

Missions et conversions chez les Wari'

Entre protestantisme et catholicisme

Aparecida Vilaça



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/189>

DOI : 10.4000/lhomme.189

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2002

Pagination : 57-80

ISBN : 2-7132-1775-X

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Aparecida Vilaça, « Missions et conversions chez les Wari' », *L'Homme* [En ligne], 164 | octobre-décembre 2002, mis en ligne le 14 juin 2003, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/189> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.189>

Missions et conversions chez les Wari'

Entre protestantisme et catholicisme

Aparecida Vilaça

CERTAINS anthropologues critiquent la difficulté que semblent éprouver leurs confrères à appréhender les phénomènes de conversion parmi les sociétés tribales. Ainsi, dans une étude sur la place occupée par le christianisme dans l'ethnographie mélanésienne, John Barker observe que, malgré les 85 % d'habitants qui se déclaraient chrétiens en Nouvelle-Guinée en 1980, malgré les milliers d'églises présentes dans les villages, malgré l'existence d'écoles théologiques et de services religieux radiodiffusés, les ethnographies récentes – se rapprochant ainsi de celles de Malinowski – mettent peu l'accent sur le phénomène de la conversion. Il cite comme exemple deux anthropologues connus : Nancy Munn et Roy Wagner, qui, dans leurs écrits de 1986, ignorent pratiquement la présence du christianisme chez les Papous qu'ils étudient (Barker 1992 : 145-147). Comme le souligne Donald Pollock dans son étude sur la conversion des Indiens culina au christianisme (1993 : 190-191), cette sorte d'aveuglement des anthropologues s'accompagne d'une hypervalorisation de la conversion par les missionnaires.

Di vers problèmes se manifestent dans ce paradoxe apparent. En premier lieu, il convient de souligner que la définition de la conversion varie historiquement et selon les perspectives des différentes religions. Pour le catholicisme du XVI^e siècle, par exemple, les convertis étaient ceux qui accomplissaient correctement les rites. Comme le rappelle Pollock (*ibid.* : 172), le fait que Colomb croyait pouvoir convertir les Indiens en leur apprenant à s'agenouiller à l'heure de la prière, était cohérent avec le catholicisme de l'époque. Plus récemment, la conversion a commencé à être comprise comme une expérience subjective, conception qui a carac-

Le présent article fut présenté sous forme orale au séminaire de Philippe Descola à l'École des hautes études en sciences sociales en mai 1999. Je remercie Philippe Descola pour ses précieux commentaires et Eduardo Viveiros de Castro pour ses suggestions et critiques. La traduction du portugais est due à Oïara Bonilla et la révision finale à Philippe Descola. Mon terrain a été financé par la Wenner-Green Foundation for Anthropological Research.

térisé le protestantisme depuis ses débuts et qui fut adoptée, à un moindre degré, par le catholicisme (*ibid.* : 170). Pour Robin Horton (1975 : 394), par exemple, le terme conversion ne pourrait être appliqué que dans le cas évident d'une transformation radicale de la cosmologie personnelle (cf. Merrill 1993 : 153). Parallèlement à cela, nous trouvons la notion d'exclusivité religieuse : les croyances et pratiques formeraient un tout cohérent qui serait acquis en bloc (Pollock 1993 : 170).

Si l'on prend pour référence le paradigme occidental de la conversion en tant que croyance (voir Merrill 1993 : 152 et Tooker 1992 pour une plus large discussion), laquelle implique une vision intériorisée et psychologique du phénomène religieux, les anthropologues, tout en percevant la distance entre ce type de processus et l'expérience indigène (Hefner 1993 ; Tooker 1992 ; Jordan 1993) ont choisi d'éviter de classer l'adoption de certains aspects du christianisme par les sociétés étudiées en termes de conversion, ou, s'ils emploient ce terme faute de mieux, ils le font avec les réserves d'usage.

Ce que montrent bien des ethnographies, c'est moins l'intégrité du christianisme, religion historique qui garderait depuis des siècles une cohérence interne malgré sa flexibilité et sa capacité d'adaptation, comme le veut Hefner (1993 : 5), que la transformation radicale du message chrétien à partir de sa lecture locale (Hugh-Jones 1994 : 50). L'adoption du christianisme est fréquemment partielle et limitée à quelques aspects tels que l'exécution de rites, par exemple. Comme l'a bien vu Perrin (1995 : 18), si nous considérons un phénomène religieux ou social déterminé comme un système, nous ne pouvons le caractériser en prenant comme référence des éléments isolés, puisque les caractéristiques d'un système consistent à conférer à un élément, neutre en soi, une certaine place en fonction de sa relation avec d'autres éléments. En conséquence, la présence d'églises et d'autres traits caractéristiques du christianisme dans des sociétés récemment évangélisées ne nous permet pas pour autant de conclure que celles-ci sont devenues chrétiennes, étant donné que ces éléments, lorsqu'ils sont mis en relation entre eux et avec d'autres institutions autochtones, acquièrent un sens absolument différent de celui que le christianisme leur a attribué au départ.

Alors que le débat sur les religions mondiales considère la conversion comme une réponse à de nouvelles conditions sociales et économiques (Pollock 1993 : 165) qui demanderaient une cosmologie plus vaste et une moralité différente, comme le suggère Robin Horton, les ethnographes persistent à dire que ce qui se passe, c'est avant tout une rencontre d'idéologies (voir Taylor pour les Achuar 1981 : 671 ; Wright [1998] pour le cas des Baniwa et, pour ne pas se limiter à l'Amazonie, Schieffelin pour la Papouasie Nouvelle-Guinée, 1981 : 156). En Amazonie, comme l'observe Donald Pollock (1993 : 172), les conditions de la conversion interprétées par Horton existent depuis des siècles, mais la conversion substantielle n'a pas eu lieu.

Cette observation nous permet de revenir sur la vision des missionnaires. L'accent mis sur le succès de la conversion ne révèle qu'un côté de la perception des hommes de foi. Les commentaires désabusés des prêtres du XVI^e siècle sur l'incons-

tance de la foi des habitants du Nouveau Monde sont bien connus (Viveiros de Castro 1992a) : ces derniers se convertissaient facilement, mais ne demeuraient pas longtemps chrétiens et reprenaient leurs soi-disant mauvaises habitudes dès que cela leur convenait. Ce phénomène de foi inconstante peut être constaté encore de nos jours. On observe fréquemment des mouvements de conversion en masse suivis d'un refus de la vie chrétienne, comme ce fut le cas des Wari face au credo protestant apporté par les missionnaires de la Missão novas tribos do Brasil (MNTB), et de certaines autres sociétés des basses-terres d'Amérique du Sud tels que les Palikur (Pollock 1993 : 174) et les Gavião (Brunelli 1996 : 240).

Cette inconstance, prise comme objet d'analyse, nous ramène au problème de l'inadéquation d'une conception interne de la croyance pour comprendre l'expérience indigène. Dans son analyse de la relation entre les Akha de Birmanie et les différentes facettes de la culture occidentale, Deborah Tooker (1992) observe que, puisque la tradition est conçue par eux comme quelque chose d'externe (dans le mythe, c'est une charge que l'on porte dans un panier), changer de tradition, dans le sens d'adopter de nouvelles pratiques et comportements, entre autres ceux qui ont un rapport avec une nouvelle religion, n'implique en rien une transformation psychologique profonde. Si un Akha déménage en ville avec sa famille, il adopte des habitudes occidentales, comme le port de vêtements, un certain type d'alimentation et d'habitat, et aussi la religion locale ; de retour au village, il reprend les pratiques et « croyances » traditionnelles. David Jordan (1993 : 297) observe un comportement semblable parmi les Chinois : la substitution d'une divinité par une autre est courante et n'implique en rien une nouvelle conception cosmologique. Il mentionne des cas où des gens qui demandent à un dieu d'être guéris et ne sont pas exaucés, se tournent alors vers une autre religion (*ibid.* : 296). Terence Ranger (1993 : 67), quand il analyse la religiosité africaine cite V. Neckebrouck (1984) lequel constate que, dans une région donnée, le style de vie et la conduite religieuse sont déterminées par le choix d'un certain modèle d'activité économique. Ainsi, les agriculteurs sont Kukuyi, les pasteurs sont Maasai : « Chaque identité, apparemment ethnique et primordiale, pourrait être abandonnée ou assumée et réassumée... » Il note (*ibid.* : 257) : « Ces changements d'identité ethnique impliquaient des changements religieux réels puisqu'un Kukuyi qui est devenu Maasai adopte tout naturellement la religion de cette nouvelle ethnie ». La conversion au christianisme serait à mettre en rapport avec l'adoption d'un nouveau style de vie et de nouvelles pratiques économiques. Il s'agit, comme on peut l'observer, de quelque chose de plus que la possibilité de cohabitation de différents credos ou syncrétismes. Ce qui est en jeu, comme l'a bien montré Viveiros de Castro dans le cas des Tupinambá du XVI^e siècle, c'est la relation à la croyance : la façon dont on croit est plus importante que ce à quoi l'on croit (1992a). Les Indiens adoptaient le christianisme avec célérité – en assistant à la messe, en laissant de côté leurs habitudes barbares – et l'abandonnaient tout aussi rapidement pour reprendre des pratiques traditionnelles incompatibles avec la vie religieuse. Aux dires de l'auteur : « Pour quoi, en fin de compte, les sauvages désiraient-ils être comme nous ? S'ils possédaient une religion [...], il nous faut chercher à

savoir quelle était cette religion et quel était ce système qui contenait en soi le désir de leur perte » (*ibid.* : 26). La question centrale, dans le cas des Tupinambá, serait en relation avec ce que Claude Lévi-Strauss (1991 : 16) a appelé l'ouverture structurelle des Amérindiens à l'Autre. Chez les Tupinambá, comme l'observe Eduardo Viveiros de Castro (1992a : 26), cette ouverture à l'Autre était particulièrement intense.

Sans omettre de prendre en considération cette ouverture structurelle à l'Autre en tant qu'aspect sous-jacent fondamental de la conversion des sociétés amérindiennes, j'aimerais, en me penchant sur le cas des Indiens wari' du Brésil, analyser ici la facette proprement idéologique de la conversion, soulignée avec plus d'insistance par les ethnographes d'autres groupes ethniques : il s'agira d'étudier la rencontre (et la « mésaventure ») de la pensée wari' avec la pratique chrétienne, tout comme s'est faite la jonction entre des contenus de la religion tupi-guarani et les paroles des missionnaires du XVI^e siècle à laquelle Hélène Clastres s'est intéressée (1975 : 63).

Le cas des Wari' est intéressant pour illustrer les diverses réactions au christianisme qui découlent des relations et stratégies différentes adoptées par les missionnaires protestants intégristes et par les catholiques¹. Par le biais de l'analyse de la relation entre les Wari' et les protestants, j'envisagerai les raisons qui ont amené les premiers à se définir comme « *crentes* »² et je chercherai à comprendre le contenu de cette croyance, en la mettant en relation avec des aspects internes de la logique wari'. L'analyse de la relation avec les catholiques permet d'aborder les mêmes problèmes, mais en parcourant un chemin inverse : le fait que les Wari' ne se convertissent pas au catholicisme et qu'ils ne veulent pas s'adapter à un projet de communauté égalitaire révèle un manque d'adéquation entre les propositions catholiques et leur pensée. L'action des catholiques nous permet aussi de mettre en évidence de façon claire l'aspect erroné de la perception qu'ont les missionnaires de leur mission apostolique parmi les Indiens. Cette action peut être divisée en deux moments : avant et après le Concile Vatican II, en 1965, lorsque l'Église a revu son entreprise pastorale et a proposé des changements radicaux, notamment dans ses modes d'intervention parmi les groupes minoritaires et défavorisés, dont les sociétés indigènes. Si auparavant les Indiens étaient des bêtes qu'il fallait civiliser, ils sont devenus alors des exemples de l'idéal de la conduite chrétienne. Or, cette rupture dans l'action pastorale est plus apparente que réelle, comme on pourra le voir dans l'analyse des contradictions qui marquent l'activité du Conselho indigenista missionário (CIMI), institution créée en 1972 et liée à la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB).

La pacification

Les Wari' parlent une langue appartenant à la famille linguistique Txapakura et habitent à l'ouest de l'État de Rondônia (Brésil), tout près de la frontière boli-

1. Pour d'autres exemples illustrant ces stratégies différentielles, je renvoie aux travaux de Anne-Christine Taylor (1981) et de Donald Pollock (1993) sur les Achuar et les Kulina, respectivement.
2. Croyants, mot utilisé pour désigner les protestants. Nous utiliserons désormais le terme « croyant ».

viennne. Ils se partagent en sous-groupes, chacun étant rattaché à un territoire spécifique constitué par un ensemble de sites nommés, habités par des groupes locaux. Le terme Wari', par lequel ils sont connus dans la région, dérive de *wari'* qui signifie « nous », « gens », « être humains ». Au moment de la pacification, les Wari' étaient constitués par les sous-groupes OroNao (divisés en deux sous-groupes), OroEo, OroAt, OroMon, OroWaram, OroWaramXijein.

Ce que l'on a appelé le processus de pacification de ces Indiens a commencé dans les années 40, avec les premières tentatives faites par le Serviço de proteção ao Índio (SPI, institution gouvernementale responsable des relations avec les populations indigènes et qui a pris aujourd'hui le nom de Fundação nacional do Índio, FUNAI) afin d'établir des sites d'attraction dans l'aire où ils circulaient. Les pressions exercées par la société locale étaient très fortes car les Wari' menaient une guerre constante contre les Blancs qui, dès le début du siècle, envahissaient régulièrement leurs terres, processus qui s'était accéléré au cours de la période du deuxième boum du caoutchouc (à l'époque de la Deuxième Guerre mondiale). On trouvait fréquemment des cadavres mutilés de Blancs dont les guerriers wari' emportaient les membres et la tête pour les rôtir et les manger. En guise de représailles, les extracteurs de caoutchouc, principaux concernés par cette ponction sur leur main-d'œuvre, organisaient des expéditions punitives et, munis de mitraillettes, attaquaient des villages indiens à l'aube. Jusqu'à la moitié des années 50, les tentatives du SPI étaient demeurées infructueuses : les Indiens s'emparaient des cadeaux laissés par les agents et disparaissaient. Depuis le début du siècle du reste, les Wari' avaient toujours refusé d'établir des contacts pacifiques avec les premiers explorateurs qui s'aventuraient sur leur territoire. Aussi, une fois disparus leurs ennemis indigènes traditionnels à cause de l'invasion occidentale, les Wari' n'étaient-ils pas mécontents d'en trouver d'autres contre qui guerroyer.

Les protestants

Les missionnaires de la mission Novas tribos do Brasil, venus de Bolivie, s'établirent à Guajará Mirim à la fin des années 40, à la recherche de peuples indigènes à convertir. Très vite ils s'allièrent au SPI et mirent à la disposition de cette institution une infrastructure indispensable (bateaux, moteurs, médicaments) ; surtout, ils se présentèrent comme volontaires pour entreprendre des expéditions plus risquées afin d'entrer en contact avec les Indiens. Le fait d'avoir choisi comme cible initiale les OroNao, qui habitaient sur la rive gauche du rio Pacaas Novos, a été décisif. Ce groupe de familles vivait isolé des autres Wari' depuis le début du siècle, quand le trafic intense sur le rio Pacaas Novos ne permettait plus la traversée vers l'autre rive où vivaient tous les autres. Ils étaient désireux d'établir des relations non plus de guerre comme jadis, mais de paix. En un premier temps, ils acceptèrent le contact avec les Blancs, voyant en eux un sous-groupe de plus avec qui festoyer, échanger cadeaux et femmes ; mais ils découvrirent très vite que ces Blancs pourraient les mener aux autres Wari'. Au cours de l'année 1956, ils acceptèrent l'entrée des Blancs dans leurs villages et, tout de suite après,

partirent s'installer pour quelque temps aux alentours du site d'attraction où vivaient les missionnaires.

Pendant l'année 1961, maîtrisant déjà la langue wari', ces missionnaires, avec l'aide d'interprètes indigènes, entreprirent d'établir le contact avec les sous-groupes Oro Waram, Oro Mon, Oro Waram Xijein, dans la région des rivières Lage et Ribeirão. L'Église catholique de Guajará Mirim essayait alors également de prendre part au processus de pacification, mais son aide était constamment rejetée par le SPI qui avait fait alliance avec les protestants « intégristes ». Se disant préoccupés par les massacres perpétrés parmi les Wari', les catholiques décidèrent d'organiser une expédition de prise de contact en comptant sur l'appui des hauts fonctionnaires du SPI, avec l'assistance d'interprètes des sous-groupes déjà contactés et l'aide financière de commerçants locaux. C'est au cours de cette même année que s'est faite la pacification des sous-groupes Oro Eo, Oro At, Oro Nao de la région des rios Negro et Ocaia.

La conversion au protestantisme³

En 1962, les missionnaires de la Missão novas tribos do Brasil étaient déjà installés dans plusieurs postes du SPI et se sont attelés à leur tâche de conversion, qui eut effectivement lieu en masse vers 1968. Au début des années 80, c'est également en masse que les Wari' se sont « déconvertis » – si l'on peut dire –, et en 1986, quand je suis arrivée là-bas pour la première fois, peu d'entre eux se disait encore « croyants » (*crentes*). En 1993, durant mon dernier séjour, il y avait un ou deux missionnaires de la MNTB qui vivaient dans chacun des sept postes de la FUNAI autour desquels se sont établis les Wari', à l'exception de Sagarana, un village fondé et administré par l'Église catholique. Les missionnaires persistaient dans leur travail de catéchèse mais, à l'exception du poste de Sotério où l'on assiste à un investissement plus fort de la part des leaders missionnaires, le succès de leur entreprise semblait assez limité.

À première vue, la conversion au protestantisme semble être liée aux nouvelles conditions découlant du contact. Avec la pacification, deux tiers de la population wari' a été décimée par des épidémies. Vu la précarité des conditions de fonctionnement du SPI, les missionnaires protestants étaient pour les Wari' la source la plus sûre d'assistance économique et médicale. On aurait donc pu s'attendre à ce que les Wari' choisissent de faire alliance avec ces missionnaires-là. Cependant, même s'il ne faut pas négliger de prendre ces facteurs en considération, il est important de souligner le fait que les Wari' ne parlaient pas d'eux quand ils évoquaient leur conversion. Quand ils se remémoraient avec une certaine nostalgie la période pendant laquelle ils étaient « croyants », ils se bornaient à constater que « la rage est retombée » ; il n'y avait plus de disputes à coup de massue entre affins, plus de trahisons conjugales, plus de vols, bref, tout ce qui était lié à l'affinité était

3. Sur la conversion des Wari' au protestantisme, voir Vilaça 1996a, 1996b, 1997. J'ai tenté de résumer ici certains des arguments centraux de ces textes antérieurs.

terminé. Les étrangers – c'est-à-dire les membres d'autres sous-groupes wari' –, affins prototypiques, ont commencé à être appelés frères, et les fêtes de boisson où était ritualisée l'hostilité de cette relation sous forme d'un cannibalisme symbolique, ont été remplacées par de grands repas collectifs, des actes de convivialité généralisée, ce qui est précisément à l'opposé du cannibalisme.

Si les Wari', au début de la catéchèse, ont eu des difficultés à accepter ce dieu créateur dont parlaient les missionnaires (« Dieu vous a créé, moi aussi, ma femme, vos femmes, les poissons, les crapauds, les fourmis et tous les animaux »), c'était entre autres motifs parce qu'il n'existait aucun dieu d'aucune espèce dans leur cosmologie, et parce qu'ils n'avaient pas élaboré de cosmogonie, (pour eux, tout a toujours existé). Pourtant, ils ont facilement accepté ce que nous pourrions appeler la pratique chrétienne. On pourrait dire, pour les opposer aux Tupinambá qui semblaient avoir dans leur cosmologie un espace pour ce dieu créateur, que ce n'est pas une rencontre entre cosmologies qui s'est produite ici, mais bien une rencontre entre sociologies. L'idéal chrétien de conduite avait un rapport avec l'idéal wari' de consanguinité généralisée.

En effet, les Wari' cherchent traditionnellement à vivre leur quotidien comme s'ils constituaient une communauté de consanguins. Ils utilisent habituellement un terme de consanguinité pour se référer à chacune des personnes du village et même à des habitants d'autres villages quand ils leurs rendent visite, et évitent autant que possible l'emploi de termes d'affinité pour s'adresser. Les consanguins sont, à leurs yeux, ceux qui partagent la même substance corporelle. Le meilleur exemple de cela serait le groupe de germains constitués de façon identique par des substances paternelles et maternelles. Maris et femmes deviennent consanguins par l'échange de fluides lors de l'acte sexuel, et aussi par leur étroite proximité physique, particulièrement durant la nuit. Les Wari' disent que ceux qui dorment ensemble échangent des fluides corporels et se consanguinisent.

Mais l'identité physique qui caractérise la consanguinité n'est pas uniquement donnée par l'échange direct de substances, et le rôle de l'alimentation est lui aussi fondamental. Ceux qui partagent quotidiennement des aliments et, à un niveau plus large, ceux qui partagent le même régime alimentaire, sont perçus comme appartenant à un groupe unique de substances ; groupe qui, s'il se limite aux familiers les plus proches dans le premier cas, englobe les Wari' comme un tout dans le second. Le partage d'aliments est ainsi une forme cruciale de consanguinisation des affins.

Cependant, même si tout se passe comme si l'affinité n'existait pas dans les limites du groupe local, elle finit par affleurer ici et là, chargée de tensions. Les parents et les frères de la femme sont toujours attentifs à la façon dont celle-ci est traitée par son mari, comme si l'imminence de mauvais traitements était latente. L'acte du mariage est lui-même source de division car il sépare le groupe considéré comme consanguin en deux ensembles maintenant affins. Une fois le mariage consommé, il reste toujours une possibilité d'adultère ; s'il a lieu ou même si l'on soupçonne qu'il a eu lieu, le mari bat sa femme, que ce soit pour l'avoir crue coupable ou parce qu'elle l'a accusé d'une quelconque trahison.

Immédiatement les parents consanguins de l'agressée accourent pour punir l'agresseur à coup de massue, lequel est à son tour secouru par sa famille. Ainsi, tout comme dans l'acte du mariage, dans les bagarres à la massue l'affinité jusqu'alors soigneusement déguisée, fait irruption au sein du groupe qui se dit consanguin, et le divise. La même chose arrive au moment de la mort, quand le cadavre, pleuré par tous, consanguins et affins, ne peut être mangé que par ces derniers. Alors que les pleurs et les chants funèbres – dans lesquels le mort est appelé par tous avec des termes de consanguinité – masquent l'affinité, l'ingestion du cadavre la dénonce (Vilaça 1992, 2000).

Parce que l'affinité est une relation considérée comme potentiellement dangereuse et source de disputes internes, les Wari' en déplacent le contenu là où l'alliance est absente. De la sorte, ceux avec qui ils se marient sont consanguinisés, et ils classent comme affins, rituels, les membres d'autres sous-groupes qui traditionnellement habitaient des territoires différents, et avec qui en réalité les Wari' essayaient d'éviter le mariage. Mais c'est dans le monde posthume, situé sous les eaux, que l'affinité disparaît complètement, et avec elle les maux qui en découlent – adultère, bagarres à coups de massue, mesquineries et rapines en tout genre. Tout se passe donc comme si le christianisme leur avait donné l'occasion d'expérimenter, de leur vivant, ce qu'ils n'obtenaient effectivement qu'après la mort : vivre dans un monde de consanguins.

Les Wari' persistent à dire que la conversion n'a pas été un processus lent au cours duquel, un à un, ils s'engageaient dans la voie du christianisme. Dès que les premiers s'y sont convertis – et les missionnaires concordent là-dessus – tous les autres ont rapidement suivi. Plus tard, quand certains ont commencé à s'en éloigner, le gros de la population les a accompagnés. Il ne m'a été possible de comprendre l'importance de ce point qu'au cours de conversations que j'ai eues en 1993 avec un homme Oro WaramXijein qui m'a fait part des regrets du temps où il était « croyant ». Quand il partait à la chasse, il demandait l'aide de Dieu et faisait une prière du genre : « Mon père Dieu, Toi qui as fait les animaux, donne-moi du gibier pour que je puisse manger à ma faim ». Et le gibier alors était abondant. Maintenant que cet homme n'est plus « croyant », le résultat de ses expéditions de chasse est, selon lui, décevant. Je lui ai demandé pourquoi il ne continuait pas tout simplement à dire la même prière, et il m'a répondu que ça ne l'avancerait à rien de prier. Il aurait fallu que son épouse et ses enfants soient « croyants » eux aussi, et que les cultes du samedi et du dimanche, où l'on discutait et l'on chantait, reprennent. Alors seulement, le lundi, s'il partait à la chasse après avoir fait ses prières, le gibier abonderait. L'adhésion au christianisme n'était efficace que lorsque la famille et le groupe comme un tout y prenaient part. Cela rejoint l'idée que ce qui était en jeu pour les Wari' n'était pas exactement la relation avec un credo étranger mais bien la relation avec des préceptes de leur propre culture. La vie dans un monde sans affins concerne la société et, pour cela, elle ne peut exister que comme phénomène collectif, partagé par tous ou du moins par la majorité. Ce qui est précisément l'opposé de l'un des fondements du credo protestant, la relation individuelle et directe avec Dieu. Quant aux motifs individuels

invoqués pour justifier le fait de « cesser d'être croyant » – et qui incluent l'abandon de la religion par un parent proche –, ils sont faiblement argumentés du point de vue d'un chrétien occidental et se rapportent directement aux relations entre affins : la participation à des bagarres à la massue, la mort d'être chers et les larcins.

Cette rencontre de la pensée wari' avec la pratique chrétienne présente des analogies avec d'autres situations ethnographiques. En Papouasie Nouvelle-Guinée, par exemple, l'idée d'amour universel peut être acceptée parce qu'elle a été assimilée au concept de réciprocité (Baker 1992, Schieffelin 1981) ; chez les Fuyuge, l'arrivée des missionnaires est interprétée comme le retour des héros mythiques qui ont rapporté les biens culturels autrefois emportés au loin (Hirsch 1994) ; pour les Baniwa du nord-ouest amazonien, l'enthousiasme éprouvé lors de l'arrivée des missionnaires adventistes était en rapport avec les aspirations millénaristes de ce peuple et non avec une compréhension de la théologie proprement dite (Wright 1998) ; pour les Jivaro-Achuar, la pénétration idéologique des missionnaires a un lien avec la conception indigène de l'existence de techniques de contrôle du surnaturel : l'efficacité du christianisme des Blancs est évidente dans leur richesse et leur pouvoir technologique (Taylor 1981 : 671). Edward Schieffelin (1981 : 156) résume notre argument dans son étude sur la Papouasie Nouvelle-Guinée : même si des circonstances historiques ont facilité l'entrée des missions, ce fut le message évangélique en soi qui constitua la base de la motivation des indigènes. Ce qui semble exactement avoir été le cas des Wari'⁴.

Voyons maintenant comment s'est faite la relation avec le catholicisme, en commençant par une brève description de la mission catholique de Sagarana.

Les catholiques

En 1963, quand la majeure partie des Wari' ne faisait déjà plus la guerre aux Blancs et dépendait d'eux d'une certaine façon (pour les soins médicaux, l'alimentation et l'obtention de biens manufacturés), le diocèse a essayé de s'établir de façon plus durable auprès des Indiens. Il avait déjà participé activement à la pacification dans la région du Rio Negro en 1961, et après quelques mois durant les-

4. Cet article s'appuie sur une recherche effectuée sur le terrain entre 1986 et 1993. Lors de mon retour chez les Wari' en janvier dernier, j'ai constaté que la majorité de la population wari' du Rio Negro était devenue croyante. Selon les Wari' eux-mêmes, d'autres vagues de conversions se sont produites au cours des années 90, auxquelles je n'ai malheureusement pas pu assister. Aujourd'hui, le discours des convertis sur la signification d'être croyant est en général cohérent avec celui qu'ils tenaient sur leur passé de croyants, discours qui sert de point d'ancrage à l'analyse faite ici de leur conversion au protestantisme. À leurs yeux, ce qui demeurent essentiels ce sont le respect des règles de conduite et la volonté de s'émanciper des contraintes liées à l'affinité. Cependant, quelque chose d'important a changé : aujourd'hui les Wari' parlent bien plus de Dieu, qu'ils appellent *iri jam* (véritable esprit), c'est-à-dire « notre père », surtout pendant les cultes, qui, célébrés plusieurs fois par semaine, le sont désormais par des pasteurs natifs. Je ne peux dire si nous nous trouvons devant un phénomène nouveau ou si nous pouvons attribuer cela à la distance attendue entre le discours d'un non-croyant sur la vie de croyant – qui ne met l'accent que sur les aspects les plus saillants du christianisme – et la pratique effective de celui-ci. Seule la poursuite de ma recherche pourra répondre aux nouvelles questions qui se posent maintenant.

quels il avait soigné les malades du Ribeirão, il a voulu établir une sorte de mission dans cette aire. À la différence des missionnaires protestants de la *Missão novas tribos do Brasil*, qui collaboraient avec le *Se rviço de proteção ao Indio* (SPI) et agissaient selon les directives de cet organisme comme s'ils lui étaient subordonnés, le diocèse voulait imposer toute son autorité au SPI, ce qui entraîna évidemment le rejet de la proposition de mission rédigée sur un ton presque agressif, et dans laquelle il était demandé au SPI non seulement le terrain où bâtir la mission, mais aussi l'autonomie complète dans les rapports avec les Indiens.

Face au refus du SPI, les pères ont accepté l'offre d'une organisation civile de Guajará Mirim qui leur a cédé une aire située sur les rives du rio Guaporé, un peu au-delà de sa confluence avec le Marmoré, et proche de Vila Surpresa, région traditionnelle de circulation des Indiens makurap, mais jamais fréquentée par les Wari'. Le projet initial de cette organisation était d'établir là une coopérative agricole régionale qui pourrait bénéficier aux Indiens, mais sans se limiter à eux. Les pères ont accepté l'offre à condition de pouvoir se consacrer, dans les premiers temps, exclusivement aux Indiens. La fondation de la colonie a débuté en 1965 et on l'a appelée Colonia agrícola Sagarana⁵, les seuls habitants permanents étant à l'époque des Wari', qui ont commencé à vivre dans des abris unifamiliaux disposés en lignes parallèlement au rio Guaporé. Les pères allaient et venaient, et l'administration était effectivement assurée par un jeune Bolivien.

Au cours des années suivantes, lors de ses visites pour soigner les malades dans les postes de la FUNAI, et plus particulièrement dans celui du Ribeirão, le prêtre médecin Bendoraites a recruté des Wari' qu'il installait à Sagarana. Selon D. Roberto, évêque émérite de Guajará Mirim, le principal intérêt qu'avait le diocèse à fonder cette colonie, était la possibilité qu'elle offrait d'aider les Wari', et son objectif immédiat de s'occuper de leur santé. Les malades qui arrivaient en grand nombre à Guajará Mirim, et étaient logés au siège du diocèse de façon précaire, ont été les premiers à être installés à Sagarana. Les Wari' cependant ont ressenti ce déménagement à Sagarana comme une punition. Ils étaient emmenés dans un endroit éloigné, inconnu d'eux et de leurs ancêtres, d'où ils ne pouvaient fuir pour tuer les Blancs puisqu'ils ne savaient comment s'y prendre. Sagarana était pour eux une prison.

Si l'intention de départ était de créer une colonie agricole, Sagarana s'est constituée dès le début comme une mission, selon le modèle des missions jésuites des XVII^e et XVIII^e siècles (voir Von Graeve, 1989 : 108). D'après ce qui est écrit dans le document où les missionnaires présentaient leur projet de s'installer dans l'aire du Ribeirão, la mission avait pour objectif de transformer en peu de temps les Indiens en « citoyens ». L'accent était mis sur le changement de coutumes et non sur le prosélytisme religieux, surtout parce que les pères n'avaient jamais résidé là-bas. Mais civiliser et catéchiser étaient des verbes homonymes dans le langage des agents de pacification, ce qui révèle non seulement une notion de culture imprégnée du paradigme religieux (changer de culture serait comme changer de religion, voir Viveiros de Castro 1992a), mais aussi l'importance

5. En hommage au livre du même nom de Guimarães Rosa. D'après Mauro Leonel Jr. (1984) le nom initial du projet était Núcleo de recuperação do elemento humano.

reconnue de la conversion religieuse comme moteur du processus civilisateur, exprimée dans l'association du SPI avec les missionnaires protestants. Ce qui était proposé était en fait une conversion à la civilité.

Dans la mission, les Indiens devaient travailler suivant des horaires réguliers dans les grandes plantations et d'autres entreprises (telle que la production de sucre de canne), se présenter toujours bien propres et bien vêtus, et obéir à tous les ordres donnés par le jeune Bolivien, leur responsable. Les danses, les chants et autres manifestations traditionnelles étaient interdites et mêmes punies. Bernard Von Graeve (1989 : 102) raconte que, les premières années, le responsable veillait jour et nuit à ce que les Indiens ne reprennent pas leurs habitudes barbares. Il employait comme seconds des hommes wari' qui, sous ses menaces, se voyaient obligés de forcer les autres à se plier à ses ordres. Une des punitions consistait à enfermer le fautif dans un trou profond creusé dans le sol, fermé par une porte verrouillée par un cadenas ; on en arriva même à enchaîner pendant toute une journée une femme qui avait provoqué un avortement.

Selon les Wari', les visites occasionnelles du prêtre-médecin, responsable de Sagarana, étaient toujours bienvenues. Celui-ci arrivait chargé de marchandises qu'il distribuait aux Indiens comme si c'étaient des dons, les dissociant des produits agricoles et des produits de la forêt qu'il emportait pour vendre au cours de ses voyages de retour à Guajará Mirim. Les Wari' recevaient ces biens comme des cadeaux, se disaient heureux et même surpris de la générosité du prêtre : « Vous êtes comme mes enfants », leur disait ce dernier, « je suis comme votre père. Vous pouvez dépenser mon argent ». Ce comportement généreux contrastait avec l'attitude parcimonieuse habituelle des missionnaires protestants, dont les Wari', qui finirent par partir de Sagarana, allaient se rapprocher plus tard. Les « croyants » soulignaient précisément le caractère d'échange des objets qu'ils fournissaient aux Indiens, trouvant là un moyen de leur apprendre à valoriser le travail individuel.

Cependant, tant de générosité ne suffit pas à retenir les Wari' à Sagarana. Quand ils désiraient s'en aller, ils se sentaient clairement emprisonnés. On raconte que certains organisaient des évasions nocturnes, en pirogue, mais qu'ils finissaient par être repris et punis par le responsable, de sorte que peu d'entre eux réussirent à s'échapper. À Sagarana, les Wari' ont dû aussi vivre avec quelques Indiens makurap, canoé, aruá et kujubim, venus s'installer là. Selon Von Graeve (1989 : 132-134), ces Indiens là, déjà plus habitués aux Blancs, jouissaient de certains privilèges et ne subissaient pas le même traitement que les Wari'. Des mariages entre eux ont eu lieu mais, encore aujourd'hui, ils sont minoritaires.

Au cours de l'année 1970, deux incidents provoquèrent la dispersion des Wari' : une épidémie de rougeole au début de l'année et, quelques mois plus tard, un incendie qui détruisit une partie des installations. Quelques familles profitèrent de l'occasion pour fuir la surveillance constante des Blancs, et s'établirent plus en amont, tout en revenant travailler dans la colonie pendant la journée. En août de cette même année, la situation commença à changer : deux missionnaires laïcs de l'Operação Anchieta (OPAM, créée en 1969), inspirés par les théories de la Théologie de la Libération, arrivèrent à Sagarana. Choqués par l'état de sou-

mission dans lequel se trouvaient les Indiens, ils dénoncèrent la situation auprès du diocèse, ce qui entraîna leur départ peu de temps après.

Pendant une période allant de 1970 à 1974, Sagarana fut administrée par un fonctionnaire du SPI. De fait, ce n'est pas par hasard que le diocèse avait envoyé des missionnaires de l'OPAM : cela révélait non seulement une intention de reprendre le contrôle de Sagarana (en écartant le père Bendoraites dont le comportement répréhensible avait été dévoilé), mais aussi l'adhésion à une nouvelle idéologie. En 1974, c'est un Français du nom de Jean-François qui fut chargé de l'administration, il y est resté pendant onze ans. De 1985 à aujourd'hui, des missionnaires laïcs rattachés au CIMI (Conselho indigenista missionário) se sont succédés comme responsables de Sagarana. Depuis l'entrée de l'OPAM, cependant, les objectifs et les règles ne sont plus les mêmes ; d'être inférieurs à civiliser et à convertir, les Indiens sont devenus des exemples vivants des idéaux catholiques ce qui, nous le verrons, fait une différence moins grande qu'il ne le semble.

L'action du CIMI

Le Conseil indigéniste missionnaire a été créé en 1972 comme organisme d'assistance aux travaux missionnaires effectués dans des zones indigènes, et sa fondation est liée à un mouvement plus ample au sein de l'Église catholique postconciliaire. Suite à une sévère autocritique de son action, l'Église catholique a proposé une inversion de perspective : les peuples marginalisés, et parmi eux les communautés indigènes, seraient plus proches des idéaux chrétiens que les Occidentaux. Les missionnaires du CIMI expérimentent une façon d'évangéliser qui respecte les diverses traditions culturelles indigènes, convaincus qu'ils sont d'être eux-mêmes les premiers à devoir se convertir. Ils basent leur action sur le pré-supposé que les sociétés indigènes en général sont des modèles d'une vie communautaire basée sur l'égalité et la solidarité, et qu'ils vivent une forme particulière de christianisme. Les Indiens seraient chrétiens sans le savoir, et le missionnaire qui vit parmi eux et éprouve leur culture « dans sa chair » (l'idéal de l'incarnation), pourrait agir comme émissaire de cette bonne nouvelle. En principe, ces missionnaires sont opposés au prosélytisme religieux, avant tout parce que les Indiens n'ont pas besoin d'être convertis – et ne doivent pas l'être –, si l'on entend par conversion un changement de religion. Comme l'écrit Judith Shapiro (1981 : 143), pour les missionnaires du CIMI, il y a une différence entre foi et religion. La foi serait universelle, transcendant les différences culturelles, mais il est nécessaire qu'elle « s'incarne » dans une religion concrète. La religion – qui se confond avec la culture et, dans ce sens, les Indiens « transpirent la religiosité par tous les pores » (Viveiros de Castro, 1992a : 25) – est l'appareil institutionnel au moyen duquel la foi s'exprime dans des sociétés particulières et, si cette culture est détruite, l'expression de la foi devient impossible. Les missionnaires manifestent ainsi un respect sacré pour la culture indigène, mais il s'agit d'un respect pour ce qu'ils entendent eux-mêmes comme étant cette culture, ce qui constitue, à mon sens, leur erreur fondamentale. Selon Judith Shapiro (*ibid.* : 146), ils interprètent la

culture indigène au moyen de leurs propres mythes et concepts. Leur action consiste à faire en sorte que les Indiens se plient à ces mythes, et ils croient qu'il s'agit de visions du monde authentiquement indigènes.

Voyons comment cela s'applique à Sagarana. Fin 1993, outre les Indiens, vivaient au village l'évêque émérite D. Roberto Gomes qui avait élu résidence à Sagarana, une femme professeur, et un jeune couple. Les activités de D. Roberto consistaient à rédiger des fascicules en langue indigène destinés à l'école, ainsi qu'à transcrire certains mythes et à célébrer la messe quand on le lui demandait. Le couple qui occupait la maison principale était chargé d'administrer Sagarana, c'est-à-dire de planifier les travaux (manuels) et d'organiser les activités quotidiennes des Indiens ; de vendre les produits en ville et d'acheter les marchandises à entreposer dans le point de vente. Par leur exemple – et parfois par de bonnes paroles –, les jeunes gens essayaient d'encourager les Indiens dans leur recherche d'une harmonie communautaire, et de résoudre par des conversations et des conseils les conflits dont ils avaient connaissance.

Les Indiens vivent dans des résidences unifamiliales construites de façon à former une ligne le long de la rivière. Chaque famille a son essart – planté de manioc, de riz, de pastèque et, plus rarement, de maïs –, elle y consacre une bonne partie de son temps, ainsi qu'à la chasse et à la pêche. Elle occupe le reste du temps à des travaux rémunérés et exécutés pour la mission. Ainsi, chaque jour, l'administrateur – ou les Indiens eux-mêmes – propose une activité collective telle que le nettoyage du terrain du village, les soins à donner au bétail, l'entretien des pâturages ou la construction d'une nouvelle habitation. Chacun est payé à l'heure, sur la base du salaire minimum.

En règle générale, les administrateurs, et même D. Roberto, évitaient le prosélytisme religieux. Leur action principale consistait à faire prendre conscience aux Indiens du sens de la communauté ; ils pensaient qu'ainsi leur serait révélée une valeur qui serait intrinsèque à la culture wari', et à celle d'autres Indiens qui vivaient là. En d'autres mots, ces administrateurs auraient été en train d'organiser, de canaliser cette valeur, de façon à la rendre productive économiquement et politiquement. C'est ce que Donald Pollock (1993 : 180) appelle « conversion à la communauté », employant le terme de conversion pour donner l'idée de croyance : l'idée qu'ils sont un peuple uni et qu'ils font partie d'un univers plus vaste « les nations indigènes, la société nationale »⁶.

À Sagarana, on trouve des individus des sous-groupes OroWaram Xijein, Oro Mon, OroWaram, et quelques rares représentants d'autres sous-groupes, en plus d'Indiens makurap, canoe, aruá et une femme kujubim. Comme il arrive aujourd'hui dans la plupart des villages situés autour des postes de la FUNAI, le conflit

6. En ce sens, l'action politique plus ample du CIMI, qui a obtenu d'importants résultats pour ce qui est de la défense des intérêts indigènes, aurait les mêmes bases que son action locale. Les organisations pan-indiennes qu'ils cherchent à créer et à encourager, seraient des espèces de macro-communautés égalitaires et harmonieuses. Non qu'ils aient pour objectif le mélange de diverses traditions indigènes ; au contraire, ils ont dans l'idée que chaque groupe saurait vivre avec les autres sans perdre sa propre identité. Mais, il n'est pas dans mon intention de faire ici un examen critique de l'action politique du CIMI, qu'en règle générale j'appuie.

entre les différents groupes locaux est latent, et éclate fréquemment. Au cours de ces disputes, les sous-groupes se forment rapidement en unités distinctes et opposées. S'ajoute à cela la présence d'Indiens d'autres ethnies, qui, bien qu'assimilés par le mariage, sont vus avec plus de méfiance encore que les sous-groupes « étrangers » (les Wari' craignent les sorts jetés par les Makurap, par exemple, car ils les considèrent comme plus puissants). À Sagarana, ces Indiens exhibent devant les Wari' ce qu'ils estiment être le plus digne de la « civilisation » : ils jouissent d'une meilleure situation économique, ils s'habillent mieux et parlent couramment le portugais. La méfiance des Wari' est mêlée d'une grande admiration et d'un désir de rapprochement.

Ces conflits, aux yeux des Blancs de Sagarana, révèlent une espèce de glissement involontaire du sens de la communauté cohérente et harmonieuse, propre aux peuples indigènes en général. Ils ont alors tendance à vouloir résoudre ces conflits de manière pacifique. Ils vont voir les différentes personnes impliquées et essayent de stimuler le dialogue ouvert entre elles ; chacun doit expliciter les motifs du différend pour essayer d'arriver à un accord. Or, pour les Wari', ce n'est pas de cette façon que l'on résout les conflits, mais bien par des bagarres à coup de massue (la majorité de celles-ci tournent autour de querelles conjugales), ou par des ruptures suivies d'un déplacement dans l'espace. Et, avant tout, les conflits sont une partie essentielle de la vie sociale, une façon importante d'établir la différence entre consanguins et affins, entre gens de la région et étrangers. Il en résulte un mouvement propre à la société wari'. Des étrangers s'éloignent et deviennent ennemis, des ennemis se marient et deviennent étrangers, des affins sont consanguinisés et à nouveaux affinisés. C'est ce mouvement qui est l'essence d'une historicité propre à la société wari', un devenir dans le temps difficilement perceptible pour les laïcs, et c'est ce que les missionnaires du CIMI voulaient supprimer. La contradiction fondamentale est que l'un des objectifs de cette organisation est précisément d'insérer les Indiens dans l'histoire, de leur faire prendre conscience de leur pouvoir d'action et de transformation, ce dont les protestants ne se soucient d'aucune façon.

Il nous reste à nous demander pourquoi les Indiens ne se « convertissent » pas à l'idée de communauté proposée par le CIMI, étant donné la similitude entre cette notion et l'idéal wari' de consanguinité généralisée, qui les porte à accepter les pratiques chrétiennes des missionnaires protestants. On pourrait s'attendre à ce que la conversion menée par les catholiques soit plus efficace, justement du fait d'avoir comme but initial ce qui pour les Wari' est un but unique : la vie dans une société égalitaire. Mais ce n'est pas le cas, et cela ressort de façon évidente dans les conflits entre affins, qui n'ont jamais cessé à Sagarana. À l'instar de ce qu'a montré Donald Pollock (1993 : 183) dans son analyse de la relation des Kulina avec les projets communautaires du CIMI, qui ont aussi échoué, le problème se situe fondamentalement dans la conception erronée selon laquelle « la productivité économique est la principale arène pratique d'agencement, de responsabilité et de moralité, dans laquelle personne et identité se constituent ». Les protestants, au contraire, probablement sans comprendre exactement ce qui est capital dans la construction de la personne wari' – puisque leur seul but était de les faire croire en Dieu –, ont

encouragé la réalisation de rituels et institué des pratiques d'une adéquation surprenante : tous étaient invités à s'appeler « frères » et « sœurs » au quotidien, et disputes, trahisons conjugales et vols étaient explicitement condamnés ; de plus on organisait de grands repas collectifs qui favorisaient la consubstantialité et donc également la consanguinité effective entre les participants. Si l'on considère que ceux qui mangent ensemble ne se mangent pas entre eux, la convivialité généralisée constitue l'opposé logique du cannibalisme, qui définit la relation rituelle entre affins. La conversion au christianisme fut un pas fondamental vers l'abandon de la pratique du cannibalisme funéraire chez les Wari'.

En ce sens, il est piquant de voir que, tandis que les missionnaires catholiques de Sagarana essayent d'éviter le prosélytisme religieux car ils considèrent que la « religion » qui doit être révélée est la religion indigène elle-même – ignorant que de nombreux Wari' avaient déjà reçu des enseignements chrétiens par l'intermédiaire des protestants –, les Indiens, à leur plus grand désespoir, leur demandent des sermons, des messes, veulent être baptisés, ce qui suggère clairement le besoin de rituels qui donneraient un sens à la proposition de vie en communauté. Pourtant, même après avoir exaucé les vœux des Indiens en leur concédant le baptême, en leur enseignant des passages de la Bible (particulièrement du Nouveau Testament qui, selon une missionnaire, est « plus révolutionnaire ») et en célébrant des messes commémoratives, les catholiques n'ont pas obtenu autant de succès que les protestants, et les Wari' ne se sont jamais convertis en masse au catholicisme. Comme dans le cas des protestants, les Indiens de Sagarana ont également donné un sens qui leur est propre à la vision du monde sous-jacente aux rituels catholiques, mais ici les problèmes s'avèrent tout différents. Voyons le cas des baptêmes.

Tout a commencé quand, au cours des années 70, un homme de Sagarana a demandé que sa fille qui venait de naître soit baptisée. Par fidélité aux nouveaux principes de l'Église, selon lesquels le baptême était compris comme une agression culturelle⁷, D. Gerard, évêque de Guajará Mirim, se refusa à baptiser l'enfant. Malencontreusement le bébé mourut quelques jours après, et le père accusa les catholiques : il prétendait que cela ne serait pas arrivé si l'enfant avait été baptisée. Un ou deux ans plus tard, en 1979, une autre fillette naquit et le père demanda une fois encore à D. Gerard de la baptiser, ce que cette fois-là il ne put refuser. Bien après, en 1986, deux couples demandèrent le baptême pour leurs enfants et, comme il avait fait une première exception, D. Gerard l'accorda mais à condition d'avoir le temps d'y préparer les parents, et il suggéra à ceux-ci de se faire aussi baptiser. Cette préparation dura huit mois et se résumait en une réunion hebdomadaire pendant laquelle l'évêque enseignait le Nouveau Testament. Durant cette période, beaucoup d'autres parents demandèrent le baptême pour leurs enfants et se disposèrent à fréquenter les réunions et à recevoir eux aussi ce sacrement.

7. Pour la messe de la Terre sans Mal, célébrée par D. Pedro Casaldàglia en 1979, on composa une espèce de cantique, de *mea culpa* de l'Église catholique, où l'on parlait des erreurs commises dans le passé contre les peuples indigènes. L'une des strophes du chant dit ceci : « Lorsque nous t'avons marqué au fer d'un baptême imposé, comme du bétail humain, c'était un blasphème, un outrage à la Grâce et le reniement du Christ... » (pour une analyse de cette transformation de la vision de l'Église catholique et des commentaires à propos de cette messe, voir Shapiro 1987).

Ceux qui voulaient être baptisés s'adressaient à certains des responsables qui inscrivaient leur nom sur une liste ainsi que le nom des parrains choisis pour les enfants. Les adultes quant à eux, disaient les catholiques, n'avaient en fait pas besoin de parrains. Le jour dit, les Wari' organisèrent une fête spéciale, où il y eut de la bière de manioc à la mode des Makurap, et une grillade à la mode occidentale, ensuite on se mit à danser et à entonner des chants traditionnels. Les Wari' demandèrent à ce que le baptême se fasse dans la rivière, comme celui de saint Jean dont ils avaient entendu parler au cours de catéchisme. Ils s'ornèrent la tête de plumes blanches, représentant les habits blancs du baptême, et prièrent D. Roberto et D. Gerard, qui dirigeaient la cérémonie, d'en faire de même. Après avoir lu un texte dans lequel Jésus disait que le premier commandement est d'aimer Dieu et son prochain, les Wari' entrèrent dans l'eau pour être baptisés. Ce furent les hommes en premier qui descendirent dans la rivière en chantant un *tamara* (musique masculine wari') dont le thème était le « père du ciel » ; ensuite ce fût le tour des femmes et des enfants accompagnés de leurs parrain et marraine. On en vint alors aux festivités, à la grillade et à la bière de manioc, et la fête finit par se transformer en une espèce de fête wari' appelée *hwitop*, mais où hommes et femmes formaient des groupes opposés. Les Wari' avaient fabriqué des tambours dans des troncs ainsi que des flûtes.

Les catholiques exultaient et pensaient avoir atteint le but qu'ils s'étaient assignés : la fusion du catholicisme avec la culture wari', résultat d'un mouvement spontané des Indiens vers le Christ (ce qui rappelle évidemment l'épidémie de conversions qui avait eu lieu avec les protestants). En fin de compte, le baptême avait été réalisé à l'initiative des Indiens. Environ deux ans après l'événement, les réunions hebdomadaires se poursuivaient, mais l'assistance se faisait de plus en plus rare. La réponse d'un jeune, lorsqu'on lui demanda la raison du désintérêt des Wari', fut révélatrice : « parce qu'ils s'intéressent plus à cette affaire de parrainage »⁸. Les Wari' désiraient avoir des compères, des commères, et des parrains et marraines pour leurs enfants, car ils comprenaient que grâce à cela ils arrivaient à établir des relations intimes – et à obtenir des avantages matériels et politiques – non seulement avec les Indiens « plus civilisés » mais aussi avec les Blancs. Puisqu'ils ne pouvaient être frères, comme le sont les protestants, ils voulaient au moins être compères.

Rares furent les adultes qui comprirent qu'ils avaient eux-mêmes été baptisés. Pour eux, le baptême avait été donné à leurs enfants puisque seuls ceux-ci avaient des parrains. J'ai cherché à comprendre le critère du choix des parrains et marraines, et j'ai découvert l'évidence : les plus recherchés étaient les Blancs (Gilles, D. Roberto, D. Gerard, les religieuses de Surpresa, le couple chargé du bétail) ; ensuite les Indiens « civilisés », les Makurap, les Canoé et les Aruá ; et, en dernier lieu, les Wari'⁹. Ceux qui avaient obtenu des parrains et des marraines blancs pour leurs enfants racontaient avec fierté que ces derniers recevaient des cadeaux

8. En 1990, un nouveau groupe demanda le baptême ; la cérémonie eut lieu dans l'année, il semble, cependant qu'elle fut moins élaborée.

9. Vingt-cinq pour cent seulement des enfants baptisés avait un parrain ou une marraine wari'.

à l'occasion de leur anniversaire et de la fête de Noël. Les autres Indiens donnaient aussi des cadeaux à leurs filleuls, mais il était rare que les Wari' le fassent.

On fait usage des termes compère et commère comme d'un vocatif, suivi du nom propre. De la sorte, D. Roberto devient « compère Roberto » c'est-à-dire quelqu'un à qui l'on peut recourir sans trop de cérémonie. Il en est de même pour les compères indiens, Makurap et Canoé. Entre Wari' pourtant, cela ne se fait pas. Lorsqu'il ne reste plus que des couples wari' à désigner comme parrains (parce que les Indiens et les Blancs n'acceptent déjà plus les demandes), on les choisit parmi les parents proches, qui continuent à être appelés par les vocatifs usuels. Tout se passe comme si le système de parrainage ne pouvait être adopté pour se rapprocher des Wari' des autres sous-groupes, sans doute parce que les Wari' le conçoivent comme un artifice externe qu'il faut restreindre à ces personnes étrangères qui doivent être, en quelque sorte, incorporées socialement.

Pourtant, les Wari' ne se sont pas appropriés les rites catholiques seulement de manière à établir une relation entre eux et les autres Indiens et Blancs, mais, de façon inusitée pour perpétuer les institutions wari'. Voyons le cas de la fête du Nouvel An à Sagarana, à laquelle j'ai assisté en 1993.

Pour l'année nouvelle un couple d'Indiens – elle Canoé et lui Wari' – s'est rendu à la Maison de l'administration pour demander que soit dite une messe. D. Roberto proposa alors que la messe ne se limite pas à la lecture de textes bibliques, comme lors des précédentes, mais que l'on célèbre aussi l'Eucharistie, et que quelques Indiens – ceux qui avaient eu l'occasion de s'y préparer quelques années auparavant – fassent leur première communion. L'épouse de l'administrateur suggéra que les chants soient en langue wari', « *algo da cultura deles* » (quelque chose de leur culture à eux), et D. Roberto ajouta qu'ils pourraient s'avancer vers l'autel, à l'offertoire, en chantant et en dansant un *tamara*, musique masculine. On observe ici une sorte de sacralisation de toute manifestation culturelle des Indiens. Les paroles du *tamara* sont profanes, elles parlent de relations sexuelles illicites, de vols et autres infractions du genre. Je ne sais pas si D. Roberto, qui comprend la langue wari', était conscient de cela quand il a fait cette suggestion. Les Wari' eux l'étaient certainement.

Le lendemain, lors d'une autre réunion préparatoire, cette fois en présence de cinq couples d'Indiens (dont trois dont les époux étaient Wari'), les administrateurs et D. Roberto décidèrent que, au moment de l'offertoire, les Wari' devraient s'avancer vers l'autel en portant « un panier, un arc, une flèche, de la farine de manioc, et d'autres choses qui représentent leur culture »¹⁰. Il proposa encore que les hommes chantent en marchant tandis que les femmes restaient assises, comme lors de fêtes traditionnelles ou, selon les mots de D. Roberto, « pour mieux correspondre à la culture ».

Le 31 décembre est donc arrivé. Au fond de la maison de réunion, on a monté un autel derrière lequel on a mis deux récipients en forme de pirogue remplis de

10. Les Wari' ont gardé le silence absolu et j'ai compris qu'ils avaient cru qu'ils devraient donner ces objets, c'est alors que je suis intervenue pour préciser que les objets leur seraient rendus à la fin de la messe. Soulagés, ils ont tous souri.

bière de manioc qui était déjà en début de fermentation. Devant l'autel, on avait placé plusieurs longs bancs sur lesquels se serraient les Wari'. Les hommes sont entrés en chantant le *tamara*, désappointés parce qu'ils étaient obligés, vu le peu d'espace, de se déplacer latéralement, ce qu'il ne font pas quand ils chantent ce type de musique. Ils sont restés debout à côté de l'autel pendant toute la messe, penauds, sans savoir que faire. L'évangile du jour parlait de la visite des bergers à l'enfant Jésus qui venait de naître et à été immédiatement traduit en langue wari' par un jeune homme. Ici, il est arrivé quelque chose qui a attiré mon attention. Après l'Évangile, l'évêque a demandé à Harein, un Wari' de près de cinquante ans, de raconter une histoire wari' qui soit proche de celle de l'Évangile. L'homme a alors raconté le mythe Makajo qui parle d'une vieille femme qui tua son petit-fils tout bébé car sa belle-fille avait tué son fils. La vieille femme fut assassinée, par vengeance, par les parents de sa belle-fille, mais son clitoris resta longtemps vivant, et se manifestait par des provocations faites en cachette à ses assassins. Harein parlait tout bas, à la façon des Wari'. Je me suis déplacée pour aller près de lui, et ce n'est qu'alors que j'ai reconnu le mythe qu'il m'avait raconté l'après-midi même. J'ai même pensé que c'était pour cette raison qu'il avait choisi de le raconter pendant la messe, mais son fils m'a expliqué plus tard que c'était lui-même, présent au moment de la narration faite dans l'après-midi, qui avait suggéré cela à son père parce que, à ses yeux, le mythe ressemblait au texte de l'Évangile puisqu'on y parlait de bébés.

Après la messe, les Wari' se mirent à manger et à boire de la bière de manioc. Au début, ils se servaient les uns les autres gentiment, et puis j'ai vu Harein apporter des Calebasses à son épouse qui était assise à l'écart, à côté de moi. Après un moment, cependant, le ton de la fête a commencé à changer et je n'eus aucune peine à y détecter les traits essentiels des fêtes de boisson des Wari'. Harein arriva avec une Calebasse pleine qu'il offrit à un homme aruá en disant : « Tiens, beau-frère ! » Plus tard, alors qu'ils étaient déjà tous ivres, j'ai vu un jeune homme s'approcher du frère du mari de sa sœur, et insister, alors qu'il était complètement saoul, pour qu'il boive encore une Calebasse pleine de bière, avec l'agressivité mal contenue que l'on trouve chez les Wari' dans les fêtes organisées entre étrangers, c'est-à-dire gens de sous-groupes différents.

Si, pour cette messe, et sur la suggestion des Blancs, des aspects de ces fêtes étaient isolés et placés hors de tout contexte, les Wari' avaient trouvé comment préserver ce qui en elle leur paraissait essentiel : la rivalité entre affins exprimée sous forme d'un cannibalisme symbolique, lui-même réalisé au moyen de l'offrande de la bière fermentée. Le choix du mythe Makajo en tant qu'évangile wari' acquiert alors un certain sens : son thème central est la rivalité entre affins : la grand-mère tue le petit-fils parce que la belle-fille a tué son fils ; les parents de la belle-fille se vengent en tuant la meurtrière. Les Wari' avaient trouvé une façon de parler de la haine entre affins, et de représenter cette haine pendant la messe – et pendant la fête qui s'ensuivit –, que les catholiques avaient organisée dans l'idée de paix et d'union de la communauté. Ils ont su le faire presque en silence, avec la discrétion qui caractérise les Wari' face aux ordres et aux suggestions des

Blancs¹¹. Ils écoutent tranquillement, la tête baissée dans une attitude totalement soumise. Ensuite, ils font ce qu'ils veulent, sans entrer en conflit, et le font de façon à ce que tous les changements paraissent être circonstanciels, issus du hasard. Mais cette façon « déguisée » d'agresser les affins ne peut pas être associée uniquement à la supervision des Blancs. Les fêtes wari' sont ainsi. Les chansons qui parlent de sexualité illicite et de vols emploient un langage indirect, métaphorique. La bière est offerte au milieu d'éclats de rires, et il en est de même pour les autres agressions. L'impression rendue est bien celle d'une grande diversion. Ils ont su user de toute cette subtilité pour faire leur une fête organisée par des Blancs, et ceux-là n'ont même pas perçu que ce qui leur paraissait être un signe sincère de foi n'était que la reproduction de valeurs indigènes, que les Indiens mettaient à profit un contexte rituel créé par les catholiques. À la différence de la relation avec les protestants, dans laquelle les valeurs reproduites dans les rites chrétiens concernent une société idéale, sans affins, dans le rapport avec les catholiques ce que l'on cherche à reproduire c'est la société wari' actuelle.

L'expérience des Wari' avec les protestants et avec les catholiques montre ainsi que la conversion est intrinsèquement liée à une rencontre entre le christianisme et des aspects de l'idéologie indigène. Dans le cas des Wari', la question centrale tourne autour des relations entre affins. C'est sur cette relation qu'ils cherchent à réfléchir, et dans leur recherche, ils essaient tantôt de nier son aspect conflictuel, comme dans le cas de la conversion au protestantisme, tantôt de l'actualiser rituellement comme dans les fêtes de boisson réalisées par le biais des festivités catholiques.

Mais s'il y a des aspects du christianisme qui sont en concordance avec l'idéologie indigène, il en est d'autres qui entrent en conflit évident avec elle, et dressent des obstacles à une adhésion plus durable. Un de ces aspects, communs à de nombreuses sociétés amérindiennes, touche au lien étroit qu'a la connaissance avec la vue. Comme l'ont déjà observé Jean Pouillon (1979, 1993) et Rodney Needham (1972) dans d'autres contextes ethnographiques, la croyance est liée à la vision et à l'expérience directe. Ce que nous appelons surnaturel fait, si l'on peut dire, partie de la nature. Les chamanes voient les esprits animaux qui sont humains, et relatent leurs expériences aux autres Wari' qui, à leur tour, peuvent faire l'expérience de l'existence de ces êtres quand, malades, ils savent avoir été attaqués par les flèches de ceux-ci. L'observation d'une femme wari', qui se dit catholique, illustre clairement cela. Un jour où nous échangeons à propos de Dieu, elle m'a demandé : « Les chamanes disent qu'ils cherchent, cherchent et ne voient rien dans le ciel. Ils disent ne pas savoir où se trouve la maison de Dieu. Dieu existe-t-il, Aparecida ? »

Il faut enfin souligner l'incompatibilité entre la pensée wari' et la dichotomie bien/mal sur laquelle se fonde le credo chrétien. Pour les Wari', bien et mal font intrinsèquement partie de tout un chacun. Ceci se reflète dans la confusion qu'ils

11. Je dois dire que les missionnaires catholiques n'empêchent évidemment plus l'organisation de fêtes traditionnelles, comme ils le faisaient dans le passé. Il faut tenir compte du fait que Sagarana est éloignée des autres villages wari' dont les accès sont plus difficiles. La relation avec les autres Wari' est devenue plus facile depuis l'établissement du village de Sotério, il y a de cela quelques années, proche de Sagarana. D'après ce que je sais, plus d'une fête a été organisée par et pour ces deux villages.

faisait quand ils essayaient d'associer le Dieu chrétien au personnage appelé Pinom, l'unique être de leur mythologie qui habite le ciel, et le protagoniste du mythe de l'origine du feu. Dans les versions du mythe narrées par des gens de Sagarana, Pinom perd ce nom quand il descend du ciel et agit de façon égoïste en volant le feu pour lui tout seul. Cela met en évidence une compréhension claire de l'idée chrétienne que le bien exclut le mal. L'absence de cette dichotomie a également été vérifiée chez les Yagua par Jean-Pierre Chaumeil (1983 : 45) : « ...l'idée du "bien" ou du "mal", qui ne se pense jamais séparément chez les Yagua, où rien n'est à priori ni bénéfique ni maléfique, mais où tout est potentiellement l'un ou l'autre ».



J'aimerais, en guise de conclusion, proposer quelques observations sur l'action de l'Église catholique parmi les Wari'. Malgré les efforts actuels des catholiques pour permettre la libre expression de ce qu'ils pensent être les coutumes traditionnelles, la vie aujourd'hui à Sagarana ne peut être dissociée de celle des premiers temps, quand les pratiques des Wari' étaient franchement interdites et que ces derniers étaient obligés d'imiter le comportement des Blancs. Dans les deux situations, on trouve une forte volonté de transformer les Wari' et celle-ci, de nos jours, apparaît masquée par un discours de type relativiste, prêchant la liberté. Du temps de la mission à l'ancienne, l'objectif était clairement de transformer les Indiens en chrétiens et en citoyens : ils devaient abandonner leurs mauvaises coutumes et avancer vers la civilisation. On savait que certaines pratiques étaient propres aux Wari' et il fallait les supprimer car on les trouvait abjectes. Aujourd'hui il ne s'agit plus de civiliser les Indiens mais de les indianiser, de leur donner les moyens de devenir pleinement Indiens, d'après la conception de l'Indien que se fait l'imaginaire des religieux. La situation n'est guère différente chez les Bororo étudiés par Sylvia Novaes (1999 : 351) : auparavant les Salésiens détruisaient la maison des hommes et aujourd'hui ils la construisent ; auparavant ils gardaient les uniformes scolaires pour que les Indiens ne les salissent pas et de nos jours ils conservent les parures de plumes afin qu'ils ne les vendent pas. Même chose chez les Tukano, selon Jean Jackson : en 1970, un prêtre justifiait la destruction des maisons communautaires en prétendant que c'était « des temples d'adoration du démon et des encouragements à la licence sexuelle » (1995 : 10). En 1991, cependant, un journal catholique publiait la photo d'une maison communautaire avec le commentaire suivant : « nos maisons communautaires sont aussi des temples de Dieu ».

Il est intéressant de noter que cette « culture » que les missionnaires catholiques veulent à tout prix préserver semble se restreindre à la cosmologie ou à la mythologie. L'organisation sociale proprement dite serait plutôt du côté de la nature, puisque l'idée de communauté égalitaire est essentielle dans la définition d'une nature humaine primordiale, qui est celle du chrétien. Les arrangements matrimoniaux, les factions et les conflits ouverts – éléments constitutifs de l'organisation sociale – seraient une sorte de dégénérescence de cette nature humaine

basée sur la solidarité, l'égalité et la générosité. Les prêtres, sans « adultérer la culture » par leur intervention-témoignage, ne feraient que vivre à nouveau en accord avec leurs principes naturels, devenant ainsi pleinement chrétiens.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : conversion – mission – christianisme/*Christianism* – Wari – Amazonie brésilienne/*Brazilian Amazon*.

BIBLIOGRAPHIE

Barker, John

1992 « Christianity in Western Melanesian Ethnography », in James G. Carrier, ed., *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley, University of California Press : 144-173.

Brunelli, Gilio

1996 « Do xamanismo aos xamãs. Estratégias tupi-mondé face à sociedade envolvente », in Jean Langdon, ed., *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC

Chaumeil, Jean-Pierre

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Recherches d'histoire et de sciences sociales »).

Clastres, Hélène

1975 *La terre sans mal : le prophétisme tupi-guarani*. Paris, Le Seuil.

Hefner, Robert

1993 « World Building and the Rationality of Conversion », in Robert W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, University of California Press : 3-44.

Hefner, Robert, ed.

1993 *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, University of California Press.

Hirsch, Eric

1994 « Between Mission and Market. Events and Images in a Melanesian Society », *Man*, n.s. 29 (3) : 689-711.

Horton, Robin

1975 « On the Rationality of Conversion », *Africa* 45 (4) : 373-399.

Hugh-Jones, Stephen

1994 « Shamans, Prophets, Priests and Pastors », in Nicolas Thomas & Caroline Humphrey, eds, *Shamanisms, History and the State*. Ann Arbor, Michigan University Press : 32-75.

Jackson, Jean

1995 « Culture Genuine and Spurious : The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia », *American Ethnologist* 22 (1) : 3-27.

Jordan, David

1993 « The Glyphomancy Factor : Observations on Chinese Conversion », in Robert W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity...* : 285-303.

Leonel Jr., Mauro

1984 *Relatório de avaliação das comunidades Oro-Uari, Macurap e Canoé da Area Indígena Sagarana*. Brasília, AESP/ Fundação nacional do Índio.

Lévi-Strauss, Claude

1991 *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.

Merril, William

1993 « Conversion and Colonialism in Northern Mexico : The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767 », in Robert W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity...* : 129-163.

Neckebrouck, V.

1984 « Inculturation et identité », *Cultures et Développement* 14 (2) : 250-275.

Needham, Rodney

1972 *Belief, Language, and Experience*. Oxford, Basil Blackwell.

Novaes, Sylvia

1999 « A épicã salvacionista e as artimanhas da resistência : as missões salesianas e os Bororo de Mato Grosso », in Robin M. Wright, s. dir., *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora da Unicamp : 343-362.

Perrin, Michel

1995 *Le Chamanisme*. Paris, PUF

Pollock, Donald

1993 « Conversion and “Community” in Amazonia », in Robert W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity...* : 165-197.

Pouillon, Jean

1979 « Remarques sur le verbe “croire” », in Michel Izard & Pierre Smith, eds, *La Fonction symbolique*. Paris, Gallimard : 43-51.

1993 *Le Cru et le su*. Paris, Le Seuil.

Ranger, Terence

1993 « The Local and the Global in Southern Africa Religious History », in Robert W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity...* : 65-98.

Schieffelin, Edward

1981 « Evangelical Rhetoric and the Transformation of Traditional Culture in

Papua New Guinea », *Comparative Studies in Society and History* 23 (1) : 150-156.

Shapiro, Judith

1981 « Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Postcolonial Era », *Comparative Studies in Society and History* 23 (1) : 130-149.

1987 « From Tupã to the Land without Evil : The Christianization of Tupi-Guarani Cosmology », *American Ethnologist* 14 (1) : 126-139.

Taylor, Anne-Christine

1981 « God-Wealth : The Achuar and the Missions », in Norman Whitten, Jr., ed., *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana-Chicago, University of Illinois Press : 647-676.

Tooker, Deborah

1992 « Identity Systems in Highland Burma : “Belief”, Akha Zan and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity », *Man*, n.s. 27 (4) : 799-819.

Vilaça, Aparecida

1992 *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari’ (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro, Anpocs/Editora da UFRJ.

1996a « Cristãos sem fé : alguns aspectos da conversão dos Wari’ (Pakaa Nova) », *Mana. Estudos de Antropologia social* 2 (1) : 109-137.

1996b *Quem somos nós. Questões da alteridade no encontro dos Wari’ com os Brancos*. Rio de Janeiro, Universidade federal, Museu nacional, Programa de pos-graduação em antropologia social, thèse de doctorat.

1997 « Christians without Faith : Some Aspects of the Conversion of the Wari’ », *Ethnos* 62 (1-2) : 91-115.

2000 « Relations between Primary Cannibalism and Warfare Cannibalism : The Question of Predation », *Ethnos* 65 (1) : 83-106.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992a « O mármore e a murta : sobre a inconstância da alma selvagem », *Revista de Antropologia* 35 : 21-74.

1992b « Apresentação », in Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro, Editora da Universidade federal de Rio de Janeiro.

Von Graeve, Bernard

1989 *The Pacaa Nova : Clash of Cultures on the Brazilian Frontier*. Ontario, Broadview Press.

Wright, Robin

1998 *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*. Austin, University of Texas Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Aparecida Vilaça, *Missions et conversions chez les Wari' : entre protestantisme et catholicisme*. — En s'appuyant sur l'ethnographie des Indiens wari' (Amazonie brésilienne méridionale), l'auteur s'attache à démontrer comment une société amérindienne appréhende le christianisme, et comment les enseignements et les pratiques des missionnaires sont interprétés à la lumière des présupposés culturels autochtones. L'action des missionnaires catholiques et protestants est analysée en termes comparatifs afin de souligner les résultats inattendus que leurs idéologies respectives induisent.

Aparecida Vilaça, *Between Protestantism and Catholicism: On the Conversions of the Wari'*. — The ethnology of the Wari' (in the southern Amazonian area of Brazil) are used to show how a Native American society understands Christianity and how missionaries, teachings and practices are interpreted in the light of the native culture's presuppositions. Catholic and Protestant missionary activities are comparatively analyzed in order to emphasize the unexpected results wrought by their ideologies.

