Brasyonkerki : les églises de Brésiliens au Suriname

John da Silva da Silva Araujo Araujo

▶ **To cite this version:**

John da Silva da Silva Araujo Araujo. Brasyonkerki : les églises de Brésiliens au Suriname. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. Français. NNT : 2015TOU20005 . tel-01264175

HAL Id: tel-01264175
https://theses.hal.science/tel-01264175

Submitted on 28 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :
Université de Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :
John DA SILVA ARAUJO
Le mardi 27 janvier 2015

Titre :

BRASYONKERKI : LES ÉGLISES DE BRÉSILIENS AU SURINAME

École doctorale et discipline ou spécialité :
ED TESC : Anthropologie sociale et historique

Unité de recherche :
LISST (Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires) UMR 5193

Directeur(s) de Thèse :
Chantal BORDES-BENAYOUN, Directrice de Recherche au CNRS, Université Toulouse - Jean Jaurès
Raymundo Heraldo MAUÉS, Professeur Émérite, Université Fédérale du Pará, Brésil

Rapporteurs :

Jesús GARCIA-RUIZ, Directeur de Recherche au CNRS Émérite
Nathalie LUCA, Directrice de Recherche au CNRS

Autre(s) membre(s) du jury :

Francis DUPUY, Professeur des Universités

REMERCIEMENTS

Je tiens en tout premier lieu à remercier ma directrice de thèse Chantal Bordes-Benayoun et mon co-directeur, Raymundo Heraldo Maués, pour la confiance qu'ils m'ont accordée, pour les réflexions sur le terrain et pour la liberté qu'ils m'ont donnée pour la production de cette thèse.

Je remercie également Francis Dupuy et Véronique Boyer pour la relecture, les conseils et les corrections, ainsi que Jesús García-Ruiz et Nathalie Luca pour avoir accepté d'être membres du jury de la thèse.

Aux professeurs Antônio Jorge Paraense da Paixão et Nilo Carlos Pereira de Souza.

Aux membres du LISST–CAS et aux amis de l'Université de Toulouse, en particulier à Anélie Prudor, Cheikh Niang, Chenfang Li, Cristina Davoigneau, Dorothée Delacroix, Elgun Javadov, Emanuele de Maupeou, Filipo Perotto, Ivaldo Moreira, Marcilene Costa, Maria Vernières-Busson, Marine Bobin, Maxime Toutain, Messias do Espírito Santo, Olivier Lecesne, Raymond Aigba, Rika Nakayama et Sarah de Oliveira. Je tiens aussi à remercier David Lopez qui m'a gentiment aidé pendant tout mon séjour à Toulouse.

Je remercie spécialement Osvaldina dos Santos Araujo, avec qui j'ai réfléchi copieusement sur le sujet de la thèse ; et Heitor Gualberto de Santos Araujo pour sa patience pendant le temps partagé avec son papa doctorant.

À José Paulo Ribeiro qui m'a assisté pendant le terrain au Suriname. Aux Brésiliens et résidants, qui m'ont accueilli et ont partagé avec moi leurs expériences de vie.

Et à toutes les personnes qui ont contribué directement et indirectement à la réalisation de cette thèse.

DÉDICACE

Je dédicace cette thèse, in memoriam, à Daniel Gualberto de Araujo, mon père, qui est décédé en 2013. Lui, bien plus que moi, méritait le titre de docteur.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION..... 13
1. Précisions terminologiques..... 14
2. Terrain d'étude..... 16
3. Problématique et cadre théorique..... 17
4. Méthodologie de terrain..... 25
5. Présentation du plan..... 33

PARTIE I
LA MOSAÏQUE DU SURINAME

CHAPITRE 1
LA MOSAÏQUE SOCIALE: LES GROUPES ETHNOCULTURELS DU SURINAME..... 37
1. Les premiers pas : le Suriname à la fois proche et lointain du Brésil..... 39
1.1. Mes premières impressions..... 41
1.2. Le *Sranantongo*..... 43
2. L'« Orient » dans l'« Occident » : une brève histoire de la colonie..... 44
3. Le pluralisme social : les groupes ethnoculturels..... 46
3.1. Panorama gènèral..... 48
3.2. Terminologies : qui est qui ?..... 50
3.3. Une question d'origines 55
3.4. Un panorama linguistique du pays..... 57
3.5. Un bref aperçu du paysage religieux du Suriname..... 61
3.6. Congés et jours fériés..... 62

3. 7. Les chaînes de télévision..... 64
3.8. L'État et les partis politiques..... 66
3.9. Une mosaïque harmonieuse ?..... 68
4. Émeutes en Albina : l'équilibre imaginé..... 70
5. Le multiculturalisme : l'*apanjhat* politique..... 74
5.1. L'exemple du drapeau..... 74
5.2. Réflexions autour de l'*apanjhat*..... 76
5.3. Historique de l'*apanjhat* : son apparition au Guyana..... 78
6. Apanjhat versus nationalisme..... 83
6.1. La place accordée aux stéréotypes ethnoculturels surinamiens..... 83
6.2. Les défis face auxquels se trouve l'*apanjhat* 85
6.3. L'*apanjhat* : construction d'un modèle national ?..... 86
6.4. L'*apanjhat* face au nationalisme..... 88

CHAPITRE 2
LA MOSAÏQUE RELIGIEUSE DU SURINAME..... 91
1. La fin du Ramadan sur la place de Paramaribo : une manifestation musulmane ou javanaise?..... 92
2. Frontières religieuses dans la mosaïque communautaire de la Grote Combeweg... 99
3. Mecque ou Java : controverses dans l'islam javanais..... 106
3.1. Tendances traditionalistes versus tendances modernistes..... 106
3.2. Le javanisme et le *Slametan*..... 112
4. Ahmadiyya et Arya Samaj: entre le message universel et la communauté *hindustani* locale..... 114
4.1. Ahmadiyya : les dieux étaient-ils Musulmans ?..... 114
4.2. Arya Samaj : hindou ou *Hindustani*?..... 121
5. Au-delà des limites : échanges symboliques, limites floues et frontières poreuses..... 125

CHAPITRE 3
LE DERNIER ARRIVÉ SERA L'IMMIGRANT : ANCIENS ET NOUVEAUX ÉTRANGERS..... 131

1. Dans le tourbillon de la Tourtonnelaan, en direction de *Belenzinho*..... 133
2. *Belenzinho*..... 139
3. L'arrivée des nouveaux immigrants chinois et brésiliens..... 143
3.1. Les mouvements migratoires de 1940 aux années 1980..... 143
3.2. Les années 1990 : l'arrivée de nouveaux migrants..... 146
4. Anciens et nouveaux Chinois..... 148
5. « …Mais il y a des Brésiliens qui sont surinamiens »..... 154
5.1. Les *Brayson* : un groupe ethnoculturel du Suriname ?..... 154
5.2. Le rôle des origines..... 158
6. Nouveaux immigrants et nouvelles Églises qui franchissent les frontières..... 161

PARTIE II
L'ARRIVÉE DES BRÉSILIENS ET DE LEURS ÉGLISES

CHAPITRE 4
RELATIONS ENTRE MIGRATION ET RELIGION : PENTECÔTISME AU BRÉSIL ET CONTACTS AVEC LES GUYANES..... 167
1. Du mythe de la migration à la migration du mythe..... 168
1.1. Pérégrinations de divinités..... 168
1.2. Le « voyage » des Assemblées de Dieu vers le Brésil..... 174
1.3. Le pentecôtisme au Brésil..... 177
2. Relations entre le nord du Brésil et les Guyanes..... 180
2.1. Des relations d'échanges réciproques..... 182
2.1.1. Religion, musique, café..... 182
2.1.2. Voies de communication et circulation de marchandises..... 185
2.2. Les liens tissés au travers de l'orpaillage..... 189
2.2.1. Les premiers *garimpeiros*..... 189
2.2.2. 1994 : un tournant dans la vie des *garimpeiros*..... 195
2.2.3. Les hommes viennent du Maranhão et les femmes de Belém..... 200

CHAPITRE 5

***BRASYONKERKI* : MÉTAMORPHOSES ET ADAPTATIONS DES « ÉGLISES DE BRÉSILIENS » AU SURINAME..... 207**

1. D'Églises venues du Brésil aux « Églises de Brésiliens » : la genèse des *Brasyonkerki*..... 208
   1.1. Questions terminologiques..... 208
   1.2. Les premières *Brasyonkerki* du Suriname : Dieu est Amour et Assemblée de Dieu..... 209
   1.3. Schismes, adéquations et dynamisme chez les *Brasyonkerki*..... 213
   1.4. Titres ecclésiastiques et carrière au sein de la Dieu est Amour, de l'Universelle du Royaume de Dieu et de l'Assemblée de Dieu..... 220
2. Portraits des deux principales *Brasyonkerki* du Suriname..... 222
   2.1. L'Église Pentecôtiste Dieu est Amour..... 222
   2.2. La plus grande des *Brasyonkerki* : l'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise..... 224
      2.2.1. Un bref état des lieux de cette Église..... 224
      2.2.2. L'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise et le pentecôtisme brésilien dans la mosaïque communautaire surinamienne..... 226
      2.2.3. L'Assemblée de Dieu en tant que représentante de tous les Brésiliens au Suriname..... 228
3. Le pentecôtisme brésilien et la *brésilianité* pentecôtiste..... 236
4. Réajustements du discours de l'Église Universelle du Royaume de Dieu pour les étrangers..... 242

CHAPITRE 6

PARAMARIBO ET GEORGETOWN : ÉGLISES, FIDÈLES ET *RETETÊ*..... 247

1. Différents types de croyants : réconcilié, dévié ou converti ?..... 250
   1.1. Les différentes lectures du réconcilié..... 250
   1.2. Le dévié ou l'éloigné ?..... 253
   1.3. Le converti..... 257

2. Le méta-évangélique, la conversion et l'acte rituel..... 261
3. Trois Églises, trois façons d'inviter les Brésiliens..... 271
3.1. L'église : maison de tous les Brésiliens..... 271
3.2. Le démon parle anglais : l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Georgetown..... 274
3.3. La révélation dans l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour..... 280
3.4. Le migrant et le fils prodigue dans l'Assemblée de Dieu..... 284
4. Le Saint-Esprit et le *retetê*..... 286
4.1. L'action du Saint-Esprit et la genèse du *retetê*..... 286
4.2. *Retetê* : la quatrième vague pentecôtiste ?..... 289

PARTIE III

L'EXPANSION, LES *GARIMPEIROS* ET L'OUTRE MER

CHAPITRE 7

À LA RECHERCHE DE FIDÈLES : L'ÉGLISE DANS LES ZONES D'ORPAILLAGE..... 295

1. Vers les *corrutelas* du fleuve Lawa..... 295
2. Les *corrutelas* du Lawa..... 307
2.1. Un tour d'horizons des *corrutelas*..... 307
2.2. L'orpaillage illégal : exemple du *varadouro*..... 309
2.3. Dynamiques entre Benzdorp et les *corrutelas*..... 311
3. La querelle symbolique de la nomination..... 316
4. Les *corrutelas* : arènes du « duel » entre le *cabaré* et l'Église..... 321
4.1. Où il y a du Coca-Cola, il y a l'Assemblée de Dieu : le *cabaré* se fait Église..... 321
4.2. Or, *cabaré* et Église : le « rock gold » dans le trépied des *corrutelas*..... 325

CHAPITRE 8

« POURVU QU'IL Y AIT DE L'OR » : FOI, PROSPÉRITÉ ET PROTECTION 337

1. Pourvu qu'il y ait de l'or : don et contredon dans la prophétie sur l'orpaillage..... 337
1.1. Déroulement de la prophétie..... 337
1.2. Théologie de la prospérité et *macumba* : les clés des incompréhensions..... 347
2. Interactions symboliques entre Brésiliens et Noirs Marrons..... 351

3. Foi, espoir et tragédies : la protection offerte par l'Église évangélique
dans le Far West brésilien des zones d'orpaillage du Lawa..... 360

CHAPITRE 9
PENTECÔTISME BRÉSILIEN ENTRE EUROPE ET BRÉSIL :
DIFFUSION ET PERSPECTIVES..... 367
1. Centre d'Accueil Universel : L'Église Universelle du Royaume
de Dieu en France..... 367
2. Pentecôtisme brésilien à Londres..... 372
2.1. Panorama général des principales « Églises de Brésiliens » de Londres..... 372
2.2. L'Universelle afro-caribéenne de Londres..... 375
3. Syncrétisme et échanges réciproques entre cultes afro-brésiliens
et pentecôtisme au Brésil..... 382
3.1. Qu'est-ce qu'un culte afro-brésilien ?..... 382
3.2. Que celui qui n'est pas syncrétique jette la première pierre..... 388
3.3. L' « appel »..... 392
4. Pentecôtisme local..... 393

CONCLUSION..... 397
BIBLIOGRAPHIE..... 405
Institutions religieuses et politiques, vidéos et images..... 417

INTRODUCTION

Dans cette thèse, j'aborde la relation qui existe entre la communauté brésilienne résidant au Suriname et les Églises évangéliques de ce pays, qui s'adressent à elle. Quelles sont leurs influences réciproques ? Et, quelle est la malléabilité et la capacité d'adaptation de ces Églises pour atteindre leur public cible ?

Aujourd'hui, l'expansion des Églises évangéliques représente le plus grand phénomène religieux d'Amérique Latine et, si elles continuent à voir leur influence augmenter au même rythme, le plus grand continent catholique se transformera en un continent évangélique. Au Brésil, la croissance accélérée des pentecôtistes et la baisse du nombre de catholiques ouvre deux perspectives extraordinaires : en 1970, le Brésil comptait 91,2% de catholiques et 5,2% d'évangéliques ; en 2010, les catholiques étaient 64,6%, et les évangéliques, 22,2%. En suivant cette même croissance, dans onze ans, la majorité de la population brésilienne cessera d'être catholique, et dans trente ans le pays comptera plus d'évangéliques que de catholiques.

L'importance et la pertinence de cette étude tiennent s'expliquent donc par : 1) l'expansion évangélique est le plus important phénomène religieux ayant lieu actuellement en Amérique Latine, avec des répercussions sur d'autres continents ; 2) l'immigration de Brésiliens au Suriname appartient au cadre des migrations Sud-Sud[1], le plus important type de flux migratoire actuel ; 3) la dynamique migratoire des

[1] Dans le cadre dessiné par Catherine Wihtol de Wenden (*La question migratoire au XXI^e siècle : migrants, réfugiés et relations internationales*. Paris : Presses de Sciences Po., 2010) pour caractériser les différentes migrations concernant les groupes de pays de départ et d'arrivée, la migration régionale se réfère au déplacement entre pays du même continent, et la migration mondiale a lieu entre continents différents. La migration Nord-Sud se fait de pays à économie en voie de développement vers des pays à économie développée. Quant à la migration Sud-Sud, elle a lieu entre des pays en développement. Pour une approche des modalités de circulation du religieux dans le flux migratoire Sud-Sud voir : BORDES-BENAYOUN, Chantal. Introduction à la cinquième partie : cultes et rituels en mouvement. *In* : BABY-COLLIN, Virginie; CORTES, Geneviève; FARET, Lurent; GUÉTAT-BERNARD, Hélène (dir.). *Migrants des Suds*. Marseille : IRD, 2009, p. 387-392.

Brésiliens au Suriname présente des caractéristiques transmigratoires — selon la perspective d'Alain Tarrius[2] —, c'est-à-dire qu'elle se fait au sein des nouvelles dynamiques de migration, par lesquelles les migrants entretiennent des liens avec la société d'origine et celle de destination ; et 4) bien que les résultats de cette recherche ne soient pas généralisables à toutes les réalités qui lient migration et religion, ils peuvent servir d'éléments de comparaison avec d'autres contextes d'action des Églises pentecôtistes dans des conjonctures migratoires.

1. Précisions terminologiques

Les Églises que j'analyse ici sont considérées par les Surinamiens comme des « Églises de Brésiliens » (*Brasyonkerki*, en langue vernaculaire). La seule exception concerne l'Église Universelle du Royaume de Dieu — de grande envergure au Brésil —, car son profil d'action au Suriname est différent de celui des autres, ce qui permet de faire des comparaisons. À partir des divergences présentes dans la littérature traitant des termes « pentecôtiste » et « néo-pentecôtiste », et de ce que chacun d'eux englobe, ainsi que des différences existant entre la tradition française et la brésilienne quant aux limites du protestantisme, j'ai choisi d'utiliser le terme « évangélique » (qui inclut les Églises pentecôtistes[3]) pour faire référence à l'ensemble des Églises étudiées ici — réservant le terme « protestant » aux Églises chrétiennes surinamiennes non catholiques, comme l'Église des Frères Moraves et l'Église Réformée du Suriname.

Quand je traite des Brésiliens au Suriname, j'utilise le terme vernaculaire *Brasyon*, car il permet une approche plus efficace de la représentation de la communauté brésilienne au Suriname — ce terme relevant d'une catégorisation ethnique. Me référer

[2] TARRIUS, Alain. *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*. Paris : Balland, 2002.

[3] Les Églises pentecôtistes sont une famille d'Églises qui s'affirment comme restauratrices du christianisme original, et qui se caractérisent par une lecture fondamentaliste de la Bible, par la mise en scène du « baptême dans le Saint-Esprit » comme expérience postérieure à la conversion, qui est certifiée par le « parler en langues », la glossolalie (GARCÍA-RUIZ, Jesús ; MICHEL, Patrick. *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*. Paris : Armand Colin, 2012).

à ce groupe « brésilien » privilégie le critère de la nationalité dans la construction des limites du groupe, laissant de côté les individus qui ont acquis la nationalité surinamienne — que ce soit par mariage ou par tout autre procédé légal —, comme les enfants de Brésiliens nés au Suriname qui possèdent la nationalité du pays. De même, le terme brésilien-surinamien (fortement utilisé en langue anglaise) n'engloberait que les Surinamiens d'ascendance brésilienne, laissant de côté les immigrants brésiliens — qui constituent la grande majorité de mon travail de terrain.

En *Sranantongo* (langue vernaculaire du Suriname)[4], dans l'usage courant, en plus de faire référence au pays et à l'individu de nationalité brésilienne[5], *Brasyon* se réfère aussi aux Brésiliens en tant qu'une communauté, selon les moules des groupes ethnoculturels du Suriname, où, par exemple, un Surinamien d'ascendance javanaise va être catégorisé comme Javanais, indépendamment de sa nationalité et du pays dans lequel il est né. Même le terme *Brasyonkondre*, qui signifie littéralement « pays des Brésiliens » (une autre manière de dire « Brésil »), il ne s'agit pas nécessairement du pays où le *Brasyon* est né, mais plutôt de sa terre-mère originelle — il en va de même pour les termes *nengrekondre* ou *Afrikakondre* (Afrique), en référence au lieu d'origine des Noirs Marrons et Créoles ; *Bakrakondre* (Pays-Bas) en référence au pays d'origine des *Buru*[6] ; *Ingikondre* pour évoquer les villages et zones indigènes ; et *Dyukakondre* pour la terre, au Suriname, où les *Dyuka* sont prédominants[7].

Brasyon fait donc aussi bien référence aux Brésiliens qui habitent au Suriname, indépendamment de leur nationalité (surinamienne, brésilienne ou autre) qu'aux Brésiliens qui vivent dans d'autres pays, y compris au Brésil. L'usage de ce terme vise donc à mettre l'accent sur le fait qu'il soit associé, au Suriname, à une communauté spécifique, comme une entité naturelle et permanente, assumant ainsi une connotation

[4] (*Sranan* = Suriname ; *tongo* = langue) Selon cette langue, le nom de celle-ci s'écrit toujours ensemble avec une majuscule. J'ai donc fait le choix de suivre ce modèle-là tout au long de cette thèse.

[5] Celui-ci peut également être appelé Brasyonman.

[6] Vocable du *Sranantongo* dont l'origine serait le terme néerlandais *boer* (Boers, en français). En Afrique du Sud, Boer désigne une personne ou un groupe de descendants de Néerlandais. Au Suriname, *Buru* peut se rapporter, de manière plus générale, à une personne blanche, aussi appelée *bakra*, ou à un agriculteur ou un fermier (WILNER, John [ed.]. *Wortubuku Ini Sranan Tongo: Sranan Tongo — English Dictionary*. 5th ed. Paramaribo: Summer Institute of Linguistics, 2007, p. 35-36).

[7] De manière similaire, le système de construction grammaticale est utilisé pour faire référence aux autres pays et leurs respectifs habitants : *Franskondre* (France) et *Fransman* (le Français), *Doisrikondre* (Allemagne) et *Doisri* (l'Allemand), et ainsi de suite.

ethnique. C'est pour cela que ce terme représente au mieux la notion de « communauté brésilienne » au Suriname. Suivant la même logique, j'utilise le terme vernaculaire *Brasyonkerki* qui sert à catégoriser le groupe d'Églises qui s'adressent prioritairement aux *Brasyon*.

2. Terrain d'étude

Bien que le thème et la problématique de cette recherche se basent sur une étude de terrain réalisée principalement au Suriname, j'ai étendu mes réflexions au Guyana (République Coopérative du Guyana) et à la Guyane (Département d'Outre-Mer français) — des territoires limitrophes et ayant une influence directe sur le paysage évangélique surinamien. Suivant la dynamique de diffusion actuelle du pentecôtisme, mais aussi afin de situer mon thème dans une perspective internationale, j'aborde également l'Europe (l'Angleterre et la France) ainsi que l'Afrique — cette dernière n'est cependant abordée qu'à travers la revue de littératures.

Pour aider à situer le terrain de ma recherche, j'aborde certains aspects des diverses matrices religieuses présentes au Suriname — pays empreint de la diversité d'origines de la population et de la visibilité de ses groupes ethnoculturels (selon le terme utilisé localement), auxquels les institutions religieuses sont directement ou indirectement liées. Cette contextualisation a pour objectif de situer les « Églises de Brésiliens » dans cette mosaïque ethnique et religieuse, afin d'appréhender au mieux les liens qu'elles entretiennent avec la communauté brésilienne — qui, ici, revêt de plus en plus des contours ethniques — et le rôle qu'elles exercent dans la genèse d'une prétendue « brésilianité » surinamienne ; ce qui les différencient des Églises évangéliques du Brésil caractérisées par leur action prosélytique universaliste.

3. Problématique et cadre théorique

Mes visites au Suriname — initiées en 1999 — m'ont conduit à mieux comprendre cette société complexe. C'est alors que moi, ingénieur chimiste, j'ai commencé des études en Sciences des Religions, à l'Université d'État du Pará (UEPA), pour passer mon second diplôme. En 2007 et 2008, mes visites ont été faites pour la réalisation du travail de terrain dans le cadre de mon Master en Sciences Sociales/Anthropologie, à l'Université Fédérale du Pará (UFPA). À ces occasions, en plus de Paramaribo (capitale du Pays), je me suis aussi rendu dans les villes de Nieuw Nickerie, Meerzorg, Nieuw Amsterdam, Albina, Brokopondo et Moengo. Bien qu'à ce moment-là mon objectif était de rentrer en relation avec les Surinamiens (et surtout leur paysage religieux, particulièrement l'islam d'origine javanaise), mes impressions initiales sur la communauté brésilienne y résidant indiquaient une situation bien plus complexe que celle décrite par la presse brésilienne. D'une manière générale, les nouvelles véhiculées au Brésil concernant le Suriname traitent essentiellement de questions conflictuelles : contrebande, trafic de personnes et de drogues, ou encore prostitution et orpaillage illégal. Ces Brésiliens sont représentés *grosso modo* selon deux catégories : des femmes prostituées (victimes ou non du trafic international de personnes) et des hommes *garimpeiros*[8] qui dégradent l'environnement.

Entre 1999 et 2008, un changement intéressant s'est mis en place : de nombreux Brésiliens ont commencé à se fixer au Suriname (entre 6 e 40 mille). J'ai ainsi pu constater la présence de commerces destinés aux Brésiliens ou tenus par eux (boutiques de vêtements, bars et restaurants) ; des employés brésiliens dans des magasins tenus par des Surinamiens, dont la fonction était de faire le lien avec la clientèle brésilienne ; des produits en provenance du Brésil (bières, vêtements, chaussures) ; des familles de Brésiliens installées au Suriname, dont les enfants y

[8] Personnes pratiquant une activité minière à petite échelle, à la recherche de métaux et de pierres précieuses dans la terre. Le terme englobe les travailleurs qui s'occupent directement de l'extraction de l'or, cas du *garimpeiro,* du *garimpeiro* entrepreneur (le propriétaire des machines) et de l'opérateur de machines, par exemple, et aussi les personnes ayant des activités indirectement liées à l'orpaillage, comme les commerçants, les mécaniciens, les menuisiers, les piroguiers, les cuisinières et les prestataires de services en général. Le terme *garimpo* se rapporte couramment à la mine d'exploration d'or et à des petits ou moyens villages (les *corrutelas*) qui apparaissent de façon improvisée dans leur secteur d'influence.

étaient nés ou étaient arrivés encore petits, parlant le néerlandais[9] comme langue principale et le portugais comme seconde langue (il y avait aussi des couples mixtes, auquel cas la langue portugaise devenait moins importante) ; et la présence d'une jeunesse urbaine d'origine brésilienne. Pour résumer, la situation était bien différente de la simplification bipolaire dont les médias brésiliens faisaient état. Dans cette société marquée par une mosaïque de groupes ethnoculturels, les Brésiliens commençaient à se constituer comme un de ces groupes et « leurs » Églises contribuaient à cette nouvelle visibilité.

Tout comme pour Jésus García-Ruiz et Patrick Michel qui analysent les mouvements évangéliques en Amérique Latine[10], ma priorité n'est pas l'analyse des stratagèmes géopolitiques du capitalisme étasunien :

> Il ne s'agit pas ici de revenir sur les débats autour de l'influence idéologique de l' « impérialisme capitaliste » ou du « néolibéralisme idéologique » par le biais des différentes formes du protestantisme latino-américain : ce qui est en cause, c'est que ce que l'on nomme « local », « créole », est beaucoup plus que cela lorsqu'on le soumet à analyse, lorsqu'il y a continuité de la souvenance des acteurs sociaux, lorsque s'établissent des courants de pensée et d'influence, et quand il est possible d'identifier des réseaux, stratégies et sources de financement[11].

Ma priorité est d'analyser les composantes subjectives qui font que les Églises évangéliques du Suriname attirent de nouveaux adeptes brésiliens, en impliquant plusieurs questions, comme l'identité, la migration, la transmigration, l'expansion évangélique et le multiculturalisme.

Dans cette étude, je cherche à analyser, de manière globale, la situation vécue par la communauté brésilienne au Suriname sur le plan religieux. Cela m'a conduit à aborder

[9] J'utilise les vocables néerlandais, néerlandaise et Pays-Bas pour faire respectivement référence aux personnes, à la langue et au Royaume des Pays-Bas, et non aux variantes imprécises hollandais, hollandaise et Hollande, étant donné que la Hollande ne constitue que deux des douze provinces qui composent le pays (Hollande du Nord et Hollande du Sud), même si ce terme est couramment utilisé dans certaines langues, comme le portugais et le français, pour désigner tout le pays.

[10] GARCÍA-RUIZ ; MICHEL, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, *op. cit.*

[11] *Ib.*, p. 31-32.

deux autres points plutôt sensibles — la prostitution et l'orpaillage —, car, d'une manière ou d'une autre, les « Églises de Brésiliens » travaillaient largement auprès des personnes impliquées dans ces deux activités. J'ai donc choisi d'analyser plus spécifiquement la question de l'orpaillage car, en plus d'être la principale source de revenus de la communauté brésilienne au Suriname, autour d'elle se développent d'autres activités commerciales et de services. Qui plus est, les « Églises de Brésiliens » sont également présentes sur les zones d'orpaillage, que ce soit sous la forme de temples religieux ou par la visite (systématique ou occasionnelle) de pasteurs pour la célébration de rites.

Le fait d'avoir été au Suriname à diverses occasions m'a permis d'établir des contacts avec de nombreux Brésiliens évangéliques et avec les directions des Églises auxquelles ils sont liés (implantées initialement par des missionnaires envoyés dans ce but par des Églises évangéliques du Brésil).

Compte tenu des travaux sur le sujet et sur ce terrain — en particulier ceux de Marjo de Theije[12] qui a étudié les Brésiliens au Suriname et la relation symbolique et spirituelle en jeu dans l'activité de recherche d'or, et qui a abordé l'implantation des premières Églises brésiliennes qui sont arrivées dans ce pays (la Dieu est Amour et l'Assemblée de Dieu) — m'ont été utiles pour saisir le contexte surinamien et compléter les données que j'avais pu collecter lors de ma précédente recherche. Parmi les informations recueillies à ce moment-là, trois ont été particulièrement importantes pour la réalisation de cette thèse :

1. À partir des années 1990, l'immigration de Brésiliens au Suriname s'est intensifiée. Dans le sillage de cette immigration, pendant la même décennie, deux Églises pentecôtistes ont été implantées dans le pays par des missionnaires brésiliens : l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour et l'Église Évangélique

[12] THEIJE, Marjo de. Ouro e Deus : sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, 2008, p. 69-83 ; THEIJE, Marjo de. Transnationalism in Surinam: Brazilian Migrants in Paramaribo. *In:* GOWRICHARN, Ruben (Ed.). *Caribbean Transnationalism: Migration, Pluralization, and Social Cohesion*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006, p. 117-135 ; THEIJE, Marjo de. Migrantes brasileiros e a construção de religião popular em Paramaribo, Suriname. *Numen, revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, 2005, p. 205-123 ; THEIJE, Marjo de ; HEEMSKERK, Marieke. Moving Frontiers in the Amazon: Brazilian Small-Scale Gold Miners in Suriname. *European Review of LatinAmerican and Caribbean Studies*, n. 87, october 2009, p. 5-25.

Assemblée de Dieu (qui, au Suriname, porte le nom d'Église Évangélique Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname).

2. Dans certains quartiers de Paramaribo (et dans certaines *corrutelas* des zones d'orpaillage) où la présence de Brésiliens était marquante, il y avait au moins une Église évangélique dont la façade portait son nom et des informations en portugais.
3. Les Églises implantées par les missionnaires envoyés du Brésil étaient fréquentées essentiellement par des Brésiliens et les cultes étaient célébrés en portugais, avec parfois une traduction simultanée. La seule exception à cette règle est apparue en 2011, avec l'arrivée de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, qui a directement introduit l'usage de la langue néerlandaise dans ses cultes, laissant le portugais au second plan.

Dans un prolongement des travaux déjà existants, j'analyse la manière dont ce paysage a changé à partir années 2000. Nouvelles « Églises de Brésiliens » sont apparues, d'une part, du fait de scissions au sein de la Dieu est Amour et, d'autre part, par l'envoi de missions par d'autres Églises évangéliques brésiliennes.

Riche des analyses de Véronique Boyer[13] sur la mobilité religieuse, la dynamique de fragmentation et la fluidité des espaces religieux évangéliques ; de celles de Jesús García-Ruiz et Patrick Michel[14] sur la pluralité existante dans ce domaine, comme en témoigne la prolifération des chefs religieux et de leurs institutions ainsi que le fait que les Églises suivent leurs propres objectifs et aient différentes façons de traiter les biens symboliques ; et également de celles de Christophe Grannec et Bérengére Massignon[15] sur les adaptations qu'elles vivent dans le processus complexe d'acculturation et de mondialisation, j'ai, dans un premier temps, relevé et analysé certaines questions sur la

[13] BOYER, Véronique. *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*. Paris : IRD Karthala, 2008.

[14] GARCÍA-RUIZ ; MICHEL, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, *op. cit*.

[15] GRANNEC, Christophe ; MASSIGNON, Bérengère (dir.). *Les religions dans la mondialisation : entre acculturation et contestation*. Paris : Karthala, 2012.

manière de définir (intégrer et délimiter) le thème de ma recherche : après s'être implantées au Suriname, ces Églises sont-elles passées par un processus d'adaptation et de mutation ? Ont-elles une influence sur la vie des Brésiliens ? En considérant la rhétorique des Églises pentecôtistes du Brésil, qui exaltent le « combat spirituel » par la critique de l'*umbanda* et du *candomblé* (cultes afro-brésiliens), comment ces Églises ont-elles opéré dans un pays où il n'y a pas de cultes afro-brésiliens ? Au-delà de l'explication simpliste qui désigne l'appât du gain comme la cause du succès de ces Églises, pourquoi le migrant brésilien se sent-il attiré par ce type de prêche religieux ?

C'est alors en cherchant à identifier les adaptations et les mutations subies par ces Églises au Suriname, que mon regard s'est tout d'abord dirigé vers l'aspect religieux intégré à la société, en tant que phénomène social concret, qui a des répercussions sur la vie du collectif, étant donné que la religion — domaine particulier qui fait partie du spectre plus grand de la culture — est liée à la dimension sociologique. Comme le souligne Roger Bastide : « Si les structures sociales se modèlent selon les normes culturelles, la culture, à son tour, ne peut exister sans une structure qui ne lui sert pas seulement de base, mais qui est encore un des facteurs de sa création et de ses métamorphoses »[16]. Dans cette perspective, je n'ai pas eu l'intention d'aborder les religions et les institutions religieuses pour elles-mêmes, mais plutôt de décrire, vérifier et analyser les interactions mutuelles entre croyant et croyance, ainsi que les répercussions sociales de ces Églises, c'est-à-dire l'influence du migrant sur la religion et vice-versa. Pour mieux comprendre ces influences mutuelles, je me suis penché sur : *a)* des rites des Églises étudiées et *b)* des catégories de groupes de personnes sur lesquels elles exercent une influence.

Victor Turner travaille la symbolique des rituels en cherchant à montrer la structure sur laquelle la société est basée, les processus de changements sociaux et les conflits[17]. Ainsi, ayant en vue l'univers des symboles dans lesquels nous sommes plongés, j'ai aussi cherché à comprendre les symboliques présentes dans les rites (les petits éléments qui y sont présents) parce qu'elles aident, à leur tour, à comprendre les

[16] BASTIDE, Roger. *Sociologie du folklore brésilien et études afro-brésiliennes*. Paris : L'Harmattan, 2007, p. X.

[17] TURNER, Victor W. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure : « le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux »*. Paris : Presses Universitaires de France, [1969] 1990.

éléments de la théologie et de la tradition de ces Églises, ainsi que leurs dynamiques d'action et les métamorphoses qu'elles subissent (et, dans certains cas, leur succès).

J'aborde les rites pentecôtistes de « possession » au travers d'un parallèle entre ceux-ci et les cultes afro-brésiliens. Certains travaux sur le Brésil ont déjà mobilisé cette approche, à l'instar de ceux de Véronique Boyer[18] et de Ari Pedro Oro[19], qui montrent comment le pentecôtisme réinterprète ces rites et les intègre dans le culte. Tout en confirmant cette approche des réinterprétations de rites et pratiques religieuses au gré des migrations, ma recherche s'est orientée vers le regard porté par la société environnante et la manière dont, au-delà de l'activité religieuse proprement dite, cette dynamique s'inscrit dans le contexte pluriethnique du Suriname. Il s'agit bien d'une approche dans laquelle le religieux travaille et contribue à la production d'une ethnicité qui fait écho à la structuration ethnique de la société globale.

Au Brésil, il est commun d'inclure les *folguedos*[20] catholiques dans la culture et le folklore nationaux. Dans la société surinamienne, perçue comme multiculturelle et dans laquelle les variantes religieuses sont habituellement associées à un groupe ethnoculturel, les Églises évangéliques s'adressant aux Brésiliens assumeraient-elles les caractéristiques d'Églises ethniques, autrement dit, seraient-elles l'expression de la religiosité et de la culture du Brésil ? Si tel est le cas, pourrait-on parler d'Églises pentecôtistes représentantes de la « culture brésilienne » à l'étranger et penser un pentecôtisme en tant qu'identité brésilienne, sachant qu'elles sont déjà reconnues comme des « Églises de Brésiliens » ? D'autres questions peuvent également se poser quant au cadre spécifique de ces Églises au Suriname : les missions pentecôtistes, presque toujours associées à l'internationalisme et à la transnationalité, seraient-elles en train de construire une action inverse et contradictoire en s'adressant à une communauté spécifique, représentant le désir d'être reconnues en même temps comme brésiliennes, surinamiennes et transnationales ? Comment concilier l'ardeur

[18] Voir, de Véronique Boyer, Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil. *Cahier de sciences humaines*, Paris, v. 32, n. 2, 1996, p. 246-264 ; et Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes : le récit de Lessa. *L'Homme*, n. 148, 1998, p. 119-137.

[19] ORO, Ari Pedro. O « neopentecostalismo macumbeiro ». *Revista USP*, São Paulo, n. 68, décembre/février 2005-2006, p. 321, note 7.

[20] Fêtes populaires à caractère ludique, qui peuvent être d'origine religieuse ou folklorique.

prosélytique — typique du pentecôtisme — avec l'action d'une Église ethnico-communautaire[21] s'adressant presqu'exclusivement aux Brésiliens ?

Les analyses de Yannick Fer, sur l'implantation des Églises hakka en Polynésie française, nous servent de référence pour penser l'implantation des Églises pentecôtistes au Suriname, dans la mesure où elles montrent que ces Églises ont élaboré des combinaisons différentes entre l'identité culturelle, l'intégration à la société polynésienne et l'adhésion au christianisme :

> L'histoire du protestantisme hakka en Polynésie française montre bien la difficile conciliation de l'identité chrétienne et de l'identité culturelle, mais elle indique aussi comment ces deux identités peuvent parfois évoluer, dialoguer, et donner par là naissance à des combinaisons variées mais non nécessairement incohérentes ou « inauthentiques »[22].

Ce qui, dans les analyses de l'auteur, fait penser à l'adhésion du *Brasyon* aux *Brasyonkerki*, c'est que l'imaginaire habitué aux mauvais esprits est également évoqué — servant à expliquer les succès et les échecs et à garantir une certaine continuité des croyances.

Un des points importants de cette thèse donc concerne les relations entre la migration de la religion et la religion des migrants : comment la migration est-elle présent dans les récits religieux et comment ces dernières voyagent-elles avec les migrants ? Dans le nouvel espace (le pays d'arrivée), le système de symboles qu'ils apportent devient un point de repère au milieu des insécurités et des incertitudes.

---

[21] Du fait des controverses relatives au terme « communautaire », je l'emploie en tant que catégorie native, comme synonyme de groupe ethnoculturel ou d'origine, en référence à la reconnaissance officielle de l'appartenance des citoyens à ces groupes. Dans un sens plus large, la communauté est « une catégorie de pensée éminemment contextuelle, qui a du sens seulement dans une situation où elle exprime des configurations spécifiques de liens sociaux (ou économiques, ou politiques…) » (GOUËSET, Vincent ; HOFFMANN, Odile. Communautés, communautarisme : un concept qui semble poser problème dans la géographie française. *Revue ESO/CNRS*, n. 17, mars 2002, p. 21-31. Disponible sur le site : http://eso.cnrs.fr/TELECHARGEMENTS/revue/ESO_17/GOUESETHOFFMANN.pdf. Consulté le 2 janvier 2014).

[22] FER, Yannick. L'essor du pentecôtisme en Polynésie française : une histoire hakka. Migration, identité culturelle et christianisme. *Perspectives chinoises*, n. 86, 2004, p. 61. Voir aussi, du même auteur, *Pentecôtisme en Polynésie française : l'évangile relationnel.* Genève : Labor et Fides, 2005 ; Conversions pentecôtistes en Polynésie française : logiques culturelles et déterminants sociaux d'un « choix personnel ». *In* : FER, Yannick ; MALONGNE-FER, Gwendoline (org.). *Anthropologie du christianisme en Océanie*. Paris : l'Harmattan, 2009, p. 149-168.

Dans un prolongement des travaux de Véronique Boyer, j'analyse la manière dont les migrants réinterprètent leur rapport à la religion, et comment les Églises adaptent leur offre religieuse vis-à-vis des migrants. Sur mon terrais de recherche, j'ai pu constater que les Églises évangéliques présentent au cadre de vie dans lequel les difficultés vécues sont interprétées comme un maillon de la chaine qui conduit à la rencontre avec elles. Le migrant semble en effet chercher des bases solides dans sa référence au passé.

Par ailleurs, en pensant à la société « plurielle » surinamienne, il est inévitable de penser aussi à l'idéologie qui fonde la formation de la société brésilienne puisque, apparemment, elles partent toutes deux de deux modèles opposés d'organisation sociale : tandis qu'au Suriname les groupes ethnoculturels sont valorisés par l'idéologie qui fonde et soutient la structure sociale — l'*apanjhat*[23] —, au Brésil, la société est fondée sur l'idéologie de la miscégénation, qui a pour base la « fable des trois races »[24] et de la « démocratie raciale »[25].

Dans une société fondée sur l'image de l'appartenance à un groupe d'origine commune, les Brésiliens sont parfois désignés comme un des groupes ethnoculturels surinamiens ; c'est par exemple le cas avec le défilé du Carnaval qui compte un char brésilien. Dans ce cas, serions-nous face à la genèse d'un groupe ethnoculturel surinamien de plus, à partir de la fixation définitive de familles brésiliennes et de l'apparition d'une nouvelle génération de Surinamiens d'origine brésilienne ?

Face à tant d'interrogations une hypothèse a guidé le développement de ma recherche :

---

[23] J'aborde l'idéologie *apanjhat* (aussi écrit *apanjaht*.) au Suriname dans le Chapitre 1.

[24] Roberto DaMatta (*Relativizando: uma introdução à antropologia social.* Petrópolis: Vozes, 1981) discute, dans la « fable des trois races », l'usage idéologique des éléments blanc, noir et indigène dans la construction de l'identité sociale brésilienne.

[25] Selon laquelle le Brésil a échappé au racisme et à la discrimination raciale. Gilberto Freire (*Casa grande & senzala*. São Paulo : Global, 1933) est communément indiqué comme le défenseur et le diffuseur de la démocratie raciale au Brésil, bien qu'il l'ait lui-même niée à plusieurs reprises. Roger Bastide (*Le prochain et le lointain*. Paris: L'Harmattan, 2000, p. XV) affirme que, dans *Casa grande & senzala*, Freire valorise ce qui va dans le sens de l'unification et de l'homogénéisation de la culture et, par extension, du peuple brésilien. C'est ainsi que la « miscégénation » devient l'idéologie quasi officielle du Brésil, à l'époque du président Getúlio Vargas, dans les années 1930, pendant la période connue sous le nom d'État Nouveau (Estado Novo), qui favorise la création de symboles nationaux : le carnaval, la samba et l'*umbanda*.

> Les Églises évangéliques s'adressant aux Brésiliens s'adaptent au langage et à la symbolique des communautés locales, ainsi qu'à la dynamique des zones d'orpaillage.

En outre, les Surinamiens, qui perçoivent ces dernières comme des « Églises de Brésiliens », les tiennent pour des Églises ethniques. D'un côté, la société surinamienne, qui a pour base la reconnaissance de l'appartenance aux groupes ethnoculturels qui forment le pays, insère la communauté émergente brésilienne dans le même archétype, en tant que groupe spécifique — marqué par l'origine commune —, de manière à conserver la structure sociale déjà existante. D'un autre côté, les Brésiliens construisent des stéréotypes d'eux-mêmes, dans le but de montrer leurs particularités, pour être reconnus en tant que groupe ethnoculturel et atteindre le même statut que les autres.

4. Méthodologie de terrain

Cette thèse est divisée en trois axes, correspondant aux trois parties qui la composent. Dans le premier axe, je présente les adaptations des Églises de Brésiliens au contexte multiculturel du Suriname (première partie) ; dans le deuxième axe, je me concentre sur l'adaptation des Églises au milieu urbain de Paramaribo et de Georgetown/Guyana (deuxième partie) ; et, dans le troisième axe, je souligne les adaptations de ces Églises lors de leur expansion vers les zones d'orpaillage, mais aussi vers l'Europe et l'Afrique (troisième partie).

Tenant compte de ces axes de recherche, je me suis penché plus particulièrement sur trois institutions religieuses présentes au Suriname : l' « Église Évangélique Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname »[26], l' « Église Pentecôtiste Dieu

[26] Dans ce travail, quand j'évoque l' « Assemblée de Dieu » ou l' « Assemblée de Dieu brésilienne », je fais référence à l'Eglise Evangélique Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname ; la « Dieu est Amour », à l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour ; et l' « Universelle », à l'Église Universelle du Royaume de Dieu.

est Amour » et l'« Église Universelle du Royaume de Dieu ». Le profil des deux premières — qui balise mon analyse —, a été choisi à partir de l'élection de critères liés à la durée de leur présence dans ce pays, à la portée de leur action et à leur influence sur les Brésiliens résidant au Suriname.

1. La Dieu est Amour et l'Assemblée de Dieu ont été les premières Églises à s'implanter au Suriname (respectivement, en 1994 et en 1996), à partir de missionnaires envoyés par ces Églises du Brésil.
2. La Dieu est Amour et l'Assemblée de Dieu sont les Églises ayant la plus forte influence sur les Brésiliens du Suriname.

L'Universelle, qui est arrivée en 2011, a été incluse dans ma recherche à cause du différentiel qu'elle présente par le fait de s'adresser à l'ensemble des Surinamiens, s'éloignant ainsi du profil des deux premières.

Ces trois Églises, qui ont une portée nationale au Brésil, sont aussi établies au Guyana et en Guyane française, ce qui a permis un regard comparatif plus ample dans les Guyanes[27] ; elles ont également des missions en Europe, où j'analyse la diffusion du pentecôtisme.

En plus des points cités, le choix de ces Églises a permis d'avoir une représentante de chacune des trois vagues qui caractérisent l'arrivée et la diffusion du pentecôtisme au Brésil, selon la classification la plus communément acceptée[28] : l'Assemblée de Dieu représente la première vague ; la Dieu est Amour, la seconde ; et l'Universelle, la troisième, que l'on appelle aussi néo-pentecôtisme[29]. Ainsi, elles possèdent des caractéristiques distinctes, ce qui permet d'analyser leurs différences et leurs similitudes dans le contexte surinamien.

[27] D'une manière générique, le terme Guyanes englobe le Guyana, le Suriname et la Guyane française. Lorsque je l'utilise dans ce travail je me réfère conjointement à ces trois territoires. J'aborde le sujet plus en détail dans le Chapitre 4.

[28] MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.* São Paulo: Loyola, 1999, p. 23-49.

[29] Dans le Chapitre 4, je parle des différentes vagues du pentecôtisme brésilien.

Pour la collecte de données, j'ai réalisé des entretiens individuels semi-directifs, selon deux types de scénarios : un destiné aux directions des Églises évangéliques et d'autres institutions religieuses (catholiques, hindoues, musulmanes et juives), dont l'objectif était de connaitre l'histoire de la formation des communautés qui sont leurs affiliées et les possibles liens avec un groupe ethnoculturel ; et un autre pour les membres et ex-membres des Églises évangéliques étudiées, afin de vérifier leur portée symbolique, l'histoire personnelle du migrant, sa relation avec ces institutions, sa conversion, sa trajectoire religieuse antérieure à la conversion et l'influence de celle-ci dans sa biographie.

Pendant les entretiens avec les membres et ex-membres de ces Églises, le thème central a été la « conversion ». À partir de ces récits, j'ai alors pu tirer des termes et des situations qui se répétaient et qui requéraient une analyse plus approfondie ; j'ai pu ainsi tracer le profil des différentes personnes présentes aux cultes. Ces catégories ont été définies à partir de termes couramment utilisés chez les pentecôtistes et par mes interlocuteurs : « réconcilié », « dévié » et « converti ». À partir de leurs trajectoires, je suis arrivé à une quatrième catégorie : le « méta-évangélique », c'est-à-dire celui qui ne se considère pas comme un membre d'Églises évangéliques mais qui les perçoit comme légitimes. Au cours des entretiens, est également apparue l'amplification des manifestations du Saint-Esprit dans les cultes pentecôtistes, le *retetê* (un terme vernaculaire). De plus, dans l'Église Baptiste Rénovée de Langue Portugaise, à Paramaribo, j'ai pu observer, dans des cultes auxquels j'ai assisté, une de ses variations : le « tomber dans l'Esprit ». Certaines des histoires de vie recueillies sont exemplaires de la trajectoire du fidèle à travers les Églises, ainsi que celle des nouveaux évangéliques — ces récits ont été fondamentaux pour interpréter le terrain. Complémentaires aux entretiens, mais non moins importantes, j'ai fait des observations participantes, durant lesquelles j'ai vécu avec les personnes interviewées certaines étapes de leur vie quotidienne.

Quant à la période de travail de terrain, j'ai été au Guyana, en Guyane française et au Suriname (où je suis resté le plus longtemps) entre juin et août 2011, ainsi que de juillet à septembre 2012. Je connaissais déjà bien Paramaribo et j'y avais un réseau de contacts fait de Brésiliens et de Surinamiens, ce qui a facilité mon accès aux lieux de culte (à Paramaribo et sur les zones d'orpaillage), aux leaders religieux, aux familles et

personnes évangéliques et aussi aux anciens membres des Églises. Cela a également facilité mon intégration (j'ai pu participer à des événements communautaires et festifs).

Pendant le travail de terrain au Suriname, je résidais à Paramaribo, où se trouvent les sièges de toutes les institutions religieuses étudiées dans ce pays. Dans cette ville, j'ai réalisé une partie des entretiens et de l'observation participante dans les Églises, et j'ai rencontré des *garimpeiros* venus de différentes parties du Suriname et de la Guyane française, ce qui m'a permis d'avoir une idée générale de la dispersion et de la pénétration dans ces lieux. Certains des contacts que j'y ai établis m'ont permis de joindre les *corrutelas* des zones d'orpaillage du fleuve Lawa[30], situées au sud-est du Suriname, entre les villes de Benzdorp (Suriname) et Maripasoula (Guyane française) (figure 1). Dans une de ces *corrutelas* — Antônio do Brinco —, j'ai été reçu par le « frère »[31] Antônio, de l'Assemblée de Dieu. Comme d'autres *garimpeiros*, il a été d'une hospitalité exemplaire : il m'a accueilli dans sa maison de la même manière qu'il reçoit des connaissances et des personnes indiquées par des connaissances (au fil de la journée, d'autres connaissances de mon hôte arrivaient chez lui) ; là j'ai pu étendre mon hamac (équipement indispensable du *garimpeiro*) à côté de celui d'autres Brésiliens et poser mon « baluchon » (en portugais : *boroca*, nom générique donné au bagage du *garimpeiro*). Dans cette *corrutela*, on m'a facilement pris pour un *garimpeiro*[32], puisqu'au Suriname *garimpeiro* et brésilien sont quasiment synonymes.

[30] Fleuve qui nait dans la forêt du Tumucumaque, entre le Suriname, la Guyane française et le Brésil et de la rencontre des rivières Litani et Marouini ; et qui est appelé Lawa en Guyane française et au Suriname, jusqu'à la confluence avec la rivière Tapanahoni. À partir de là, le côté surinamien est dénommé Marowijne (du même nom que la province la plus orientale du Suriname, située au nord-est du pays) et en français, Maroni. Le Lawa/Maroni, avec 611 km, se jette dans l'Océan Atlantique et délimite, par son parcours, une partie de la frontière entre le Suriname et la Guyane française. Comme mes interlocuteurs brésiliens utilisent le nom français, j'ai choisi d'en faire autant ; et comme il s'agit d'un même fleuve, j'utilise aussi Lawa/Maroni quand je fais référence à son extension.

[31] Terme couramment utilisé entre les membres des Églises évangéliques, pour parler les uns des autres.

[32] Parfois ils me prenaient pour un géologue (professionnel qui réalise des analyses du potentiel aurifère du sol), à cause de mon carnet de notes et de mon appareil photo.

Figure 1: Localisation des villes de Benzdorp et de Maripasoula (SURINAME, 2012).

Au Guyana, j'ai été à Georgetown ; j'y ai réalisé des entretiens et des visites de temples religieux. En Guyane française, je suis allée à Cayenne, où j'ai discuté avec des personnes et visité des temples. Je me suis aussi rendu brièvement dans d'autres villes : Parika, New Amsterdam et Lethen, au Guyana ; Saint-Laurent-du-Maroni, Matoury et Rémire-Montjoly, en Guyane française. Comme je l'ai expliqué, l'objectif de réaliser un travail de terrain sur les deux territoires voisins du Suriname est d'analyser les influences et les relations entre leurs institutions religieuses — parmi elles, celles implantées par des missions pentecôtistes brésiliennes.

Comparer ces entités religieuses au niveau international m'a également incité à me rendre à Londres, où je suis resté tout le mois d'avril 2012, puis à visiter le temple de l'Universelle à Toulouse, en France métropolitaine. Comme mon objectif était de vérifier, *in situ*, leur dynamique de travail, j'étais presque tout le temps dans l'ensemble des Brésiliens qui les fréquentent, à observer les similitudes et les différences par rapport aux cultes du Brésil et des Guyanes. Dans toutes les villes où je me suis rendu, j'ai visité les trois Églises de référence (Assemblée de Dieu, Dieu est Amour et Universelle du Royaume de Dieu)[33]. Cherchant à élargir ma connaissance du terrain, pendant mes visites aux temples, je n'assistais pas seulement aux cultes et à d'autres activités, je discutais aussi avec les personnes présentes et, quand cela était possible,

[33] À l'exception de Toulouse où il n'y a que l'Universelle.

j'ai pu convenir d'entretiens enregistrés avec leur(s) dirigeant(s)[34] et certains de leurs membres. Avec certains d'entre eux, j'ai parlé de ma recherche ; avec d'autres, je n'avais pas le choix : j'étais un Brésilien lambda qui visitait le temple à la recherche de contacts avec des références brésiliennes à l'étranger, ce qui est très commun.

Dans ma recherche de terrain, quelques pasteurs ont été réceptifs et ont cherché à présenter l'importance de leur Église pour les Brésiliens immigrés ; d'autres, ont été plus réticents. Cela a notamment été le cas de pasteurs de l'Universelle de Georgetown. En 2012, alors que j'étais au temple pour discuter avec les pasteurs, j'ai proposé un entretien semi-structuré pour en savoir plus sur l'Église. Probablement soucieux de l'image de l'institution, le pasteur Emerson m'a informé que seul le pasteur-chef pourrait me l'accorder. J'ai donc pris rendez-vous pour le rencontrer. Quand je suis revenu à l'Église, deux jours plus tard, comme convenu, le même pasteur m'a accueilli : le pasteur chef était déjà sorti, mais je pouvais l'appeler dans une heure et il me répondrait. Il m'a donné un numéro de téléphone. N'ayant d'autre alternative, je l'ai appelé une heure après, me suis présenté et dit que je souhaitais parler avec le pasteur-président pour un entretien, comme je l'avais déjà annoncé ; la personne qui a répondu m'a dit qu'il était en direct sur un programme de télévision, et qu'il serait plus facile de le trouver à l'Église. J'ai alors allumé le téléviseur et l'ai vu à côté du pasteur Emerson, tandis que le numéro de téléphone que l'on m'avait communiqué apparaissait à l'écran pour parler en direct avec les pasteurs, afin de résoudre ses problèmes. J'ai alors compris que la demande d'entretiens formels n'était pas le meilleur moyen d'accéder aux dirigeants de cette Église de Georgetown, et que je devrais plutôt suivre d'autres stratégies pour analyser sa relation avec la communauté brésilienne présente dans ce pays. J'ai donc préféré choisir de continuer sur le terrain, en fréquentant le temple siège et la congrégation située dans le quartier Bourda, tout en continuant de discuter informellement avec les membres brésiliens de cette Église.

[34] Dans les Églises évangéliques, le dirigeant est responsable d'une congrégation et est fréquemment soumis à un pasteur qui est responsable d'un secteur géographique (BOYER, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, op. cit.*). Souvent, il est également responsable de la congrégation-siège de l'Église, accumulant les deux rôles en tant que pasteur dirigeant.

J'ai réalisé des entretiens audio enregistrés avec des hommes et des femmes brésiliens, qui durent entre 30 et 180 minutes. Une seule fois, l'un d'entre eux a refusé l'enregistrement ; on a donc discuté au lieu de réaliser un entretien — mais cette conversation a été utile pour l'ensemble de la recherche.

Certaines personnes, je les ai rencontrées et interviewées plusieurs fois ; d'autres, je les ai accompagnées dans leurs activités quotidiennes (dans les mines et les *corrutelas*). Pour définir le domaine religieux surinamien (que j'aborde dans le Chapitre 2), j'ai réalisé des entretiens avec des leaders des religions islamiques, hindoues et judaïques, et j'ai participé à des cérémonies pour lesquelles j'ai été invité, au Suriname et au Guyana.

Au total, j'ai réalisé 66 entretiens enregistrés : 54 au Suriname et douze au Guyana[35] (44 hommes et 22 femmes). Ce total est constitué de 49 Brésiliens, quinze Surinamiens, un Guyanien et un Néerlandais. 36 étaient évangéliques ; sept catholiques ; sept musulmans ; trois hindous ; deux juifs ; quatre « déviés » (catégorie que j'aborde dans le Chapitre 6) ; quatre ont déclaré ne pas avoir de religion ; et trois n'ont pas répondu à la question « Quelle est votre religion ? ». En plus des entretiens enregistrés, j'ai pris des photographies de différents lieux de la recherche.

Étant donné que la majeure partie de mes interlocuteurs (74%) était brésilienne, le travail de terrain n'a pratiquement été réalisé qu'en langue portugaise. Pour les conversations avec les Guyaniens et les Surinamiens, ou les entretiens avec les leaders religieux locaux, j'ai utilisé l'anglais — langue du Guyana et également présente dans la vie quotidienne du Suriname. À Paramaribo, quand j'ai été en contact avec la communauté haïtienne et avec le père Noordermeer (néerlandais de naissance, il a vécu plus de dix ans à Haïti et, à Paramaribo, il célèbre des messes en créole haïtien pour cette communauté), ainsi qu'à Cayenne pour les conversations avec les non-Brésiliens (les visiteurs de la mosquée de Cayenne, par exemple), j'ai utilisé le français.

Dans le texte, j'ai choisi d'utiliser les termes en portugais et les dénominations que mes interlocuteurs brésiliens ont utilisés, afin de mieux rendre compte de leur point de

[35] L'exception a été l'entretien réalisé avec le père Tayandô, à Belém, avec l'objectif de penser la relation entre la migration du mythe et le mythe de la migration, que j'analyse au Chapitre 4.

vue. C'est ainsi que, par exemple, j'utilise le nom des *corrutelas* en portugais : Antônio do Brinco et Cabana Four, au lieu d'Akowtu et Kabanavo, qui sont, respectivement, leurs noms surinamiens.

Pour les entretiens enregistrés, j'ai créé des noms fictifs pour toutes les personnes interviewées, de manière à préserver leur anonymat, notamment à cause de la situation d'irrégularité que beaucoup connaissent, à l'exception de ceux qui occupaient des charges ou représentaient des institutions, comme c'est le cas des leaders religieux (les pasteurs, par exemple). Aussi, quand je me réfère à mes interlocuteurs, je cite leur « nom », leur âge, leur nationalité, leur activité, leur religion et l'année de l'entretien. Je précise que je n'ai pas demandé aux Brésiliens s'ils étaient au Suriname ou au Guyana légalement, car il s'agit là d'une question fort délicate (on aurait pu me prendre pour un agent du gouvernement local ou du gouvernement brésilien, dont l'objectif aurait été d'identifier les personnes en situation irrégulière). Je précise également que j'ai considéré la réponse donnée par la personne interviewée par rapport à l'activité qu'elle développait, tout en sachant que quelqu'un qui s'identifie comme *garimpeiro* peut très bien travailler en tant que piroguier, mécanicien, commerçant ou cuisinier sur une zone d'orpaillage. Cette décision est due au fait que, dans les *corrutelas* et dans les zones d'orpaillage, le terme *garimpeiro* s'élargit à l'ensemble des Brésiliens qui travaillent là, car c'est l'activité d'orpaillage qui justifie leur présence sur place.

L'observation participante a été d'une grande importance pour saisir les significations et les expériences subjectives sur le terrain de recherche. Par ailleurs, le fait que je sois issu d'une famille évangélique a facilité mon interaction avec les groupes évangéliques, puisque je connaissais les expressions et les terminologies typiques de ce milieu. Ma réponse usuelle à la question sur ma filiation religieuse, disant que je suis issu d'une famille évangélique, a parfois fait de moi un « intégrant » de la grande communauté imaginée des « croyants »[36] du monde entier, dans toute son amplitude et sa diversité ; et parfois, la cible de l'ardeur prosélytique pentecôtiste, avec des efforts répétés et des invitations à me convertir. Confondu avec les évangéliques et/ou les *garimpeiros*, j'ai été appelé « frère », on m'a demandé à quelle Église j'appartenais, sur quelle zone d'orpaillage je travaillais, si j'étais opérateur de machine, j'ai reçu des

[36] Dans le milieu des Églises évangéliques, le terme est synonyme de membre d'Église chrétienne non catholique.

invitations à « prêcher » et j'ai même été incité, par un pasteur de l'Universelle de Georgetown, à intégrer le cadre des ouvriers[37] de cette Église en Europe.

Quand je me trouvais dans la *corrutela*, une partie de ce qui allait composer les notes de mon carnet de terrain a été faite sous la forme d'enregistrements audio, par lesquels j'enregistrais de nombreuses observations sur le terrain et beaucoup de mes réflexions et interprétations. Bien souvent, la lumière n'était pas suffisante pour écrire (l'énergie électrique des *corrutelas* est produite par un groupe électrogène) et je n'avais pas d'endroit où poser mon cahier ; de plus, il me semblait souvent plus pratique d'enregistrer en audio puis de transcrire ensuite cela sur le cahier de terrain, une fois à Paramaribo.

5. Présentation du plan

Cette thèse est divisée en trois parties qui abordent les trois principaux champs étudiés : la mosaïque de la société surinamienne, les « Églises de Brésiliens » au Suriname et, enfin, l'expansion, la mutation et l'adaptation de ces dernières.

Dans la première partie (chapitres 1, 2 et 3), je présente les singularités du Suriname, pays où les communautés ethnoculturelles ont une visibilité sociale et politique. C'est dans ce scénario que les « Églises de Brésiliens » se sont installées ; c'est pourquoi il est important de le connaitre pour pouvoir interpréter les adaptations et les mutations que les Églises présentent.

Dans le premier chapitre, je montre la société surinamienne, configurée à partir de groupes ethnoculturels, résultat du processus de colonisation et de post-colonisation, dans lequel ces différents groupes ont joué un rôle dans les institutions nationales et où l'idéologie *apanjhat* est devenue le principe qui régule les relations sociales. Dans le second, je présente la mosaïque religieuse surinamienne, en mettant l'accent sur le lien tacite entre groupe religieux et groupe ethnoculturel. Dans le troisième, j'aborde

[37] Premier titre ecclésiastique accordé aux membres qui accèdent à la structure hiérarchique des l'Églises étudiées. Normalement, ils ne sont pas rémunérés. Dans l'Assemblée de Dieu, ils sont appelés des « assistants » (*auxiliares*).

l'immigration des Chinois et des Brésiliens, survenue à partir des années 1990, et la conjoncture surinamienne à ce moment-là, où ces immigrants ont vécu (et vivent encore aujourd'hui) des expériences de bon accueil et de stigmatisation.

La seconde partie (chapitres 4, 5 et 6) est dédiée à l'arrivée des Brésiliens et à l'installation de « leurs » Églises évangéliques au Suriname, mais aussi aux divisions et aux mutations que ces dernières ont subies et à la manière dont elles s'adaptent à la structure déjà établie.

Dans le quatrième chapitre, je rapporte la relation entre migration et religion, illustrée par deux cas spécifiques : l'apparition de l'Assemblée de Dieu et du Tambour de Mina (un culte afro-brésilien) au Brésil. J'aborde la relation humaine et spatiale de longue date entre le littoral nord de ce pays et les Guyanes, pour situer l'arrivée des *garimpeiros* brésiliens dans ces territoires dans les années 1990 et l'implantation de la Dieu est Amour et de l'Assemblée de Dieu par des missionnaires également brésiliens, au cours de la même décennie. Dans le cinquième, j'explique l'apparition, au Suriname, d'autres Églises évangéliques s'adressant aux Brésiliens, les scissions, les adaptations et les métamorphoses de ces institutions ainsi que le scénario complexe qu'elles forment. Dans le sixième chapitre, j'expose la catégorie « méta-évangélique », les catégories des visiteurs ou des personnes qui sont passées par les Églises évangéliques : le « converti », le « dévié » et le « réconcilié ».

Dans la troisième partie (chapitres 7, 8 et 9), je traite de l'expansion des Églises évangéliques de Brésiliens, de Paramaribo vers les zones d'orpaillage du Suriname. Pour comparer les données obtenues de manière plus ample, j'analyse certains de ces éléments, en les comparant avec ceux des mêmes dénominations établies en Angleterre et en France, et provenant du Brésil. L'expansion, aussi bien des *Brasyonkerki* vers les zones d'orpaillage que des Églises évangéliques brésiliennes vers l'Europe, présente des mutations et des adaptations que je chercherai à interpréter.

Dans le septième chapitre, je décris et analyse l'installation des Églises évangéliques dans les zones d'orpaillage du Suriname, particulièrement dans les *corrutelas* du Lawa. Dans le huitième, j'aborde les interactions de ces institutions avec les Brésiliens

installés dans ces zones et les rites développés spécifiquement pour le travail de recherche d'or, comme la « bénédiction de la zone d'orpaillage », ainsi que les explications des succès ou des échecs dans l'obtention de cet or, fondées sur les idées de foi et de sorcellerie. Dans le neuvième et dernier chapitre, j'aborde le travail de terrain réalisé en Angleterre et en France, et compare l'analyse effectuée dans les Guyanes avec celle de l'action des Églises pentecôtistes en Europe et en Afrique.

Centre de Paramaribo

PARTIE I

LA MOSAÏQUE DU SURINAME

CHAPITRE 1

LA MOSAÏQUE SOCIALE: LES GROUPES ETHNOCULTURELS DU SURINAME

Le Suriname a éveillé ma curiosité dès lors que j'ai « découvert » qu'il existait, à côté du Brésil, un pays si différent des autres pays latino-américains (langue non latine, populations afro-asiatiques, liens avec les Caraïbes, etc.) et que les Caraïbes commençaient là, dans les Guyanes, cette partie de la côte atlantique de l'Amérique du Sud. J'y suis allé, pour la première fois, en 1999. Le paysage de sa capitale, Paramaribo, marqué par une étonnante diversité des origines de la population, des religions, des langues et des relations communautaires — une diversité qui contrastait fort avec mon environnement de provenance —, m'a profondément marqué et a influencé ma trajectoire académique : comment un petit « Orient » — environ la moitié des Surinamiens se déclarent d'origine asiatique[38] — est-il venu s'installer en Amérique du

[38] Selon les données de l'Agence Officielle de Statistiques du Suriname, si l'on inclue les *Hindustani*, les Javanais et les Chinois, 44% des Surinamiens sont d'origine asiatique (ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR. Landelijke Resultaten. Volume I : Demografische en Sociale karakteristieken. *Suriname in Cijfers*, n. 213. Paramaribo : ABS/CENSUSKANTOOR, 2005, p. 5 ; ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR. Seventh General Population and Housing Census in Suriname. Census 2004 Coverage Evaluation. *Suriname in Cijfers*, n. 230-2006/12. Paramaribo : ABS/CENSUSKANTOOR, novembre 2006, p. 26-28).

Sud ? Submergé par des questions qui me mettaient au défi de comprendre ce paysage culturel si différent, je me suis alors plongé dans la recherche de réponses.

De par la diversité de ses groupes ethnoculturels[39], Paramaribo a suscité en moi l'envie de mieux comprendre l'actuel Suriname (ancienne Guyane Néerlandaise) et de savoir comment s'était passée l'arrivée de ses immigrés, connaître la genèse des différentes communautés (*Hindustani* [40], Javanais, Créoles, Noirs Marrons, Chinois, Indigènes) et comprendre leurs interrelations. Comme le souligne l'anthropologue américain Clifford Geertz, la nécessité de trouver du sens dans les faits observés est un des premiers questionnements de l'être humain, en fonction de son ethos, de sa vision du monde et du Bien et du Mal[41]. Ainsi, pour l'obtention de mon Diplôme d'Études Approfondies en Sciences Sociales, à UFPA, j'ai fait un « voyage dans le temps » afin de comprendre comment la scène de Paramaribo a été construite et analyser les relations communautaires et religieuses au quotidien, au-delà des frontières ethnoculturelles. Largement influencé par les recherches de Geertz qui a réalisé d'importants travaux ethnographiques dans l'île de Java[42] — berceau de l'islam javanais au Suriname —, je me suis penché sur quelques caractéristiques de la société surinamienne et, plus particulièrement, sur l'islam surinamien d'origine javanaise. L'influence de Geertz se note jusque dans le titre de mon mémoire de Master : *L' « Orient » dans l'« Occident » : observer l'islam au Suriname* [43] — une paraphrase tirée de *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*[44].

Ce travail de recherche m'ayant permis d'éclairer mes premiers questionnements mais aussi de mettre à mal les quelques « clichés » que j'avais au départ, je m'intéresse aujourd'hui aux immigrés brésiliens, arrivés au début des années 1990, et notamment aux influences réciproques entre ces derniers et les Églises évangéliques, dans la

[39] J'emploie le terme « ethnoculturel » car c'est celui employé par les chercheurs. Le reste de la population surinamienne parle généralement de « races ».

[40] Terme surinamien qui désigne les Surinamiens d'origine indienne.

[41] GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. *In: A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 65-91.

[42] *Id.*, *The religion of Java.* Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

[43] ARAUJO, John da Silva. *O « Oriente » no « Ocidente » : observando o islã no Suriname*. Mémoire de master, 170 p. Belém, Université Fédérale du Pará, 2009.

[44] GEERTZ, Clifford. *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie.* Paris : La Découverte, 1992.

mesure où ces nouveaux venus sont les vecteurs principaux de la diffusion du pentecôtisme sur le territoire surinamien. L'action et l'influence de ces Églises s'étendent au-delà des frontières du Suriname, puisqu'elles ont des liens avec les Églises du Guyana (ex-Guyane Britannique) et de la Guyane. C'est pourquoi j'ai élargi mon travail de terrain aux capitales de ces deux territoires (respectivement, Georgetown et Cayenne).

1. Les premiers pas : le Suriname à la fois proche et lointain du Brésil

J'ai déjà explicité, en détails, dans mon mémoire de Master, ma rencontre presque accidentelle avec ce champ de recherche : en 1998, j'ai fait la connaissance d'un jeune Surinamien d'origine javanaise qui était en vacances à Belém (Pará, Brésil), où je vivais[45]. Il s'agit de Rick, « l'homme qui savait le javanais »[46]. Il voulait connaître le Brésil et apprendre le portugais, et Belém était la seule ville brésilienne desservie par les vols au départ du Suriname[47]. En plus de visiter des lieux touristiques et d'assister à des événements de la ville et de ses environs (plages, stades de football, fêtes, etc.), Rick, soucieux de développer sa connaissance de la langue portugaise, s'est rendu à plusieurs reprises à UFPA, où j'étudiais l'Ingénierie Chimique. Il n'hésitait pas à prendre part aux conversations, évoquant les particularités de son pays. Au moment de son départ, il m'invita alors chez lui pour lui rendre visite afin de « me rendre la pareille ». À ce moment-là, j'étais encore en train de préparer mon diplôme mais je m'intéressais déjà à des sujets en rapport avec la philosophie, la culture et surtout la religion. Le fait que le Suriname possède des coutumes, des cultures et des religions si

[45] Belém se trouve au nord du Brésil, ce qui explique mon impression de proximité avec les Caraïbes, "presque là". Du fait de l'immense taille du Brésil, mes compatriotes des régions du sud et du sud-est, par exemple, auraient bien du mal à se considérer si proche du Suriname.

[46] Je reprends, ici, le titre d'une histoire de l'auteur brésilien Lima Barreto (1881-1922), « l'homme qui savait le javanais » (BARRETO, Lima. *O homem que sabia javanês e outros contos*. Curitiba : Pólo Editorial do Paraná, 1997).

[47] Belém est la seule destination brésilienne possible en partance du Suriname, vol proposé uniquement par la compagnie aérienne Surinam Airways. Une entreprise brésilienne fait exception en proposant, entre 2000 et 2011 des vols vers ce pays et le Guyana.

variées m'a poussé à accepter l'invitation de Rick et à visiter « l'étrange » pays en 1999. Ce voyage a « bouleversé » mes études.

Au cours de mes divers séjours au Suriname, avant et pendant ma recherche de Master, en plus des rapports conviviaux que j'ai développés avec les communautés surinamiennes d'origine javanaise, j'ai également rencontré la communauté brésilienne résidant là-bas. Contrairement à l'image stéréotypée présentée par les médias brésiliens selon lesquels ces immigrés seraient, essentiellement et schématiquement, des *garimpeiros* (pour les hommes) et des prostituées (pour les femmes), cette communauté commençait à figurer progressivement dans la mosaïque ethnoculturelle surinamienne, et les Églises évangéliques initialement implantées par des missionnaires envoyés par des institutions religieuses du Brésil se développaient. L'évolution de ces Églises entrainait des situations singulières, les plaçant face à un certain nombre de défis :

1. Elles avaient atteint les secteurs surinamiens d'orpaillage, ce qui les poussaient à mettre en place de nouvelles dynamiques d'adaptation.
2. Au Suriname, ces Églises connaissaient des divergences et des divisions, et de nouvelles Églises, tournées vers les seuls Brésiliens, sont apparues.

Du fait de ces deux phénomènes, les perspectives religieuses des Brésiliens résidants au Suriname ont fini par devenir l'objet de ma recherche doctorale. Le discours universalisant d'un pentecôtisme en pleine expansion en Amérique Latine, allait-il pouvoir s'adapter à la société multiculturelle surinamienne et, dans ce cadre-là, allait-il être enclin à limiter son prosélytisme aux seuls Brésiliens ? La pluralité des origines de cette société allait probablement obliger les Églises pentecôtistes, nouvellement implantées au Suriname, à affronter de nouveaux défis.

1.1. Mes premières impressions

Lors de mon voyage de 1999, sur le trajet entre l'Aéroport International Johan Adolf Pengel [48] et Paramaribo (ou *Par'bo*, comme les Paramaribiens l'appellent affectueusement[49]), malgré des caractéristiques environnementales semblables à celles de l'Amazonie Orientale brésilienne (relief clair, climat chaud et humide, et forêt amazonienne), j'ai été frappé par la diversité ethnique et culturelle. D'autre part, outre l'aspect humain fort différent du Brésil (des personnes utilisant des vêtements qui rappellent les costumes africains et indiens), je pouvais observer des constructions religieuses qui montraient aisément des caractéristiques que je n'avais pas observées au Brésil : on trouvait des églises chrétiennes (catholiques et évangéliques), courantes dans mon pays, mais aussi des Temples hindouistes et des Mosquées islamiques.

Je me suis retrouvé face à un autre « choc » visuel : à la différence du Brésil, les voitures roulaient à gauche — héritage britannique — et j'avais l'impression que nous allions entrer en collision. Paramaribo, malgré sa faible population urbaine (environ 250 mille habitants), voit ses rues complètement embouteillées aux environs de midi. C'est notamment le cas de la Dr. Sophie Redmondstraat[50] qui part de la rive du fleuve Suriname pour s'étendre jusqu'au coin de la Zwartenhovenbrugstraat, où les voitures bataillent pour chaque centimètre carré d'asphalte, mêlant divers modèles de véhicules particuliers aux minibus multicolores affichant parfois des dessins plutôt extravagants.

À cet endroit, se trouve une petite place sur laquelle trône une statue rappelant la fin de l'esclavage, survenue en 1863 et commémorée le premier juillet, jour de congé national (le *Keti Koti*). En 1999, cette place a été choisie pour le discours officiel du représentant du gouvernement sur l'importance de cette date pour le pays. Selon le modèle surinamien de l'appartenance communautaire *versus* la nationalité surinamienne, l´abolition de l'esclavage n'est évoquée et célébrée que par la

[48] Le plus grand aéroport du pays est aussi connu sous le nom d'Aéroport Zanderij ; il se situe dans la ville de Zanderij, à 40 km au sud de Paramaribo.

[49] Parbo est aussi le nom d'une célèbre bière fabriquée à Paramaribo.

[50] Dans cette thèse, j'utilise les mots qui désignent les itinéraires selon la langue néerlandaise : avec les suffixes « straat », « laan » et « weg » (respectivement, rue, avenue et route). Ce choix est dû au fait que ces terminaisons néerlandaises sont présentes dans les noms des rues.

communauté créole ; j'ai entendu dire, à plusieurs reprises, qu'il s'agissait d'un « congé de Créoles ».

Un autre élément qui différencie Paramaribo des capitales ou aux grandes villes latino-américaines, c'est son apparente tranquillité puisqu'elle présente de faibles taux de violence et que son expansion semble s'être faite avec des constructions-types, sans secteurs rappelant les bidonvilles (les *favelas*) ou autres constructions entassées.

Enfin, avant d'aller plus loin dans les particularités de ce pays, il convient de le situer géographiquement. Se trouvant dans le nord de l'Amérique du Sud, avec une superficie totale de 163.820 km^2 et une population d'environ 500 mille habitants (dont la moitié vit dans la capitale), le Suriname est limitrophe du Brésil, au sud, de la République Coopérative du Guyana, à l'ouest, et de la Guyane française, à l'est ; enfin, au nord, il est bordé par l'Océan Atlantique (figure 1). Il est entièrement couvert par la forêt amazonienne, exception faite d'une petite bande littorale où vit la majorité de la population, puisque c'est ici que se trouve la capitale Paramaribo.

Figure 1 : L'Amérique du Sud. En détail, les trois Guyanes : à la gauche, la République Coopérative de la Guyana (ancienne Guyane Britannique), au centre, le Suriname (ancienne Guyane Néerlandaise) et, à droite, la Guyane française (Source : NATIONS ON LINE, 2014).

1.2. Le Sranantongo

La langue utilisée au quotidien est le *Sranantongo* qui, traduit littéralement, signifie « langue du Suriname » (*Sranan* : Suriname ; *tongo* : langue) ou « surinamien », aussi connue sous les noms de *Takitaki, Nengretongo, Nengre* ou *Sranan*. Le surinamien présente des similitudes avec d'autres langues créoles de l'Atlantique, issues de l'anglais. Il s'agissait initialement d'un pidgin[51] de base anglaise, apparu avec le besoin de communication entre les esclaves africains et les seigneurs coloniaux (d'abord Anglais puis Néerlandais). Après la fin de l'esclavage, cette langue est arrivée dans les villes, où les anciens esclaves ont migré. La nouvelle communauté créole a largement utilisé le vocabulaire *Sranantongo* mais, par la suite, en 1876, les gouvernements (colonial et métropolitain) ont décidé qu'avec l'assimilation de la population « de couleur », l'enseignement de la langue néerlandaise devait être obligatoire. Au fil du temps, le *Sranantongo* est devenu une langue franche à Paramaribo et dans d'autres villes du littoral (où se concentrent environ 90% de la population surinamienne)[52].

Malgré sa large diffusion, le *Sranantongo* n'est utilisé que de manière informelle, parce qu'il est considéré comme irrespectueux et, donc, inadéquat pour des occasions formelles comme les solennités protocolaires et les rites religieux. Il est cependant en train de conquérir de nouveaux espaces. Ainsi, en 1986, l'hymne national du Suriname a connu sa version officielle en *Sranantongo* et, depuis 1992, le Summer Institute of Linguistics (SIL) de Paramaribo publie des dictionnaires *Sranantongo*-anglais-*Sranantongo* et *Sranantongo*-néerlandais-*Sranantongo*, tous deux dotés d'un large

[51] « Système linguistique résultant de la simplification d'une langue donnée, en servant seulement aux nécessités d'une communication limitée, sans être la langue maternelle de personne », différente du créole, qui est transmis aux nouvelles générations (DICTIONNAIRES DE FRANÇAIS LAROUSSE. Disponible sur le site : http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/pidgin/60768. Consulté le 2 janvier 2014).

[52] ROSA RIBEIRO, Fernando. A construção da nação (pós-)colonial : África do Sul e Suriname, 1933-1948. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, 2002, p. 483-512 ; WILNER, John (ed.). *Wortubuku Ini Sranan Tongo : Sranan Tongo – English Dictionary*. 4th ed. Paramaribo : Summer Institute of Linguistics, 2003. Disponible sur le site : http//:www.sil.org/américas/suriname/Index.html. Consulté le 18 novembre 2007 ; WILNER, John (ed.). *Wortubuku Ini Sranan Tongo : Sranan Tongo – English Dictionary,* 2007, *op. cit*.

vocabulaire. En 2007, ces deux dictionnaires ont connu leur cinquième édition, sachant que chaque nouvelle édition est agrémentée d'un vocabulaire plus élargi[53].

Dans le contexte surinamien, la situation du *Sranantongo* connait des similitudes avec le double processus de rejet (par les autorités et les classes aisées) et de reconnaissance (par la population locale) du créole en Guyane : langue franche largement utilisée dans ce département, le créole a récemment commencé à être promu, dans le but d'être, entre autres, identifié comme symbole de l'identité guyanaise[54].

2. L'« Orient » dans l'« Occident » : une brève histoire de la colonie

Petit « Orient » enclavé dans l'« Occident » [55], le Suriname suscite questionnements et curiosités : comment la vie se déroule-t-elle dans ce pays amazonien et caribéen, occidental et oriental, chrétien, hindou et musulman — enfin, où la diversité exulte ? Ses caractéristiques orientales ainsi que sa diversité culturelle sont le résultat, entre autres, de la migration de travailleurs venus d'Asie, dont les descendants représentent actuellement presque la moitié de la population. À cela s'ajoute la reconnaissance gouvernementale des différentes communautés ethnoculturelles formées par chaque groupe de migrants, chacun constituant des éléments essentiels de l'histoire nationale.

Avant l'arrivée des Européens, au XVI^{ème} siècle, son territoire était habité par des Amérindiens et, pendant longtemps, il a été l'objet de disputes entre Anglais et Néerlandais. En 1667, les Néerlandais en prennent possession, en échage de la

[53] WILNER, *Wortubuku Ini Sranan Tongo : Sranan Tongo – English Dictionary,* 2007, *op. cit.*

[54] Sur ce sujet, voir CLEAVER, Anne Julieta Teodoro. *Ni vue, ni connue : a construção da nação na Guiana Francesa*. Mémoire de master, 168 p. Brasília, Université de Brasília, 2005.

[55] En utilisant les termes « Orient » et « Occident », je m'appuie sur l'orientalisme et notamment les travaux d'Edward W. Said (*L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil, [1978] 2005), selon lequel l'Orient est une image construite *par* et *pour* l'Occident. L'auteur souligne que l'Occident construit dans son imaginaire des stéréotypes sur l'Orient, ces derniers lui permettant en retour de se définir par un jeu de miroirs inversés. C'est donc parce qu'il s'agit avant tout de constructions imaginées que j'utilise des guillemets pour « Occident » et « Orient ».

Nouvelle Amsterdam (actuelle ville de New York) qu'ils concèdent aux Anglais. Bien que la présence anglaise précède celle des Pays-Bas, elle ne s'est faite que sur de brèves périodes, la dernière s'étalant de 1804 à 1816, année où les Pays-Bas ont définitivement consolidé leur mainmise sur la région qui prend dès lors le nom de Guyane Néerlandaise[56]. Paramaribo, capitale de la colonie, n'était, jusqu'à la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, qu'une petite ville de second plan, les colonisateurs privilégiant les Indes Orientales Néerlandaises (Nederlands Oost-Indië) qui, après l'Indépendance, deviendront l'Indonésie.

La diversité d'origine des habitants de la colonie néerlandaise s'est élargie avec l'acquisition d'esclaves d'Afrique de l'ouest, pour le travail dans l'agriculture d'exportation (principalement le sucre et le cacao) sur laquelle était basée l'économie de la colonie. La main d'œuvre esclave a été utilisée jusqu'en 1863, date d'abolition de l'esclavage. À partir de là, les colonisateurs suivent le modèle adopté par les Britanniques au Guyana[57] : pour remplacer les esclaves ils font venir des travailleurs de Chine, d'Inde Britannique (Raj Britannique)[58] et des Indes Orientales Néerlandaises, principalement de Java, l'île la plus peuplée (dans laquelle se trouve Jakarta, la capitale de l'actuelle Indonésie). Ce changement dans le modèle du régime de travail explique l'originale configuration populationnelle du Suriname actuel, dont — rappelons-le — près de 50% de la population est d'origine asiatique.

En 1854, avant même la fin de l'esclavage, les premiers travailleurs asiatiques arrivent, afin de préparer la colonie à la substitution de la main d'œuvre esclave. Il s'agit alors de Chinois originaires du sud-est de la Chine et parlant la langue *hakka*. L'arrivée de ces Chinois, qui durera jusqu'en 1874, est numériquement moins importante que celle des travailleurs d'autres pays : entre 1873 et 1916, 34.304 individus sont arrivés d'Inde Britannique, notamment des anciennes Provinces Unies et

[56] ROSA RIBEIRO, A construção da nação (pós-)colonial : África do Sul e Suriname, 1933-1948, *op. cit.*

[57] Des Portugais des Îles Madère ont été engagés pour accomplir les travaux agricoles en Guyane Britannique, mais ils sont vite supplantés par les travailleurs asiatiques (MENEZES, Mary Noel. *The Portuguese of Guyana : a study in culture and conflict*. Gamdi-Ananda : Ananda Press, 1995 ; DALY, Vere T. *The making of Guyana*. Oxford : Macmillan Caribbean, 1974).

[58] « Inde Britannique » est la dénomination générique des colonies de l'Empire Britannique dans le sous-continent indien entre les années 1858 et 1947, incluant les territoires actuels du Pakistan, de l'Inde, du Bangladesh et du Myanmar.

de l'Oudh — les actuels Bihar et Uttar Pradesh (dans le nord de l'Inde)[59] —; entre 1893 et 1940 (dernière année d'arrivée d'immigrés au Suriname), 33.000 travailleurs sont venus des Indes Orientales Néerlandaises, majoritairement de langue javanaise[60]. Le point de départ de l'immigration asiatique a été marqué par l'arrivée du navire Lalla Rookh, en 1873, avec les 399 premiers immigrés originaires d'Inde Britannique, arrivant avec des contrats signés qui les obligeaient à rester travailler durant cinq ans. L'idée initiale était que, à la fin de ces contrats, les immigrés (et leurs familles) retournent sur leur terre natale, ce qui ne s'est pas produit, la majorité étant restée dans la colonie, comme cela a été le cas en Guyane Britannique[61].

Le résultat de ce processus de colonisation est ce qui a conféré à la Guyane et au Suriname un profil différent des autres pays sud-américains, bien plus proche de l'environnement culturel des Caraïbes. À ce titre, ils intègrent la Communauté des Caraïbes (Caricom)[62], mais aussi l'Organisation de la Coopération Islamique, qui réunit les pays à majorité musulmane ou avec une minorité musulmane significative.

3. Le pluralisme social : les groupes ethnoculturels

La diversité des origines ethniques des Surinamiens est facilement observable dans la vie quotidienne : les jours fériés, les chaines de télévision, les langues parlées, ou encore les partis politiques, font chacun état d'appartenances ethniques spécifiques.

[59] Le contrat d'Indiens pour le Suriname fait partie d'un ensemble plus large du système de contrats de travail qui les a envoyés dans diverses parties du monde. En 1834, le premier groupe de travailleurs indiens est « envoyé » aux Îles Maurice. En 1917 — date qui marque la fin de ce système au Suriname —, près d'un demi-million d'Indiens sont embarqués : environ 240.000 sont envoyés au Guyana, environ 144.000 à Trinidad, 39.000 en Guadeloupe, 36.000 en Jamaïque et 34.000 au Suriname. Bien que ce système soit suspendu au Suriname cette année-là, le travail d'Indiens continue d'être utilisé à grande échelle dans d'autres pays, jusqu'à la décennie de 1930 (BUDIKE, Fred. *Coloniary labour relations and conditions in the Caribbean from slavery until indentured labour*. Paramaribo : Anton de Kom University, 2004).

[60] HOEFTE, Rosemarijn. *In place of slavery: a social history of British Indian and javanese laborers in Suriname*. Gainesville: University Press of Florida, 1998.

[61] *Ib*.

[62] Il s'agit du bloc de coopération économique et politique des pays de la région originaire des Caraïbes, et anciennement appelée « Communauté et Marché Communs des Caraïbes ».

Bien qu'il existe des espaces de convivialité intercommunautaire comme l'école, le marché et l'ensemble des espaces publics, il existe aussi des espaces dans lesquels se développe la convivialité intracommunautaire, c'est le cas des structures religieuses où, en plus du néerlandais, on parle aussi les langues spécifiques à chaque groupe ethnoculturel, ou encore des centres culturels promouvant les traditions de chaque groupe. Par ailleurs, les appartenances communautaires s'expriment de toute part, dans les lectures que chacun fait des différents évènements. Par exemple, ici, Mahatma Gandhi et Martin Luther King ne sont pas seulement des pacifistes exemplaires qui ont lutté pour l'émancipation de peuples opprimés : Gandhi est, avant tout, un *Hindustani*, et Martin Luther King, un Créole.

Enfin, ce qui est intéressant dans le paysage surinamien c'est la façon dont ces groupes communautaires cohabitent. Ainsi, par exemple, sur la Place de l'Indépendance de Paramaribo, entourée du Parlement, du Palais du gouvernement et de la Cour de justice, ont été érigées deux statues de personnalités qui ont œuvré pour l'Indépendance, obtenue le 25 novembre 1975. Se trouvent alors côte à côte, la statue de l'*Hindustani* Jagernath Lachmon, membre du Parlement du Suriname[63] mais aussi un des parents de la politique de conciliation entre les communautés ethnoculturelles, et celle du Créole Johan Adolf Pengel, Premier ministre du Suriname de 1963 à 1969 (figure 2)[64].

[63] De 1954 à 1975, le Suriname devient une entité autonome du Royaume du Pays Bas — composé des Pays-Bas, des Antilles Néerlandaises et du Suriname : à ce titre, le pays a une totale autonomie interne, à l'exception des domaines de la défense et de la politique externe. Précisons que les Antilles Néerlandaises comprenaient aussi Aruba qui, le premier janvier 1986, s'est séparé, pour devenir un État autonome au sein du Royaume. Le 10 octobre 2010, les Antilles ont été dissoutes, donnant place à cinq unités distinctes, toutes intégrantes du Royaume : Curaçao et Saint Maarten (la partie méridionale de l'île de Saint-Martin), comme des États autonomes ; et trois villes spéciales : Bonaire, Saint-Eustache et Saba.

[64] Dans ce travail, exceptées les photographies des figures 1, 3 et 4, du Chapitre 2, qui sont de la responsabilité d'Osvaldina de Santos Araujo, toutes les autres ont été réalisées par moi-même, en 2011 et 2012, c'est pourquoi je ne précise pas la source.

Figure 2 : Place de l'Indépendance de Paramaribo : au premier plan, la statue de Jagernath Lachmon (*Hindustani*) et, en second plan, celle de Johan Adolf Pengel (Créole), deux hommes politiques importants du Suriname.

3.1. Panorama général

Le Bureau Général des Statistiques du Suriname (Algemeen Bureau voor de Statistiek in Suriname — ABS Suriname) réalise des enquêtes afin d'obtenir des données socio-économiques sur la population du pays, dans lesquelles sont incluses des informations sur les origines ethniques et les filiations religieuses. La catégorie officielle de « groupe ethnique »[65] est prise en compte car « la nationalité et l'appartenance ethnique (affichée ou pas) ont été importantes au Suriname »[66]. En 2005, l'ABS a divulgué les résultats des enquêtes de 1972 et de 2004. En 1972, sur une population de 379.607 personnes, il y avait 142.917 *Hindustani*, 119.009 Créoles, 57.688 Javanais, 35.838 Noirs Marrons, et 24.155 classés « autres ». En 2004, sur une population totale de 492.829 personnes, les données obtenues ont été les suivantes : 135.117 *Hindustani*, 87.202 Créoles, 71.879 Javanais, 72.553 Noirs Marrons, 61.524 Métis, 31.975 ont été classées « autres » et 32.579 personnes n'ont pas répondu à la question (figures 3 et 4). Ces chiffres nous permettent d'ores et déjà de nous faire une

[65] ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR, Landelijke Resultaten. Volume I : Demografische en Sociale karakteristieken, *op. cit.*

[66] *Ib.*, p. 5.

idée générale de la configuration ethnique du pays : les *Hindustani* sont les plus nombreux et constituent, avec les Créoles, les Javanais et les Noirs Marrons, les quatre communautés les plus « importantes »[67]. Observons aussi qu'en 2004, la rubrique « Métis » apparait pour la première fois dans le recensement, ces derniers ayant été jusque-là classés dans la catégorie « autres ». Par conséquent, la comparaison du groupe « autres », entre 1972 et 2004, s'avère impossible.

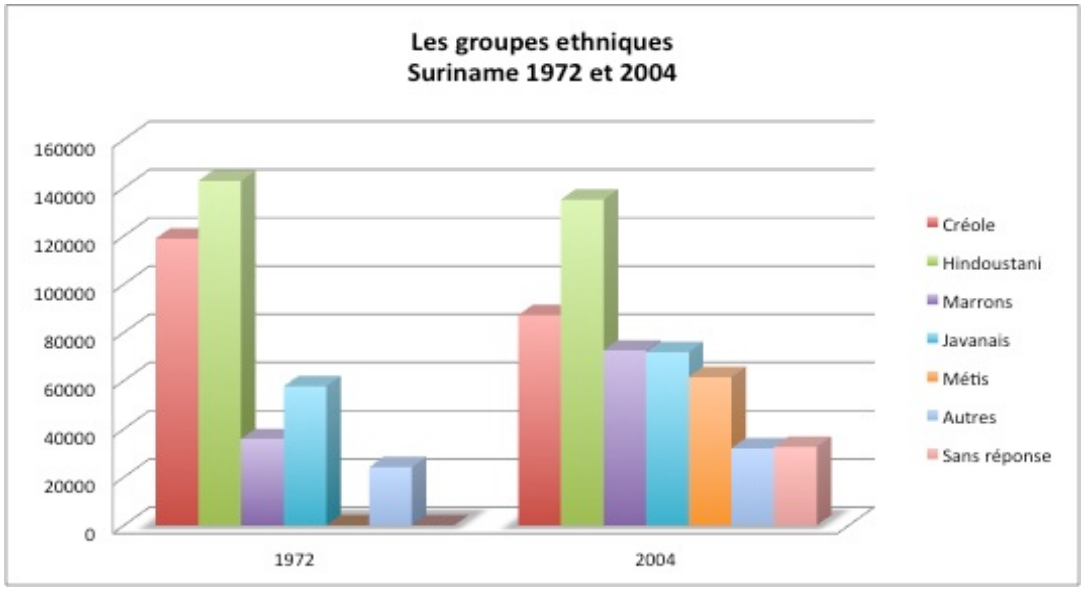


Figure 3 : Composition ethnique du Suriname en 1972 et 2004 (graphique élaboré à partir des données de l'ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR, 2005, p. 25).

[67] Plus bas, je reviendrai plus en détails sur l'évolution des chiffres entre les deux années.

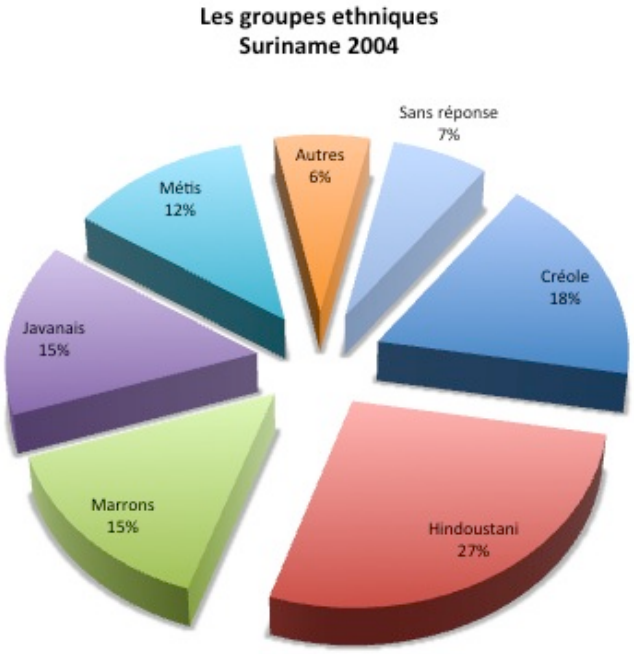


Figure 4 : Composition ethnique du Suriname en 2004 (graphique élaboré à partir des données de l'ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR, 2005, p.5).

3.2. Terminologies : qui est qui ?

Les *Hindustani* sont des Surinamiens issus des immigrés de l'Inde Britannique. Ce terme permet d'opérer une différentiation avec l'Indien, l'individu qui possède la nationalité indienne, et l'Hindou, qui se confond avec le pratiquant de la religion hindouiste. Localement, sont aussi utilisés les termes *Kuli* (de l'anglais *Cooli*), *Kuri* et *Babun*, en S*ranantongo*, qui, pour quelques *Hindustani*, ont un caractère péjoratif.

Quant à lui, le terme « Javanais » (*Yampaneisi*, en *Sranantongo*) désigne les Surinamiens descendants des immigrés originaires, pour la plupart, de l'île de Java, dans les anciennes Indes Orientales Néerlandaises. Bien que certains d'entre eux soient, en réalité, originaires des îles de Bali et de Madura[68], au Suriname ils sont

[68] HOEFTE, *In place of slavery : a social history of British Indian and javanese laborers in Suriname*, *op. cit.*

désignés comme Javanais. Ici, le terme « Indonésien » est lié à la nationalité, tandis que « Javanais » correspond au groupe surinamien originaire d'Indonésie.

Les Créoles (*Creolen*, en néerlandais, et *Krioro*, en *Sranantongo*) sont constitués de la plupart des Noirs (*Negers*, en néerlandais) résidant les villes côtières. Selon Fernando Rosa Ribeiro[69], jusqu'aux années 1950, il existait d'importantes différences entre les Métis[70] (*Kleurlingen*, en néerlandais), qui formaient l'élite coloniale, et les Noirs. Après la Seconde Guerre mondiale, des partis politiques composés de personnes issues de ces deux groupes ont été formés pour représenter les deux catégories réunies, sous le nom de « Créoles ». De nos jours, ce terme est utilisé pour désigner un seul groupe, qui se distingue de celui des Noirs Marrons.

Les Noirs Marrons constituent un groupe formé de descendants d'esclaves africains ayant pris la fuite et s'étant installés à l'intérieur du pays, dans des régions difficiles d'accès, où ils ont constitué des communautés dotées d'un certain degré d'autonomie, avec une culture et une langue propres[71]. Sur le continent américain, cette évasion d'esclaves suivie de la formation de noyaux indépendants, à l'intérieur des terres, est connue sous le nom de « marronnage ». Au Suriname, ils sont aussi appelés *Dyuka* ou *Ndjuka*, termes péjoratifs, ou encore *Busnengre* (dénomination plus utilisée et signifiant littéralement « noir de la brousse »). Certains d'entre eux ont traversé le fleuve Lawa et le fleuve Maroni, et sont arrivés en Guyane française, où ils sont appelés Noirs Marrons ou Marrons. Au Brésil, l'espace occupé par les descendants d'esclaves fugitifs est désigné par le mot *quilombo* et ses habitants sont des *quilombolas*.

De façon générale, ces groupes ne viennent pas nécessairement de la même région d'Afrique et n'ont pas conservé leur langue maternelle. Au Suriname, les groupes et les

[69] ROSA RIBEIRO, A construção da nação (pós-)colonial : África do Sul e Suriname, 1933-1948, *op. cit.*

[70] Selon cet auteur, ces Métis n'ont existé en tant que groupe ethnoculturel du Suriname que jusqu'à l'Indépendance. Il ne faut pas confondre cet ancien groupe de Métis avec la nouvelle catégorie « Métis » introduite dans le recensement de 2007.

[71] C'est la raison pour laquelle l'abolition de l'esclavage, dans la pratique, se rapporte seulement à la communauté créole. Il en va de même en Guyane française aussi où Créoles et Marrons entretiennent un rapport différent à l'abolition de l'esclavage, ce qui renforce la formation d'identités distinctes. Pour plus détails sur l'identité créole (*creóle*) en Guyane française, voir CLEAVER, , *Ni vue, ni connue : a construção da nação na Guiana Francesa, op. cit.*

identités — formés à partir de l'histoire vécue communément — sont au nombre de quatre : les Dyuka ou Aukan, les Boni ou Aluku, les Paramaka et les Saramaka. Il existe deux autres groupes de Noirs Marrons qui sont parfois considérés comme une sous-partie des groupes mentionnés : il s'agit des Matawai et les Kwinti, dont la langue ressemble à celle des Saramaka. Bien qu'ils soient d'origine africaine, au même titre que les Créoles, les Noirs Marrons montrent un sentiment d'appartenence, renforcée par la langue et une histoire commune de résistance à l'esclavage[72].

Au Suriname, comme en Guyane française, la différenciation entre Créoles et Noirs Marrons ne peut se baser sur des marqueurs visibles, tels que la couleur de peau. D'autres facteurs sont prédominants tels que la référence symbolique à l'histoire des ancêtres de chaque groupe.

Selon Emmanuel Lézy (2000)[73], au Suriname, ainsi qu'en Guyane française, la distinction entre Créoles et Noirs Marrons a été élaborée à partir de la dichotomie issue de l'esclavagisme, celle qui distinguait les esclaves nés en Afrique de ceux nés dans la colonie :

> La terminologie esclavagiste, peu soucieuse d'identifier les origines africaines des esclaves, comme on le faisait fréquemment au Brésil, distinguait, à l'inverse, de façon sourcilleuse les « bossales », nés en Afrique, des « créoles », nés en esclavage et, souvent, plus ou moins métissés[74].

L'auteur indique synthétiquement les différences entre les Créoles et les Noirs Marrons en raison de la singularité historique de chacun :

---

[72] DUPUY, Francis. Wayana et Aluku : les jeux de l'altérité dans le haut Maroni. *In* : COLLOMB, Gérard ; JOLIVET, Marie-José (dir.). *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane.* Paris : CTHS, 2008, p. 165-201 (Le Regard de l'Ethnologue, livre 18) ; DUPUY, Francis. Des esclaves marrons aux Bushinenge : le marronnage et ses suites dans la région des Guyanes. *Cahier d'histoire. Revue d'histoire critique*, n. 89, 2002, p. 29-39 ; PRICE, Richard ; PRICE, Sally. *Cultures en Guyane : les Marrons.* La Roque d'Anthéron : Vents d'ailleurs/Ici & Ailleurs, 2003 ; GROOT, Silvia W. de. *Djuka society and social change : history of an attempt to develop a Bush Negro community in Surinam 1917-1926*. Assen : Van Gorcum & Comp. N. V., 1969.

[73] LÉZY, Emmanuel. *Guyane, Guyanes : une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazone*. Paris : Belin, 2000.

[74] *Ib.*, p. 99.

> On retrouve cette opposition dans les Guyanes, dans la distinction opérée entre les Noirs « marrons », issus de la rébellion et du « marronnage » de leurs ancêtres qui fondèrent, sur certains fleuves, des républiques indépendantes comparables aux « Quilombos » brésiliens, et les « créoles », terme qui désigne aux Guyanes des Noirs plus ou moins métissés dont les ancêtres furent affranchis[75].

Michèle-Baj Strobel (1998) évoque cette même distinction entre Noirs Marrons et Créoles en Guyane française, les deux soumis aux colons blancs pendant l'esclavagisme :

> Dans les colonies françaises, l'ordre esclavagiste distinguait, en effet, à partir de la fin du XVIIe siècle, trois groupes bien distincts : les maîtres blancs, les esclaves créoles et les bossales. Dans ce schéma constitutif de l'habitation, les Créoles avaient une position intermédiaire puisqu'ils étaient soumis aux Blancs mais en même temps ils initiaient les bossales à la vie sur l'habitation. Ils avaient donc une position valorisée par rapport à l'Africain débarqué. Cet antagonisme entre Créoles et Marrons a vraisemblablement toujours existé et les relations établies entre eux, pourtant originaires tous deux d'Afrique, ont été teintées d'exclusion réciproque[76].

On voit bien comment et pourquoi, dans le Suriname d'aujourd'hui, comme aux Guyanes, l'histoire commune des ancêtres est l'élément principal qui crée les solidarités à l'intérieur des deux groupes — Noirs Marrons et Créoles. D'autres facteurs culturels, tels que la langue ou la religion, participent de cette distinction, bien plus que les caractéristiques physiques[77]. Les Créoles parlent néerlandais et *Sranantongo*, ils constituent une certaine élite urbaine politique et intellectuelle, et sont considérés comme des descendants d'Africains ou comme des Métis de Néerlandais et d'Africains ;

---

[75] *Ib.*, p. 99.

[76] STROBEL, Michèle-Baj. *Les gens de l'or : mémoire des orpailleurs créoles du Maroni.* Petit-Bourg : Ibis Rouge, 1998, p. 37.

[77] Toutefois, la référence aux caractéristiques physiques (couleur de peau, attitudes, vêtements, etc.) n'est pas totalement inopérante pour « classer » les individus. Par exemple, certains Métis (*Dogla*) peuvent être identifiés comme « *Dogla*-javanais » ou « *Dogla*-indien » en fonction de son apparence (voir note 79).

les Noirs Marrons, quant à eux, parlent leurs propres langues, habitent principalement en zone rurale et agricole, et ne font pas partie des sphères du pouvoir politique et économique.

Les recensements démographiques d'ABS Suriname, proposent aussi la catégorie « autres », qui englobe les groupes ethnoculturels à faible poids démographique, comme les Chinois, les Indigènes et les descendants de Néerlandais, les *Buru*, se référant spécifiquement aux descendants d'agriculteurs néerlandais qui sont arrivés au Suriname au XIX^{ème} siècle. Ce terme permet de distinguer les Néerlandais qui vivent au Suriname (ayant la nationalité des Pays-Bas) des Surinamiens d'origine néerlandaise (groupe ethnoculturel).

Notons que l'ensemble de ces termes cherche à faire la distinction entre les personnes issues de la diaspora — définies par leurs origines — et la nationalité. Dans le multiculturalisme, les catégories ethnoculturelles forgées à partir de marqueurs ethniques, raciaux et d'origine, dans un petit État comme le Suriname, passent pour être applicables et valables dans le monde entier. Ainsi, avec la dimension diasporique, Javanais, *Hindustani*, *Buru*, Indigènes, Créoles et Noirs Marrons sont devenus des groupes humains conçus comme existants et reconnus dans le monde entier, avec des origines communes mais des nationalités différentes. Bien que l'idée de peuple en diaspora soit présente dans le quotidien comme manière de légitimer les groupes ethnoculturels, le concept est difficilement applicable à tous les groupes du Suriname. Comme l'ont montré Chantal Bordes-Benayoun et Dominique Schnapper, la diaspora évoque trois éléments fondamentaux : un mythe d'unité du peuple, une catastrophe qui serait à l'origine de la diaspora et, éventuellement, le rêve d'un retour à un lieu imaginé comme originel[78]. Or, ces trois éléments ne font pas partie du discours et de l'imaginaire des groupes ethnoculturels surinamiens.

[78] BORDES-BENAYOUN, Chantal ; SCHNAPPER, Dominique. *Diasporas et nations*. Paris : Odile Jacob, 2006; BORDES-BENAYOUN, Chantal ; SCHNAPPER, Dominique. *Les mots des diasporas*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2008.

3.3. Une question d'origines

La catégorie « Métis », apparue dans le recensement de 2004, illustre bien l'importance accordée aux origines dans ce pays. Bien qu'il soit difficile de réaliser une analyse précise des données statistiques, mentionnées plus haut — car l'ABS Suriname reconnait un certain nombre d'imprécisions —, deux évolutions peuvent être soulignées : le nombre de personnes s'identifiant au groupe Noir Marron a considérablement augmenté entre les deux années analysées et ce malgré l'introduction du groupe Métis en 2004, auquel un grand nombre de Surinamiens ont dit appartenir. Ce dernier groupe ne bénéficie pourtant d'aucune représentativité, ni de vie publique et politique active. Localement, les Métis sont appelés *Dogla*[79], mais ne sont pas considérés comme un groupe ethnoculturel, peut-être parce qu'ils n'ont pas d'origine commune[80]. Bien que, d'un point de vue social, ils n'existent pas comme groupe, les *Dogla* semble représenter, du moins dans l'imaginaire, une menace pour la structure compartimentée de cette société, comme l'affirme Maria Stela de Campos França :

> Les douglas[81], qui représentent le cas le plus évident d'hybridation, suggèrent la possibilité d'une rupture avec la structure plurielle fondée sur la pureté en référence à la tradition culturelle. Comme réponse à la possibilité d'une rupture de la pluralité, les leaders politiques indiens et créoles s'adressent aux douglas, non pas en tant que groupe de n'importe quel type, mais comme des sujets individuels invités à adopter l'identité de leurs propres groupes.
>
> Ces identités hybrides sont non seulement peu intelligibles, mais elles menacent, au moins dans l'imaginaire, l'organisation des sociétés

[79] Terme d'origine hindi, qui se rapporte au Métis. En hindi, ce terme se rapportait surtout à l'idée d'enfant illégitime ou « bâtard ». Selon le dictionnaire de la langue *Sranantongo*, *Dogla* se rapporte à quelqu'un de « race mélangée » (notamment Créole et *Hindustani*). On utilise aussi des termes comme *Malata*, pour les Métis de Noir et de Caucasien ; *Sambo*, Métis de Noir et d'Amérindien ; et *Bonkoro*, Mulâtre avec des yeux et des cheveux de couleur claire (HINDI ENGLISH DICTIONARY. Disponible sur le site : http://dict.hinkhoj.com. Consulté le 30 décembre 2013 ; WILNER, *Wortubuku Ini Sranan Tongo : Sranan Tongo – English Dictionary,* 2007, *op. cit.*).

[80] CAMPOS FRANÇA, Maria Stela de. *Apanjaht : a expressão da sociedade plural no Suriname*. Thèse de doctorat, 228 p. Brasília, Université de Brasília, 2004.

[81] L'auteur utilise le terme «douglas» en portugais.

fondées sur la reconnaissance ethnoculturelle comme prémisse à l'orientation des interactions sociales[82].

La figure 5 ci-dessous montre la représentation de la configuration des principaux groupes ethnoculturels du Suriname — configuration de laquelle sont exclus les Métis (*Dogla*) en tant qu'entité sociale ou collective.

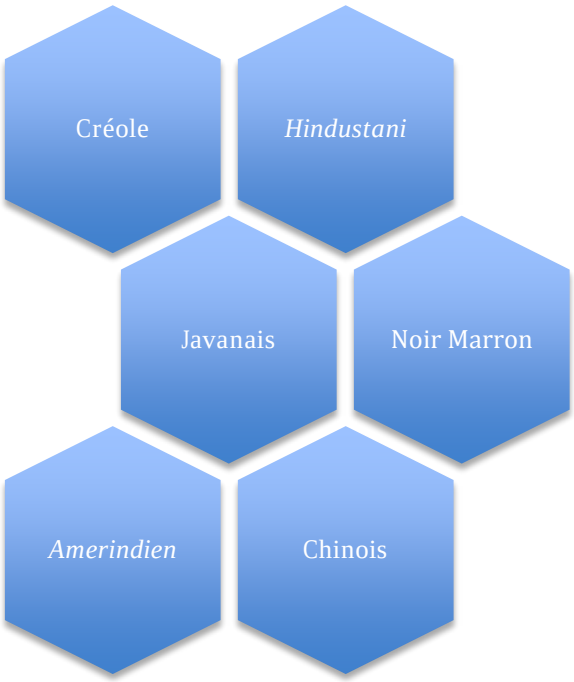


Figure 5 : Représentation de la configuration des six principaux groupes ethnoculturels du Suriname, où le Métis (*Dogla*) n'est pas représenté.

Alors qu'il évoquait les caractéristiques de chaque groupe ethnoculturel du Suriname, Dennis (28 ans, Surinamien d'origine javanaise, fonctionnaire, musulman, interviewé en 2011), s'est rappelé d'un cas assez curieux à ses yeux : une Javanaise qui ressemblait à tel point à une Chinoise que ni les Chinois et ni les Javanais n'arrivaient à faire la différence, « mais, par la suite, ils ont découvert qu'elle était javanaise ». On voit ici comment l'origine détermine la « vérité » : cette femme était alors javanaise et ne pouvait rien y changer. Selon ce point de vue, son origine (que Dennis a appelé « race ») est une catégorie *a priori*, qui marque la société et le monde ; cette femme est « par

[82] CAMPOS FRANÇA, *Apanjaht : a expressão da sociedade plural no Suriname, op. cit.*, p. 196.

essence » javanaise. Être javanais n'est pas considéré comme une condition, mais comme « une nature ». Contrairement à la nationalité, qui peut être modifiée, acquise ou reniée, l'origine (selon les termes surinamiens : groupe ethnoculturel) est, ici, permanente et immuable.

Au quotidien, les Surinamiens s'identifient en premier lieu à la communauté d'origine à laquelle ils appartiennent. En milieu populaire notamment, les individus ne parlent pas d'eux-mêmes comme des *Hindustani*-Surinamiens ou des Javanais-Surinamiens ; ils ont l'habitude de dire simplement : « je suis Javanais », « je suis Hindustani », « je suis Créole », etc. L'appartenance communautaire est une identité particulière qui ne se confond pas avec l'identité nationale. Leurs discours donnent alors l'impression qu'ils font partie d'un même groupe humain, bien qu'ils « appartiennent » à des pays différents : un Javanais reste toujours javanais, qu'il soit né au Suriname, en Indonésie ou en Malaisie. Et, en même temps, dans un même pays, en Indonésie par exemple, il y a des Javanais, des Sundanais, des Balinais, etc., mais tous sont de nationalité indonésienne.

3.4. Un panorama linguistique du pays

Un autre élément qui montre la diversité d'origine des Surinamiens est la langue parlée au sein du foyer. L'étude menée en 2004 par l'ABS Suriname, afin de savoir qu'elle est la langue la plus parlée dans les familles, s'est trouvée face à une difficulté : les familles issues d'un couple mixte et dont les langues maternelles sont différentes. De façon générale, les résultats de l'enquête montrent que le néerlandais, la langue officielle, utilisé dans l'espace public et enseigné dans les écoles, n'est parlée que dans 47% des foyers ; les 53% restants sont divisés en un éventail de langues, reflétant la pluralité linguistique du pays, qui fait échos à la diversité des origines (figure 6).

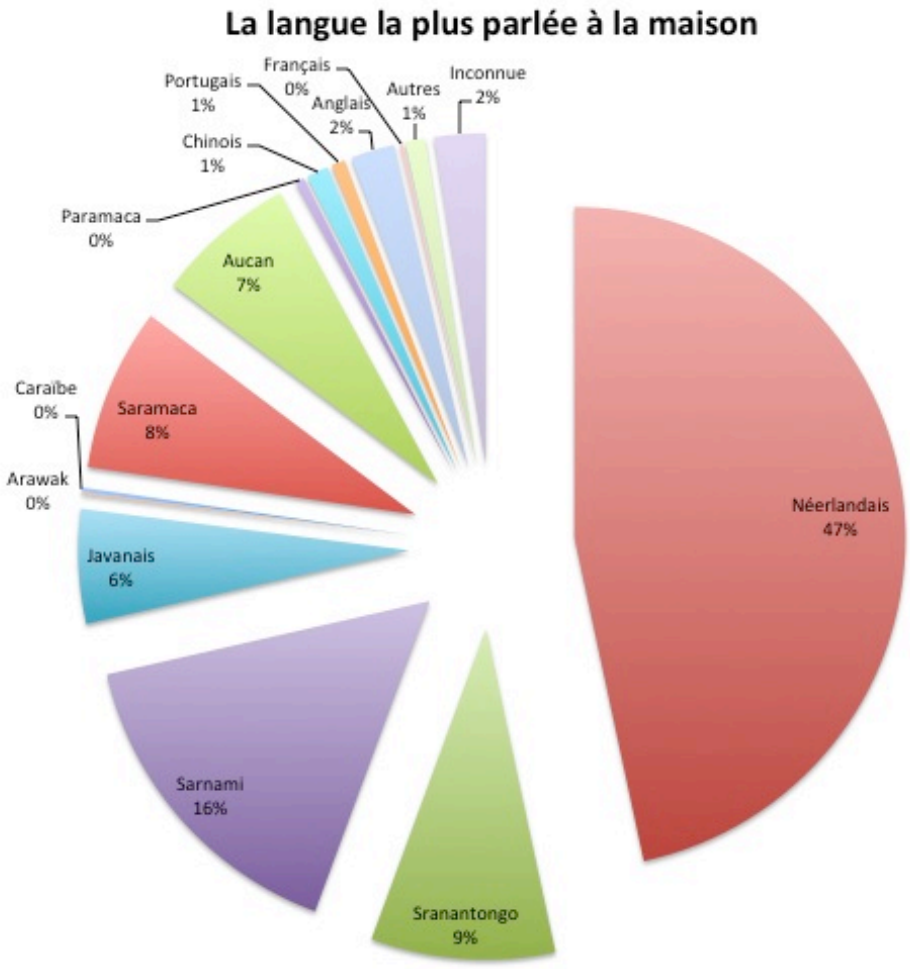


Figure 6 : Les langues parlées dans les foyers surinamiens (graphique élaboré à partir des données de l'ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME, 2012.

Dans le contexte public formel, le néerlandais est largement employé : dans la presse, au Gouvernement, dans les déclarations publiques, dans les relations sociales formelles, etc. L'anglais est employé comme langue auxiliaire dans les contacts avec des personnes qui ne parlent pas la langue officielle du pays. Par exemple, en 2012, l'ambassadeur d'Indonésie a fait son discours officiel en anglais à l'occasion des commémorations de l'anniversaire de l'immigration javanaise.

Lors de contacts publics informels, le *Sranantongo* prédomine. Les autres langues sont utilisées dans le contexte domestique et dans quelques cérémonies religieuses. C'est le cas du *sarnami*, version surinamienne de l'hindoustani originaire des Caraïbes, ce dernier étant lui-même une variation de l'hindoustani parlé dans le sous-continent

indien à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème}, et qui donna naissance à l'ourdou et à l'hindi actuels[83]. Parmi les langues parlées dans les foyers surinamiens, on trouve aussi le javanais, langue originaire de l'île de Java ; le chinois qui, dans la catégorie définie par l'ABS Suriname, englobe les diverses langues originaires de Chine ; le *marrontaal*, langue avec une forte influence africaine, parlée par les Noirs Marrons surinamiens, et dont les principales variations sont le saramaka, le paramaka, l'aukan et l'aluku ; et enfin les langues indigènes arawak et caraïbe[84].

Les divers groupes ethnoculturels sont pensés (ou idéalisés) comme étant formés par des personnes de provenance commune et de langue maternelle d'origine également commune. De façon générale, ces groupes sont représentés comme ci-dessous (figure 7).

[83] L'ourdou est la langue nationale de la République Islamique du Pakistan. Il est considéré, par quelques-uns, comme un dialecte hindi (langue officielle en Inde), duquel il diffère dans sa forme écrite et littéraire, car l'ourdou écrit a été influencé par le persan, tandis que le modèle littéraire de l'hindi l'a été par le sanskrit. L'ourdou est écrit avec des caractères arabes et persans ; l'hindi avec l'alphabet *devanagari*. Depuis la création de la frontière entre l'Inde et le Pakistan (1947), des raisons politiques et religieuses viennent renforcer les différences entre les deux langues, ainsi en ce qui concerne l'écriture, l'hindi s'écrit de gauche à droite, l'ourdou dans le sens inverse (HOUAISS, A. ; VILLAR, M. de S. ; FRANCO, F. M. de. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* [CD-ROM]. Rio de Janeiro : Objetiva, 2001 ; FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário aurélio da língua portuguesa* [CD-ROM]. Curitiba : Positivo, 2004).

[84] ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME. *Census profile at district level 2004.* Disponible sur le site : http://www.statistics-suriname.org/index.php/statistieken/downloads/category/ 28-censusstatistieken-2004. Consulté le 22 août 2012.

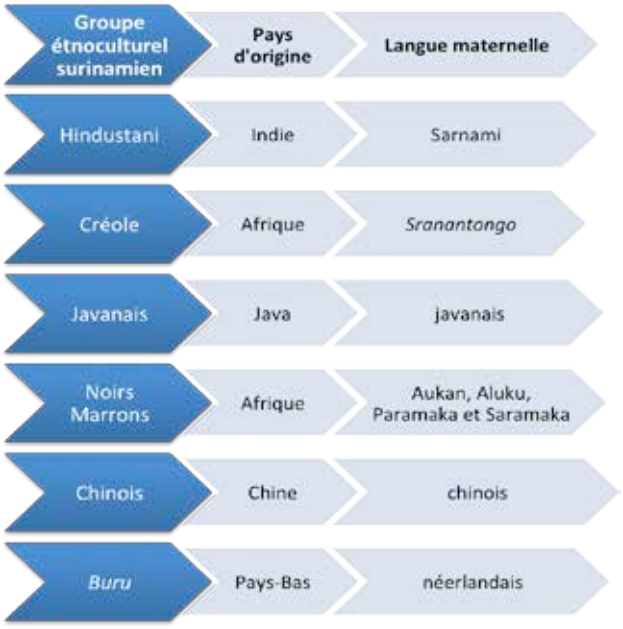


Figure 7 : Groupes ethnoculturels du Suriname tels qu'ils sont représentés selon leurs origines et leurs langues.

Alors que la langue la plus fréquemment utilisée dans « la rue » est le *Sranantongo*, celle-ci n'est pas valorisée et mes interlocuteurs ont souvent évoqué l'importance de parler uniquement en néerlandais avec les enfants, afin qu'ils apprennent cette langue. Pour autant, les adultes admettent utiliser la langue de leur communauté d'origine à la maison. De même, les Brésiliens s'enorgueillissent de la maitrise du néerlandais par leurs enfants, bien que, à la maison, ils continuent à parler portugais, comme le font les autres groupes ethnoculturels avec leur langue communautaire respective. Mais, bien que ces langues communautaires soient encore utilisées dans les foyers, elles tendent à se perdre car les nouvelles générations n'ont pas accès à leur apprentissage, et s'expriment davantage en néerlandais ou en *Sranantongo*.

Pour résumer, on peut dire que le néerlandais est la langue nationale officielle mais aussi celle des classes intellectuelles (avec l'anglais) ; le javanais, le sarnami, le chinois, et tant d'autres, sont les langues traditionnelles de chaque groupe ; et le *Sranantongo* est la langue de la rue (et des Créoles). Un Surinamien d'origine javanaise (36 ans, fonctionnaire, musulman, interviewé en 2007) résume ainsi la situation linguistique du pays : « Nous apprenons le javanais à la maison, le néerlandais à l'école et le *Sranantongo* dans la rue ».

3.5. Un bref aperçu du paysage religieux du Suriname

Le recensement de 2004 a aussi enregistré des données relatives à l'affiliation religieuse : 200.744 Surinamiens se sont déclarés chrétiens; 98.240, hindouistes ; 66.307, musulmans ; 50.334, des religions traditionnelles ou d'autres religions ; 21.785 ont dit qu'il étaient sans religion ; et 77.204 ne savaient pas ou n'ont pas répondu à la question. En termes de pourcentages, les groupes religieux du Suriname se répartissent comme indiqué dans la figure 8.

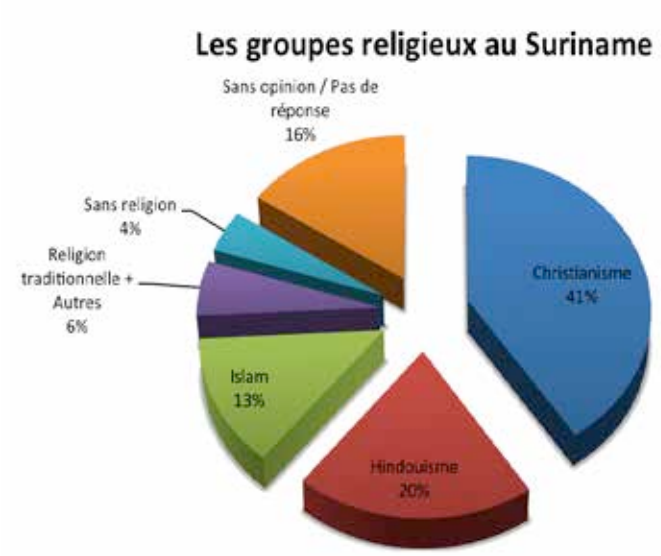


Figure 8 : Les différents groupes religieux présents au Suriname en 2004 (graphique élaboré à partir des données constantes de l'ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME, 2012).

Le christianisme, l'hindouisme et l'islam réunis englobent près de trois Surinamiens sur quatre (74%). Dans son questionnaire, l'ABS Suriname a utilisé la catégorie « Religion Traditionnelle + Autres », mais sans spécifier à quelle religion cela se rapportait. Ainsi, cette catégorie, comprend les religions indigènes, chinoise, indienne, javanaise, ainsi que le *Winti* (d'origine africaine), le judaïsme ou encore le bouddhisme.

3.6. Congés et jours fériés

Les congés nationaux reflètent aussi la reconnaissance de l'hétérogénéité ethnique et religieuse du Suriname (tableau 1).

Tableau 1 : Congés nationaux du Suriname en 2013.

JOUR	CONGÉ	GROUPE ETHNOCULTUREL OU GROUPE RELIGIEUX ENVISAGÉ
1º janvier	Nouvelle Année	
25 de février	Jour de la Révolution	Congé civique
27 de mars	*Holi Phagwah* ou *Holika*	Hindouiste
29 mars et 1º avril	Vendredi Saint et lundi de Pâques	Chrétien
1º mai	Jour du Travail	Congé civique
5 juin	140 ans de l'immigration *Hindustani* (férié extraordinaire, commémoré seulement en 2013)	*Hindustani*
1º juillet	*Keti Koti* (Abolition de l'esclavage)	Créole
8 août	*Aïd el-Fitr* (fin du Ramadan)	Musulman
9 août	Jour des Peuples Indigènes	Amérindien
10 octobre	Jour National des Noirs Marrons	Noirs Marron
15 octobre	*Aïd al-Adha* (Fête du Sacrifice)	Musulman
3 novembre	*Divali*	Hindou
25 novembre	Jour de l'Indépendance	Congé civique
25 et 26 de décembre	Noël et lendemain de Noël	Chrétien

Source : Q++ STUDIO THE PROFESSIONAL SOURCE OF WORLD PUBLIC HOLIDAYS. *Suriname public holidays 2013*.

La Nouvelle Année (le premier janvier), ne correspond pas explicitement à un groupe ethnique ou religieux, mais se rapporte essentiellement à la communauté chrétienne, puisque musulmans, hindous, chinois et juifs la commémorent à d'autres dates, correspondant à leurs propres calendriers.

Le Jour de la Révolution (25 février) est redevenu férié à partir de 2011, avec l'ascension au pouvoir du parti politique de l'actuel président, chef du soulèvement militaire de 1980. La date avait déjà été considérée congé national de 1981 à 1987.

Le *Holi Phagwah*, aussi appelé *Holika* (le 27 mars, en 2013), est régi par le calendrier lunisolaire, c'est-à-dire qu'il prend comme base, simultanément, les mouvements de rotation de la Lune autour de la Terre et de la Terre autour du Soleil. Les dates ne sont donc pas les mêmes que celles du calendrier grégorien.

Le *Keti Koti* (premier juillet), qui célèbre la fin de l'esclavage, est, comme je l'ai mentionné plus haut, commémoré uniquement par les Créoles.

L'*Aïd el-Fitr* (le 8 août, en 2013), premier jour du mois du *Shawwal* (dixième mois du calendrier musulman), commémore la fin du jeûne du mois du Ramadan. Cette date varie d'une année à l'autre, car elle suit le calendrier musulman, qui est lunaire et constitué de douze mois de 29 à 30 jours chaque, commençant toujours à la nouvelle lune. L'année musulmane compte 354 ou 355 jours et commence dix à onze jours avant l'année du calendrier grégorien.

Le Jour des Peuples Indigènes (9 août) a commencé à être commémoré officiellement en 2007, mais la date était déjà fêtée dans certains secteurs du pays. Le 9 août se commémore aussi l'immigration javanaise, avec des solennités organisées dans le centre culturel javanais de Paramaribo, le Sana Budaya. Cependant, le jour férié ne se rapporte qu'aux populations indigènes.

L'*Aïd al-Adha* (le 15 octobre, en 2013), la Fête du Sacrifice, est devenue jour férié en 2013. Cette fête célèbre le moment où le prophète Ibrahim (Abraham) a suivi l'ordre de sacrifier son fils Ismaël (selon la tradition judéo-chrétienne, le fils à sacrifier était Isaac), mais Dieu l'en a empêché au dernier moment. Selon la tradition islamique, Ibrahim allait sacrifier son fils dans une roche noire, devenue la relique la plus sacrée de l'islam : elle est gardée dans la Kaaba, une construction en forme de cube située dans

le patio de la mosquée Al-Masjid al-Haram (« la Mosquée Sacrée »), à la Mecque (en Arabie Saoudite)[85]. D'autres dates commémoratives islamiques sont célébrées par la communauté, mais sans faire l'objet d'une fête officielle. Comme dans la majorité des pays du Golfe Persan, ces dates sont définies à partir du calendrier de l'Arabie Saoudite (Umm al-Qura) et il existe certaines divergences au sein des autorités musulmanes surinamiennes quant à son utilisation. Une partie des Musulmans javanais (principalement dans les communautés traditionnalistes[86]) adopte le calendrier javanais pour déterminer la date des fêtes, considérant que la date peut être modifiée à cause de sa superposition avec une autre fête ou aussi parce qu'elle tombe un jour qui annonce de mauvais présages.

Divali ou *Deepavali* (le 3 novembre, en 2013), ou « Fête de la Lumière » hindou (*deep* = lumière ; *avali* = une ligne ; c'est-à-dire, une rangée de lumière), voit aussi sa date fluctuer en fonction des années puisqu'elle est célébrée le premier jour du mois lunaire Kartika, qui tombe en octobre ou en novembre. À cette occasion, les maisons sont décorées avec des lampes qui restent allumées toute la nuit, et dans quelques villes (comme Paramaribo et Nieuw Nickerie) les gens font une marche nocturne dans le centre, avec des petites torches allumées pour symboliser la victoire de la clarté sur l'obscurité, de la sagesse sur l'ignorance et du Bien sur le Mal. Ce jour-là sont aussi commémorées d'autres traditions religieuses, comme le sikhisme et le jainisme.

Enfin, bien que ces fêtes ne fassent pas l'objet d'un jour férié, les Chinois, les *Hindustani* et les Juifs ont aussi l'habitude de respecter leurs dates commémoratives respectives, en fermant leurs établissements commerciaux.

3. 7. Les chaînes de télévision

Plusieurs chaînes de télévision surinamiennes proposent des programmes adressés directement à l'une des communautés ; la langue prépondérante est alors celle de la

[85] BBC RELIGIONS. *Eid-ul-Adha*. Disponible sur le site :

http://www.bbc.co.uk/schools/religion/islam/eid_haj.shtml. Consulté le 20 décembre 2013.

[86] Au Suriname, on désigne par le terme « traditionalistes » les Musulmans attachés à respecter les traditions de l'islam javanais, plutôt réformistes vis-à-vis de l'islam « originel ».

communauté ciblée : par exemple, SCTV transmet en chinois, Trishul a des programmes en hindi et Garuda TV en indonésien, parfois avec des sous-titres en néerlandais. J'indique, dans le tableau 2, les numéros des canaux, les chaînes de télévision du Suriname et le groupe ethnoculturel auquel le programme est adressée. Ces informations concernent l'année 2012.

Tableau 2 : Les chaines de télévision surinamiennes et le groupe ethnoculturel auquel les programmes sont destinés.

LES NUMÉROS DES CANAUX	LES CHAINES DE TÉLÉVISION	LE GRUPO ETHNOCULTUREL
2	TV2	Aucun
4	ABC TV	Aucun
5	RBN	*Hindustani*
8	STVS	Aucun
10	Apintie	Aucun
12	ATV	Aucun
14	Radika	*Hindustani*
17	SCCN TV	Aucun
20	Trishul	*Hindustani*
23	Garuda TV	Javanais
30	RTV	*Hindustani*
32	SBS	*Hindustani*
38	RMG	*Hindustani*
45	SCTV	Chinois
50	Mustika TV	Javanais

Au total, six de ces chaînes s'adressent à la communauté *hindustani*, deux à la javanaise, une à la chinoise et six ne visent aucun groupe en particulier. Ces dernières retransmettent la programmation nationale et exposent des personnalités du scénario politique et culturel du Suriname, couramment identifiées avec la communauté créole, comme c'est le cas de STVS, fondée par Johan Adolf Pengel, qui incorpore et véhicule

l'idée nationale. De façon générale, la programmation des différents canaux reflète la partition ethnique de la société.

3.8. L'État et les partis politiques

Le Parlement constitue un autre espace officiel où la diversité des groupes ethnoculturels peut être observée. À partir du terrain, j'ai dressé le tableau 3, dans lequel j'énumère les principaux partis politiques ainsi que la communauté qu'ils représentent ou, pour le moins, à laquelle les Surinamiens les associent : le Parti National Démocrate (Nationale Democratische Partij — NDP), de l'actuel président, Desiré Delano Bouterse (mandat de 2010 à 2015), et le Parti National du Suriname (Nationale Partij Suriname — NPS), du président précédent, Ronald Venetiaan, sont essentiellement soutenus par les Créoles ; le Parti Réformiste Progressiste (Vooruitstrevende Hervormings Partij — VHP), par les *Hindustani* ; le Kerukanan Tulodo Pranatan Inggil (KTPI)[87] et le Pertjajah Luhur (PL), par les Javanais ; et le Parti du Développement et de la Libération Général (Algemene Bevrijdings-en Ontwikkelings Partij — ABOP), par les Noirs Marrons.

[87] Parti crée en 1949 par le Javanais Iding Soemita, sous le nom de Kaum Tani Persatuan Indonesie. Le parti a ensuite changé de nom, mais a gardé le même sigle (NEDERLANDSE PUBLIEKE OMROEP. *KTPI Kerukanan Tulodo Pranatan Inggil.* Disponible sur le site : http://nos.nl/artikel/146488-ktpi-kerukanan-tulodo-pranatan-inggil.html. Consulté le 21 décembre 2013).

Tableau 3 : Principaux partis politiques du Suriname en 2013.

PARTI	GROUPE ETHNOCULTUREL
Parti National Démocrate (NDP)	Créole
Parti National du Suriname (NPS)	Créole
Parti Réformiste Progressiste (VHP)	*Hindustani*
Kerukanan Tulodo Pranatan Inggil (KTPI)	Javanais
Pertjajah Luhur (PL)	Javanais
Parti du Développement et de la Libération Général (ABOP)	Noir Marron

Dans le Suriname actuel, le paysage étatique, assurément pluriethnique et réaffirmant les appartenances communautaires, résulte en partie de la manière dont a été menée la colonisation néerlandaise, avec une certaine tolérance pour les différences ethniques au sein de la plateforme politique, dans la mesure où celles-ci ne gênaient pas les intérêts de la métropole. En effet, la colonisation n'a pas mené de politique assimilationniste, ce qui a favorisé la création et la consolidation de communautés d'origine. Selon Fernando Rosa Ribeiro, les frontières ethniques de la société ont été établies sur ces principes et les communautés ont ensuite été pérennisées avec la construction de l'idée de nation, se positionnant alors comme une caractéristique du pays, comme cela a été le cas en Afrique du Sud, où les frontières communautaires sont restées après l'Indépendance et dans la période postapartheid[88].

Ainsi, l'identité nationale du Suriname repose sur cette diversité. C'est par exemple ce qu'on pouvait voir en 2011, dans les rues de Paramaribo, avec cette publicité de la société de télécommunications Telesur qui affichait la reconnaissance de la diversité ethnoculturelle surinamienne. On y voyait trois travailleurs, de trois origines différentes, déclarant « This is us… » (figure 9).

[88] ROSA RIBEIRO, A construção da nação (pós-)colonial : África do Sul e Suriname, 1933-1948, *op. cit.*

Figure 9 : Publicité de la société de télécommunications Telesur, à Paramaribo, montrant la diversité ethnique du Suriname.

3.9. Une mosaïque harmonieuse ?

En analysant les caractéristiques qui ont guidé l'action des métropoles coloniales européennes, Roger Bastide montre que la colonisation anglaise a suivi des chemins différents du modèle français, dans lequel les colonisateurs des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, sous l'influence des Lumières, agissaient comme des militaires combattant l'obscurantisme des peuples colonisés. Les Anglais, de leur côté, ont adopté le système de l'administration indirecte (*Indirect Rule*), qui légitimait le pouvoir traditionnel des chefs indigènes. Pour cela, il leur était nécessaire de connaitre le fonctionnement des autorités en place, d'où l'important rôle de l'anthropologie appliquée à ce moment-là, et notamment de l'anthropologie sociale fonctionnaliste créée par Malinowski[89].

L'administration coloniale néerlandaise a adopté, dans une certaine mesure, l'*Indirect Rule* pour gérer ses colonies — dont le Suriname —, et s'est donc montré

[89] BASTIDE, Roger. *Anthropologie appliquée*. Paris : Stock, 1998, p. 17-34.

relativement disposée à reconnaître officiellement les habitudes des habitants et à accorder une certaine légitimité aux « traditions » locales[90].

Au cours de l'histoire du Suriname, d'autres faits sont venus exacerber les différences entre les communautés. À ce titre, Frédéric Piantoni montre le rôle joué par le système social des castes et la concession de terres aux groupes communautaires[91]. L'importation, par les Indiens, du système de castes aurait contribué à la construction de relations sociales basées sur la hiérarchie et la compartimentation, ce qui, à son tour, aurait entrainé un foisonnement pluriethnique de la société surinamienne. L'autre argument, plus solide, selon l'auteur lui-même, souligne les fonctions économiques spécifiques attribuées à chaque groupe d'immigrés ainsi que la répartition spatiale qui en a découlé : l'administration coloniale a installé les groupes d'immigrés d'origine commune dans des concessions de terres abandonnées par les explorateurs métropolitains (véritables « villages » de colonisation), qui sont très vite devenus des noyaux mono-communautaires. Chaque communauté a ainsi commencé à avoir une activité économique propre à sa zone : « les *Hindustanis*, la riziculture ; les Chinois, les commerces de proximité ; les Indonésiens, la polyculture familiale […] »[92].

Les conceptions et les actions de Et. B. Kielstra, gouverneur colonial du Suriname de 1933 à 1944, reflétaient bien le ton de l'administration néerlandaise : en 1940, par exemple, les mariages célébrés selon les rites hindouistes et musulmans ont été officiellement reconnus par la loi du Mariage Asiatique (Aziatische

[90] La manière néerlandaise de diriger la colonie a été très éloignée de celle du colonialisme assimilationniste du Portugal, qui méprisait les cultures indigènes au profit d'une culture portugaise « supérieure » et érigée en idéal à suivre, et ce quel qu'en soit le prix. Ainsi, au Mozambique, les colonisateurs portugais ont vu dans l'islam un obstacle à l'assimilation des colonisés à la « culture portugaise ». À partir de 1965, alors que le mouvement pour l'indépendance se renforce, les colonisateurs portugais vont finalement tenter de sympathiser avec les Musulmans afin de s'en faire des alliés (MACAGNO, Lourenzo. *Outros muçulmanos : islão e narrativas coloniais*. Lisboa : Imprensa de Ciências Sociais, 2006) ; sur le colonialisme portugais en Afrique (et leurs différences concernant la colonisation britannique), voir FRY, Peter. *A persistência da raça : ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2005.

[91] PIANTONI, Frédéric. *L'enjeu migratoire en Guyane française. Une géographie politique*. Matoury, Guyane: Ibis Rouge, 2009.

[92] *Ib.*, p. 189.

huwelijkswetgeving). Pour Kielstra, les différents groupes ethniques du pays devaient vivre séparés les uns des autres, mais dans une coexistence pacifique :

> […] dans ce modèle de construction de la nation (si tant est que l'on puisse parler de modèle ici), contrairement à d'autres pays, la diversité est encore soulignée de manière relativement intense. Il est difficile d'envisager nécessairement cela comme un héritage colonial néerlandais […], il est aussi difficile d'éviter d'avoir l'impression qu'il existe une sorte d'attraction néerlandaise pour la différence et sa préservation. A l'exception du belge et de l'allemand, peut-être qu'aucun autre pouvoir colonial — pas même le britannique, auquel il ressemblait sur bien d'autres aspects — semble porter un regard si étrange sur la diversité humaine, et souligner autant la préservation des cultures locales, même quand celles-ci ne semblent pas s'y intéresser autant que colonisateurs eux-mêmes[93].

Loin de représenter une mosaïque harmonieuse des différentes origines, la société surinamienne connait un certain nombre de tensions entre les différentes communautés. Dans les espaces de convivialité sociale et politique, comme l'école publique ou le Gouvernement, il existe des dissensions intercommunautaires et des réaffirmations ethnoculturelles, chaque groupe étant davantage orienté par ses intérêts socio-économiques et politiques que par des enjeux idéologiques. Dans la partie suivante, j'évoquerais ces tensions perceptibles à l'intérieur de cette mosaïque culturelle et religieuse du Suriname. Pour cela, je commencerais par exposer les événements connus comme les « Émeutes d'Albina ».

4. Émeutes d'Albina : l'équilibre imaginé

Le 24 décembre 2009 a été marqué par des confrontations entre Brésiliens et Noirs Marrons au nord-est du Suriname, dans la ville d'Albina, située sur la rive du fleuve Maroni, face à la ville guyanaise de Saint-Laurent-du-Maroni. Selon le point de vue des

[93] ROSA RIBEIRO, A construção da nação (pós-)colonial : África do Sul e Suriname, 1933-1948, *op. cit.,* p. 506-507.

Brésiliens, un Noir Marron, habitant de la ville, était renommé pour ses provocations. Ce jour-là, dans la matinée, il a agressé un Brésilien dans un bar et celui-ci, armé d'un couteau, l'a blessé et a pris la fuite. Du fait de la gravité de sa blessure, le Surinamien a été transporté à Saint-Laurant-du-Maroni, où il est décédé dans l'après-midi. La communauté Noir Marron d'Albina, révoltée, a commencé à injurier les Brésiliens, et l'agitation s'est généralisée. Ces derniers se sont alors réfugiés dans l'hôtel où ils avaient l'habitude de loger, mais la foule a rapidement envahi l'hôtel et les a agressés avec des bouts de bois, des pierres et des armes blanches ; ils ont fini par brûler l'hôtel, une station-essence, et ont pillé et brûlé un supermarché qui appartenait à un Chinois.

Cette histoire a, en réalité, était le prétexte pour un règlement de compte avec les *garimpeiros* brésiliens et autres individus liés à l'orpaillage : le commerce chinois qui fournissait des produits de consommation courante et qui était particulièrement fréquenté par les *garimpeiros* ; l'hôtel où ceux-ci dormaient et qui appartenait aussi à un Chinois ; ou encore la station-essence qui ravitaillait en carburant les pirogues utilisées pour l'orpaillage. Par ailleurs, bien que les attaques se soient concentrées dans le secteur de la ville où les Brésiliens résidaient, la peur s'est propagée dans différentes zones minières où vivaient des Brésiliens. Les récits rendent compte d'autres violences : des vols d'or et d'argent de *garimpeiros* mais aussi des viols de Brésiliennes.

Suite aux évènements, les Brésiliens se sont réfugiés sur le fleuve Maroni, dans les bois ou à Saint-Laurent-du-Maroni, et aucun décès n'a été signalé. Le jour suivant, la police et l'Armée surinamiennes sont arrivées à Albina et ont amenés les Brésiliens à Paramaribo, laissant alors la ville dépourvue d'une de ses principales activités économiques : les services liés à l'activité d'orpaillage.

Trois jours après les évènements, le 27 décembre 2009, ainsi que le premier janvier 2010, l'Armée de l'Air brésilienne (*Forças Armadas Brasileiras*) a effectué des vols de Paramaribo vers Belém, afin de rapatrier ceux qui désiraient quitter le Suriname. Au total, 36 personnes ont embarqué sur ces vols. En juillet 2011, un an et demi après les conflits, on ne trouvait plus aucune trace de ceux-ci : le commerce des Chinois et la station-essence fonctionnaient à nouveau normalement ; l'hôtel avait été reconstruit ; les pirogues étaient amarrées le long des rives du Maroni et les canotiers se disputaient pour être choisis par les clients (Brésiliens, Surinamiens et Guyanais) (figure 10). Tout se déroulait comme si rien ne s'était passé.

Figure 10 : Pirogues et passagers sur la plage du fleuve Maroni, à Albina — lieu de passage pour se rendre à Saint-Laurent-du-Maroni —, en 2011.

Après les émeutes, la presse et les autorités brésiliennes ont cherché à comprendre la situation. Les articles de journaux parus au Brésil ont abordé le sujet de manière simplifiée et dichotomique, parlant d'une communauté « tribale », presque « sauvage », qui attaquait les Brésiliens désarmés, sans ressources ; et de Brésiliens rustres, destructeurs de l'environnement et usurpateurs des richesses du pays voisin. Ils ne disaient presque rien de la convivialité entre Brésiliens et Noirs Marrons ou de leurs intérêts communs dans la recherche d'or.

Bien que les attaques aient été perpétrées contre des étrangers — Brésiliens et Chinois —, le cas exige qu'on l'aborde avec beaucoup de tact. Comment un tel antagonisme communautaire a pu voir le jour dans une société basée sur l'équilibre et sur le respect supposés entre les différentes communautés qui la composent ? Même si, au Suriname, la convivialité et la réciprocité entre Brésiliens et Noirs Marrons existent depuis les années 1990, du fait des intérêts communs pour l'orpaillage, l'évènement est emblématique parce qu'il révèle des tensions qui existent dans cette société.

Ces violences intercommunautaires rappellent les conflits qui ont éclaté, en 2000, à El Ejido, en Espagne, et dont le point de départ avait été le meurtre d'une jeune espagnole par un Marocain. Cela avait exacerbé les tensions ethniques et avait débouché sur des violences racistes et xénophobes, de la part des habitants locaux

envers les immigrés marocains. Fatima Lahbabi (2003), montre que le meurtre en lui-même n'a été que l'élément déclencheur des violences ; il n'a fait que raviver des tensions déjà existantes entre Espagnols et immigrés marocains ; autrement dit, le meurtre n'a été que la goutte d'eau qui a fait déborder le vase[94]. Vu les proportions atteintes par les vagues de violence à l'encontre des immigrés, le gouvernement espagnol est intervenu pour faire cesser les agressions, agissant alors à l'encontre des réactions de la population locale dont la haine était à son apogée[95].

Une autre situation emblématique a été les émeutes survenues à New York le 19 août 1991, qui ont eu pour élément déclencheur un accident de la route, dans lequel un conducteur juif a renversé un enfant, dont les parents étaient guyaniens. La situation a dégénérée en confrontations entre la communauté newyorkaise caribéenne et la juive, faisaint ainsi apparaitre les fractures et les désaccords présents dans cette société basée sur le modèle multiculturel[96].

Je plonge plus en détail dans ces émeutes pour penser l'arrière plan sur lequel sont basés les conflits d'Albina et mieux comprendre pourquoi ils sont arrivés à tel degré dans une société qui prône le respect entre les différentes communautés qui la composent. Le scénario et le contexte de l'Espagne et de New York sont fort différents de ceux du Suriname ; cependant, on retrouve quelques similitudes et la comparaison nous permet d'analyser la tension latente et l'équilibre imaginé dans l'idéologie de l'*apanjhat* (j'y reviendrais plus en détails juste après).

Dans une société qui reconnaît la légitimité de la séparation ethnique entre les communautés ethnoculturelles, il est difficile d'évoquer publiquement l'existence du racisme, même dans le conflit d'Albina. Mentionner ouvertement un certain racisme est d'autant plus délicat que les groupes politiques, légitimement constitués, brandissent le drapeau de la défense de leur communauté ethnico-raciale afin de récolter des votes et d'avoir une représentativité politique. C'est donc certainement pour cette raison que les instances gouvernementales du Suriname qui se sont

[94] LAHBABI, Fatima. *L'immigration marocaine en Andalousie*. Thèse de doctorat, 352 p. Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 2003.

[95] *Ib.*

[96] BORDREUIL, Jean Samuel. Anatomie d'une émeute inter-ethnique : Crown Heights, New York, 19 août 1991. *In* : BORDES-BENAYOUN, Chantal (éd.). *Les juifs et la ville*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2000, p. 105-119.

prononcées sur le sujet n'ont parlé que de la violence des Noirs Marrons et de la nécessité d'adopter des mesures pour répondre aux problèmes économiques et humanitaires causés par les émeutes : le jour suivant (le 25 décembre), la police a procédé à 35 arrestations et a initié des recherches pour punir les responsables de pillages, déprédations, violences sexuelles, etc. Contrairement à ce qui s'est produit en Espagne, au Suriname les déclarations officielles n'ont donc pas souligné l'exacerbation du racisme ou de la xénophobie. Est-il possible de parler de racisme et de xénophobie dans une société qui repose sur un équilibre supposé entre différentes communautés ethniques ?

Dans leurs commentaires sur le conflit d'Albina, les médias se sont attachés à souligner la temporalité de la réaction des Noirs Marrons, en la classant comme une révolte ponctuelle, sans passé ni futur et essentiellement liée à leurs culture et tradition. Ces analyses, à l'instar des discours politiques officiels, n'ont pas interviewé l'insatisfaction et les désalignements dans l'équilibre imaginé entre les communautés d'origine, ce qui aurait sans doute mis en péril la légitimité des groupes politiques qui dirigent le pays et qui se basent sur la division harmonieuse de la représentativité du pouvoir entre les communautés.

5. Le multiculturalisme : l'*apanjhat* politique

5.1. L'exemple du drapeau

Historiquement, les groupes ethnoculturels font partis de la genèse du Suriname, en ce sens, ils ont toujours été présents dans les symboles du pays. En 1954, par exemple, le Suriname obtient le statut de pays autonome intégrant le Royaume des Pays-Bas (statut qu'il conservera jusqu'à l'Indépendance en 1975). Entre 1966 et 1975, il a adopté un drapeau représentant ses cinq principaux groupes ethnoculturels : cinq étoiles de couleurs différentes et reliées entre elles par une bande noire qui symbolisait

l'union harmonieuse de ces groupes au sein de la nation[97] (figure 11). Bien qu'officiellement les étoiles n'aient pas été attribuées à des groupes spécifiques, le rapport entre la couleur de chacune et les différents groupes s'est fait automatiquement au sein de la population : la blanche correspondrait aux colons européens (*Buru*) ; la noire aux Créoles ; la marron aux *Hindustani* ; la rouge aux Indigènes ; et la jaune aux Chinois.

Figure 11 : Drapeau du Suriname, adopté entre 1966 et 1975 (quand le pays faisait encore partie du Royaume des Pays-Bas), où étaient exhibés leurs cinq principaux groupes ethnoculturels (Source : FLAGS OF THE WORLD, 2013 ; Image : Mark Sensen, 25 March 2006).

La configuration de ces cinq étoiles a donné lieu à un certain nombre de critiques, notamment quant à la représentation de l'équilibre entre les groupes : les trois étoiles supérieures, des *Buru*, Créoles et *Hindustani*, semblaient indiquer leur supériorité tandis que les deux du bas, Indigènes et Chinois, apparaissaient en position de soumission par rapport aux trois premières. De plus, de par sa position, l'étoile blanche (*Buru*) se trouvait à côté du mât qui soutenait le drapeau, de telle sorte qu'elle apparaissait comme une base pour les autres, les tirant vers le haut. L'étoile noire (Créoles) était, pour sa part, dans la partie supérieure et centrale du drapeau, autrement dit dans une position privilégiée, comme s'il s'agissait du groupe le plus important. Enfin, le principal problème de ce drapeau était l'absence des Javanais et des

[97] OOSTINDIE, Gert ; KLINKERS, Inge. *Decolonising the Caribbean: dutch policies in a comparative perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2003.

Noirs Marrons. Afin de palier à l'ensemble de ces polémiques, après l'Indépendance, un nouveau drapeau a été adopté, sur lequel figure une étoile dorée, à cinq branches, qui représente l'union des groupes ethniques du pays (figure 12)[98].

Figure 12 : Drapeau du Suriname (Source : FLAGS OF THE WORLD, 2014 ; Image :Željko Heimer, 30 January 2003).

*5.2. Réflexions autour de l'*apanjhat

Officiellement, les instances administratives s'efforcent de maintenir l'équilibre des forces et de garantir la représentation de tous les groupes. Pour Edward Dew, le Suriname représente un modèle dans la résolution des tensions socio-politiques qui ont précédé — mais aussi succédé — à l'Indépendance. Le pays aurait réussi à établir un équilibre entre les différentes communautés grâce à la mise en place d'un pouvoir dirigé par une élite multipartite et multiethnique[99]. La Constitution surinamienne de 1987 illustre bien cette préoccupation au travers de l'article qui établit que les instances gouvernementales doivent « respecter la liberté de discussion, la critique et la reconnaissance de la minorité par la majorité »[100]. De même, afin de légitimer leur pouvoir, les groupes politiques arrivés au pouvoir après la fin du régime militaire, en 1991, ont apporté l'idéologie de l'*apanjhat* par laquelle ils reconnaissent officiellement

[98] CAMPOS FRANÇA, *Apanjaht : a expressão da sociedade plural no Suriname, op. cit.*

[99] DEW, Edward. *The trouble in Suriname, 1975-1993*. Westport : Praeger, 1994.

[100] Selon CAMPOS FRANÇA, *Apanjaht : a expressão da sociedade plural no Suriname, op. cit.*, p. 154.

le devoir d'accorder un espace représentatif aux communautés ethnoculturelles minoritaires.

Selon Maria Stela De Campos França, la représentation de la société surinamienne est exprimée par l'*apanjhat*, c'est-à-dire un équilibre entre les expressions publiques de tous les groupes ethnoculturels qui la composent :

> […] l'*apanjaht* présuppose, d'une part, le droit et le devoir de chacun des groupes de s'exprimer publiquement, et, d'autre part, l'attribution d'une valeur équitable à toutes les manifestations.
>
> Idéologiquement, aucun des groupes ethnoculturels ne prévaut sur un autre, que ce soit dans l'arène politique, culturelle, religieuse ou juridique. L'inégalité dans la valorisation de l'expression d'un groupe provoque un déséquilibre dans l'harmonie ethnoculturelle, et qui peut entrainer de fortes réactions de la part des groupes qui se perçoivent dans une position désavantageuse[101].

Le concept d'*apanjhat* peut facilement être associé à celui de multiculturalisme. C'est ce que nous pouvons noter en comparant le premier avec le dernier, tel qu'il est décrit par Milena Doytcheva : « Il est pour ses défenseurs le projet de traiter et de prendre en compte le pluralisme culturel ainsi que les rapports entre groupes majoritaires et minoritaires à l'intérieur d'une perspective d'égalité et de justice sociale. »[102]

L'application de l'*apanjhat* au Suriname s'est mise en place au moment de l'émergence du droit des minorités, de la reconnaissance de la diversité culturelle et du « renouveau ethnique », dans les années 1960 et 1970 ; tout comme le début de l'implantation de politiques à bases multiculturelles au Canada et en Australie. En ce sens, au Suriname, l'*apanjhat* représente la reconnaissance sociale et politique de principes multiculturalistes.

Pour sa part, Paul Tjon Sie Fat se veut plus nuancé et envisage l'idéologie de l'*apanjhat* comme la répartition équitable du pouvoir entre les différents groupes

[101] *Ib*. 147.

[102] DOYTCHEVA, Milena. *Le multiculturalisme*. Paris : La Découverte, 2011, p. 5.

ethniques, mais il émet quelques réserves[103]. Selon cet auteur, dans la vie quotidienne, la division se fait essentiellement entre les trois plus grands groupes — Créoles, *Hindustani* et Javanais (plus récemment, les Noirs Marrons ont été inclus) —, laissant de côté les autres groupes minoritaires. Il montre que l'application de ce principe égalitaire par ces trois principaux groupes sert avant tout à légitimer leur hégémonie politique et économique.

*5.3. Historique de l'*apanjhat *: son apparition au Guyana*

En tant que modèle ethnico-politique, l'idéologie de l'*apanjhat* est une source importante d'identité des groupes ethniques, dans la mesure où il forge la reconnaissance officielle de chacun d'entre eux, ce qui soutient, légitime et consolide la reconnaissance populaire des différences. D'après Fred Constant, *apanjhat* est un mot de langue hindi et « voter *apanjhat* » signifie, littéralement, « voter pour les siens »[104], c'est-à-dire diriger le vote vers sa propre communauté ethnoculturelle. Cette idéologie a été mise en place à partir des années 1950, avec la politique de la Guyane Britannique, lorsque le Parlement a commencé à avoir plus de pouvoirs et de fonctions dans l'administration.

Le Parti Populaire Progressif (People' s Progressive Party — PPP), créé en 1950 par des intellectuels et des travailleurs guyaniens, était initialement une organisation multiethnique et d'influence marxiste. Son chef, Cheddi Jagan, était un Indo-Guyanien[105], ainsi le PPP a commencé à être associé à la communauté indo-guyanienne, mettant en lumière les tensions communautaires que le pays vivait. Au cours de cette même décennie, Forbes Burnham, un Afro-guyanien modéré, a quitté le parti pour créer le Congrès National du Peuple (People's National Congress — PNC), immédiatement associé à son groupe d'origine.

---

[103] TJON SIE FAT, Paul Brendan. *Chinese new migrants in Suriname* : *the inevitability of ethnic performing.* Amsterdam : Amsterdam University Press, 2009.

[104] CONSTANT, Fred. Religion, ethnicité et politique en Caraïbe. *Revue Française de Science Politique*, v. 44, n. 1, 1994, p. 58.

[105] A la différence du Suriname, où les individus d'origine indienne sont appelés *Hindustani*, les Guyaniens d'ascendance indienne sont appelés « Indo-Guyaniens » (*Indo-Guyanese*), « Indiens orientaux » (*East Indians*) ou tout simplement « Indiens » (*Indians*).

Les désaccords entre Cheddi Jagan et Forbes Burnham sont en partie dus aux différences idéologiques : le premier prônait l'application stricte des principes marxistes (comme l'expropriation de la propriété privée) tandis que le second défendait un socialisme plus modéré, passant par des réformes et des accords avec la petite bourgeoisie urbaine. Mais ces divergences ont aussi comme arrière-plan la montée des tensions ethniques engendrées par la direction du parti par Cheddi Jagan, soutenu par les Indo-Guyaniens, principalement des travailleurs du secteur de la canne à sucre et de la riziculture. Son désir initial de former un parti de masses, qui privilégierait les exigences de classes plutôt que les appartenances ethniques, a été abandonné après le départ de Forbes Burnham et la formation du PNC, qui se positionne dès lors comme la principale force politique rivale. Entre 1957 et 1962, le « vote *apanjhat* » est devenu le cri de guerre du PPP, s'appuyant sur la supériorité numérique des Indo-Guyaniens face aux Afro-guyaniens[106].

L'idéologie de l'*apanjhat*, associant parti politique et groupe ethnoculturel, a alors commencé à donner le ton de la dispute pour le pouvoir colonial et, ultérieurement, pour celui de la jeune nation. Ainsi, cette association entre la communauté d'origine et son soutien au parti qui la représente est devenue la nouvelle « arme de campagne » du PPP et du PNC, pour les élections de 1961, polarisant ainsi la dispute politique autour des questions ethnico-raciales.

En arguant l'idéologie de l'*apanjhat*, le PPP faisait la promesse d'une amélioration des conditions de vie des Indo-Guyaniens : les entrepreneurs verraient la vente de leurs produits garantie, les enseignants auraient un emploi, les personnes les plus instruites auraient accès aux fonctions publiques, les paysans auraient accès à la terre, et les travailleurs de l'industrie du sucre bénéficieraient d'une hausse de leurs revenus. En résumé, voter pour le PPP garantirait la prospérité de tous les Indo-Guyaniens. Le vote « *Apanjhat* aiderait les Indiens à aider les Indiens »[107].

[106] SINGARAVELOU, Pierre. *Les Indiens de la Caraïbe*. Tome 3. Paris: L'Harmattan, 1991.

[107] "Apanjaht would help the Indians to help the Indians" (GERRIT DE KRUIJF, Johannes. *Guyana junction : globalisation, localisation, and the production of East Indianness.* Amsterdam : Dutch university press, 2006, p. 81).

Avant ces tensions raciales impliquant Indo et Afro-Guyaniens, la « racialisation » des relations sociales était déjà évoquée dans la légitimation de la domination coloniale. Durant la colonie, elle se manifestait essentiellement par la suprématie d'une minorité blanche sur l'ensemble de la société :

> In Guyana after slavery, white minority dominance was affected by their monopoly of political power which enabled them to employ the state apparatus to institutionalize social and political inequalities, and thereby to subjugate the subordinate majority. This systematic programme of repression was a major source of social instability as witnessed by the perennial unrest generated by the high indirect taxation, high village rates, and the harsh indenture system. But this instability was further exacerbated by the racial factor. One recalls that this served as the rationale and justification for preserving white dominance, and the propagation of the myth of white superiority was an important aspect of that process[108].

L'apparition du Guyana en tant qu'unité avec une autonomie interne a apporté la possibilité d'ascension politique et sociale d'une classe qui, jusque-là, était laissée en marge des décisions. La transformation des anciens sujets de la couronne britannique en de nouveaux citoyens a fait apparaitre des questions auxquelles avait déjà dû faire face l'Europe au XVIII^{ème} siècle, au moment du refroidissement de la pensée religieuse et de l'émergence du nationalisme. Il lui fallait alors — comme cela a été le cas, beaucoup plus récemment, au Guyana — créer les conditions nécessaires à la diffusion de l'idée de nation, c'est-à-dire une communauté politique à la fois souveraine et imaginée[109].

Eric Hobsbawn utilise précisément ce contexte européen dans son analyse de l'invention des traditions, directement ou indirectement opérée par des agents sociaux et des groupes politiques à la recherche de légitimité pour les nouvelles structures du pouvoir[110]. Lorsqu'il évoque les rapides transformations que les sociétés européennes

---

[108] MOORE, Brian L. *Race, power, and social segmentation in colonial society. Guyana after Slavery 1838-1891*. Philadelphia : Gordon and Breach, 1987, p. 192 (Caribbean Studies, v. 4).

[109] ANDERSON, Benedict. L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme. Paris : La Découverte, 2002.

[110] HOBSBAWN, Eric. Mass-producing traditions : Europe, 1870-1914. *In* : HOBSBAWN, Eric ; RANGER, Terence (org.). *The invention of tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983, p. 263-307.

ont connues à la fin du XIX^{ème} siècle, ainsi que l'invention des traditions effectuée afin de garantir la légitimité du pouvoir constitué, Hobsbawn précise :

> Quite new, or old but dramatically transformed, social groups, environments and social contexts called for new devices to ensure or express social cohesion and identity and to structure social relations. At the same time a changing society made the traditional forms of ruling by states and social or political hierarchies more difficult or even impracticable. This required new methods of ruling or establishing bonds of loyalty. In the nature of things, the consequent invention of 'political' traditions was more conscious and deliberate, since it was largely undertaken by institutions with political purposes in mind[111].

Le développement d'alliances avec d'autres forces politiques — et d'autres groupes ethnoculturels, même minoritaires — fait partie des mécanismes de reconnaissance et de légitimité du pouvoir. Dans le cas guyanien, l'invention d'une tradition basée sur une origine commune et une mémoire collective millénaire du sous-continent indien a été une stratégie essentielle pour établir l'hégémonie politique du groupe indo-guyanien. Ainsi, l'analyse critique des conflits d'intérêts présents dans la société guyanienne actuelle, doit indispensablement prendre en compte la dispute politique qui a prôné l'*apanjhat*.

Ce détour par l'histoire de l'idéologie de l'*apanjhat*, telle qu'elle a été utilisée dans le contexte guyanien, nous permettra d'éclairer le contexte surinamien, dans la mesure où l'Indépendance du Guyana, ainsi que son recours à cette idéologie à des fins politiques, ont été antérieures à ceux du Suriname. On peut commencer par mentionner qu'au Suriname, en 1949 un parti politique lié à la communauté *Hindustani* a été formé, le Parti Indien Uni (Verenigde Hindostaanse Partij — VHP). Celui-ci résulte de la fusion de trois partis qui représentaient cette communauté : le Parti Musulman (Moeslim Partij), créé en 1946, le Parti Politique *Hindustani*-Javanais (Hindostaans-Javaanse Politieke Partij — HJPP) fondé en 1947, et le Parti Hindou (Hindoe Partij) apparu en 1947[112]. En

[111] *Ib.*, p. 263.

[112] VOORUITSTREVENDE HERVORMINGS PARTIJ — VHP. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.vhp.sr. Consulté le 21 décembre 2013.

1973, le VHP change de nom et devient le Parti Réformiste Progressiste (Vooruitstrevende Hervormings Partij, gardant le même sigle), dont le slogan affiche clairement la volonté de réunir les *Hindustani* appartenant à divers groupes religieux :

> Hindou, musulman, sikhs, chrétien.
> Ils sont tous frères.
> L'Inde est leur mère à tous[113].

Comme je le disais, entre 1954 et 1975, le Suriname a été élevé au statut de pays intégrant du Royaume des Pays-Bas, avec pleine autonomie interne, à l'exception des domaines de la défense et de la politique extérieure, qui sont les mêmes que dans les Antilles Néerlandaises et aux Pays-Bas (l'unité européenne du Royaume). Ainsi, a été formé un Parlement avec des pouvoirs sur les sujets internes, et le VHP, en plus de bénéficier du soutien populaire de son propre groupe d'origine (les *Hindustani*), a cherché à s'allier avec les organisations politiques qui représentaient les autres communautés ethnoculturelles, même celles minoritaires, car elles étaient importantes pour la reconnaissance et la stabilité du gouvernement du nouvel État — ainsi, l'idéologie apanjhat a été évoquée, car elle répondait exactement à cette conjoncture — et s'est finalement allié au NPS, ce qui a signifié, dans la pratique, l'alliance politique entre les deux principaux partis et groupes ethniques du Suriname : *hindustani* et créole.

Le cas du recours à l'*apanjhat* montre bien que, dans ces contextes, le parti politique au pouvoir se doit, d'une part, d'être reconnu comme le représentant légitime de sa communauté d'origine mais aussi, d'autre part, de rassembler l'ensemble de la société qu'il gouverne afin de se légitimer en tant que dirigeant de la nation :

> [...] the state, seen from above in the perspective of its formal rulers or dominant groups, raised unprecedented problems of how to maintain

[113] *"Hindu, Muslim, Sikh, Isai. Sab hai bhai bhai. Bharrat mata sab ke mai. Hindu, Muslim, Sikh and Christians. They are all brothers. India is the mother of them all"* (CHICKRIE, Raymond S. *Surinamese Muslims in a plural society*. Disponible sur le site : http://www.caribbeanmuslims.com/articles/981/1/Suriname-Muslims-in-a-plural-society-/page1.html. p. 12. Consulté le 22 décembre 2008).

> or even establish the obedience, loyalty and cooperation of its subjects or members, or its own legitimacy in their eyes[114].

6. *Apanjhat* versus nationalisme

6.1. La place accordée aux stéréotypes ethnoculturels surinamiens

Souvenons-nous comment les affrontements d'Albina avaient mis en lumière les tensions préexistantes entre les communautés surinamiennes. Cette histoire, à l'instar de bien d'autres, s'appuie sur les stéréotypes attribués à chaque groupe. Dans la vie courante, des comportements et personnalités-types sont attribués aux individus selon leur groupe d'origine, ce qui s'accompagne d'une naturalisation des différences dites raciales.

Pour leur part, les Brésiliens sont le plus souvent perçus comme des *garimpeiros* et des prostituées, des individus violents, audacieux et aptes au travail difficile, comme si ces caractéristiques faisaient partie de leur « nature » physique et psychologique. Il n'est donc pas surprenant que les Brésiliens dénoncent fréquemment le poids de ces stéréotypes dans les administrations publiques. La police surinamienne, par exemple, fait l'objet de fréquentes plaintes du fait de la partialité des policiers traitant parfois les Brésiliens comme des criminels et/ou des personnes stupides.

À l'inverse, beaucoup de Surinamiens s'accordent pour dire que le groupe ethnoculturel le plus favorisé du pays est celui des *Hindustani*. En effet, ceux-ci prédominent notamment dans les domaines économique et politique. C'est par exemple ce que me disait Paulo (25 ans, chauffeur de taxi, catholique, interviewé dans 2012), tout en évoquant son appartenance « raciale » au groupe créole et en me montrant parfois la couleur de ses bras en guise de « preuve ». Il complète ensuite sa liste des groupes les plus aisés et y ajoute les Chinois, parce qu'ils ont le commerce, et

[114] HOBSBAWN, Mass-producing traditions : Europe, 1870-1914, *op. cit.*, p. 265.

les Brésiliens, parce qu'ils travaillent dans l'orpaillage. Toujours selon lui, les autres groupes ont un pouvoir économique moyen : Créoles (comme lui), Javanais, Indigènes et Noirs Marrons.

Faisant écho aux propos d'autres Créoles, il précise que ces derniers sont régulièrement discriminés par les *Hindustani*, tandis qu'ils n'ont pas de problèmes avec les autres groupes (les Javanais, par exemple). Une manifestation de ces discriminations réside dans les interdictions matrimoniales : le plus souvent, les *Hindustani* s'opposent au mariage des jeunes femmes de leur groupe avec un Créole. Alors que nous passions le pont qui traverse le fleuve Suriname (dans Paramaribo), Paulo me raconte que certaines jeunes femmes *Hindustani* se suicident en se jetant de ce pont (comme cela se produit sur le pont Golden Gate, de San Francisco, aux États-Unis) parce que leur famille leur interdisent de flirter avec un jeune homme qui n'est pas de leur groupe. Il fait alors le parallèle avec les suicides fréquemment présents dans les films indiens de Bollywood[115], à cause de l'interdiction du mariage entre castes différentes.

L'attribution de caractéristiques comportementales, morales et psychologiques aux autres groupes ethnoculturels est aussi perceptible dans les relations sociales surinamiennes : les Indigènes, par exemple, seraient enclins à l'alcoolisme, les Chinois à l'avarice, et les Noirs Marrons à la brutalité. Cette tendance à attribuer des valeurs différenciées pour chaque groupe, comme faisant partie de l'essence de chaque culture, n'est pas une exclusivité du Suriname, puisqu'elle est présente dans l'idée même du multiculturalisme. Milena Doytcheva corrobore cette affirmation quand elle détecte exactement ces caractéristiques dans l'ensemble des idées du culturalisme :

> Le culturalisme est enfin un *essentialisme*. Il véhicule l'idée selon laquelle les cultures possèdent une essence, un caractère, voire une âme, à l'image des êtres vivants. Cette personnification de la culture est à la base de certaines versions de l'argument multiculturel d'après lesquelles, comme les plantes et les valeurs propre en raison de laquelle elles sont dignes de protection. Cette métaphore organique montre pourtant vite ses limites. Ne formant pas des ensembles cohérents et homogènes, la culture n'a pas non plus d'existence propre

[115] Industrie cinématographique Indiana basée à Mumbai (ancienne Bombay).

> et, par conséquent, ne peut être appréhendée en dehors des individus et des cadres sociaux qui l'incarnent[116].

*6.2. Les défis face auxquels se trouve l'*apanjhat

De manière semblable aux dilemmes auxquels font face d'autres pays dans lesquel sont appliquées des politiques multiculturelles[117], la configuration de la société surinamienne à partir du modèle de l'*apanjhat* la place face à deux défis majeurs. Le premier réside dans le fait que la reconnaissance officielle des communautés par l'État implique la formation de partis politiques corporatifs qui cherchent avant tout à défendre les intérêts du groupe ethnoculturel qu'ils représentent. Si cette structure partisane permet aux communautés minoritaires d'avoir des représentants qui combattent leurs intérêts au Gouvernement (à l'instar des Noirs Marrons), elle permet également que le groupe numériquement le plus important maintienne sa domination de la scène politique. Or, cette logique, dans laquelle prédomine l'appartenance « raciale », permet en retour de masquer les différences socio-économiques qui existent à l'intérieur d'un même groupe ethnoculturel — l'élite économique *Hindustani*, par exemple, se vante de défendre les intérêts communs de tous les *Hindustani*, en camouflant les écarts sociaux et économiques[118].

Le discours officiel qui présente l'idéologie de l'*apanjhat* comme un principe de défense de l'équilibre et de l'harmonie, camoufle ainsi des intérêts politiques et de pouvoir. Georg Simmel met en évidence l'incongruité de ce type de discours sur l'équilibre et l'harmonie sociale (comme c'est le cas avec l'*apanjhat*) qui tente d'éviter le conflit alors que celui-ci est pourtant une composante nécessaire des relations sociales dans la mesure où il permet de résoudre les différences en produisant une réorganisation des relations[119].

---

[116] DOYTCHEVA, *Le multiculturalisme, op. cit.*, p. 103.

[117] ROBIN AZEVEDO, Valérie (coord.). (Des)illusions des politiques multiculturelles. *L'Ordinaire latino-américain*, Toulouse, n. 204, mai-août 2006, 219 p.

[118] Une excellente discussion sur les défis de la question ethnique et identitaire peut être trouvée dans l'ouvrage suivant : AGIER, Michel. *La condition cosmopolite : l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris : La Découverte, 2013.

[119] SIMMEL, Georg. *Le conflit.* Paris : Circé, 1992.

Deuxièmement, comme je l'ai mentionné plus haut, la légitimation de la lutte pour des intérêts corporatifs par l'idéologie de l'*apanjhat* permet la suprématie d'un groupe ethnoculturel sur les autres et surtout ses tendances racistes. En arguant l'idéologie de l'*apanjhat*, la dénonciation de pratiques racistes devient presque impossible et le terme même de racisme perd de sa signification puisque, traditionnellement, chaque groupe défend ses propres intérêts face aux intérêts des autres. C'est ce que nous avons pu voir avec les commentaires qui ont suivi les émeutes d'Albina et qui ne mentionnaient en aucun cas un problème de racisme.

*6.3. L'*apanjhat *: construction d'un modèle national ?*

Pour Maria Stela de Campos França, la société plurielle surinamienne, basée sur les communautés ethnoculturelles, se serait mise en place sans processus de construction d'une société imaginée[120]. Selon cette auteure, les jeunes pays devraient passer par des stades successifs d'invention des traditions, pour se constituer finalement en nations. Or, le Suriname, dont l'Indépendance est survenue tardivement (en 1975), serait, toujours selon elle, au début de ce chemin conduisant à la construction d'un nationalisme et à l'établissement de la nation proprement dite.

De son côté, Eric Hobsbawn souligne que les nations ont été créées à partir de l'invention de la tradition de la nation et d'un peuple[121]. Roy Wagner va au-delà de cette idée, en précisant que nous ne sommes pas uniquement responsables de l'invention des traditions des nations mais aussi de celle des producteurs de la culture et de la culture elle-même[122]. En reprenant ces auteurs, il nous semble que, contrairement au modèle avancé par Maria Stela de Campos França, les nations ne marchent pas forcément vers un modèle idéalisé d'homogénéisation. Ainsi, au Suriname, la tradition nationale inventée se base, non pas sur l'idée d'une nation homogénéisée mais sur des groupes ethnoculturels imaginés, idéalisés comme homogènes. L'invention de communautés spécifiques, uniformisées et homogénéisées

[120] CAMPOS FRANÇA, *Apanjaht : a expressão da sociedade plural no Suriname, op. cit*.

[121] HOBSBAWN, Mass-producing traditions : Europe, 1870-1914, *op. cit*.

[122] WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

(pour le moins dans l'imaginaire) vient alors s'opposer au modèle d'un nationalisme uniformisant anti-communautaire et, donc, « anti-*apanjhat* ». Ainsi, au Suriname, on n'assiste pas à une absence de construction d'une société imaginée ou au manque d'invention de tradition, mais plutôt à l'absence d'une seule et unique communauté hégémonique qui incarnerait une nation imaginée. Ici, la construction de la nation repose donc sur l'invention d'une tradition basée sur différents groupes ethnoculturels. On peut alors s'interroger sur les raisons pour lesquelles la construction de la nation surinamienne a suivi ce modèle plutôt que l'autre.

À la différence des autres pays d'Amérique Latine, où, après l'Indépendance, les descendants de colons européens, nés dans les colonies, ont constitué une certaine élite économique et ont mené le processus d'émancipation politique, la grande majorité de l'élite coloniale du Suriname — les Néerlandais — ont quitté le pays l'année-même de l'Indépendance. De ce fait, le Suriname s'est alors retrouvé entre les mains des autres groupes le constituant. Or, comme je l'ai précisé plus haut, aucun des groupes ethnoculturels ne constitue une majorité (soit plus de 50% de la population), il n'y a donc pas de « Surinamien-type » qui pourrait incarner le « modèle à suivre » et/ou l'identité nationale. Cependant, les Créoles cherchent à incarner ce « Surinamien-type », en classifiant les *Hindustani*, Javanais et Chinois dans la catégorie des « Asiatiques », autrement dit celle de l'étranger. En ce sens, le Créole représenterait le Surinamien « enraciné » tandis que les autres, de par leurs origines asiatiques, auraient un niveau moindre d'appartenance au pays. Ainsi, l'actuel gouvernement, dirigé par le NDP, parti soutenu principalement par des Créoles, tente de promouvoir des valeurs qui seraient fondamentalement surinamiennes — l'exemple le plus significatif est le fait que le *Sranantongo* ait été élevé au rang de symbole national[123].

[123] Le président Desiré Delano Bouterse remplit actuellement son second mandat. Entre 1980 et 1987, il a été le président du Suriname, quand le pays était sous régime militaire. Durant cette période, il a impulsé les premières initiatives afin de promouvoir la culture surinamienne (avec le probable défi de la définir) : création du Ministère de la Culture ; obligation de chanter l'hymne national quotidiennement dans les écoles (CAMPOS FRANÇA, *Apanjaht : a expressão da sociedade plural no Suriname, op. cit.*) ; et création de la version officielle de l'hymne national en *Sranantongo*.

*6.4. L'*apanjhat *face au nationalisme*

L'idéologie du NDP est celle d'un nationalisme de gauche défendant la lutte des classes. Rappelons que ce groupe politique avait déjà pris le pouvoir une première fois, lors du coup d'État du 25 février 1980. Il a avait alors, à ce moment-là, provoqué des oppositions qui, contre ce nationalisme, défendaient la lutte contre le chômage et les inégalités, tout en les articulant avec les dynamiques communautaires (l'*apanjhat*). Aujourd'hui, l'*apanjhat* représente un obstacle à l'expansion de la base de soutien du parti au pouvoir. En effet, l'*apanjhat* constitue un champ politico-idéologique opposé au groupe qui dirige le pays. En ce sens, le modèle de vote idéologique nationaliste s'oppose au principe du vote ethnico-communautaire.

Le modèle d'une société uniforme et homogène (anti-*apanjhat*) a également été utilisé à d'autres fins. C'est par exemple le cas de la Déclaration officielle de paix de 1992, rédigée suite aux accords entre les forces gouvernementales, les groupes qu'elles soutenaient et le groupe guérillero Noir Marron (le Jungle Commando), et qui a mis officiellement fin à la guerre civile. En même temps, cette déclaration a aussi supprimé la reconnaissance de l'accès à la terre par les groupes Noirs Marrons qui vivaient pourtant sur ces terres depuis les accords signés au XVIII^{ème} siècle entre Noirs Marrons et colonisateurs néerlandais, et qui reconnaissaient leur autonomie. La justification principale de cette suppression du droit des Noirs Marrons sur leurs terres a alors été la loi républicaine fondée sur un traitement égalitaire de tous les citoyens et sur la suprématie des intérêts nationaux sur les droits spécifiques à chaque groupe ethnoculturel[124].

En cherchant à définir des typologies pour mieux comprendre les champs politico-idéologiques qui s'affrontent, et en suivant l'instrument heuristique wébérien de création d'idéaux-types, on peut résumer de la façon suivante : un premier champ — représenté en politique par l'orientation (ou le discours) qui défend un nationalisme de gauche, l'intégration du Suriname à l'Amérique Latine et aux Caraïbes, ainsi que

[124] PRICE, Richard. *Les premiers temps : la conception de l'histoire des Marrons saamaka*. La Roque d'Anthéron : Vents d'ailleurs/Ici & Ailleurs, 2013.

l'universalisation du traitement réservé aux Surinamiens — s'affronte à un autre champ, dont l'orientation (ou le discours) défend le développement économique, les relations avec les Pays-Bas et l'équilibre, basé sur l'*apanjhat*, entre les diverses communautés ethnoculturelles qui constituent le Suriname. Il ne s'agit cependant que d'idéaux-types et ces deux champs ne sont pas figés, ils sont, au contraire, en perpétuelle construction, déconstruction et reconstruction. Ainsi, au Suriname, les relations (quelquefois contradictoires) entre ces deux forces aux principes antagoniques se réélaborent en permanence et donnent parfois lieu à des situations ambiguës et plus complexes qu'il n'y parait. Par exemple, le KTPI, ouvertement soutenu par la communauté javanaise[125] et ancien partenaire du VHP (soutenu par les *Hindustani*) et du NDP (soutenu par les Créoles) dans l'*apanjhat*, se positionne aujourd'hui comme un soutien de l'actuel gouvernement dirigé par le NDP qui, comme on l'a vu, se veut « anti-vote-*apanjhat* ». On voit bien, à travers cet exemple, que les deux idéologies servent bien souvent aussi de stratégies politiques et que l'on peut adopter l'une ou l'autre posture selon le contexte politique et les enjeux qu'il présente.

[125] ALLEN, Pamela. Mulihn Mulih nDjowo : Repatriation and Nostalgia for Home Among the Javanese of Suriname. *Indonesian Studies Working Papers*, Sidney, n. 16, juillet 2013, 17 p.

Des Musulmans javanais priant sur la Place de l'Indépendance, à Paramaribo

CHAPITRE 2

LA MOSAÏQUE RELIGIEUSE DU SURINAME

Dans ce chapitre, j'analyse la société surinamienne à partir de sa mosaïque religieuse ainsi que les liens que chaque communauté religieuse entretient avec un de ses groupes ethnoculturels. Pour cela, je mets en évidence deux situations singulières : l'islam d'origine javanaise et ses tensions entre le maintien de la tradition originaire de Java comme une marque différenciée, et l'adhésion au discours universaliste de l'islam ; et les différentes manières, ouvertes ou implicites, que mettent en place les communautés hindoues et musulmanes pour maintenir des liens avec le groupe ethnoculturel *Hindustani*.

Au Suriname, l'ensemble des mouvements religieux — y compris les plus modernistes qui prêchent un programme universel inclusif et valide pour tous les peuples —, sont attachés, d'une manière ou d'une autre, à une communauté d'origine spécifique. Les deux tendances de l'islam javanais, réformiste et traditionaliste, l'Ahmadiyya et l'Arya-Samaj, en sont des exemples parmi tant d'autres. Ce détour par les recompositions religieuses de l'islam et de l'hindouisme telles qu'elles sont opérées au Suriname, et l'analyse des articulations de ces courants avec le groupe ethnoculturel auquel elles sont rattachées, nous permettra par la suite de mieux comprendre comment ce modèle s'est répandu dans la manière d'opérer des « Églises de Brésiliens », à partir des années 1990. C'est dans ce scénario de mosaïque ethnique et religieuse que les Églises évangéliques originaires du Brésil vont s'installer et affronteront des questions semblables entre le désir de se diriger prioritairement aux Brésiliens et celui de maintenir leur prosélytisme universel, tel qu'elles l'ont adopté au Brésil.

1. La fin du Ramadan sur la place de Paramaribo : une manifestation musulmane ou javanaise ?

Le 19 août 2012, il y a eu une concentration de Musulmans à Paramaribo, sur la Place de l'Indépendance. Comme tous les ans, les Musulmans surinamiens se sont réunis pour prier et célébrer la fin du Ramadan. Le jour suivant, le lundi 20 août, correspond à l'Aïd el-Fitr, jour férié national. Bien que cette fête soit toujours préparée par une seule des nombreuses organisations musulmanes surinamiennes — la Fondation des Communautés Islamiques du Suriname (Stichting der Islamitische Gemeenten in Suriname — SIS[126]) — cette célébration est devenue, de manière emblématique, l'événement le plus important de tous les Musulmans du pays. Pour les Surinamiens que j'ai interviewés, il s'agit d'une manifestation javanaise, et donc musulmane, simplifiant à nouveau le contexte et associant tacitement le fait d'être javanais avec celui d'être musulman. Ils l'évoquent alors parfois comme un événement « de Musulmans », d'autres fois comme un évènement « de Javanais ». Au-delà du débat pour savoir qui est concerné, cette manifestation, organisée par la SIS, est aussi devenue un évènement public javanais.

Dès 6h30, je pouvais voir les gens commencer à arriver peu à peu sur la place, pour aller se placer d'un côté ou de l'autre d'une petite barrière qui séparait la zone réservée aux hommes de celle destinée aux femmes. Les participants arrivaient avec des sacs, des cabas et des tapis qu'ils étendaient sur l'herbe, s'ils trouvaient de la place, ou sur le sol nu (figure 1). Ils s'asseyaient alors sur leur tapis ou discutaient entre eux, debout, tout en restant à proximité de leurs affaires.

[126] La SIS représente une tendance moderniste et réformiste de l'islam ; selon les termes de Clifford Geertz, elle serait plus proche de l'islam *santri* tandis qu'elle s'opposerait à l'islam *abangan*. D'après ce même auteur (*The Religion of Java, op. cit.*), les *abangan* mettent l'accent sur les aspects syncrétiques javanais, liés surtout au milieu rural ; tandis que le *santri* est la tendance islamique qui représente les aspects orthodoxes et urbains.

Figure 1 : Musulmanes sur la Place de l'Indépendance de Paramaribo, au cours de la célébration de la fin du Ramadan, le 19 août 2012.

En plus des participants, se trouvaient là des journalistes, des photographes et des curieux, installés debout, autour de la place. Les organisateurs déambulaient d'un coin à un autre, vêtus de vert et arborant le symbole SIS. Des stands étaient installés, certains chargés de distribuer de l'eau (et de la nourriture après les prières), d'autres avec des appareils électriques servant au déroulement de l'événement. Autour de la place, des ambulances stationnaient là, ce qui laissait présager une forte concentration de personnes.

Dans un coin de la place (la Henck Arronstraat avec la Kleine Waterstraat), une scène avait été montée, ornée de tissus blancs et verts ; trois d'entre eux affichaient des cercles blancs contenant des inscriptions en arabe, écrites en vert ; et à leur côté était dressé le drapeau du Suriname. Cette scène avait été installée de telle manière que les personnes, lui faisant face, soient tournées vers (Qibla) la Mecque — direction vers laquelle, selon la SIS, les Musulmans doivent s'orienter pendant les prières (figure 2).

Figure 2 : En direction (Qibla) de la Mecque, indiquée par la bannière verte au centre, avec le drapeau surinamien sur sa gauche. Place de l'Indépendance de Paramaribo, le 19 août 2012.

Les événements publics liés à un groupe ethnoculturel sont également l'occasion de revêtir les costumes traditionnels. Ce jour-là, hommes et femmes portaient des vêtements de couleurs vives, arborant des détails qui rappelaient les costumes traditionnels javanais : pour les hommes, des chemises longues, descendant jusqu'aux cuisses, de différentes couleurs, certaines avec des dessins en *batik* (méthode traditionnelle de peinture javanaise sur tissu) représentant des végétaux, et un bonnet blanc ou noir, orné de décorations ; pour les femmes, des vêtements longs et légers, de couleurs vives, ou des chemises colorées avec des pantalons, mais toujours avec un voile — qui n'est pas porté dans la vie quotidienne (figure 3).

Figure 3 : Musulmanes javanaises sur la Place de l'Indépendance de Paramaribo, le 19 août 2012.

Elles emportaient aussi dans leurs sacs une tenue à dominante blanche, qui descend de la tête aux pieds (parfois avec des broderies ou de simples détails), et qu'elles enfilaient par-dessus leurs vêtements, en la fixant à la tête avec une sorte d'élastique (figure 4), une tenue qu'elles retiraient après les prières. Au moment où elles enfilaient cette seconde tenue, le soleil commençait déjà à chauffer, et leurs ombrelles s'ouvraient alors pour les protéger des rayons du soleil, à tel point que la place en était recouverte.

Figure 4 : Musulmanes javanaises en prière sur la Place de l'Indépendance de Paramaribo, le 19 août 2012.

À l'apogée de cet événement, au moment de la prière en commun, se trouvaient sur la place environ mille personnes, dont 70% d'hommes, 25% de femmes et 5% d'enfants. L'imam a alors pris la tête du groupe et a dirigé les prières (figure 5).

Figure 5 : Musulmans en prière sur la Place de l'Indépendance de Paramaribo, le 19 août 2012.

Après les prières, de longues files se sont formées devant les stands qui ont commencé à servir des plats de la gastronomie javanaise et des jus de fruit ; comme il y avait déjà des équipes préparées pour la distribution, tout s'est fait rapidement.

Même si l'arabe — langue de base de la religion musulmane — était parfois utilisé, l'événement s'est majoritairement déroulé en néerlandais, la langue officielle du pays. En accord avec les principes universaux défendus par la SIS, ces langues (l'arabe et le néerlandais) ont été choisies car elles permettent de réunir davantage de gens. Au microphone officiel, rien n'a été dit en javanais ou en *Sranantongo*, deux langues qui renvoient à des particularités culturelles de la communauté musulmane locale.

Bien que la SIS ne représente qu'une partie des Musulmans, cette manifestation publique lui donne une grande visibilité, l'élevant au statut d'organisation principale pour tous les Surinamiens rattachés à cette communauté religieuse, d'où l'usage exclusif de l'arabe et du néerlandais. Pourtant, en réalité, chaque organisation musulmane réalise sa propre célébration de la fin du Ramadan : chacune prépare sa propre réunion, tenue dans une salle ou un gymnase où se rassemblent ses membres. À ce titre, le Dr. Robbert Bipat, président de l'Association Islamique Surinamienne (Surinaamse Islamitische Vereniging — SIV) m'avait prévenu que les membres de son association n'iraient pas sur la place ; ils allaient célébrer la fin du Ramadan dans la salle de la mosquée de la Keizerstraat, siège de leur organisation. Quant à la Surinaamse Moeslim Associatie (SMA), qui rassemble dix-neuf mosquées, elle allait le célébrer dans un gymnase municipal.

Bien que les mosquées soient ouvertes à tout le monde, puisque le discours musulman se veut universel[127], certains traits culturels finissent par lier chaque mosquée et chaque organisation islamique à l'un des groupes ethnoculturels du Suriname. Des Musulmans m'ont rapporté que toutes les mosquées du pays sont liées soit au groupe *hindustani*, soit à celui des Javanais. Il existe également des Musulmans d'origine créole ou arabe, voire d'autres origines, mais la mosquée est majoritairement associée à l'un de ces deux groupes. Ainsi, étant données les difficultés rencontrées par les Créoles qui souhaitent faire partie des communautés musulmanes existantes et

[127] Le message s'adresse à tout le monde, appelant à la conversion ou à la « réversion » — comme certains Musulmans me l'ont expliqué, selon eux, nous naissons tous Musulmans, c'est-à-dire croyant au Dieu unique, et au cours de la vie nous dévions du véritable chemin.

liées aux *Hindustani* ou aux Javanais, ils ont formé la communauté Sadaqatul Islam, qui n'est liée ni à la tradition *hindustani* ni à la javanaise. Dans cette mosquée, les sermons sont proférés en néerlandais et en *Sranantongo*, et les prières, en arabe. Pour autant, ses leaders rejettent de manière véhémente la connotation de Musulmans noirs (*Black Muslims*), préférant être appelés Musulmans. Ce refus est surtout le fruit du désir de se détacher de l'idéologie propagée par la Nation de l'Islam[128], imprégnée de connotation raciale. Bien que ce groupe cherche à échapper à la dichotomie qui *ethnicise* le Musulman (les mosquées étant *Hindustani* ou javanaises), il ne parvient pas à s'extraire du schéma imaginaire qui relie chaque communauté religieuse à un groupe ethnoculturel[129]. La langue est un bon exemple de ce schéma : en dépit des changements linguistiques qui ont eu lieu ces dernières années — les nouvelles générations de Surinamiens ont plus de facilité à communiquer dans la langue officielle —, la langue parlée au sein des différentes organisations islamiques reste la principale barrière à l'entrée de personnes d'un autre groupe ethnoculturel dans une mosquée.

Au Suriname, ce phénomène n'est pas propre à l'islam, les autres institutions religieuses présentent aussi une certaine connexion avec une communauté d'origine spécifique, formant ainsi une « mosaïque ethnico-religieuse ». Pourquoi la configuration religieuse du pays est-elle marquée par les communautés ? C'est sur cette question que je me pencherai dès à présent, au travers d'une présentation de la Grote Combeweg (la route Grand Combe) et de quatre temples religieux (trois situés sur cette route et un à proximité).

[128] Terme qui, aux États-Unis, fait référence aux suiveurs de la Nation de l'Islam, un groupe musulman fondé par Wallace Fard Muhammad, inspiré du nationalisme noir nord-américain.

[129] Il y a encore d'autres communautés islamiques plus récentes, conduites par et pour les Créoles : la Jamaat Muslimien Vikanda et la Nation de l'Islam, néanmoins la plus importante qui leur est liée reste la *Sadaqatul Islam*. A ce sujet, voir HO SUIE SANG, Martin ; HOOGBERGEN, Wim. African Surinamese Muslims. *In* : ZIPS, Werner (ed.). *Africanische diaspora : out of Africa. Into New Worlds*. Münster-Hamburg-London : Lit Verlang, 2003, p. 291-312.

2. Frontières religieuses dans la mosaïque de la Grote Combeweg

La Grote Combeweg est une avenue qui relie le centre de Paramaribo au nord de la ville, où se trouve une zone d'habitation privilégiée dans laquelle se situe le quartier *Klein Belém*, le « *Belenzinho*[130] », où se concentrent les Brésiliens. Sur cette avenue, on trouve le Combe Markt (le Marché du Combe), composé d'un supermarché qui vend tous types de produits et un marché couvert où l'on peut acheter des fruits et légumes (figure 6). Les propriétaires du Combe Markt, *Hindustani* et hindous, exposent quatre ornements de déités du panthéon hindou et proposent à la vente de l'encens, de la musique religieuse, des posters de déités, et autres produits liés à cette pratique religieuse, ainsi que des vêtements de style indien et des films de Bollywood. La variété et la profusion de produits d'origine végétale indique le lien étroit avec le régime alimentaire végétarien des adeptes de la religion hindoue, ce qui fait de cet endroit un des hauts lieux pour l'achat de ce type de produits.

Dans les commerces avoisinant le Combe Market, on rencontre des Surinamiens de diverses origines, mais aussi des Brésiliens et d'autres étrangers faisant leurs courses. Dans ces établissements (notamment ceux dont les propriétaires sont *Hindustani*), « on peut trouver, côte à côte, le poster de Jésus Christ ou de la Vierge Marie »[131] et celui de déités hindoues comme Vishnou ou Krishna, ce qui donne un caractère universel au lieu, comme si toutes les parties du monde étaient représentées dans cette rue commerciale.

[130] Le terme fait allusion à la ville de Belém, d'où sont originaire de nombreux Brésiliens installés au Suriname. Je reviendrai sur cette zone dans le Chapitre 3.

[131] ARAUJO, *O* « *Oriente* » *no* « *Ocidente* » *: observando o islã no Suriname*, *op. cit.*, p. 89.

Figure 6 : Combe Markt, sur la Grote Combeweg, Paramaribo.

Si l'on parcourt la Grote Combeweg en direction du centre, on trouve : une Église protestante réformée ; tout prêt de là, de l'autre côté de la rue, une Église de l'Alliance Chrétienne Missionnaire ; à quelques pas plus loin, une Église Évangélique Pentecôtiste ; enfin, à l'angle de la Wicherstraat avec la W. L. Lothlaan, en face du Combe Market, une mosquée. Dans chacun de ces temples religieux, on peut facilement se rendre compte des liens qui existent entre les communautés religieuses et les groupes ethnoculturels qui composent le Suriname, où la religion se révèle être un symbole ou un marqueur des frontières ethniques.

L'Église protestante réformée, construite en bois (figure 7), porte l'inscription frontale (en néerlandais) : *Jesus zegt: komt herwaarts tot mij* (Jésus dit : Venez à moi) et sa date de création (1884) qui donne une idée de son ancienneté. Les Églises protestantes du Suriname sont arrivées avec les colons néerlandais et la langue principale qui y est parlée, aujourd'hui encore, est donc le néerlandais.

Figure 7 : Église protestante réformée sur la Grote Combeweg, Paramaribo.

Les principales Églises protestantes du Suriname sont la Église Réformée Surinamienne, fondée en 1668, et celle des Frères Moraves (*Unitas Fratum*) ou Église Morave, fondée en 1735. Avant même la fin de l'esclavage (1863), des missionnaires protestants et catholiques procédaient à la conversion d'esclaves et d'anciens esclaves. Le nombre de fidèles de ces Églises a considérablement augmenté à la fin du XIX^{ème} siècle, notamment par l'action des Frères moraves, dont l'engagement dans l'action missionnaire a été précurseur. Ces Églises ont progressivement introduit des services en *Sranantongo*, en plus de ceux en néerlandais, afin d'évangéliser les surinamiens d'origine africaine (futurs Créoles), ce qui leur a garanti un formidable succès et une forte expansion. En même temps que les anciens esclaves — en phase d'urbanisation et de consolidation en tant que groupe ethnoculturel créole — ont commencé à constituer le principal groupe de fidèles de ces Églises, ce nouveau rattachement religieux leur permettait d'apprendre la langue officielle de la colonie et de s'insérer dans la société surinamienne, avec une certaine ascension économique. Un groupe de travailleurs urbains aptes à assumer les activités citadines dans la société en formation s'est alors mis en place. Aujourd'hui encore, les Créoles composent la majorité des pratiquants catholiques et protestants et, dans une société marquée par l'appartenance ethnique,

les Églises protestantes surinamiennes, de même que l'Église Catholique, sont surtout perçues comme des « Églises de Créoles ».

L'Église suivante est évangélique, appartenant à l'Alliance Chrétienne Missionnaire (figure 8), dont le nom est inscrit en néerlandais et en chinois. Comme le révèle la présence quasi exclusive de Chinois pendant les jours de culte, cette Église s'adresse essentiellement à cette communauté. Pour les Surinamiens, il s'agit d'une « Église de Chinois ».

Figure 8 : Église Évangélique chinoise (Alliance Chrétienne Missionnaire) sur la Grote Combeweg, à Paramaribo.

Dans l'ensemble du pays, il existe d'autres Églises de ce type, issues de l'action missionnaire venue des États-Unis et tournée vers une communauté d'origine spécifique (notamment les Chinois et Javanais). Leur rattachement à un groupe ethnoculturel particulier est marqué par la langue et les éléments culturels du groupe en question. On trouve, par exemple, sur la Mexicostraat, toujours à Paramaribo, une Église évangélique (la *Pasamuan Paguyupan Urip Anyar Suriname*) et un centre Baptiste de formation javanaise, qui fait partie de l'institution, tous deux constitués par la Convention Baptiste du Sud des États-Unis et dont le but est de toucher les Javanais. En ce sens, en plus du néerlandais, on utilise le javanais et les chants sont entonnés sur une musicalité javanaise moderne, de manière à attirer les jeunes et les adultes d'origine javanaise et à les amener à la conversion, tout en maintenant les racines

communautaires. L'église *Tshoeng Tjien Church*, liée à l'Église Morave et située sur la Dr. Sophie Redmondstraat, présente le même profil, tournée cette fois-ci vers les Surinamiens d'origine chinoise.

De son côté, l'Église Catholique développe également des initiatives afin d'accueillir différentes communautés mais, cette fois-ci, il ne s'agit pas de communautés surinamiennes mais étrangères. Ainsi, l'Église Notre-Dame du Perpétuel Secours (*Onze-Lieve-Vrouw van Altijddurende Bijstand*), située à l'angle de la Hofstede Crullaan avec la Wilheminastraat, organise des messes en français et en créole haïtien — réalisées un dimanche sur deux, à 10 h du matin — afin de s'adresser au public originaire d'Haïti ; et des messes en portugais, célébrées les dimanches à 8h du matin, par un prêtre brésilien, pour accueillir la communauté venue du Brésil. La messe constitue un moment de rencontre pour les membres d'une même communauté d'origine qui profitent de cet instant pour discuter amicalement entre eux dans leur langue maternelle, avant et après l'office. Au-delà des messes, sont aussi diffusées des informations et des nouvelles sur la communauté et le pays d'origine, et des événements festifs sont organisés ; l'Église contribue ainsi au renforcement des liens communautaires.

Le troisième temple que l'on trouve sur la Grote Combeweg et sur lequel on peut lire des inscriptions en portugais et en néerlandais, est l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour (Igreja Pentecostal Deus é Amor — figure 9). Bien qu'elle compte quelques participants Surinamiens, le corps des fidèles se compose principalement de Brésiliens. Ses cultes sont célébrés en portugais et, les jours de fête, il y a une traduction simultanée en néerlandais, destinée aux visiteurs Surinamiens. La traduction est à la charge de la nouvelle génération de Brésiliens, qui ont grandi au Suriname et ont appris la langue officielle à l'école. Lors de ma première visite, mon hôte m'indique qu'ils ont aussi des Églises « de Brésiliens ». Avec le temps, j'ai compris que cette expression fait référence aux Églises Évangéliques fréquentées par des Brésiliens. Il est intéressant de noter que la religion, le type de culte ou la dénomination religieuse sont placés au second plan ; ce qui prime, et ce que demandent initialement les Surinamiens, c'est la relation du temple religieux avec un des groupes ethnoculturels qui composent le pays.

Figure 9 : Église Pentecôtiste Dieu est Amour (évangélique), sur la Grote Combeweg, à Paramaribo.

Les Églises évangéliques du Brésil sont arrivées au Suriname dans les années 1990. Du fait de leur échec à convertir les Surinamiens, elles ont alors modifié leurs actions basées sur le prosélytisme actif, pour se consacrer prioritairement aux Brésiliens et à leurs familles. L'Église Universelle du Royaume de Dieu, arrivée en 2011, et comptant deux temples à Paramaribo, fait pourtant exception puisqu'elle s'adresse à l'ensemble des Surinamiens. Dans cette optique, elle propose des cultes en néerlandais ; la langue portugaise est utilisée dans certaines réunions destinées aux seuls Brésiliens et qui ont lieu dans le temple à proximité de *Belenzinho*.

A quelques pas du temple de l'Église Dieu est Amour, à l'angle de la Wicherstraat avec la W. L. Lothlaan, en face du Combe Market, on peut apercevoir les minarets de la mosquée qui se situe à quelques pâtés de maisons plus loin (figure 10).

Figure 10 : La mosquée javanaise, à proximité de la Grote Combeweg, à Paramaribo.

Cette mosquée, fréquentée par des Surinamiens d'origine javanaise, est liée à la SIS, la Fondation des Communautés Islamiques du Suriname. Malgré ce lien avec une organisation universelle, elle est reconnue comme une « mosquée de Javanais ». En ce lieu, de la même manière que dans les autres institutions religieuses, la langue marque le lien avec un des groupes ethnoculturels du pays. En plus de l'arabe utilisé pour les prières, le néerlandais et le javanais sont utilisés durant les offices, les réunions administratives et au cours des conversations informelles. Selon ses leaders, le javanais est utilisé parce qu'il y a des personnes âgées qui ne comprennent pas bien le néerlandais et, par ailleurs, le javanais ne constitue pas un obstacle à la pratique de l'islam. Si un Musulman d'un autre groupe ethnoculturel venait participer aux prières, il serait bien reçu, mais se rendrait vite compte qu'il s'agit d'une espace prioritairement destiné aux Musulmans javanais.

Malgré ce lien apparent avec le groupe javanais, la SIS cherche pourtant à séparer l'islam de la « tradition » javanaise, car elle pense qu'au Suriname cette « tradition » est imbriquée dans le religieux, ce qui empêche la stricte obéissance aux principes originaux islamiques. Erwin, l'imam javanais de cette mosquée (interviewé en 2007), explique pourquoi la SIS tient à suivre ce principe : quand un élément de la « tradition » javanaise va contre les règles de l'islam, il doit être abandonné ; la langue, la gastronomie, les vêtements « traditionnels » et le bonnet peuvent être maintenus, mais

à condition qu'il ne soient pas assimilés à la religion islamique. Dès lors, la « tradition » javanaise n'est pas applicable aux Musulmans d'autres origines. Selon les mots d'Erwin : « Préserver la culture javanaise, les vêtements, la langue, la nourriture, etc., n'est pas un problème, mais ce qu'il faut savoir, c'est qu'il s'agit de culture, et non de religion. On ne peut pas mélanger l'islam avec la tradition. Culture et tradition sont une chose, la religion en est une autre »[132]. Et si des pratiques basées sur la « tradition javanaise » contrarient les principes islamiques, elles doivent être abandonnées, car « on ne peut utiliser la tradition dans la religion si cela va à l'encontre des règles et des lois de la religion »[133]. Par exemple, demander à ses ancêtres décédés l'autorisation de se marier ou leur faire des offrandes de nourriture, comme le font les Musulmans traditionnalistes (ceux qui suivent avant tout la « tradition javanaise »), selon le rituel du *Slametan*, sont des pratiques javanaises qui contrarient l'islam et doivent être bannies.

Au Suriname, il existe un groupe de mosquées, liées à la Fédération des Communautés Islamiques du Suriname (*Federatie van Islamitische Gemeenten in Suriname* — FIGS), qui constitue la tendance des Musulmans traditionalistes, qui prêche le maintien des traditions javanaises, et s'oppose à toute forme de réformisme dans l'islam issu de Java. Ce groupe (FIGS) s'oppose à la SIS, ce qui reflète la querelle autour de l'idée qui voudrait que l'espace religieux soit un instrument de lien communautaire et d'attachement aux traditions de la communauté d'origine.

3. Mecque ou Java : controverses dans l'islam javanais.

3.1. Tendances traditionalistes versus tendances modernistes

Comme on vient de le voir, les communautés islamiques qui dirigent la centaine de mosquées existantes au Suriname sont généralement constituées de Surinamiens

[132] *Apud* ARAÚJO, *id.*, p. 93.

[133] *Apud* ARAÚJO, *id.*, p. 93.

descendants des immigrés venus de l'Inde britannique et de l'Île de Java, dans le sud-est asiatique. Ainsi, il existe une certaine identification entre la religion musulmane et les Surinamiens d'origine asiatique.

L'attachement aux traditions et pratiques religieuses islamiques issues de Java est à rattacher à ce que Clifford Geertz appelle « le mythe du centre exemplaire ». Il montre que les Balinais considèrent la « tradition » originaire de Java comme centrale et exemplaire. Dans le mythe fondateur de la civilisation balinaise, le royaume javanais oriental de Majapahit défait le roi de l'île de Bali, ce qui entraine la colonisation et le peuplement de l'île par des Javanais ; ainsi, ces derniers deviennent leurs ancêtres ; c'est pourquoi Java est apparue comme le modèle, le centre « divin » des Balinais[134]. En ce qui concerne l'islam pratiqué par les Surinamiens d'origine javanaise, qui cherchent à conserver les traditions ancestrales, Java continue d'irradier leur modèle de spiritualité d'un *negara*[135] authentique.

Or, au Suriname, l'islam javanais continue d'être influencé par les tendances islamiques de l'Indonésie. Tout comme dans l'archipel, il contient les deux catégories présentées par Geertz pour distinguer les deux modèles opposés d'islam présents à Java : l'*abangan*, qui représente les Musulmans aux notions préislamiques et immergées dans les « traditions » du bouddhisme, de l'hindouisme et de l'animisme ; et les *santri*, une minorité qui suit un credo musulman orthodoxe moderniste[136].

À ce titre, l'islam en Indonésie connaît deux grandes organisations, qui représentent les variantes *abangan* et *santri* : la Nahdatul Ulama, la plus grande organisation islamique traditionnaliste, fondée en 1926, qui rassemble les Musulmans traditionnalistes (*abangan*)[137] ; et la Muhammadiyah, la plus grande organisation musulmane moderniste, fondée en 1912, représentant la tendance moderniste/réformiste (*santri*). En plus des Musulmans traditionnalistes et

---

[134] GEERTZ, Clifford. *Negara : o Estado teatro no século XIX*. Lisboa : Difel ; Rio de Janeiro : Bertrand, 1991.

[135] *Negara*, dans son sens le plus large, désigne la civilisation, plus précisément celle de la ville, de haut rang et qui détient l'autorité politique. Son opposé est la *desa*, qui, aussi dans son sens le plus large, définit le monde rural, celui du rentier, du peuple (Geertz, *id*., p. 14).

[136] GEERTZ, *The religion of Java*, *op. cit.*

[137] *Ib*.

modernistes, la diversité religieuse du pays compte aussi des Protestants, des Catholiques, des Juifs, des Hindous, des Bouddhistes et des Animistes.

Les événements touchant l'islam indonésien ont influencé (et influencent encore) de manière décisive l'islam javanais pratiqué au Suriname. On retrouve ainsi la polarisation entre tendances traditionnalistes et réformistes, ainsi que les discussions sur la terre-mère originelle des Javanais : la lointaine Java. Comme on vient de le voir, la FIGS est en consonance avec la Nahdatul Ulama (*abangan*) traditionaliste : elle prêche l'appel communautaire, la préservation des « traditions » et de la culture javanaise, ainsi que la pratique d'un islam javanais, partant du principe que les Musulmans du monde entier possèdent des particularités culturelles selon leur région d'origine. Ces Musulmans traditionnalistes pratiquent donc un islam « à la javanaise » ; ils vont à la mosquée avec des vêtements « traditionnels » javanais (lesquels, au Suriname, sont perçus comme vêtements liturgiques ; voir figure 11). À l'inverse, la SIS représente le mouvement réformiste, parfois appelé moderniste, et est en consonance avec la Muhammadiyah indonésienne et avec les mouvements réformistes arabes. Elle choisit de suivre un islam originel et universel, et pour cela elle en écarte les vestiges de la tradition javanaise.

Figure 11 : Musulmans javanais en prière dans la mosquée de la Fédération des Communautés Islamiques au Suriname (*Federatie van Islamitische Gemeenten in Suriname* — FIGS), à Paramaribo.

Dans la querelle surinamienne autour de l'importance donnée au lien étroit entre l'islam avec le groupe ethnoculturel javanais, le fait emblématique qui distingue les deux tendances est la direction des prières : il ne fait aucun doute que tout Musulman doit se tourner vers la Mecque pour prier, la question concerne le sens que l'on doit adopter pour se diriger vers elle : vers l'est ou vers l'ouest ? Les traditionnalistes prient vers l'ouest ; les réformistes, vers l'est.

Cette dispute trouve son origine dans la manière dont les immigrés javanais sont arrivés au Suriname. Entre 1890 et 1939, les Pays-Bas ont embauché des ouvriers javanais pour travailler en Guyane Néerlandaise, comme elle s'appelait alors. L'immigration des Javanais fait partie d'un mouvement plus vaste d'embauche de main-d'œuvre venue de Java et envoyée vers diverses régions de l'archipel malaisien, mais l'immigration vers la Guyane Néerlandaise se distingue des autres par son caractère collectif. Au Suriname, son influence peut par exemple être observée dans les noms de certaines villes, comme Sidodadie, Kampong Baroe ou Malang, situées dans le district de Saramacca.

Cette migration vers la colonie néerlandaise a délocalisé les Javanais du Sud-Est asiatique vers les Amériques, ce qui a changé leur position géographique et, par conséquent, a interféré dans l'interprétation de la Qibla, la direction de la Mecque. En Indonésie, les Javanais s'orientaient selon la position du soleil pour se tourner vers la Mecque pendant les prières ; comme le soleil se lève à l'Est et se couche à l'Ouest, à Java la direction de la Mecque coïncide avec celle du coucher du soleil, à l'Ouest, et quand ils sont arrivés au Suriname, ils ont continué à prier dans cette direction, alors que la Mecque se trouve de l'autre côté (figure 12) [138].

Par le contact avec les Musulmans *Hindustani* installés antérieurement dans la colonie, une partie d'entre eux (les réformistes) a adopté la direction de leurs prières, vers l'Est ; une autre partie (les traditionalistes javanais), résistante aux changements, a maintenu les prières vers l'Ouest, et prie encore aujourd'hui dans cette direction. Dans le quotidien, simplifiant l'allusion aux tendances traditionnalistes et réformées,

[138] HOEFTE, *In place of slavery : a social history of British Indian and Javanese laborers in Suriname*, *op. cit.*

les Javanais font simplement référence aux « mosquées de l'Ouest », celle qui prient vers le couchant, et aux « mosquées de l'Est », qui prient en direction du Levant.

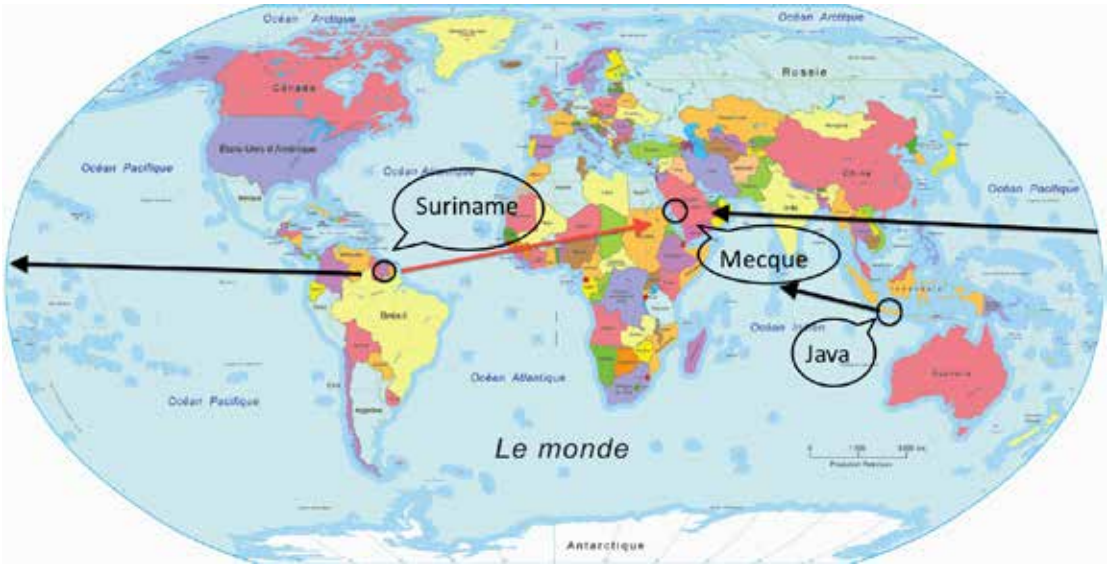


Figure 12 : Direction de la Mecque depuis Java et depuis le Suriname. La flèche rouge indique la direction de la prière pour les Musulmans surinamiens à tendance réformiste ; les flèches noires indiquent la direction que prennent les Musulmans de l'Île de Java et les Musulmans surinamiens à tendance traditionnaliste javanaise, dans leur majorité descendants d'immigrants venus de cette île (LES STATS DU MONDE, 2014).

Dans l'étude des deux tendances, j'ai recours à la méthode de construction de modèles — traditionnel et moderne, selon la typologie de Clifford Geertz[139] — à des fins d'interprétation de la réalité. Mais il ne faut pas perdre de vue que les organisations SIS et FIGS sont des archétypes (ou type pur) des positions réformistes et traditionnalistes, autrement dit, en termes wébériens, deux « idéaux types [140] ». Cependant, entre les deux positions se trouve un spectre de pratiques qui préservent ou excluent, plus ou moins, les traditions de Java. Par exemple, dans les communautés qui ont changé la direction de leurs prières (de l'Ouest vers l'Est), les traditions et les croyances javanaises n'ont pas été complètement altérées, et composent un cadre de communautés plus ou moins réformées ; ainsi, il serait inapproprié de parler,

[139] GEERTZ, *The religion of Java, op. cit.*

[140] WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: São Paulo : Cortez, [1922] 2001, parte 1 ; JASPERS, Karl. Método e visão de mundo em Weber. *In* : COHN, Gabriel (org.). *Sociologia : para ler os clássicos*. Rio de Janeiro : Azougue, [1977] 2005, p. 105-124.

aujourd'hui, au Suriname, d'un islam réformiste, orthodoxe et arabe, et d'un autre traditionnel, hétérodoxe et javanais. Il s'agit en réalité de tendances réformistes et de tendances traditionnalistes.

Les deux courants de l'islam javanais au Suriname suivent des lignes traditionnelles différentes, en fonction des traits historiques de référence auxquels la communauté est liée. Le courant réformiste, orienté par l'orthodoxie religieuse, recherche ses liens spirituels et ses valeurs morales dans le Coran, dans les Hadiths[141], et dans la communauté musulmane constituée dans la Péninsule Arabique du VII^{ème} siècle, à l'époque du prophète Mahomet. Le courant traditionnaliste, basé sur un islamisme hétérodoxe (selon ses détracteurs) trouve ses références non seulement dans le Coran mais aussi dans la « tradition » de Java apportée par leurs ancêtres. Dans ce courant, l'auto-affirmation communautaire et l'importance donnée aux symboles d'appartenance communautaire renforcent la résistance aux changements par rapport aux « traditions » javanaises.

Il y a, de fait, concurrence entre les deux « traditions », chacune contestant la légitimité de l'autre. Ainsi, le président de la FIGS, Johnny Pairan Kasiman, affirme, défendant par là sa position traditionnaliste, que sa communauté est formée de Musulmans javanais, et non de Musulmans arabes. De même, un Musulman javanais, interviewé en 2007, s'est montré préoccupé par la difficulté que rencontre la nouvelle génération à apprendre la langue de ses parents et à préserver la culture javanaise :

> Tu pries en arabe, tu étudies en arabe, tu parles arabe, mais tu n'es pas arabe. […] Nos parents sont venus d'Indonésie, c'est ça notre culture, alors mon père dit : " Ça c'est notre culture, notre identité, nous devons donc préserver notre culture. Tu pries en arabe, tu parles arabe et tu oublies ta propre culture." Jusqu'à un certain point, je suis d'accord. […] Ils vont à la mosquée, ils parlent arabe ; ils vont à l'école, ils parlent hollandais ; ils vont dans la rue, ils parlent surinamien. De nos jours peu de jeunes parlent javanais. Ils négligent leur langue maternelle[142].

[141] Texte qui inclut des traditions relatives aux dires et faits du prophète Mahomet, pris comme exemple par les Musulmans.

[142] *Apud* ARAUJO, *O* « *Oriente* » *no* « *Ocidente* » *: observando o islã no Suriname*, *op. cit.*, p. 120-121.

Pour lui, la mosquée devrait être un lieu de reproduction de la culture javanaise, ce qui inclut l'usage de la langue javanaise, étant donné qu'il y a de moins en moins d'espace pour la pratiquer. Ainsi, il est d'accord avec le fait que les prières soient faites en arabe, mais les rites traditionnels, comme les explications du Coran, devraient être faits en javanais ou, au cas où les plus jeunes ne le comprendraient pas, en néerlandais.

3.2. Le javanisme et le Slametan

Le javanisme est une autre tendance de la religion musulmane pratiquée par les Javanais. Ce courant est représenté par la Fédération de la Religion du Javanisme du Suriname (*Nyawiji Agama Jawa Suriname* — NAJS), fondée en février 1999, dans le district de Wanica, au nord du Suriname. Selon ses dirigeants, la Fédération compte quatorze organisations religieuses du javanisme, représentant, au moment de sa création, plus de 30 mille personnes[143]. Principalement pratiqué dans les zones rurales, le javanisme consiste à maintenir l'essentiel des coutumes de la religion traditionnelle javanaise, centrée sur le *Slametan*, rituel religieux qui est aussi pratiqué par les Musulmans javanais[144].

Le *Slametan* est une « fête » communautaire, un rite central dans le système religieux javanais, et il est réalisé pour célébrer ou sanctifier divers moments de la vie sociale : une naissance, un mariage, la magie, la mort, un déménagement, un cauchemar, la moisson, un changement de nom, l'ouverture d'une usine, une maladie, une prière à l'esprit gardien du village, la circoncision, ou encore le début d'une réunion politique[145].

Par exemple, Geertz montre que, dans la religion javanaise, les rites funéraires sont composés de sept *Slametans*, qui se déroulent le troisième, septième, quarantième et centième jour après le décès, puis au bout d'un an, deux ans, et mille jours[146]. Or, au

[143] FEDERATION OF JAVANISM RELIGION IN SURINAME. *Nyawiji Agama Jawa Suriname (N.A.J.S.).* Disponible sur le site : http://www.angelfire.com/folk/fedjavsur. Consulté le 7 décembre 2013.

[144] GEERTZ, *The religion of Java*, *op. cit.*

[145] *Ib.* ; SUPARLAN, Parsudi. *The Javanese in Suriname. Ethnicity in an ethnically plural society*. Phoenix: Arizona State University, 1995.

[146] *Ib.*, p. 14.

Suriname, lorsqu'un décès a lieu, les Musulmans qui conservent la tradition javanaise, respectent ces mêmes *Slametans*.

En 2007, j'ai eu l'occasion d'assister à un *Slametan* du millième jour, réalisé dans la maison de la personne décédée, dans le quartier du Clevia (banlieue de Paramaribo)[147]. Deux jours après, j'ai interviewé Johnny Kasiman, l'imam et aussi *Kaoom*[148] qui avait dirigé le rituel et qui préside la FIGS. Il m'expliqua que le *Slametan* est une cérémonie de remerciement réalisée uniquement par les communautés musulmanes javanaises qui cultivent la « tradition ». Quelques écarts par rapport à cette dernière sont toutefois autorisés puisque Kasiman me dît, par exemple, que si le *Slametan* se réalise aux mêmes dates que celles définies par la tradition javanaise, celui de deux ans après le décès n'est pas obligatoire.

Quand je l'ai interviewé sur la divergence dans les dates qui orientaient les fêtes musulmanes, il m'a précisé que la FIGS, et donc les mosquées qui lui sont liées, suivent deux calendriers différents : l'arabe et le javanais. La réalisation des cérémonies de la « tradition » javanaise (à l'exemple du *Slametan*) suit ce dernier, dont les mois ont 29 ou 30 jours, tandis que le Ramadan et la fête qui marque sa fin, l'*Aïd el-Fitr*, suivent le premier. Il précise également que le calendrier musulman est communément appelé « calendrier musulman arabe » (ou plus simplement « calendrier arabe ») ; et que le calendrier javanais, étant aussi un calendrier musulman (javanais), est respecté dans les cérémonies musulmanes javanaises[149].

De la même manière, en ce qui concerne la direction de la prière vers l'ouest, Kasiman précise : « ils [les Musulmans javanais traditionnels] suivent un islam javanais, ce n'est pas un islam arabe. […] Le "peuple de l'Est" se détache de la tradition javanaise, non pas en défense d'un islam "pur", mais au profit d'un islam "arabe" »[150]. Pour lui, le maintien de la culture et de la tradition de ses ancêtres javanais est fondamental, c'est pourquoi il a choisi de suivre l'islam à la mode javanaise :

---

[147] Pour une description détaillée de ce rituel, voir ARAUJO, *O « Oriente » no « Ocidente » : observando o islã no Suriname*, *op. cit.*, p. 104-119.

[148] Selon Kasiman, le *Kaoom* est un maitre de cérémonie ; il dirige les rites de la communauté pendant les enterrements, les mariages et les fiançailles, et sa fonction s'apparente à celle d'un prêtre ou d'un pasteur dans les Églises chrétiennes.

[149] Cf. ARAUJO, *O « Oriente » no « Ocidente » : observando o islã no Suriname*, *op. cit.*, p.115.

[150] *Apud* ARAÚJO, *id.*, p. 118.

> Nos ancêtres sont arrivés ici apportant aussi avec eux la tradition et la religion. Sur la religion, la coutume était l'ouest. En tant que descendants, je pense qu'il est très important de maintenir les traditions que nos parents nous ont léguées, alors que les autres de l'est ne se soucient pas vraiment de la tradition. Ils se disent : "Ah, je suis musulman, comme les Arabes". Ils oublient qu'ils ont aussi des ancêtres indonésiens. Ils sont arrivés ici et ont plus valorisé la religion arabe que la culture javanaise, qui est leur identité[151].

La grande amplitude des pratiques musulmanes, qui vont de la tendance javanaise moderniste au javanisme intégrant des éléments musulmans, pose la question de savoir jusqu'où peut-on parler de religion musulmane et où commence le traditionalisme lié aux rituels préislamiques issus de Java. Selon Ernest Gellner, « l'islam est ce qu'ils en font. Ils sont l'islam»[152].

4. Ahmadiyya et Arya-Samaj : entre le message universel et la communauté *hindustani* locale

4.1. Ahmadiyya : les dieux étaient-ils Musulmans ?[153]

Au Suriname, l'Ahmadiyya, est présent depuis le début du siècle dernier et, en 1984, il a inauguré la plus grande mosquée jamais construite dans le pays (haut lieu touristique du pays). Il possède des actions missionnaires et est particulièrement important. Il connait également une expansion significative dans le monde ; en 2005, il a inauguré, à Londres, la Baitul Futuh (figure 13), siège mondial de la Communauté

[151] *Apud* ARAÚJO, *id.*, p. 118.

[152] GEERTZ, Clifford. *Observando o islã : o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004, p. 62.

[153] Le titre de cette partie en portugais est « *Eram os deus muçulmanos ?* », référence au célèbre livre *Présence des extraterrestres* (DÄNIKEN, Erich von. *Présence des extraterrestres*. Paris : Robert Laffont, 1969), dont le titre en portugais est « *Eram os deus astronautas ?*» (Les dieux étaient-ils astronautes ?). En français le jeu de mot ne fonctionne évidemment pas.

Musulmane Ahmadiyya (*Ahmadiyya Muslim Community*), et qui, selon certaines sources, est la plus grande mosquée d'Europe occidentale[154]. D'un autre côté, une partie de la communauté islamique mondiale ne le reconnait pas comme mouvement musulman, et il a subi des persécutions dans plusieurs pays[155], principalement en République Islamique du Pakistan où, en 1974, un amendement de la Constitution le déclare officiellement groupe non-musulman[156].

L'Ahmadiyya est apparu dans ce qui était alors l'Inde Britannique, à partir des prêches d'Hadrad Mirza Chulam Ahmad, né en 1835 dans la petite ville de Qadian. L'élément principal de son enseignement est que le Coran et les lois promulguées par l'islam avaient pour objectif d'élever l'homme à la perfection morale, intellectuelle et spirituelle[157]. Mentionnant des prophéties de la Bible, du Coran et des hadiths, il se déclara comme le Messie et Mahdi (guide)[158] car Allah l'avait désigné comme tel. La grande nouveauté de l'Ahmadiyya a été d'inclure dans la liste des authentiques messagers du Dieu unique des leaders religieux asiatiques comme Buddha et Krishna, et d'affirmer que Jésus Christ (considéré comme un prophète au même niveau que Mahomet) n'était pas mort sur la croix, mais en Cachemire indien[159].

---

[154] THE GUARDIAN. *Western Europe's largest mosque opens in Morden.* Disponible sur le site : http://www.theguardian.com/uk/2003/oct/02/religion.world. Consulté le 17 septembre 2013.

[155] HANIF, Mohammed. Why Pakistan's Ahmadi community is officially detested. *In* : BBC RADIO. *From our own correspondent*, 16 june 2010. Disponible sur le site : http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/8744092.stm. Consulté le 19 septembre 2013.

[156] THE CONSTITUTION OF PAKISTAN. Constitution (Second Amendment) ACT, 1974. Disponible sur le site : http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/amendments/2amendment.html. Consulté le 19 septembre 2013.

[157] GHULAM AHMAD, Hadrat Mirza. *The philosophy of the teaching of Islam*. London : Islam International Publications, 2012.

[158] *Ib*.

[159] GHULAM AHMAD, Hadhrat Mirza. *Jesus in India : Jesus' deliverance from the cross & journey to India*. London : Islam International Publications, 2012.

Figure 13 : Mosquée Baitul Futuh à Londres, siège de la Communauté Musulmane Ahmadiyya.

L'Ahmadiyya présent au Suriname est issu d'une scission au sein du mouvement apparu en 1914 en Inde Britannique, du fait de divergences quant à l'attribution à Ahmad du titre de prophète[160]. Deux groupes se sont alors formés : l'Ahmadiyya Lahore (officiellement dénommé *Ahmadiyya Anjuman Ishaat-i-Islaman Lahore*), fondé à Lahore (l'actuel Pakistan), pour lequel Ahmad est le Messie promis et son objectif principal est de restaurer le véritable islam, mais il n'a pas pour autant le titre de prophète, car, selon le pilier principal de l'islam, Mahomet est le dernier prophète ; et l'Association Musulmane Ahmadiyya, dirigée par les descendants d'Ahmad, qui affirme que le titre de prophète peut être employé pour le désigner, bien qu'il soit en même temps subordonné au prophète Mahomet[161].

[160] La rupture a également été causée par la définition de la succession au leader. Pour le groupe de Lahore, il devait être choisi parmi les leaders de la communauté, désigné comme émir (titre de noblesse dans la tradition musulmane), qui représente sa reconnaissance en tant que leader de la communauté. Pour l'Association Musulmane Ahmadiyya, il devait être un descendant d'Ahmad, et recevoir le titre de calife (titre de noblesse musulman qui désigne le leader spirituel de la communauté, mais qui historiquement possède des attributs politiques), avec le nom de Khalifatul Masih (successeur du messie). Depuis 2003, cette association est dirigée par Hadhrat Mirza Masroor Ahmad, le Khalifatul Masih V, cinquième calife du mouvement (AL ISLAM. *His Holiness Mirza Masroor Ahmad, Khalifa-tul Masih V Head of the Ahmadiyya Muslim Community*. Disponible sur le site : http://www.alislam.org/khilafat/fifth/. Consulté le 19 septembre 2013).

[161] THE LAHORE AHMADIYYA ISLAMIC MOVEMENT. Disponible sur le site : http://www.ahmadiyya.org. Consulté le 19 setptembre 2013.

Selon les fidèles des deux mouvements Ahmadiyya, leurs croyances et fondements théologiques sont les mêmes que ceux des autres Musulmans. L'Ahmadiyya Lahore rappelle que certains enseignements islamiques ont été ignorés pendant longtemps, et qu'ils les ont remis à l'ordre du jour, puisqu'ils sont actuellement cruciaux.

La présence de l'Ahmadiyya au Suriname, comme au Guyana et à Trinité-et-Tobago, est due à l'arrivée, au XX^{ème} siècle, de missionnaires de ce mouvement, venus du sous-continent indien pour rencontrer la communauté originaire d'Inde Britannique, d'où étaient venus un grand nombre de personnes. Ainsi, ces missions musulmanes — ainsi que les hindoues — en sont arrivées à concurrencer l'action des missionnaires chrétiens qui, précédemment, avançaient dans la catéchèse des populations d'origine créole et indienne. Reprenant la typologie de Danièle Hervieu-Léger[162], le mouvement Ahmadiyya (tout comme l'Arya-Samaj, sur lequel je reviendrai plus loin) a tout particulièrement agi sur sa « juridiction naturelle », c'est-à-dire sur les populations d'origine indienne.

En 1929, sous leur influence, des Musulmans *hindustani* ont fondé la SIV (Association Islamique Surinamienne) et, en 1931, celle-ci a acquis un terrain sur la Keizerstraat, à Paramaribo, où elle a érigé une mosquée[163]. En 1984, la construction d'une nouvelle mosquée (à la place de l'ancienne), caractérisée par son architecture de style moghol[164], a été inaugurée en grande pompe. En dépit des critiques continues que lui adressaient les autres courants musulmans, elle s'est imposée comme une importante organisation islamique du Suriname.

Comme je l'ai déjà mentionné, au sein de la communauté musulmane mondiale, l'acceptation de l'Ahmadiyya en tant que mouvement musulman suscite bien des controverses, et celles-ci se retrouvent au Suriname. Erwin, membre de la SIS, comme

[162] Traitant du prosélytisme interne aux groupes catholiques, l'auteure décrit l'institution dans une zone d'action de recrutement hors des barrières de sa zone de juridiction « naturelle », c'est-à-dire hors du domaine religieux catholique, bien qu'il s'agisse de non-pratiquants, ou non-catholiques, mais issus d'environnements catholiques (HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis : Vozes, 2008, p. 133).

[163] CHICKRIE, *Surinamese Muslims in a plural society, op. cit*.

[164] Le style architectural islamique moghol, synthétisant des éléments persans et hindous, s'est développé en Inde pendant la période de l'Empire Moghol, qui a duré de 1526 à 1858. L'exemple le plus connu de ce style est le Taj Mahal.

nous l'avons vu, ne le considère pas comme un mouvement musulman parce que, pour lui, le principe fondamental de l'islam est le fait que Mahomet a été le dernier prophète, tandis que l'Ahmadiyya considère que c'est Ahmad Gulan :

> Ahmadiyya, cela signifie : les suiveurs d'Ahmad Gulan en tant que prophète. Mais il n'est pas prophète, parce qu'il n'y plus aucun prophète après Mahomet dans l'islam. Et dans l'islam, dans la religion de Dieu, le dernier prophète, c'est Mahomet, et le premier, Adam. […] Nous ne les acceptons pas en tant que Musulmans[165].

Les personnes avec lesquelles j'ai discuté ont plusieurs fois souligné le fait que la mosquée de la Keizerstraat est située à côté de la Synagogue Neve Shalom (figure 14). En guise d'exemple de bonne coexistence entre les Surinamiens de différentes religions et origines. Au Suriname, comme au Guyana, j'ai visité des temples de l'Ahmadiyya ; j'y 'ai toujours été bien reçu et bénéficié d'une totale liberté de parole quant au motif de ma visite : ma recherche sur les Églises s'adressant aux Brésiliens et la nécessité d'une vision plus étendue du terrain religieux surinamien. J'en ai profité pour aller à la bibliothèque de la mosquée sur Keizerstraat, dont les archives conservent des publications en hindi, en ourdou, en néerlandais et en anglais. En plus d'être bien organisée, la mosquée s'est révélée dynamique et capable de recevoir des gens de toutes origines.

Figure 14 : Kaiserstraat, à Paramaribo : la mosquée Ahmadiyya à côté de la synagogue Neve Shalom.

[165] ARAUJO, *O « Oriente » no « Ocidente » : observando o islã no Suriname, op. cit.,* p. 95.

Une de mes visites à la mosquée s'est faite le 10 août 2012, neuf jours avant la fin du Ramadan — mois pendant lequel les Musulmans jeûnent pendant la journée et vont effectuer des prières collectives au début de la nuit dans ladite mosquée, puis rompent le jeûne au moment où sont offerts des biscuits et des sodas. Même si j'avais prévenu que je n'étais pas musulman, j'ai été invité à assister aux prières dans le temple (cela m'était déjà arrivé auparavant dans la même mosquée ainsi que dans la communauté Ahmadiyya de Georgetown, au Guyana).

Après les prières collectives, le dirigeant a cédé la parole à un jeune homme, qui semblait être un apprenti, pour qu'il lise le Coran en arabe. Après cela, il est passé aux commentaires en néerlandais et en sarnami — langue parlée par les Surinamiens d'origine indienne et la seconde la plus parlée dans les foyers, après le néerlandais (comme nous l'avons vu dans le Chapitre 1). L'un des dirigeants m'a expliqué que la majorité des fidèles comprend le sarnami et que c'est pour cela que cette langue est parfois utilisée pour expliquer le Coran ou donner des nouvelles dans la mosquée. Bien que cette mosquée exprime une version moderne de l'islam et insiste sur le fait que le message musulman soit adressé à toutes les personnes, j'ai pu observer quelques liens entre le temple religieux et la communauté *hindustani*, à l'instar de l'usage du sarnami.

Après le sermon, le dirigeant a donné le microphone à une femme. Je n'ai pas pu la voir parce qu'il me fallait me lever étant donné que la partie réservée aux femmes était surélevée. Comme j'ai pensé qu'il serait inconvenant, voire irrespectueux, d'agir ainsi, je suis resté assis. J'ai commencé par entendre une musique, qui m'a semblé être indienne, accompagnée du chant de la femme, dont la voix infantile la faisait résonner comme un mantra hindou. Curieux, j'ai interviewé l'homme qui était à mes côtés et avec qui j'avais longuement discuté auparavant ; il m'a alors expliqué qu'elle chantait une chanson en hindi parce qu'ici la majorité des personnes avait des ancêtres indiens. De fait, même s'il y avait des personnes apparemment non *Hindustani*, la grande majorité s'apparentait et portait des vêtements à caractéristiques indiennes.

La communauté Ahmadiyya de Paramaribo est finalement une expression, parmi tant d'autres, du mode surinamien liant les organisations religieuses à une

communauté ethnoculturelle, bien que cela se fasse de manière ténue. Le choix d'en faire partie est aussi une manière d'exprimer et d'affirmer la culture *hindustani*. Même si en Inde et au Pakistan le mouvement Ahmadiyya est minoritaire au sein de l'islam, au Suriname il exprime une manière « indienne » de voir l'islam, par laquelle l'amplitude de la portée des messagers va au-delà du prêche traditionnellement fait, c'est-à-dire que des déités et des illuminés du sous-continent indien font partie du cercle de ses messagers, incluant aussi bien des personnages mythiques (Krishna, Buddha et Zoroastre, par exemple) que le propre sous-continent dans son histoire et dans le message de cette religion.

Un autre point important est que l'Ahmadiyya insiste sur le fait que le message musulman est adressé à toute l'humanité, et que d'autres messagers, avant Mahomet, sont apparus dans diverses parties du monde mais, au Suriname, il parvient aussi à marquer quelques références à la culture du groupe *hindustani*, comme la langue et la musicalité de l'Inde, et donc à devenir un marqueur *hindustani* de l'interprétation universelle de l'islam.

À titre d'exemple, j'ai observé que certains hommes arrivaient à la mosquée vêtus d'habits courants et, une fois sur le seuil de la mosquée, ils enfilaient par-dessus ces vêtements une chemise de tissu léger et à dominante blanche, aux manches plus longues et plus larges, et qui descendait jusqu'aux cuisses ; ils mettaient également le bonnet, avant d'entrer dans la salle principale. Environ 80% des hommes présents étaient donc vêtus « à l'indienne » ou « à la pakistanaise ». Cette tenue, courante en Inde et au Pakistan, est devenue au Suriname une tenue à caractère rituel et à connotation religieuse, puisque c'est celle que l'on porte pour aller à la mosquée et aux événements liés à l'islam, comme la prière de la fin du Ramadan sur la place de l'Indépendance.

En juin 2011, j'ai réalisé un entretien avec le dirigeant de l'Ahmadiyya surinamienne, Faried Soemanbok, et je l'ai interviewé sur la relation entre cette organisation et la communauté *hindustani*. Il m'a alors répondu que la tradition indienne n'était pas importante ici et que, dans la mosquée, il y avait toujours des gens dont les ancêtres étaient originaires d'autres pays. Il a souligné le fait que la majorité était d'origine indienne, mais que ce n'était pas une institution indienne, et que seules les personnes âgées portaient des vêtements indiens.

La communauté Ahmadiyya de Paramaribo et celle de Georgetown présentent des similitudes : la majorité des participants est âgée de plus de 30 ans (les moins de 30 ans représentaient environ 10% des personnes présentes aux réunions que j'ai suivies) ; et, dans les deux villes, la mosquée est liée, à la communauté indo-guyanaise et, de fait, la quasi-totalité des fidèles est d'origine indienne. Par contre, à Georgetown, après la prière dite en arabe, tout le prêche est prononcé en anglais (aux accents guyanais), la langue officielle du pays. Là-bas, on n'utilise pas la version locale de la langue ourdou-hindi ; cela est probablement dû au fait que, dans cette ville, l'anglais est plus diffusé que ne l'est le néerlandais à Paramaribo.

Le lien subtil établi entre le mouvement Ahmadiyya et les Surinamiens d'origine indienne se retrouve également dans un autre mouvement réformateur du Suriname, l'Arya-Samaj. Ces deux courants sont nés en Inde Britannique et ont été en concurrence à des moments cruciaux de la construction des identités nationales indienne et pakistanaise. Au Suriname et au Guyana, ils demeurent des mouvements réformateurs, et ont maintenu une certaine compétition dans la catéchèse des immigrants originaires du sous-continent indien et de leurs descendants. J'analyserai ci-dessous le message universel de l'Arya-Samaj et son lien avec la communauté ethnoculturelle *hindustani*.

4.2. Arya-Samaj : hindou ou Hindustani*?*

L'organisation hindoue Arya-Samaj a été formellement créée le 10 avril 1875, en Inde, à Bombay (actuelle Mumbai), par Maharishi Swami Dayananda Saraswati. *Samaj* signifie « organisation » et *Aryas*, « personnes nobles » ; ainsi, l'Arya-Samaj fait référence à l'ensemble des personnes nobles qui suivent le Veda (ensemble de textes sacrés de l'hindouisme) et cherchent à vivre en accord avec ses enseignements[166]. Cette organisation a été créée afin de préserver les valeurs et les croyances originelles de l'hindouisme qui y sont décrites, c'est-à-dire que l'Arya-Samaj est une société

[166] GUYANA CENTRAL ARYA SAMAJ. *What is the Arya Samaj?*. Disponible sur le site : http://www.aryasamaj.org.gy/thearyasamaj.html. Consulté le 14 mars 2013.

d'Hindous qui propagent l'action par le développement de l'humanité et rassemble ses membres avec le but commun de préserver l'essence des valeurs de l'hindouisme[167].

De la même manière que l'Ahmadiyya, ce courant est né en Inde britannique dans un contexte d'actualisation des courants religieux face aux changements dans la société, dus au colonialisme anglais et à la modernisation. Au départ, ces deux mouvements représentent, chacun à sa manière, des mouvements réformistes et modernistes qui luttent contre la montée du christianisme et, en même temps, défendent les principes musulmans (Ahmadiyya) et hindous (Arya-Samaj), se faisant alors concurrence à une époque d'ascension du nationalisme des deux communautés religieuses en Inde Britannique.

En Guyane Néerlandaise et dans les colonies anglaises de Guyana et de Trinité-et-Tobago, cette concurrence est aussi présente du fait de l'action missionnaire que chaque mouvement y a entrepris, une action particulièrement adressée aux communautés originaires du sous-continent indien, auprès desquelles ils obtiennent un succès significatif. Au Suriname, la plus grande mosquée appartient à l'Ahmadiyya, et l'un des plus grands temples hindous, à l'Arya-Samaj. Ainsi, bien qu'il promeuve un message universel, adressé à toute l'humanité — comme l'Ahmadiyya —, dans le contexte du Suriname (et du Guyana), l'Arya-Samaj présente des liens évident avec l'une des communautés ethnoculturelles du pays.

Il s'agit d'un mouvement minoritaire de la religion hindoue. Au Guyana, bien qu'il n'existe pas de données précises sur le nombre d'Hindous qui le suivent, sa présence est manifeste au quotidien. Le 29 juillet 2012, par exemple, le *Times* — journal largement présent dans le pays — a consacré deux pages à un hommage à la vie de l'un de ses leaders : le jeune homme a obtenu un doctorat en Inde, où il a appris le sanscrit et l'hindi et, après être rentré au Guyana, il est devenu l'un des leaders du mouvement. D'autres hommages ont été publiés dans ce tabloïde en 2013, illustrant la vie de personnalités de l'Arya-Samaj et qui ont contribué au développement du pays : en avril, mois d'anniversaire de la fondation de cette institution en Inde, le journal a dédié plusieurs articles qui ont anticipé et couvert l'événement commémoratif de la date, et

[167] *Ib.*

le 11 du même mois, il a publié un texte écrit par Pandid Suresh Sugrim, président de la Mission Humanitaire de l'Arya-Samaj du New Jersey (États-Unis) en hommage à Reepu Daman Persaud[168] ; le 5 juin, un autre grand article a été dédié à Pandit Ramalall, fondateur du Centre Spirituel Arya-Samaj, de New York[169].

Au Suriname, selon les données du propre Arya-Samaj, environ 30% d'Hindous le suivent ; 60% suivent la tradition Sanathan Dharma (Religion Éternelle) ; et 10% suivent d'autres branches de l'hindouisme. Sur la base des données statistiques de l'ABS Suriname, selon lesquelles 20% des Surinamiens sont hindous, les adeptes de l'Arya-Samaj représenteraient 6% du total des Surinamiens, c'est-à-dire environ 30 mille personnes, ce qui, en termes statistiques, ne représente pas un nombre significatif. Pourtant, le mouvement parvient à être prédominant dans l'ensemble de la société. Le temple siège de l'association Arya Dewaker — la principale association Arya-Samaj du pays — inauguré le 11 février 2001, est réputé pour être le plus grand temple hindou du Suriname, et l'une des constructions hindoues les plus exposées dans les publicités touristiques[170]. La semaine, on y trouve des cours de yoga et de musique, ouverts à tous mais principalement fréquentés par des Surinamiens d'origine indienne ; c'est pourquoi l'institution est perçue, *grosso modo*, comme une institution d' *Hindustani*.

Dans la Guyane Néerlandaise du début du XX^{ème} siècle, les Hindous ne disposaient pas d'un corps de brahmanes — la caste sacerdotale traditionnelle de l'hindouisme — capable d'organiser les dispositifs de la religion. Qui plus est, les Hindous issus de différentes castes se sont retrouvés à être soumis aux mêmes conditions difficiles de travail, à manger et à vivre ensemble, ce qui a d'autant plus ébranlé leur structure religieuse « traditionnelle ». Loin de la patrie originelle, et dans cette déstructure du système religieux « traditionnel », l'Arya-Samaj a trouvé un terrain fertile, principalement auprès de la nouvelle génération d'Hindous née dans la colonie néerlandaise, car il valorisait les principes de l'Hindouisme, dénonçait la stratification

[168] SUGRIM, Suresh. A tribute to Pandit Reepu Daman Persaud. *Guyana Times*, april 11, 2013. Disponible sur: http://www.guyanatimesgy.com/?m=20130411. . Consulté le 28 juin 2013.

[169] BISRAM, Vishnu**.** Tribute to Pandit Ramlall**.** *Guyana Times,* june 5, 2013. Disponible sur le site : http://www.guyanatimesgy.com/?m=20130605&paged=3. Consulté le 28 juin 2013.

[170] THE ARYA SAMAJ. *Spectacular Arya Samaj Temple of Suriname*, 11 aug. 2013. Disponible sur le site : http://www.thearyasamaj.org/insttopdetail?inststoryid=13&inststorypage=insttopstories. Consulté le 11 décembre 2013.

sociale basée sur les castes et donnait une nouvelle signification et valeur à l'héritage indien[171]. De plus, ce mouvement réformiste disposait d'un nouveau mécanisme d'organisation religieuse : selon ses préceptes, les castes n'étaient pas reconnues et tout le monde pouvait être brahmane. Il rejetait par ailleurs le polythéisme, l'idolâtrie, l'usage du voile (considéré comme un système de réclusion des femmes), la tradition qui veut que la veuve se lance dans le bûcher d'incinération de son mari décédé, le mariage des enfants ou encore la suprématie exclusive des brahmanes[172]. Étant monothéiste, il pouvait s'opposer aux questions théologiques des Chrétiens et des Musulmans, qui opéraient aussi en tant que missionnaires dans les zones habitées par des Hindous ; et il proposait des réponses aux questions qui tourmentaient les immigrants à ce moment-là : les conditions de vie difficiles ainsi que les difficultés à s'adapter à la nouvelle situation et à s'en sortir. En 1929, en réaction à ce mouvement réformiste, a été fondée la Sanathan Dharma, l'association qui visait à rassembler la branche traditionnelle de l'Hindouisme au Suriname, afin de devenir l'autorité officielle de la doctrine hindoue.

Dans la zone où se situe le temple Arya Dewaker, à l'angle de la Johan Adolf Pengelstraat avec la Dr. Samuel Kafiluddistraat, à Paramaribo, on trouve, en plus du bureau-siège de l'institution, un orphelinat et une école d'éducation fondamentale. Selon Ramsaroep Bansrad, le président honoraire de l'institution (interviewé en 2011), l'Arya-Samaj n'est pas une religion mais plutôt une association qui s'attache à promouvoir la connaissance, c'est pourquoi elle encourage l'éducation et investit dans la construction d'écoles : « Nous croyons en la connaissance. Ainsi, nous croyons aux connaissances hindoues »[173]. Sur la relation entre l'Arya-Samaj au Suriname et les Surinamiens d'origine indienne, il dit que « Tous les livres étaient en hindi, et n'ont pas été traduits dans une autre langue. De nos jours, on les traduit de plus en plus vers l'anglais. Le message est bon, mais n'a pas été traduit »[174]. Reliant la diversité des origines présentes au Suriname avec le contexte de l'Inde, il précise que le message a réussi à atteindre des personnes d'origines différentes : « En Inde, il y a différentes

[171] HOEFTE, *In place of slavery: a social history of British Indian and javanese laborers in Suriname*, *op. cit.*

[172] Brahmanes se réfère aux personnes appartenant à la caste des prêtres hindous.

[173] Version originale: « We believe in knowledge. Thus, we believe in the Hindu knowledge ».

[174] Version originale : « All books were in Hindi, and were not translated in another language. Nowadays it is more and more translated, for English. The message is good but it was not translated. »

traditions. Il y a des familles qui sont venues de différentes parties, à partir de différentes traditions. La tradition change, mais pas la religion »[175].

Bien que l'Arya-Samaj ne se définisse pas comme une entité religieuse, la cérémonie dominicale rappelle fortement une célébration religieuse. De plus, son déroulement met largement en lumière le lien de cette institution avec la communauté *hindustani* du Suriname. La cérémonie a commencé par des chants en hindi, qui rappelaient des mantras ; suivis d'un sermon (*pravacham*) en néerlandais et en sarnami, et réalisé par un leader de la communauté ; elle s'est terminée par un petit feu de brindilles de bois, tandis que des cantiques étaient entonnés, cette fois-ci en hindi et en sanskrit. Le *pandit*[176] entonnait des chants comme des mantras, en hindi et en sanskrit, accompagné d'un harmonium indien (instrument musical similaire à un accordéon).

5. Au-delà des limites : échanges symboliques, limites floues et frontières poreuses

Les « frontières » intercommunautaires sont loin d'être fixes, statiques et infranchissables. Pourtant, dans le quotidien surinamien, on entend de plus en plus un discours stigmatisant les frontières ethniques balisées par des références culturelles. Certaines personnes justifient les limites communautaires avec des arguments qui invoquent la distance culturelle entre les groupes et la difficulté à mêler des traditions millénaires. Dans un couple mixte, par exemple, les différences de conceptions et de visions du monde rendent l'interaction et la coexistence difficiles.

Arnesh (51 ans, surinamien d'origine indienne, professeur, hindou, interviewé en 2011) explique que, dans un mariage mixte, il y a des disputes récurrentes quant à l'éducation des enfants, qu'elle soit religieuse, morale ou culturelle — disputes dans

[175] Version originale : « In India there are different traditions. There are families that are come from different parts, from different traditions. The tradition change, but the religion doesn't change. »

[176] Titre honorifique donné aux érudits et aux détenteurs de la connaissance traditionnelle en Inde (langue, littérature, art). Dans l'Arya-Samaj, il est donné au dirigeant de la cérémonie du temple, dont les attributions sont différentes de celles du président de la communauté, qui se charge des fonctions administratives.

lesquelles le père a généralement l'avantage, notamment quand l'enfant est un garçon. Ces enfants issus de couples mixtes sont des *Dogla*[177] (métis), mais la charge culturelle de chacun de leurs parents va influencer leur futur, et c'est pour cela que père et mère cherchent à s'interposer, à leur manière, dans leur éducation. C'est l'influence la plus forte, que ce soit du père ou de la mère, qui va rattacher ces enfants à l'un des deux groupes (celui du père ou celui de la mère), ce qui aura par la suite une influence sur leur choix du conjoint.

Lorsqu'il évoque la situation des *Dogla*, Arnesh fait référence à une situation temporaire, d' « hybridation » qui lui semble problématique car l'enfant n'est encore rattaché à aucun groupe ethnoculturel. Or, il perçoit la « réintégration » de l'enfant dans l'une des communautés comme une solution au « problème ».

Ainsi, l'enfant d'un couple dont l'un des parents est *Dogla* et l'autre *hindustani*, aura certainement une charge métisse, mais sera considéré comme *hindustani*, en fonction de la formule suivante : père *Hindustani*, mère *Dogla*, enfant de sexe masculin. Arnesh ajoute que la réintégration est facilitée si l'enfant ne présente pas de caractéristiques physiques signifiants son métissage. « Réintégrer » le Métis dans un groupe ethnoculturel apparait dès lors comme une manière d'éviter que le *Dogla* ne souffre d'être mis à l'écart des groupes ethniques, sans charge culturelle claire qui orienterait sa vie. Son argument est qu'il n'est pas difficile de réintégrer « biologiquement » ou religieusement des couples « d'ethnies ou de groupes différents » ; ce qui est impossible, c'est de concilier deux cultures, chacune étant millénaire.

Il illustre cette conciliation qui lui parait impossible entre deux groupes ethnoculturels différents, en évoquant l'exemple des Créoles et des *Hindustani*. Pour lui, les Créoles (il inclut les Afro-descendants de manière générale, et non pas seulement les Créoles surinamiens) sont unis, entre autres, par une caractéristique : ils préfèrent avoir une belle voiture plutôt que d'acheter une maison fonctionnelle, alors que les *Hindustani* préfèrent au contraire avoir de belles maisons. Arnesh ne condamne pas cette préférence des Créoles pour les belles voitures — ou encore pour la fête —, il

[177] Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, le *Dogla* n'appartient à aucun des groupes ethnoculturels, mais peut être conçu comme appartenant à deux groupes en même temps ; ainsi le « *Dogla* javanais » fait référence à l'enfant d'un couple composé d'un conjoint javanais et d'un autre groupe ethnoculturel. La même structure peut être appliquée aux autres groupes, générant des termes similaires, tels que : *Dogla Hindustani*, *Dogla* créole, *Dogla* chinois, etc.

considère que « c'est leur culture ! ». Ses propos généralisants sur les Afro-descendants se basent sur une comparaison qu'il fait avec les États-Unis : il a vécu presque cinq ans à New York et a pu observer que, là-bas, les Afro-américains préfèrent aussi acheter de belles voitures, bien qu'ils n'aient pas de garage pour les garder ; les Indiens, eux, ont une vie modeste et emploient leurs ressources pour l'éducation de leurs enfants. Selon Arnesh, ces différences seraient capitales dans les difficultés de la vie d'un couple mixte *hindustani*-créole.

Évoquant des arguments aux tons plus raciaux, Wahid (38 ans, surinamien d'origine javanaise, fonctionnaire public, musulman, interviewé en 2011) évoque le processus de « réintégration » dans le cas où un *Dogla* javanais a un enfant avec une javanaise « pure » (et vice-versa) : dans ce cas, le fils est considéré comme javanais, et il « laverait » ainsi la race. Il m'a d'ailleurs donné un exemple dans sa famille : celui d'une jeune fille javanaise aux cheveux bouclés (une *Dogla* javanaise) : si elle avait des enfants avec un Javanais, ils perdraient les traits de l'autre « race ».

Dans la pratique, les conceptions sur la division de la société surinamienne sont diverses, tout comme les façons d'expliquer le panorama actuel et la manière dont les relations intercommunautaires évolueront dans le futur ; elles sont toujours faites à partir d'expériences personnelles, de situations plus ou moins conflictuelles et de cas spécifiques. Les récits sur la « réintégration » d'un *Dogla* sont basés sur la croyance selon laquelle les frontières communautaires sont importantes et permanentes, car elles assurent la stabilité de la société, le soutien culturel à l'individu et la compréhension de la mosaïque culturelle du pays.

Du fait de la récurrence de ce type de récits qui reconnaissent officiellement les frontières ethnoculturelles et qui les définissent comme partie intégrante de l'histoire de la construction du Suriname, ces frontières ne peuvent être mises de côté dans l'analyse de la structure socioculturelle du pays. Les Surinamiens n'imaginent pas leur pays sans les communautés ethnoculturelles, comme si cette mosaïque faisait partie de la nature-même du pays.

Mais, comme on vient de le voir tout au long de ce chapitre, les frontières qui délimitent les groupes ethnoculturels et leurs respectives affiliations religieuses sont loin d'être rigides et infranchissables. Même si les institutions religieuses sont perçues comme liées à une communauté spécifique, dans la vie quotidienne il y a beaucoup d'exemples d'institutions qui rassemblent des Surinamiens de diverses origines et les passages d'un groupe religieux à un autre sont fréquents.

Maarten (42 ans, surinamien d'origine javanaise, ouvrier, musulman, interviewé en 2011) raconte que sa sœur, javanaise comme lui, a changé de religion il y a déjà un certain temps. Son mari, un Créole catholique, voulait que leur enfant de 6 ans suive les sacrements de son Église, et afin de maintenir sa famille unie dans la même religion, elle a adhéré au catholicisme. Ses parents, musulmans, ont bien accepté la conversion de leur fille, puisqu'ils sont d'accord avec le fait que suivre une même religion est bon pour la famille, ce qui importe est d'avoir une croyance pour éduquer les enfants.

De la même manière, Dorian (31 ans, surinamien d'origine javanaise, chauffeur de taxi, catholique, interviewé en 2011) ne s'est pas montré particulièrement soucieux du maintien de l'identité javanaise. Marié à une Brésilienne évangélique, quand je lui ai demandé ce qu'il pensait des mariages mixtes entre Javanais et personnes d'autres origines, il a répondu d'un air amusé que, dans les campagnes, il y avait beaucoup de Javanais, et qu'il y en aura toujours ; il complète son idée en précisant que les Javanais « des champs » (les Javanais légitimes du Suriname) sont plus attachés aux traditions venues de Java (langue, musique et religion), tandis que lui est plus libre de faire les choix qu'il veut. Selon lui, à l'époque de ses parents, il était plus difficile de voir des mariages mixtes chez les Javanais, car les familles ne le permettaient pas, tandis que pour sa génération il n'y a plus de problème, c'est commun.

Sa famille, initialement musulmane, s'est convertie au catholicisme, à cause des difficultés rencontrées lors du mariage de son frère avec une non-javanaise. En 2003, sa mère fréquentait activement une mosquée de Paramaribo et l'un de ses fils a décidé de se marier avec une Colombienne catholique. Sa mère voulait qu'il se marie à la mosquée, suivant la tradition musulmane, mais l'imam refusait de réaliser ce mariage avec une Catholique si elle ne se convertissait pas à l'islam. Comme elle a refusée, le mariage n'a pas eu lieu. La mère et les futurs mariés sont alors allés à l'Église Catholique pour solliciter la réalisation de ce mariage, et l'on a demandé la même

chose : que le futur marié se convertisse. Celui-ci a accepté et, devenant ainsi catholique, le mariage a été célébré. La mère et les frères ont été très déçus par la position de la mosquée par rapport à ce mariage, et ils ont alors décidé d'adhérer au catholicisme. La rupture avec la religion musulmane a provoqué une certaine tension entre la mère et les oncles mais, avec le temps, les relations se sont améliorées, et aujourd'hui la question religieuse n'est déjà plus un problème dans les relations familiales.

Cette expérience semble avoir encouragé la famille à ne pas intervenir dans les choix individuels matrimoniaux et religieux, ce qui a sans doute facilité l'acceptation du mariage de Dorian avec une Brésilienne évangélique, séparée et mère d'un enfant (âgé de 11 ans au moment de l'entretien). Ce garçon, fréquente l'Église évangélique avec sa mère, mais étudie dans une école confessionnelle islamique, qui inclue la récitation de prières en arabe. Le couple dit ne pas se soucier de l'influence que l'école pourrait exercer sur le futur religieux de leur enfant. Pour sa mère, il est évangélique et l'école n'influencera en rien son appartenance à cette Église ; Dorian, en revanche, pense que l'enfant choisira lui-même sa religion (évangélique ou musulmane), voire aucune, mais cela doit avant tout être son choix personnel.

C'est dans ce scénario compartimenté et complexe de religions liées à des groupes ethnico-religieux que les Brésiliens et leurs Églises vont arriver à partir des années 1990. Les Églises Évangéliques brésiliennes, habituées à l'action prosélyte, vont être confrontées à un contexte où la conversion est délicate — mais possible — parce qu'elle peut représenter non seulement un changement de religion, mais aussi l'insertion dans un nouvel environnement ethnoculturel.

Monument, à Mariënburg, qui commémore l'arrivée des premiers javanais au Suriname

CHAPITRE 3

LE DERNIER ARRIVÉ SERA L'IMMIGRANT : ANCIENS ET NOUVEAUX ÉTRANGERS

Dans un pays comme le Suriname, dont l'histoire évoque continuellement l'arrivée de groupe d'étrangers, parler d'immigrants semble un pléonasme. Car, finalement, quel groupe humain n'y est pas le fruit de l'immigration ? Et, plus généralement, quel peuple ayant fondé un État n'est-il pas venu d'ailleurs ? Les migrations sont une constante du parcours de l'humanité et les nations y ont puisé leurs histoires, en les adaptant de la meilleure manière possible à leur conjoncture. Au Suriname, l'immigration des principaux groupes ethnoculturels actuels est le résultat d'une arrivée très récente (XIX^{ème} et XX^{ème} siècles) et les lignes qui délimitent chacun d'entre eux ont été actualisées dans l'histoire de la constitution du pays après son Indépendance.

De manière générale, au Suriname tout le monde est descendant d'immigrants : au « tout début » sont arrivés les Indigènes de langue arawak, caraïbe et tupi ; ensuite, les colonisateurs — Anglais et Néerlandais — qui ont amené avec eux de la main-d'œuvre pour les exploitations agricoles : des Africains puis, au XIX^{ème} siècle, des Asiatiques de Chine, de l'Inde Britannique, des Indes Orientales Néerlandaises et des colons européens. Ainsi, au départ, les Africains, Asiatiques et Européens sont restés en marge de la structure de pouvoir de la société coloniale — exception faite des personnes venues des pays colonisateurs. Cela dit, l'histoire de la formation du Suriname, pays né après la proclamation de son Indépendance en 1975 vis-à-vis des Pays-Bas, renvoie à l'immigration de ces groupes, à l'accueil et à l'adaptation de leurs descendants dans une structure « multiethnique » équitable, préservant la richesse de chaque culture, leur

reconnaissant et leur concédant le droit aux espaces public, social et politique, suivant, *grosso modo*, la séquence chronologique de leur arrivée : Indigènes, *Buru*, Noirs Marrons, Créoles, Chinois, *Hindustani* puis Javanais. Leur histoire imaginée est donc inextricablement liée à l'immigration.

À partir des années 1990, une nouvelle vague migratoire apparait, composée principalement de Brésiliens, de Chinois et de Guyaniens (venus du Guyana), et le traitement particulier qui leur est réservé révèle le nouveau contexte dans lequel se trouve la société surinamienne. Il semblerait que la période d'accueil et d'adaptation dans la structure multiethnique selon une représentativité équitable se soit achevée en 1975, et que le « portail » de l'insertion et de l'acceptation s'est alors refermé. Les groupes ethnoculturels qui étaient déjà « dedans » ont été acceptés en tant que membres fondateurs du pays, ceux qui étaient « dehors » (comme les immigrants arrivés à partir des années 1990) restent des étrangers. Il existe ainsi des distinctions manifestes entre les nationaux surinamiens et les étrangers, mais ces deux catégories ne sont pas suffisantes pour comprendre la situation actuelle de ces dits étrangers. Par exemple, parmi ces nouveaux immigrants, certains possèdent la nationalité surinamienne et, à l'inverse, certains anciens immigrants sont parfois traités comme des étrangers. Au quotidien, on peut ainsi observer l'émergence des catégories d'immigrants « établis » et d'immigrants « *outsiders* », telles que les ont analysés Norbert Elias et John Scotson[178].

Considérant le groupe ethnoculturel comme une entité individuelle (comme s'il possédait une vie propre) et partant de l'approche barthienne[179] des frontières ethniques, selon laquelle ces dernières doivent être étudiées pour mieux comprendre les mécanismes de construction des groupes ethniques, on peut remarquer qu'au Suriname les anciens *outsiders* — immigrants arrivés du XIX^{ème} à la moitié du XX^{ème} siècle (1940) — sont devenus les établis d'aujourd'hui, tandis que les nouveaux immigrants ont pris le rôle d'*outsiders*, en assumant la « tare » d'être étrangers. Comme dans ce jeu d'enfants pratiqué au Brésil, où chacun doit courir le plus vite possible pour ne pas être le dernier arrivé, autrement dit pour ne pas se voir affubler du terme

[178] ELIAS, Norbert ; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders : sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000.

[179] BARTH, Fredrik. Introduction. *In* : *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference* (ed.). Long Grove : Waveland, 1998, p. 9-38.

largement négatif de « femme du prêtre » — ici « le dernier arrivé est l'étranger ». J'ai déjà précisé l'histoire migratoire des anciens immigrants qui sont aujourd'hui « établis » et je m'intéresserai dans ce chapitre aux « nouveaux immigrants » brésiliens et chinois[180], et à certains stéréotypes qui les accompagnent.

1. Dans le tourbillon de la Tourtonnelaan, en direction de *Belenzinho*

Dans la soirée du dimanche 19 août 2012, je marchais à Paramaribo sur la Verlendge Mahonylaan, en direction de *Belenzinho* (*Klein Belém*), la zone où les Brésiliens sont concentrés, comprenant le périmètre entre la Tourtonnelaan, l'Anamoestraat, la Copernicusstraat, la Princessestraat et la Shietbaanweg[181]. Il faisait encore clair et, dans le ciel, un délicat filet de lune croissante commençait à apparaître, indiquant que le Ramadan arrivait à sa fin et qu'allait alors commencer un mois de fête, de commémoration et de rupture du jeûne pour les Musulmans.

Comme sur la Verlengde, le trottoir n'était pas goudronné, je marchais donc soit sur la terre qui recouvrait la piste, quand il n'y avait pas de flaques dues aux dernières pluies, soit sur l'asphalte de la route, quand il n'y avait pas de véhicules, ce qui me permettait de moins me préoccuper d'où je mettais les pieds, et ainsi d'observer l'horizon. Un petit restaurant, le Rita's Roti Shop, fermé, affichait sur sa devanture le dessin d'un *roti*, sorte de pain indien, rond et plat, à base de farine de blé et servi avec du poisson, des légumes ou du poulet, une spécialité culinaire *hindustani*. Plus loin, d'un véhicule stationné sur le « trottoir » émanait de la musique évangéliste en portugais et, juste après, une église catholique (fermée) sonnait les cloches. Sur la piste et la zone latérale, de nombreux chiens, venant certainement des maisons avoisinantes, erraient dans la rue, établissant entre eux des relations de pouvoir et de territoire différentes

[180] Bien que les nouveaux immigrants soient constitués de Brésiliens, de Chinois et de Guyaniens, je m'intéresse uniquement aux deux premiers parce qu'ils sont en interaction dans les zones d'orpaillage où les Brésiliens sont les *garimpeiros* et les Chinois les commerçants leur fournissant le nécessaire.

[181] Certains Brésiliens utilisent le terme de manière plus restreinte, faisant référence uniquement à la portion de l'Anamoestraat comprise entre la Plutostraat et la Copernicusstraat, ce que j'appelle le « cœur de *Belenzinho* ».

des relations interethniques que leurs maitres établissent entre eux, balisées par les stéréotypes de chaque communauté d'origine et consolidées dans les groupes ethnoculturels publiquement reconnus.

En arrivant à l'angle de la Tourtonnelaan, j'ai pris à droite et ai suivi cette rue en direction du nord, vers *Belenzinho*. De nombreux commerces étaient ouverts. En face de l'un d'eux, j'observais une affiche lumineuse écrite en chinois et trois hommes, apparemment d'origine chinoise, qui discutaient dans une langue qui m'était inconnue, mais qui résonnait comme du… chinois. Selon la configuration stéréotypée de la société surinamienne, rapportée par les propres Surinamiens et par les Brésiliens, qui associent l'origine ethnique avec des comportements prédéterminés, les commerces qui ouvrent le dimanche appartiennent à des Chinois. Ces derniers gardent leurs petits commerces ou leurs grands magasins ouverts tout le week-end jusque tard dans la nuit.

Dans la rue, des passants discutaient en *Sranantongo*. Après *le Tulipe* — un grand supermarché fréquenté par des personnes de diverses origines, et qui était fermé —, j'ai aperçu un magasin de vêtements, *Pantalon*, encore ouvert, tout me laissait penser qu'il s'agissait d'un magasin chinois. Les propriétaires étaient, en effet, des Chinois récemment immigrés. Parmi les articles exposés, en plus des habits de marques connues dans le monde entier, on trouvait un grand nombre de vêtements destinés à la clientèle brésilienne : des sandales, des bermudas ou encore des chemises (certaines faisant allusion au Brésil). Comme certains Brésiliens ont vu leur pouvoir d'achat augmenter grâce à leur activité aurifère, les commerces de cette partie de la Tourtonnelaan en sont venus à proposer divers produits qui leur sont directement destinés. Alors que je m'approchais de *Belenzinho*, les signes manifestant la présence de mes compatriotes devenaient de plus en plus nombreux et visibles.

De l'autre côté de la rue, une affiche lumineuse annonçait : « open » — un autre magasin chinois. Dans celui-ci, d'autres produits destinés aux Brésiliens : un drapeau du Brésil, des sandales, des jupes en jean s'arrêtant mi-cuisses — ce qui est court pour le standard vestimentaire des Surinamiens — et des débardeurs. Les petites boutiques aux noms écrits en alphabet latin étaient fermées.

Puis, une voiture passe, avec de la *bubbling music* (genre musical populaire très écouté au Suriname) à fond. Obsédé par ma lecture ethnoculturelle des choses, j'ai alors

vérifié s'il s'agissait bien de Créoles, comme je me l'imaginais. À cette occasion, j'ai alors pu remarquer que les clichés (dangereux pour les préjugés qu'ils induisent) avaient déjà contaminé mon regard, à l'instar de nombreux Surinamiens avec qui j'ai discuté et qui ont fait preuve d'une vision caricaturale pour déterminer, à partir de la physionomie et de certaines caractéristiques comportementales apparentes, l'origine des personnes.

À l'angle de l'Arnoldstraat (l'entrée donnant sur cette rue), se trouve l'Église Baptiste Rénovée de Langue Portugaise (*Igreja Batista Renovada na Língua Portuguesa*, une des « Églises de Brésiliens ») ; à l'angle opposé (avec l'Orionstraat), je vois une autre boutique ouverte, avec des produits destinés aux Brésiliens et un nom écrit en chinois ; puis, à côté de celle-ci, se trouve le Gopie Market, fermé, dont le propriétaire est *hindustani* et vend une grande variété de fruits et légumes.

Au coin de rue suivant se trouve un marché chinois, ouvert ; un magasin fermé indiquant en Sranantongo « Sranan fowru » (« poulet du Suriname »), qui est hallal, autrement dit adressé à la clientèle musulmane ; et, en face, une boucherie ouverte, la *Slagerij Asruf* (« Boucherie Asruf », en néerlandais). Sur la façade de cette dernière, on peut observer deux détails : un petit écriteau, informant que les produits vendus sont hallal, et le slogan « Viande de Qualité ! » écrit en portugais, entre le drapeau du Brésil d'un côté et celui du Suriname de l'autre (figure 1). En moyenne, les Brésiliens ont l'habitude de consommer plus de viande que les Surinamiens et cette boucherie se situe à proximité de *Belenzinho*, d'où l'intérêt, pour le propriétaire, un *Hindustani* musulman, de les attirer avec le slogan et le drapeau.

Figure 1 : Slagerij Asruf (Boucherie Asruf), à Paramaribo. Sur le panneau, un slogan en portugais (« Viande de Qualité ! ») et le drapeau du Brésil.

Je croise également un couple et leur petite fille se promenant paisiblement sur le « trottoir » : lui, en bermuda, tongs et débardeur, elle, avec une veste en jean décolletée sur les épaules et un bermuda. Au Suriname, c'est là le stéréotype des vêtements propres aux Brésiliens. Je me suis alors souvenu d'une conversation que j'avais eue avec un Surinamien qui voulait connaitre le Brésil et qui m'avait dit que, quand il irait là-bas, ce serait en tongs, bermuda et débardeur, afin de ne pas passer pour un étranger. Or, une fois arrivé à la hauteur de la famille qui se promenait, j'ai pu les entendre parler en portugais. Encore un cliché qui se confirmait.

À l'angle de la Grietjebiestraat (la porte d'entrée donnant sur cette rue), je tombe à nouveau sur une « Église de Brésiliens », la Dieu est Amour. Puis, après avoir passé une station-service, je me retrouve face à une plaque qui indiquait « Waldo's Worldwide Travel Service », et qui précisait en portugais « Agence de Voyage ». Les autres informations étaient écrites en néerlandais, en portugais et en anglais (figure 2). Comme la société avait été créée par un Brésilien qui voulait atteindre une large clientèle, il avait diversifié ses langues de communication en fonction des groupes qu'il

souhaitait cibler : les Surinamiens (néerlandais), les Brésiliens (portugais) et les autres étrangers (anglais).

Figure 2 : Waldo's Worldwide Travel Service, sur la Tourtonnelaan (Paramaribo), dont la plaque donne des informations en anglais, en portugais et en néerlandais.

Je suis ensuite passé devant deux hôtels : le Continental Apartamenten et le MStar. Ce type de nouveaux hôtels, plutôt sophistiqués, est apparu dans cette zone de la Tourtonnelaan à partir de 2010, très certainement du fait de l'agitation financière croissante générée par les *garimpeiros* brésiliens.

Plus loin, le terme javanais *Warung* (Restaurant) indiquait un restaurant traditionnel javanais dans lequel se trouvait un groupe de jeunes surinamiens d'origine javanaise — probablement les propriétaires qui habitent là puisque le restaurant était fermé. Sous le nom était précisé que la nourriture était hallal, la clientèle étant majoritairement javanaise et musulmane.

À quelques pas de là, la Tourtonnelaan, jusque-là très calme, se transforme et s'agite de manière vertigineuse : intense trafic routier, beaucoup de monde dans la rue et de la musique, de la frénésie. Je croisais des gens sur le « trottoir », adossés aux murs,

discutant en portugais et parlant fort, ainsi que des vendeurs de *churrasquinho*[182]. J'arrivais au cœur de *Belenzinho*, l'âme de la communauté brésilienne de Paramaribo. Une voiture est passée, faisant raisonner de la *tecnobrega* — musique très populaire à Belém — et, malgré la cacophonie ambiante, la timide lune croissante continuait de briller sur ma gauche, me rappelant que le Ramadan était terminé et que demain serait un jour férié dans tout le pays.

Après le pont traversant le canal de la Plutostraat, la Tourtonnelaan change de nom. En termes surinamiens, le pont marque la fin de l'avenue et le début de l'Anamoestraat ; en termes brésiliens, il marque le début de la zone la plus brésilienne de Paramaribo : la partie de l'Anamoestraat qui va de la Plutostraat à la Copernicusstraat (figure 3), dont les points de référence sont le Supermercado Transamérica, la Churrascaria Petisco, l'Hotel Cactus et le Bar do Bigode. Faisant fi du dispositif de nomination surinamien, les Brésiliens continuent d'appeler cette avenue la Tourtonnelaan.

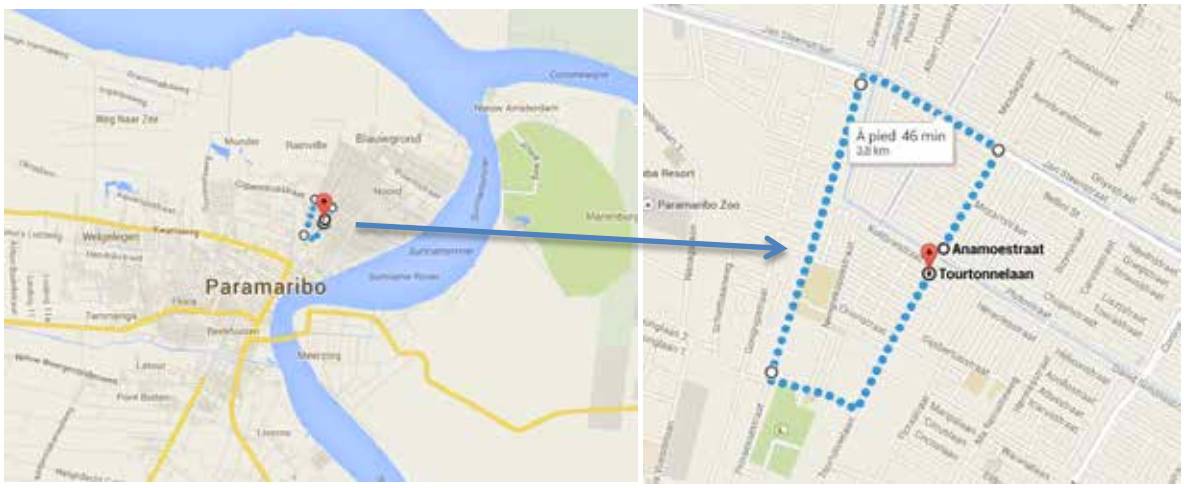


Figure 3 : *Belenzinho* (désigné par les pointillés bleus et dont le contour représente 3,8 km) zone où se concentrent les Brésiliens de Paramaribo (GOOGLE MAPS, 2014).

[182] Petits morceaux de viande en brochette cuits dans des petits barbecues installés en face des établissements, de manière à ce que l'odeur de la viande grillée attire la clientèle.

2. *Belenzinho*

Occupant dans un premier temps les zones d'orpaillage du fleuve Lawa et ayant peu de contact avec la capitale du pays, à partir des années 1990, les *garimpeiros* brésiliens se sont installés dans cette zone de Paramaribo, et c'est alors que *Belenzinho* est devenu l'espace de référence des Brésiliens.

Centré autour de l'activité aurifère, cette zone s'est rapidement présentée comme un pôle économique important. Ainsi, l'interaction entre les Brésiliens et « les nouveaux Chinois » est avant tout due à des intérêts économiques communs. Les premières initiatives des commerçants chinois visaient à fournir des produits aux Brésiliens et c'est dans cette perspective qu'ont été ouverts les magasins sur la Tourtonnelaan et l'Anamoestraat. En peu de temps, des Surinamiens d'autres groupes ethnoculturels ont aussi installé des commerces dans cette zone, profitant de cet élan économique. Par exemple, le supermarché de référence pour l'ensemble des Brésiliens de Paramaribo, le Supermercado Transamérica, a été créé par (et appartient à) un Surinamien *hindustani*, évoqué comme le premier entrepreneur du Suriname à avoir entrevu le pouvoir d'achat des Brésiliens. En 1999, ce supermarché était déjà cité par ces derniers comme un point de repère pour s'orienter dans la ville, de même que le Bar du Bigode, également tenu par un *Hindustani*. Comme le terme *Belenzinho* n'était pas encore très utilisé, la mention au Transamérica était alors récurrente pour indiquer la localisation de cette zone. Au cours d'une de mes premières conversations avec un Brésilien habitant Paramaribo, celui-ci me demande :

- Tu loges près du Transamérica ?
- Transamérica ?
- Oui, le supermarché où l'on trouve des choses du Brésil, près du bar du Bigode.

Comme il était clair que je ne connaissais pas cet endroit visiblement connu de tous, il ajoute :

- Là où il y a des Brésiliens.

Même si le Transamérica (figure 4) n'appartient pas à un Brésilien, l'offre de produits brésiliens et le fait que le portugais y soit parlé par les employés, eux-mêmes brésiliens, en fait, aujourd'hui encore, un lieu de rendez-vous pour les Brésiliens. Sa devanture est ainsi le point de rencontre des Brésiliens qui, dans la journée, la fréquentent pour décider du prochain lieu de travail, pour échanger des informations sur les meilleures zones d'orpaillage et sur la « rumeur de l'or » (*fofoca*[183] en portugais), ou simplement pour discuter et définir le programme de la soirée (fête, bar, événement, etc.).

Figure 4 : Le cœur de *Belenzinho* sur l'Anamoestraat, à Paramaribo. À gauche, le Supermarché Transamérica ; à droite, l'Hôtel Cactus.

[183] La « rumeur de l'or » (en portugais : *fofoca do ouro*) est une expression récurrente chez les *garimpeiros*. Elle désigne à la fois la diffusion de l'information sur la production d'or d'une mine et l'agitation générée sur les lieux par l'arrivée des *garimpeiros* et des commerçants. La propagation de « la rumeur de l'or » est un élément fondamental pour le roulement des travailleurs sur les zones d'orpaillage et le dynamisme de la vie des *corrutelas* (petits villages improvisés sur les zones d'orpaillage sur lesquels je reviendrai dans les chapitres suivants). Les rumeurs dont les *garimpeiros* sont en train d'aller a une zone d'orpaillage servent d'incitation pour que d'autres fassent le même. Une autre manière utilisée est rejoindre le terme « *fofoca* » au nom du lieux qui produit or : la « la rumeur de Dorlin » (*a fofoca* de Dorlin), par exemple. D'autres travaux ont déjà abordé la « rumeur de l'or », dont : CLEARY, David. *A garimpagem de ouro na Amazônia – uma abordagem antropológica*. Rio de Janeiro : UFRJ, 1992.

Les données statistiques publiées en 2006 par l'ABS Suriname montrent que, en 2004, *Belenzinho* était déjà la principale zone de concentration des Brésiliens à Paramaribo. Les chiffres font état de la distribution des langues dans les différents quartiers, en se basant sur les réponses à la question suivante : quelle langue est la plus parlée dans l'univers domestique[184] ? En ce qui concerne le portugais, le tableau désigne *Belenzinho* : en plus d'être l'entrée dans le cœur de la zone, le pont surplombant le canal de la Plutostraat constitue le lieu de passage du quartier Rainville au quartier Blauwgrond — les deux quartiers où l'on parle le plus portugais à la maison (figures 5 et 6). Comme la présence de personnes venues d'autres pays lusophones est imperceptible, on présume que la langue portugaise est parlée exclusivement par des Brésiliens.

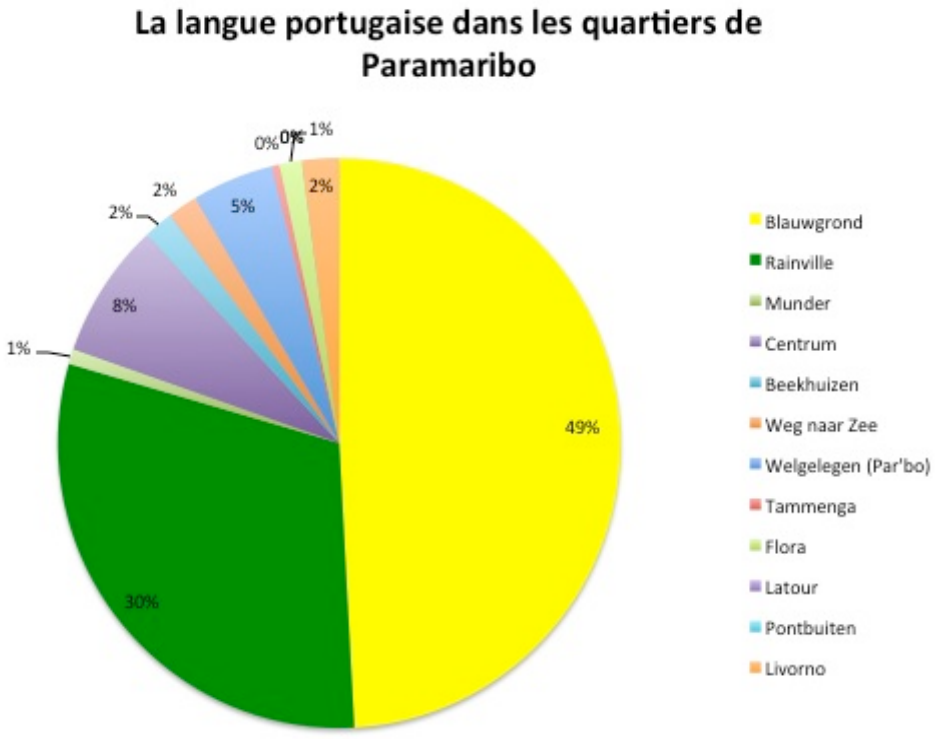


Figure 5 : La langue portugaise dans les quartiers de Paramaribo (graphique élaboré à partir des données recueillies sur ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME, 2012).

[184] ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR. Seventh General Population and Housing Census in Suriname. Census 2004 Coverage Evaluation, *op. cit.*, p. 26.

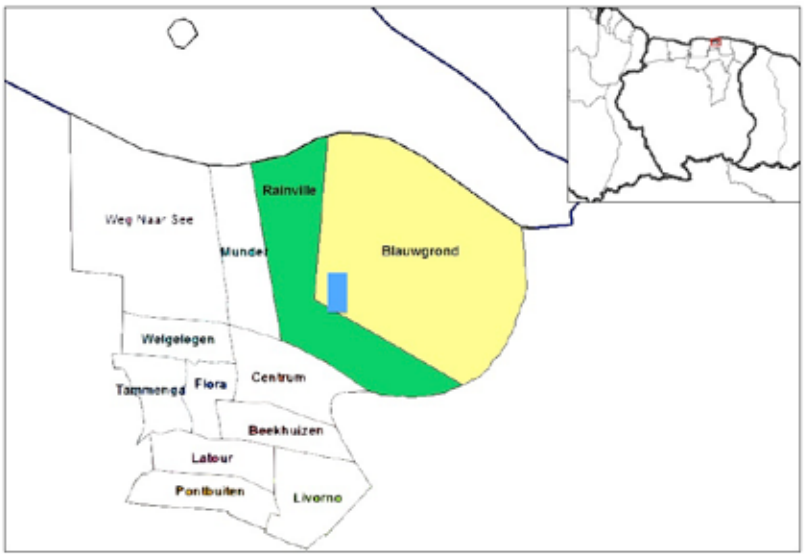


Figure 6 : Quartiers de Paramaribo où l'on parle le plus portugais. En bleu, la localisation approximative de *Belenzinho* (carte élaborée à partir des données recueillies sur ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME, 2012).

En 2004, l'ambassade brésilienne de Paramaribo a estimé que le nombre total de Brésiliens résidant au Suriname variait entre 15.000 et 20.000 personnes (en situation régulière ou irrégulière). Mais ce chiffre est controversé : entre 2002 et 2005, diverses sources, dont la Coopérative de *Garimpeiros* du Suriname, ont divulgué des chiffres allant de 8.000 à 60.000 personnes. En ce qui concerne la seule capitale, les chiffres sont plus rapprochés : entre 1.000 et 4.000 personnes. En 2004, 5.822 Brésiliens étaient recensés et, selon l'ABS Suriname, les estimations qui indiquent des chiffres bien supérieurs sont dues à la surrépresentation des Brésiliens dans des zones spécifiques de Paramaribo, comme *Belenzinho*[185].

[185] *Ib.*, p. 26-27.

3. L'arrivée des nouveaux immigrants chinois et brésiliens

3.1. Les mouvements migratoires de 1940 aux années 1980

En 1940, après l'arrivée du dernier bateau de Javanais, s'est officiellement achevée la période des vagues d'immigration vers la Guyane Néerlandaise. Dès lors, le pays a commencé à voir son profil migratoire se modifier, passant de terre d'accueil à terre de départ de migrants.

L'inversion du sens de la migration s'est faite dans un contexte de changements qui se sont succédés au niveau mondial. Après le Seconde Guerre Mondiale, a commencé le processus de décolonisation de territoires en Asie, en Afrique et en Amérique, et avec lui le flux migratoire des ex-colonies vers les anciennes métropoles, aussi bien de colons métropolitains que de natifs à la recherche de meilleures conditions de vie[186]. Dans ce cadre, en 1949, le Royaume des Pays-Bas reconnait l'Indépendance des Indes Orientales Néerlandaises (Indonésie), marquant symboliquement la fin de l'empire colonial néerlandais. En 1954, la période coloniale s'achève officiellement en Guyane Néerlandaise, cette dernière s'élevant au statut de membre du royaume, en tant qu'unité d'outre-mer avec une autonomie interne, devenant alors le Suriname. Le 1er septembre 1962, une loi complémentaire est ratifiée, lui accordant le statut de Pays d'Outre-mer de la Communauté Économique Européenne — entité à l'origine de l'Union Européenne.

Les chiffres présents dans les archives sur les flux migratoires au Suriname à partir de 1960 indiquent que les Surinamiens qui sont partis ont été plus nombreux que les étrangers qui sont venus, ce qui donne un solde migratoire négatif. Au cours de cette décennie, les Surinamiens partaient surtout vers la Métropole et ce contexte s'est amplifié dans le milieu des années 1970 du fait des incertitudes générées par l'imminence de l'indépendance : presque tous les Néerlandais et les Surinamiens d'ascendance néerlandaise (*Buru*), en plus de quelques autres habitants, sont alors partis vers les Pays-Bas. Ce contexte a ensuite changé de manière significative à partir

[186] WENDEN, *La question migratoire au XXIe siècle : migrants, réfugiés et relations internationales*, *op. cit.*

des années 1990, avec l'augmentation de l'arrivée de Brésiliens et de Chinois, qui a quasiment rééquilibré le bilan migratoire. Pour autant, ce dernier n'est devenu positif qu'en 2005, en raison de la croissance de l'immigration de ces derniers. La figure 7 montre le bilan quinquennal de migrants (nombre absolu d'immigrants moins le nombre d'émigrants) entre 1960 et 2010.

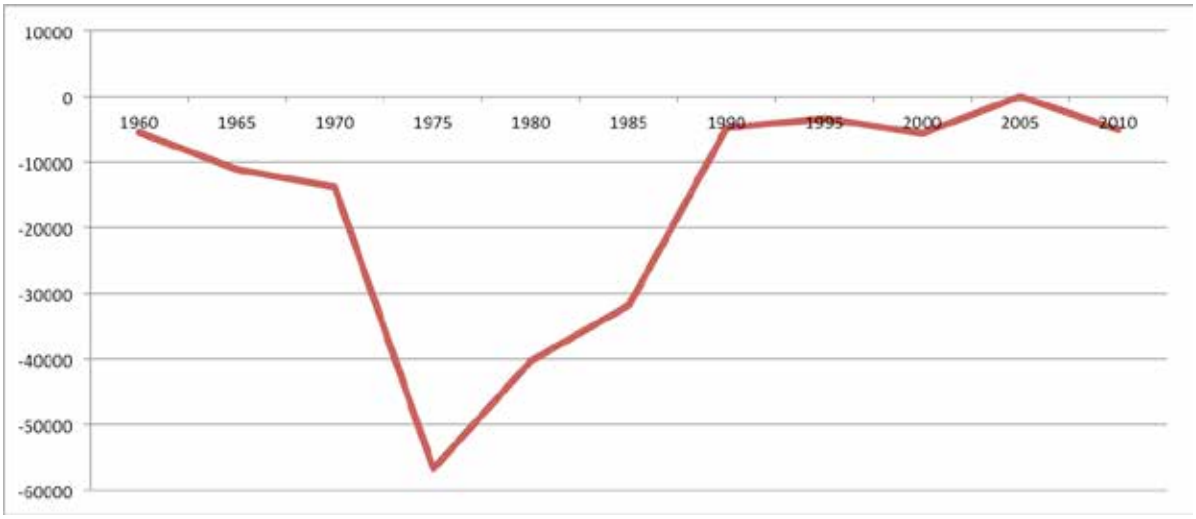


Figure 7 : Bilan migratoire du Suriname, entre 1960 et 2010 (graphique élaboré à partir des données recueillies sur PERSPECTIVE MONDE, 2013).

Sur le graphique, on observe une diminution significative du bilan migratoire dans les années 1970, décennie pendant laquelle l'émigration a atteint le nombre de près de 12.000 personnes par an. À ce moment-là, 90.000 Surinamiens vivaient en métropole, sur une population d'environ 370.000 personnes, autrement dit un Surinamien sur cinq serait parti aux Pays-Bas. Dans les années 1980, ce nombre se situe entre 145.000 et 200.000 personnes[187].

Entre 1972 et 1977, l'émigration a été tellement élevée qu'elle a provoqué un décroît de la population. De plus, le coup d'État de 1980 et l'amplification du conflit entre le

[187] ENCYCLOPEDIA OF THE NATIONS. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.nationsencyclopedia.com. Consulté le 28 janvier 2013 ; AMERSFOORT, Hans van. How the Dutch government stimulated the unwanted immigration from Suriname. *IMI Working Papers Series 2011*, n. 47, octobre 2011. International Migration Institute / University of Oxford, 2011. Disponible sur le site : http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/wp/wp-47-11. Consulté le 28 janvier 2013.

gouvernement militaire et la guérilla apparue au nord-est du pays[188] ont provoqué la fuite de 9 à 13.000 Surinamiens vers la Guyane française [189]. L'accalmie des conflits à la fin de la décennie a entraîné le retour des réfugiés mais une partie est restée définitivement dans ce pays [190]. La figure 8 montre le taux de croissance démographique annuel du Suriname entre 1960 et 2011.

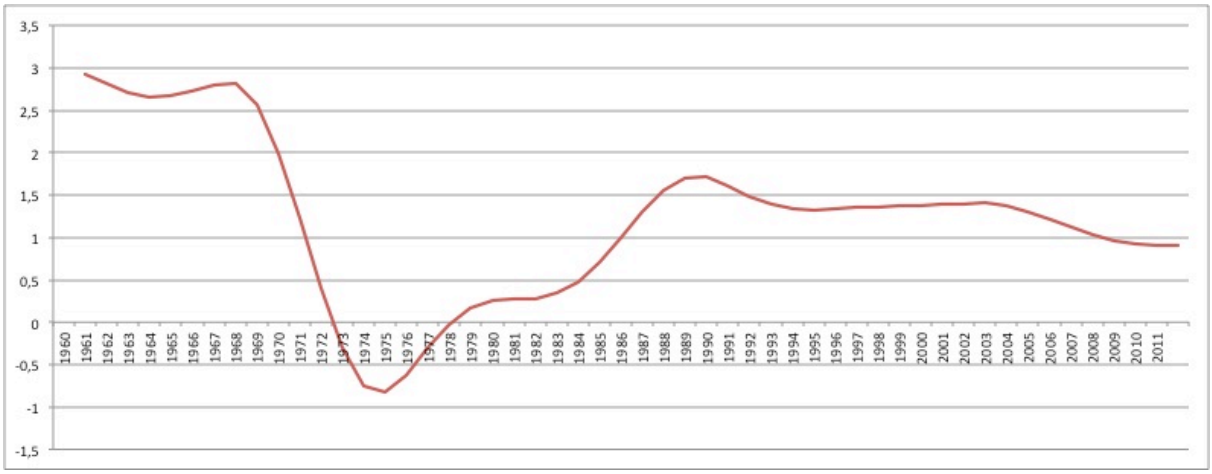


Figure 8 : Croissance démographique annuelle au Suriname entre 1960 et 2011 (graphique élaboré à partir des données recueillies sur PERSPECTIVE MONDE, 2013).

Ce n'est qu'en 1985 que la taille de la population est revenue au niveau auquel elle était avant l'émigration massive des années 1970 : cette année-là, le nombre d'habitants est revenu au même niveau qu'en 1971.

[188] La guérilla était menée par le Jungle Commando, dirigé par Ronny Brunswijk, un mouvement soutenu par les intellectuels surinamiens alors exilés aux Pays-Bas où ils ont formé le Conseil de Libération, dans lequel étaient représentés les principaux partis politiques d'opposition du Suriname.

[189] PIANTONI, *L'enjeu migratoire en Guyane française : une géographie politique, op. cit.,* p. 191-197 ; DEW, *The trouble in Suriname, 1975-1993*, *op. cit.*

[190] ENCYCLOPEDIA OF THE NATIONS, [sans titre], *op. cit.*

3.2. Les années 1990 : l'arrivée de nouveaux migrants

Dans les années 1990, l'immigration de Brésiliens et de Chinois vers le Suriname s'insère dans les nouvelles dynamiques migratoires apparues durant cette décennie et marquées par des migrations Sud-Sud. Dans un monde de plus en plus interdépendant, la régionalisation et la mondialisation des migrations sont représentées, au Suriname, par les flux Brésil-Suriname — pour le contexte régional — et Chine-Suriname — pour le contexte mondial. Les registres des entrées au Suriname montrent clairement une tendance à l'augmentation, avec un pic entre 1996 et 2000. La figure 9 illustre la moyenne annuelle d'entrée de Brésiliens et de Chinois au Suriname entre 1972 et 2004.

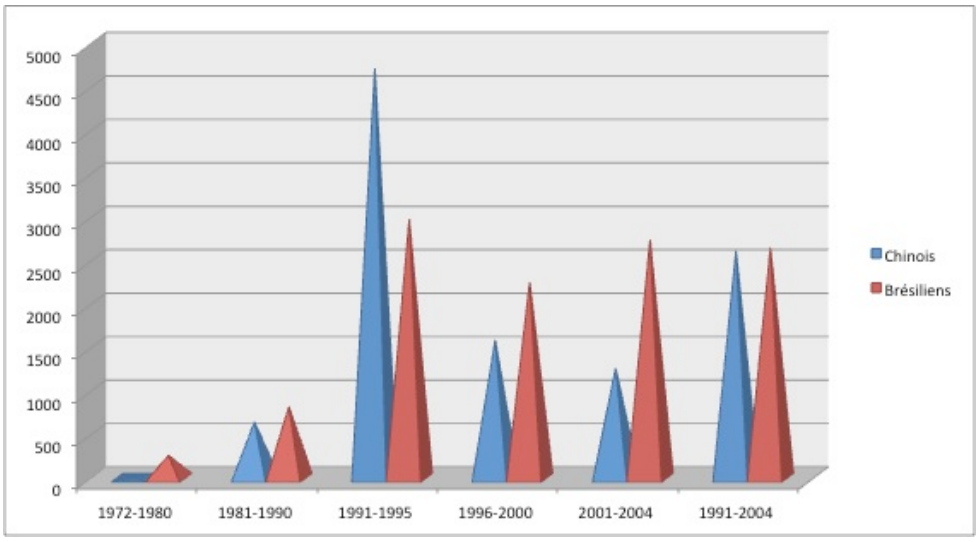


Figure 9 : Moyenne annuelle d'entrée de Brésiliens et de Chinois au Suriname entre 1972 et 2004 (graphique élaboré à partir des données recueillies sur ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME. 2006, p. 28).

L'arrivée de nouveaux immigrants provoque dans les médias des discours mitigés tantôt positifs tantôt négatifs. Les Chinois sont associés à l'accélération de l'activité économique du pays, en raison de leurs investissements privés, mais leur immigration est également désignée comme le fer de lance d'une stratégie de domination de la puissante République Populaire de Chine sur le petit Suriname[191]. En ce qui concerne

[191] TJON SIE FAT, *Chinese new migrants in Suriname* : *the inevitability of ethnic performing, op. cit.*

les Brésiliens, le discours favorable met en avant l'importance de l'activité minière pour l'économie locale et évoque la nécessité de sa réglementation ; la critique, quant à elle, met l'accent sur l'usurpation de richesses nationales par des étrangers qui ne cherchent pas à s'intégrer dans le pays ou à y rester de façon permanente.

Or, il faut préciser en effet que les Brésiliens ont été attirés par le Suriname du fait des possibilités de travail dans l'exploration aurifère à petite échelle. Si, d'un côté, ce flux migratoire a représenté de nouveaux défis pour la structure sociétale surinamienne ainsi que des problèmes environnementaux, d'un autre côté, elle a aussi permis une augmentation de l'économie minière[192] : alors qu'en 1995, c'est-à-dire au cours de la décennie où l'exploration aurifère par les *garimpeiros* brésiliens a commencé, elle représentait 2% des exportations surinamiennes, en 2009, elle en représentait 47%, dépassant le corindon — minéral à base d'oxyde d'aluminium représentant historiquement la plus importante des productions des industries d'aluminium du pays[193].

Il convient de souligner que le discours sur les flux migratoires, de la même manière que toute autre dynamique sociale, est invariablement accompagné d'une portée idéologique et politique. Il est commun, par exemple, de citer les luttes qui divisaient la Péninsule Ibérique entre les VIII^{ème} et XV^{ème} siècles entre Chrétiens et Musulmans, pour aborder le contexte de la *Reconquista* chrétienne. Le triomphe chrétien a eu pour conséquence, entre autres, l'expulsion d'une partie de la population musulmane vers le nord de l'Afrique. De manière générale, les nouveaux royaumes chrétiens considéraient les Musulmans comme des étrangers et leur départ représentait (et représente toujours, dans certains discours politiques) l'idée qu'après 800 ans ils retourneraient

[192] HOEFTE, Rosemarijn. *Suriname in the long twentieth century: Domination, contestation, globalization*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

[193] HAUSMANN, R. *et al. The Atlas of Economic Complexity.* Cambridge (MA) : Puritan Press, 2011. Disponible sur le site : http://www.chidalgo.com/papers.html. Consulté le 10 février 2014 ; ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE. *Workshops at the Twenty-Fifth AAAI Conference on Artificial Intelligence.* San Francisco, august 7-8, 2011. Disponible sur le site : http://www.aaai.org/Workshops/2011/aaai11workshopcall.pdf. Consulté le 10 février 2014. Selon Ivan Cairo (Suriname government starts structuring gold mining industry. *Caribbean News Now!*, january 11, 2011. Disponible sur le site : http://www.caribbeannewsnow.com/topstory-Suriname-government-starts-structuring-gold-mining-industry-4401.html. Consulté le 10 février 2014), le secteur de l'extraction d'or à petite échelle (orpaillage) représente un mouvement d'un milliard de dollars américains.

vers leur terre d'origine[194]. Ainsi, le ton donné au flux migratoire suit la tonalité du moment historique, du contexte économique et des intérêts politiques en jeu.

Le discours politique de l'actuel gouvernement surinamien, à caractère nationaliste, met l'accent sur la nécessité d'étendre les relations avec des pays considérés comme émergents, tels que le Brésil et la Chine, et de se détacher en même temps de l'influence de l'ex-métropole, les Pays-Bas. Ainsi, l'immigration est devenue un thème délicat, puisque le traitement réservé aux immigrés brésiliens et chinois s'insère dans la nouvelle politique internationale adoptée par le Suriname.

L'arrivée de ces nouveaux immigrés, bien qu'elle n'ait pas causé d'impact significatif sur la composition ethno-communautaire de la société surinamienne — comme ont pu le faire les immigrations précédentes —, a introduit de nouveaux éléments socioculturels et religieux dans cette société déjà complexe (voir chapitres 1 et 2). Ainsi, avec l'immigration des Brésiliens, sont arrivées les Églises Évangéliques brésiliennes, d'abord à Paramaribo puis, progressivement, sur les zones d'orpaillage. En plus des Brésiliens et des Chinois, on trouve également des immigrants d'autres pays comme le Guyana ou Haïti, ce qui a entraîné l'introduction de cultes religieux adressés à ces communautés et donc réalisés dans leurs langues maternelles.

4. Anciens et nouveaux Chinois

La récente immigration chinoise vers le Suriname fait surgir un certain nombre de questions particulièrement intéressantes pour penser les particularités de l'immigration des Brésiliens dans ce pays. Si d'un côté les sino-surinamiens sont considérés comme l'un des groupes ethnoculturels du pays, d'un autre côté, selon Paul Tjon Sie Fat, l'arrivée des nouveaux immigrants chinois est mal vue par une partie de la société. La non-distinction entre les Surinamiens d'ascendance chinoise et les Chinois

[194] Sur la *Reconquista* chrétienne, voir GUICHARD, Pierre. *De la expansión árabe a la Reconquista : esplendor y fragilidade de Al-Andalus*. Granada : Fundación El Legado Andalusí, 2000 ; CONGRÉS INTERNATIONAL 380è ANIVERSARI DE L'EXPULSIÓ DELS MORISCOS. L'expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. *Actes de Congressos*, n. 4. Departament de Cultura Generalitat de Catalunya : Barcelona, 1994.

étrangers implique qu'une partie de la société surinamienne discrimine les deux groupes de la même manière[195]. Ce rejet de l'arrivée de nouveaux immigrants concerne également les Brésiliens, mais pour des motifs forts différents, c'est pour cela que la comparaison avec le rejet des nouveaux Chinois nous permettra d'éclairer celui des Brésiliens.

Selon Sie Fat, la non-assimilation et la persistance d'un groupe ethnoculturel chinois au Suriname est un sujet polémique qui diffère de ce qui s'est passé dans d'autres pays américains. Par exemple, Cuba et le Pérou ont accueilli un grand nombre de Chinois pendant l'époque coloniale et ceux-ci ont majoritairement été assimilés. La question est donc de savoir pourquoi un segment chinois à forte « identité ethnique » a-t-il persisté dans les Caraïbes, notamment au Suriname, à la différence de ce qu'il s'est passé dans d'autres pays.

La présence de Chinois au Suriname est ancienne : dès le XIX^{ème} siècle, ils ont été embauchés comme travailleurs pour remplacer la main-d'œuvre d'origine africaine et assurer les activités dans les fermes. Selon l'ABS Suriname, en 2004, les Sino-surinamiens représentaient 2% de la population du pays, soit 8.775 personnes, et il y avait 3.654 résidents de nationalité chinoise, même si l'organisme admet qu'il y a des controverses quant à ce dernier chiffre considéré en-deçà de la réalité par les observateurs[196]. Bien qu'ils aient une faible importance numérique, les anciens et les nouveaux Chinois représentent une force économique importante dans le secteur commercial.

Même si, au quotidien, tous sont indistinctement appelés « Chinois » (*Sneisi* en *Sranantongo*) et que des termes comme « Chinois ethniques », « communauté chinoise » ou « diaspora chinoise au Suriname » peuvent donner une impression d'uniformité des Chinois[197], il existe une différence évidente entre les Sino-surinamiens et les Chinois qui ont immigré à partir des années 1990. Au premier abord, on pourrait penser qu'il existe une seule communauté homogène, cependant, un regard plus affûté

[195] TJON SIE FAT, *Chinese new migrants in Suriname* : *the inevitability of ethnic performing, op. cit.*

[196] ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR, Seventh General Population and Housing Census in Suriname. Census 2004 Coverage Evaluation, *op. cit.*

[197] TJON SIE FAT, *Chinese new migrants in Suriname* : *the inevitability of ethnic performing, op. cit.*

permet de voir que les Sino-surinamiens font une nette distinction entre eux-mêmes et les nouveaux immigrants chinois qu'ils désignent d'ailleurs par des termes péjoratifs. Des dimensions de temps et d'espace sont prises en compte dans cette distinction qui est faite entre les deux catégories. Le lieu de naissance constitue un de ces marqueurs distinctifs : dans le langage courant des Sino-surinamiens, *laiap* fait référence à ceux qui sont nés au Suriname et *tong'ap* désigne les immigrants de nationalité chinoise[198]. Un autre point de différentiation concerne la temporalité : d'un côté se trouvent les « anciens Chinois » — incluant symboliquement leurs ancêtres — et de l'autre les « nouveaux Chinois », étrangers immigrés récemment. Ainsi, même si pour une partie de la société ils sont tous chinois, il existe entre eux un trait différentiel : les « anciens chinois » sont surinamiens et les « nouveaux chinois » sont étrangers.

Au XIX^{ème} siècle, les Chinois sont essentiellement venus de la partie ouest de la rivière des Perles (Zhu Jiang), au Sud-Est de la Chine, et parlaient la langue régionale *hakka* (*kejia*) ; c'est pourquoi les termes *Hakka*, *Fuidung'on Hakka* ou *Fuidung'on Kejia* peuvent être utilisés comme synonymes de Sino-surinamien. Aujourd'hui, la plupart d'entre eux parlent néerlandais, *Sranantongo* et des rudiments de *hakka*. Par ailleurs, ils possèdent leurs propres organisations, comme l'association culturelle située sur la Josef Israelstraat, à Paramaribo (figure 10). Pour leur part, les nouveaux immigrants chinois viennent de différentes parties de la Chine, parlent mandarin ou cantonais, ne maîtrisent pas la langue néerlandaise et communiquent avec le reste de la population avec des rudiments de *Sranantongo*.

[198] *Ib.,* p. 54.

Figure 10 : Organisation *Hakka* du Suriname (à Paramaribo).

Leur immigration croissante et la prépondérance des deux groupes de Chinois dans les activités commerciales a provoqué une réaction discriminatoire à leur égard. Comme nous l'avons déjà dit, une partie des Surinamiens ne fait jamais la distinction entre Sino-surinamiens et nouveaux Chinois, traitant indistinctement les deux groupes comme des étrangers[199].

Comme le montrent les données de l'ABS Suriname et Tjon Sie Fat, à partir des années 1990, l'immigration des Chinois s'est intensifiée, coïncidant avec la période du plus fort afflux de Brésiliens. De 1991 à 1995 — années à plus forte entrée de Chinois — on totalise 23.589 nouveaux arrivants. Au total, entre 1972 et 2004, l'Aéroport International Johan Adolf Pengel et le poste de Migration de New Nickerie, au Nord-Ouest du Suriname, ont enregistré l'arrivée de 36.604 Chinois[200].

À partir des années 2000, certains d'entre eux ont commencé à s'installer dans les zones d'orpaillage, se consacrant presqu'exclusivement à l'activité commerciale (figure 11). Dans ce cas précis, on ne parle pas de Sino-surinamiens, mais de nouveaux-immigrés.

[199] *Ib.*

[200] ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR, Seventh General Population and Housing Census in Suriname. Census 2004 Coverage Evaluation, *op. cit.,* p. 27-28.

Figure 11 : Établissement commercial appartenant à un Chinois, dans la *corrutela* Cabana Four (Kabanavo), sur les rives du fleuve Lawa, au sud-est du Suriname.

Certains ont aussi ouvert de petits commerces dans des zones d'orpaillage illégales, comme celles de la Guyane française ; ils sont alors arrivés dans les *corrutelas* temporaires et ont établi leurs commerces, l'or étant la monnaie d'échange. Normalement les Brésiliens se consacrent à l'extraction de l'or et les Chinois leur fournissent les matériaux et vivres nécessaires à cette activité. Leur arrivée sur les zones d'orpaillage a, d'un côté, permis de faire baisser les coûts des produits et de diversifier l'offre et a, d'un autre côté, provoqué la faillite de petits commerces de Brésiliens, car les Chinois ont mis en place un système de distribution de marchandises plus efficace, capable de mettre à disposition des produits industrialisés et des combustibles à des prix bien inférieurs à ceux pratiqués par les Brésiliens qui apportaient leurs marchandises depuis Paramaribo.

La « nouvelle immigration chinoise », terme posé en opposition à l'« ancienne immigration chinoise », et la politique de rapprochement avec la Chine, ont aussi eu un impact sur les Sino-surinamiens, car dans certains secteurs de la société on trouve un discours selon lequel aussi bien les Sino-surinamiens que les « nouveaux Chinois » sont

la cible d'une politique qui vise la promotion de cette *chineseness*. Au Suriname, l'identité chinoise serait produite de manière instrumentale et stratégique pour l'investissement de la Chine dans l'application de sa politique extérieure qui met l'accent sur la reconnaissance de communautés d'origine chinoise et sur la consolidation de communautés « ethniquement chinoises »[201], bien que le sens de communauté soit purement fictif.

La Chine, légitime et unique terre-mère des « Chinois ethniques », travaillerait donc au maintien des « nouveaux immigrants » fidèles à sa cause : ils auraient pour fonction de raviver et de maintenir le lien entre la Chine et les anciens immigrés chinois du Suriname[202]. Cette explication rejoint l'analyse de Catherine Withol de Wenden sur l'intérêt que les pays ont à maintenir des liens avec la communauté de leurs citoyens expatriés, dans une optique de flux de capitaux et d'amplitude politique. L'importance que les transferts bancaires ont acquise ces dernières décennies a encouragé les États à développer des relations plus effectives avec leurs citoyens, l'ethnicisation des émigrés et la généralisation de l'usage du concept de communauté en diaspora vont dans ce sens[203]. Selon ce point de vue, les habitants du Suriname possédant quelque lien, même dans le passé, avec un des pays engagés dans cette ligne d'action extérieure, peuvent devenir la cible de politiques de constitution de diasporas[204].

Selon Zhuang Guotu, le renfort numérique de nouveaux immigrants chinois à l'extérieur influence positivement le développement de communautés chinoises dans les pays où ils sont, à travers le renforcement de la « conscience d'être chinois »[205] et, par conséquent, de celui d'être patriote envers la Chine[206]. Ainsi, la Chine (tout comme d'autres pays) aurait tout intérêt à combattre l'assimilation des groupes humains d'origine chinoise, ce qu'elle ferait par le biais de l'adoption de politiques externes, en étendant ainsi sa capacité d'influence et de flux de capitaux.

---

[201] TJON SIE FAT, *Chinese new migrants in Suriname*: *the inevitability of ethnic performing, op. cit.*

[202] *Ib.*, p. 137.

[203] *Ib.*

[204] BORDES-BENAYOUN, Chantal ; SCHNAPPER, Dominique. *Diasporas et nations*, *op. cit.* ; BORDES-BENAYOUN, Chantal. La diaspora ou l'ethnique en mouvement, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, v. 28, n. 1, 2012, p. 13-31.

[205] GUOTU, Zhuang *apud* TJON SIE FAT, *Chinese new migrants in Suriname* : *the inevitability of ethnic performing*, *op. cit.*, p. 137.

[206] TJON SIE FAT, *id.*, p. 137.

De plus, l'idée de nation multiethnique en tant qu'idéologie fondant la constitution du Suriname conduit à la reconnaissance de chaque groupe humain marqué par des attributs qui caractérisent son ethnicité, tout en niant les particularités existantes en son sein. Le cas chinois est emblématique : Tjon Sie Fat affirme que « la question sur combien de personnes au Suriname parlent vraiment une forme de chinois a tendance à être ignorée »[207]. En effet, au Suriname, la langue maternelle constitue un symbole qui caractérise chaque groupe ethnoculturel et un important trait de l'identité ethnique. Ainsi la « langue chinoise » a été naturalisée comme un attribut automatique du groupe chinois, niant ou donnant peu d'importance au fait que, dans la réalité, il existe différentes langues venues de Chine : le cantonais, le mandarin et des variétés de *kejia* (*hakka*). En ce sens, le questionnaire de l'ABS Suriname sur la langue parlée ignore cette diversité linguistique et applique l'idée monolithique d'une seule « langue chinoise » comme l'indicateur d'un groupe uniforme, reliant automatiquement le groupe ethnoculturel à un pays d'origine et à une langue maternelle commune (voir Chapitre 1). De plus, selon l'auteur, les recenseurs de l'ABS Suriname ont tendance à faire coïncider la langue parlée au foyer avec la langue maternelle, ce qui ne va pas toujours de soi.

Peut-être est-ce le même effort de « cloisonnement » des groupes humains du pays dans des « moules ethnoculturels » qui pousse les Brésiliens à se constituer en tant que groupe, de manière à ne pas bouleverser la structure qui constitue l'origine imaginée du pays.

5. *« … Mais il y a des Brésiliens qui sont surinamiens »*

5.1. Les Brayson : un groupe ethnoculturel du Suriname ?

Dans le scénario surinamien marqué par la nécessité de désigner l'origine et l'appartenance communautaire de chaque individu, la « brésilianité » en tant

[207] *Ib.*, p. 88.

qu'ensemble d'attributs qui seraient typiques et propres aux Brésiliens est discrètement évoquée au sein de la communauté brésilienne pour faire référence à un peuple d'origine spécifique. Quand j'étais au Suriname en 1999, une interrogation s'est imposée à moi et allait entraîner de nombreuses réflexions et analyses : « être brésilien » au Suriname, est-ce être d'une nationalité spécifique ou bien d'un groupe ethnoculturel, au sens où on l'entend ici ? Un Surinamien me demanda, en *Sranantongo*[208] :

- *Yu de Brasyon ?*

Je n'ai pas su quoi répondre car je ne comprenais pas la question. Voyant que je ne comprenais pas, il l'a reformulée en mélangeant *Sranantongo* et anglais :

- *Are you Brasyon ?*
- *I'm sorry. I didn't understand.*
- *Are you Brasyon ?*

La conversation s'est arrêtée là car je ne savais toujours pas ce que voulait dire *Brasyon ;* cherchait-il à discuter amicalement ou à m'insulter ?! Quand j'ai raconté cet échange à un ami surinamien, j'ai tenté de reproduire le son de cet étrange mot, et il a rapidement compris :

- Ah ! Il a dit *Brasyon* ?
- C'est ça !
- *Brasyon* veut dire brésilien dans la langue du Suriname. Il demandait si tu étais brésilien !

C'était aussi simple que ça. Mais finalement, qu'est-ce qu'être *Brasyon* au Suriname ? Au fil de mes conversations avec d'autres Surinamiens, la réponse à cette question apparemment si simple m'a parue de plus en plus complexe.

Par exemple, au cours de ce premier voyage, on m'a plusieurs fois interviewé sur la composition ethnique du Brésil. Livano, un Surinamien d'origine javanaise, voulait savoir si, dans mon pays, en plus des Brésiliens, il y avait des Chinois, des *Hindustani*, des Javanais… Je lui ai expliqué qu'il y avait des personnes d'autres nationalités

[208] Je décris cet épisode de facon plus détaillée dans mon mémoire de master (ARAUJO, *O* « *Oriente* » *no* « *Ocidente* » *: observando o islã no Suriname, op. cit.,* p. 43-44).

(chinoise, indienne, etc.) mais qu'il s'agissait, en majorité, d'étrangers et que leur nombre était relativement faible en comparaison au Suriname. Il a alors répondu :

- Non, je ne parle pas des étrangers. Au Brésil, il n'y a que des Brésiliens ?
- Oui…

À ce moment-là je ne comprenais pas encore le sens de cette question. Je lui ai alors répondu innocemment que, comme dans d'autres pays, au Brésil, quand on n'est pas étranger, on est national, c'est à dire brésilien. J'ai vu que ma réponse ne le satisfaisait pas et j'ai finalement compris qu'il ne parlait pas de « Brésilien » en tant que nationalité, mais en tant que communauté ethnoculturelle.

Si l'on considère « la société surinamienne, où l'appartenance ethnique (Javanais, *Hindustani*, Chinois, Créole, etc.) complète l'appartenance nationale (Surinamien) »[209], sa question faisait référence à la façon dont fonctionne l'appartenance ethnique au Brésil. Lui répondre que cette dernière est constituée de Blancs, de Métis, de Noirs, d'Indigènes et de Jaunes, suivant la classification de couleur/race adoptée par l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique (IBGE)[210], ou bien que le peuple brésilien est le résultat d'un métissage de personnes de différentes origines, ne l'aurait pas satisfait ; sa question faisait référence « à la constitution ethnique de ce peuple en tant qu'origine, et non à ses caractéristiques phénotypiques »[211].

Comme l'a montré Oracy Nogueira, on peut distinguer le « préconcept de trait » du « préconcept d'origine »[212]. Le premier, prédominant au Brésil, sert à catégoriser les individus en fonction de leurs traits physiques, leurs gestes, leur accent, autrement dit sur l'apparence ; au contraire, le second, prédominant aux États-Unis, s'appuie sur les ancêtres de l'individu pour déterminer son origine ethnique. À partir de ces deux processus identitaires, on peut dire que la question posée par mon interlocuteur surinamien s'appuie sur le fait que, dans son pays, l'origine est un facteur primordial dans la construction de l'identité des groupes ethnoculturels ; tandis qu'au Brésil, c'est

[209] *Ib.*, p. 46.

[210] Organe du gouvernement responsable des statistiques officielles du Brésil.

[211] ARAUJO, *O « Oriente » no « Ocidente » : observando o islã no Suriname, op. cit.*, p. 46.

[212] NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem : sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social,* São Paulo, v. 19, n. 1, novembre 2006, p. 287-308.

d'abord le trait qui assume ce rôle. Au Suriname, des individus dont les ancêtres sont issus de l'Inde Britannique, par exemple, sont également inclus dans la groupe des *Hindustani*, indépendamment de leur couleur de peau (et le même principe est valable pour les Javanais, les Indigènes, les Chinois, les Guyanais et les Brésiliens), tandis qu'au Brésil, une partie d'entre eux serait probablement considérée comme *Black*. Pour autant, il convient de nuancer ce propos, en précisant que ces deux manières de forger des identités (l'appartenance et l'apparence) cohabitent au Suriname — ainsi qu'au Brésil —, mais chacun d'eux joue un rôle différent dans les deux pays.

L'identité fondée sur l'origine fait qu'ici les Brésiliens, en plus de constituer une nationalité, entament également un processus de reconnaissance en tant que groupe ethnoculturel, de la même manière que les Chinois, les *Hindustani* et les Javanais. Ainsi, la question de Livano prend tout son sens : « Au Brésil, il n'y a que [le groupe ethnique formé par] des Brésiliens ? ». Ou, reformulée : « En plus du groupe ethnique 'brésilien', existe-t-il d'autres groupes ethniques au Brésil ? ».

Au Suriname, les Brésiliens sont perçus à partir de différents traits de la culture et de l'appartenance à un groupe ethnoculturel qui sont probablement plus importants que ses traits physiques, bien que ceux-ci soient également pris en compte. Pour l'identifier, on actionne alors des caractéristiques comme la maîtrise de la langue portugaise, la manière d'être, la capacité à réaliser des travaux lourds — principalement sur les zones d'orpaillage[213] —, le tempérament instable (facilité à s'irriter et à résoudre les difficultés par la violence), le goût pour la fête et les boissons alcoolisées, la préférence pour la musique brésilienne, la manière de s'habiller (bermudas, t-shirts et tongs), l'usage de vêtements faisant allusion au Brésil et aussi la fréquentation d'« Églises de Brésiliens ». Ces clichés sont articulés entre eux comme les caractéristiques de la « nature du Brésilien », tout comme cela se fait pour les autres groupes ethnoculturels surinamiens.

[213] La chaîne de télévision Apintie Televisie, canal 10, transmet quotidiennement le programme *TV Brasur*, de 13h à 14h30, en portugais, adressé à la communauté brésilienne du Suriname. Les publicités présentées pendant la transmission du programme donnent des indices sur le profil, les activités et certaines préférences de cette communauté : il s'agit de publicités pour des magasins achetant de l'or ou vendant des pièces pour les pompes de succion et des outils d'orpaillage ; des annonces de concerts de groupes brésiliens qui se produisent dans le pays ; des vidéoclips ; des boucheries ; etc.

La tendance à faire coïncider nationalité et ethnie n'intervient pas exclusivement dans la société surinamienne. Roberto Cardoso de Oliveira a déjà parlé d'« ethnicisation d'identités nationales » pour aborder celle de l'identité brésilienne aux États-Unis. Insérée dans le système social américain, la communauté brésilienne qui y vit a été catégorisée comme « hispanique ». Or, selon l'auteur, les Brésiliens n'acceptent généralement pas cette identité hispanique dans la mesure où elle implique la dilution de la particularité de l'identité brésilienne et transforme leur identité nationale en une identité ethnique qui ne leur paraît pas correcte[214].

Or, au Suriname, la présence d'individus brésiliens qui n'appartiennent pas à l'un des groupes ethnoculturels constituant le pays semble menacer sa structure sociale — comme c'est le cas des *Dogla* qui errent en dehors des structures politico-structurelles existantes. Dans ce cas, il existe alors deux issues possibles : « chasser ces nouveaux membres et les laisser en marge, sans les reconnaître en tant que groupe ethnique, ou les incorporer à la structure plurielle par la notion d'*apanjaht* »[215]. Une phrase de Livano synthétise très bien l'importance des Brésiliens en tant que groupe ethnique : « mais il y a des Brésiliens qui sont surinamiens » — il fait ici référence aux personnes originaires du Brésil qui ont acquis la nationalité surinamienne.

5.2. Le rôle des origines

Si d'un côté les Brésiliens sont actuellement en marge des structures politiques locales, quand ils évoquent les groupes ethnoculturels présents dans le pays, ils se mettent invariablement dans une situation similaire, soulignant leurs propres caractéristiques, comme s'ils occupaient un espace spécifique parmi les autres groupes. Dans cette recherche de reconnaissance surgissent alors des descriptions qui célèbrent l'aspect mythique de leur arrivée en tant que pionniers du progrès, ayant fait passer le Suriname d'un état de retard économique et social à celui d'une nouvelle prospérité. Tout comme les autres groupes, ils construisent une origine mythique basée sur la

[214] CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade : ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo : Ed. Unesp ; Brasília : Paralelo 15, 2006.

[215] HÖFS. Carolina Carret. *Yu kan vertrouw mi : você pode confiar*. Mémoire de master, 173 p. Brasília, Université de Brasília, 2006, p. 129.

migration, un caractère salvateur et un *ethos* spécifique pour le groupe. Höfs a aussi abordé le discours des Brésiliens, qui évoque l'influence du développement arrivé à Paramaribo à partir de leur installation :

> La ville est alors devenue le point de départ et d'arrivée de nombreux Brésiliens qui, à Klein Belém, ont établi des hôtels, des bars, des restaurants, des boutiques de vêtements, des entrepôts, des salons de beauté, des orfèvreries, des magasins d'achat d'or, des boucheries, des supermarchés, des laveries, des boulangeries, des cabinets de médecins, des centres de radio et de téléphone, en plus des fêtes et des partenaires sexuels. De plus, beaucoup d'accords de travail ont été faits dans la ville, où les propriétaires des machines cherchent des hommes et des femmes pour travailler leurs terres[216].

Pour autant, les caractéristiques évoquées par les Surinamiens quand ils parlent des Brésiliens sont bien différentes de celles que ces derniers rapportent quand ils parlent d'eux-mêmes. Même si les premiers mentionnent des attributs positifs, en général liés au monde du travail (l'habilité au travail de construction, le zèle dont ils font preuve et l'ardeur pionnière dans la recherche d'or aux confins de la jungle, entre autres), ils évoquent aussi des caractéristiques culturelles (qui seraient intrinsèques à la culture du Brésilien) indubitablement négatives, comme la vocation à la prostitution et l'infidélité conjugale des femmes, ou encore la rudesse et le tempérament agressif des hommes. Cette inclinaison à attribuer des valeurs négatives à un groupe spécifique est discutée par Norbert Elias et John Scotson dans leurs analyses du regard que porte le groupe établi sur le groupe *outsider* et la vision que chaque groupe a de lui-même, par laquelle ils inscrivent les attributs qui sont évoqués par les premiers à propos des derniers[217]. Selon ces auteurs, le groupe établi tend à extrapoler les caractéristiques de la minorité « anomique »[218] (la « pire » part) des *outsiders*, comme si elles étaient la propriété de l'ensemble du groupe. À l'inverse, l'image que les établis se font d'eux-

[216] *Ib.*, p. 106-107.

[217] ELIAS ; SCOTSON, *Os estabelecidos e os outsiders : sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, *op. cit.*

[218] Le terme a été introduit par Émile Durkheim dans *De la division du travail social* (Paris : PUF, 2013) et postérieurement mobilisé par le même auteur dans *Le suicide : étude de sociologie* (Paris : PUF, 2013), dans lesquels il aborde le dysfonctionnement de la société. Il utilise le terme anomie au sens strict quand il traite de la régularité statistique du suicide.

mêmes tend à s'appuyer sur sa minorité « nomique » (la « meilleure » part, ou part « exemplaire »)[219].

Dans un scénario où l'origine est couramment évoquée et où les frontières culturelles (ou « limites culturelles », comme préfère les appeler Cardoso de Oliveira[220]) sont présentes dans les relations sociales quotidiennes (écoles, cimetières, institutions religieuses, etc.), réfléchir sur cette réalité c'est réfléchir sur soi-même. En ce sens, pour un Brésilien, penser l'ethnicité au Suriname, c'est penser l'ethnicité au Brésil. Comme le dit Geertz :

> L'anthropologie est en vérité une science astucieuse et trompeuse. C'est quand elle semble être le plus délibérément éloignée de nos vies qu'elle en est le plus proche ; quand elle semble parler de manière plus insistante sur le distant, l'étrange, le lointain ou l'idiosyncratique, elle semble aussi parler du proche, du familier, du contemporain et du générique[221].

Le discours qui lie l'origine d'un peuple déterminé au « mélange » avec des peuples originaux est récurrent : les Anglais seraient le résultat du mélange entre Celtes, Romains, Anglo-Saxons, Jutes, Vikings et Normands ; les ancêtres des Portugais auraient été les Galliques, les Alanis, les originaires lusitaniens, les Celtes, les Romains, les Visigoths et les Maures. Un exemple plus récent est le cas du Créole du Cap-Vert : selon Miguel Vale de Almeida, dans les années 1930 et 1940, dans ce pays, le métissage a commencé à être évoqué comme aspect de l'identité vraiment locale face aux « Blancs de la terre » (l'élite coloniale d'ascendance et de culture portugaise) et les élites littéraires ont commencé à identifier la *créolité* comme un synonyme d'ethnicité et de

[219] ELIAS ; SCOTSON, *Os estabelecidos e os outsiders : sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade, op. cit.*

[220] Roberto Cardoso de Oliveira (*Caminhos da identidade : ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, *op. cit.*, p. 101) préfère « limite culturelle » parce qu'elle exprime de manière plus appropriée le sens du terme que Fredrik Barth emploie, « frontière culturelle », car, pour lui, le terme « frontière » devrait être réservé pour exprimer le concept traditionnel de « frontière politique ».

[221] GEERTZ, *Observando o islã : o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*, *op. cit.,* p. 35.

nationalité[222]. Dans ce contexte, célébrer l'identité capverdienne en tant que métissage (créole) est alors un acte politique.

Tandis qu'au Brésil l'identité s'est construite avec l'idéal du métissage, duquel nait un « nouveau » peuple brésilien[223], au Suriname elle est constituée sur le principe du maintien des différences des groupes ethnoculturels, bien qu'il existe aussi des Métis dans le pays.

6. Nouveaux immigrants et nouvelles Églises qui franchissent les frontières

Les nouveaux immigrants, bénéficient de nouveaux moyens de transport qui leur concèdent ainsi de nouveaux moyens de migration de la religion. Cela permet que des Églises se déplacent et échangent des informations plus rapidement et plus facilement. Les réseaux d'information et de solidarité agissent rapidement. À ce titre, lorsque j'étais à Antonio do Brinco, *corrutela* située sur la rive surinamienne du fleuve Lawa, en face de la ville de Maripasoula (Guyane française), où se trouve un temple de l'Assemblée de Dieu, j'ai été informé de l'existence de noyaux de cette Église en langue portugaise à Marseille et à Toulouse, en France métropolitaine. En raison de mon intérêt pour l'Église de la *corrutela*, marqué par ma fréquentation à ses cultes et, peut-être, du fait que je sois brésilien habitant dans la zone d'action d'un de ses noyaux hors du Brésil, c'est-à-dire faisant partie de son public cible, mon contact téléphonique a rapidement été communiqué au réseau des membres de l'Église et, une semaine après mon retour à Toulouse, j'ai reçu un appel d'un membre du noyau de cette ville. J'ai alors été invité à participer à un événement dans lequel serait présent un important prêcheur-missionnaire brésilien ; la personne a même proposé d'envoyer quelqu'un pour m'accompagner de mon domicile au lieu de l'événement, au cas où j'aurais des difficultés à me déplacer dans la ville. Ce type de traitement individuel et fraternel est

[222] ALMEIDA, Miguel Vale de. Crioulização e fantasmagoria. *Anuário Antropológico 2004*, Rio de Janeiro, 2005, p. 33-49.

[223] RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro : formação e o sentido do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

une manière de capter l'immigrant qui habite dans des centres urbains à l'étranger, de façon à ce qu'il se sente inséré dans un milieu où on parle sa langue, qu'il établisse des relations personnelles et d'amitié et compense ainsi le vide provoqué par la distance avec ses relations affectives (famille et amis qui sont restés au pays d'origine) ; c'est une forme d'insertion dans la société réceptrice à partir de symboles et de liens avec la société d'où on est parti.

De la même manière, en 2011, alors que j'étais à Georgetown pour interroger un pasteur de l'Église Universelle du Royaume de Dieu qui dirigeait le temple où se déroulaient des réunions pour Brésiliens, celui-ci m'a demandé où j'habitais. Lorsque je lui répondis que j'habitais à Toulouse, il m'informa alors qu'il existait une Église Universelle dans cette ville ; il me demanda depuis combien de temps je vivais dans cette ville et quelle était mon activité. Quand j'ai répondu que j'étais en France pour faire un doctorat d'Anthropologie, il a vu là une opportunité de divulguer le travail de l'Église Universelle : comme je parlais français et que j'étais en contact avec des personnes du milieu universitaire, je représentais alors une porte d'entrée pour atteindre un nouveau public auquel ils avaient du mal à avoir accès. Par sa façon de parler, il insinuait clairement que ma carrière de pasteur de l'Église Universelle en France était prometteuse. Après cinq secondes de silence, surpris par l'invitation à embrasser une carrière de ministre de l'Église (et sans parvenir à m'y projeter), j'ai continué à poser les questions de mon questionnaire, comme si je n'avais pas entendu son conseil.

Les trois principales Églises évangéliques présentes au Suriname, toutes issues du Brésil, sont l'Assemblée de Dieu, la Dieu est Amour et l'Église Universelle du Royaume de Dieu. Elles sont également présentes en France, où elles développent des activités similaires à celles mises en place au Suriname : les deux premières sont tournées vers la communauté brésilienne, la troisième vers un public plus ample.

Il semble que le transit missionnaire et l'expansion de la sphère d'action soient un désir important de ces Églises évangéliques. La légèreté de la structure de la dénomination religieuse et l'action initiale comme une sorte de mission-expérience facilitent leur expansion : si la mission réussit, elle subsiste ; en cas d'échec, elle ferme.

Ces expériences ont conduit l'action des institutions pentecôtistes des ex-colonies vers les métropoles, mais aussi pour inter relier le Guyana avec le Suriname et la Guyane française. Par exemple, l'Assemblée de Dieu Ministère La Pionnière (*Assembleia de Deus Ministério A Pioneira*), de Guyane française, qui s'adresse à la communauté brésilienne, est présente à Orléans, en métropole. Elle a aussi envoyé un ouvrier missionnaire au Suriname pour qu'il l'installe dans ce pays et a financé les dépenses de la congrégation [224] surinamienne. Un exemple de lien effectif entre les Églises évangéliques dans les Guyanes est le fait que le salaire du pasteur de la Dieu est Amour de Georgetown a été financé par la Dieu est Amour de Cayenne pendant plus de trois ans, car cette dernière possède une structure et une portée plus importantes.

D'autre part, les relations entre le Brésil et les Guyanes ne se restreignent pas au domaine pentecôtiste. En Guyane française, l'Église Catholique, en association avec la communauté brésilienne, réalise une procession qui rend hommage à Notre-Dame de Nazareth (*Nossa Senhora de Nazaré*) et les similitudes avec la *romaria* (procession) catholique qui se passe à la même date (le second dimanche d'octobre) à Belém, au Brésil, sont évidentes. À Matinha, la zone où sont concentrés les Brésiliens de Cayenne, j'ai trouvé, dans la maison de certains d'entre eux, d'anciennes affiches des processions du *Círio de Nazaré* (procession en hommage à Notre-Dame de Nazareth ; figure 12). L'affiche de celle de 2013 porte une phrase du Credo portugais, la même phrase en français, ainsi que la date et l'horaire de départ en français (figure 13)[225]. Le site internet du Diocèse de Cayenne publie également les détails du parcours. J'ai été informé que la procession avait commencé dans les années 1990 et que, chaque année, son prestige et la participation des Brésiliens ne cessent d'augmenter.

[224] Dans l'Assemblée de Dieu, congrégation est le nom attribué à un temple et à l'ensemble des membres.

[225] L'horaire inscrit en français sur l'affiche, « à partir de 8h », est facilement compréhensible par les Brésiliens, car en portugais cela donne « a partir das 8h ».

Figure 12 : Affiches des processions du *Círio de Nazaré* réalisées en 2005 et 2009, présentes dans la résidence de Brésiliens à Cayenne, en Guyane française.

Figure 13 : Affiche de la procession réalisée à Cayenne en 2013.

Il est certain que la visibilité des communautés brésiliennes dans les Guyanes ne se restreint pas aux Églises et encore moins aux phénomènes religieux ; dans les rues, par

exemple, on peut voir des graffitis réalisés par des groupes originaires du Brésil. Dans la rue Malouet, à Cayenne, j'ai pu observer des graffitis qui représentaient des symboles de groupes de Belém (*Vandalismo de Ananindeua* et *Curió*), et le nom Brésil sur le côté, ce qui ne laissait aucun doute sur la provenance de leurs auteurs (figure 14).

Figure 14 : Graffitis réalisés par des Brésiliens dans la rue Malouet, à Cayenne.

Au Suriname, l'arrivée des « Églises de Brésiliens » et les scissions particulièrement caractéristiques de l'univers pentecôtiste ont occasionné l'apparition de nouvelles institutions religieuses[226]. Le bourgeonnement de petites Églises peut aussi être vérifié dans d'autres contextes : à Bruxelles (Belgique), par exemple, bien qu'il existe une structure centrale permettant de rassembler plus d'une centaine de ces Églises et reconnue par l'État, nombreuses sont les Églises hors de tout contrôle[227]. Au Suriname, des initiatives de dissidents brésiliens ont occasionné la naissance d'Églises bien surinamiennes, mais avec un *background* brésilien[228].

[226] Ce processus de scission peut être observé dans les œuvres : CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris : Karthala, 1995 ; CORTEN, André. *Diabolisation et mal politique. Haiti : misère, religion et politique*. Paris : Karthala, 2001 ; FANCELLO, Sandra. Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest. *In* : CORTEN, André. *Archives de sciences sociales des religions,* n. 140, 2007, p. 157-310 ; BOYER, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, op. cit.* ; FER, *Pentecôtisme en Polynésie française : l'évangile relationnel, op. cit.* ; MARIANO, *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasi, op. cit*.

[227] MASKENS, Maïté. Migration et pentecôtisme à Bruxelles : expériences croisées. *Archives de sciences sociales des religions,* Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe, Paris, n. 143, juillet-setembre 2008, p. 49-68. Disponible sur le site : http://assr.revues.org/16423. Consulté le 13 octobre 2012.

[228] Ces phénomènes seront abordés plus en détail dans le Chapitre 5.

Une rôtisserie brésilienne à Paramaribo

PARTIE II

L'ARRIVÉE DES BRÉSILIENS ET DE LEURS ÉGLISES

CHAPITRE 4

RELATIONS ENTRE MIGRATION ET RELIGION : PENTECÔTISME AU BRÉSIL ET CONTACTS AVEC LES GUYANES

Il n'est pas difficile d'entrevoir la relation de mutuelle influence, voire même de symbiose, qui existe entre migration et religion. Les migrations sont présentes dans les mythes religieux et ces derniers se sont déplacés — et se déplacent encore — avec les peuples ; ainsi, les religions sont constamment diffusées par les migrations. Quand des groupes migrent, emportant avec eux leurs divinités, ces dernières se font alors connaître dans de nouveaux territoires où elles subissent des transformations.

Les grandes religions évoquent des récits mythiques qui illustrent bien cette relation : obéissant aux desseins divins, Abraham a migré de Mésopotamie vers le pays de Canaan — acte qui est devenu un exemple de résignation dans le Judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam. De même, Jésus est parti de Nazareth vers la Galilée, où il a traversé plusieurs petits villages en répandant la bonne nouvelle, avant d'arriver finalement à Jérusalem. Sa naissance est aussi une histoire de pérégrination : celle d'une famille qui se dirige vers une ville qui ne compte pas d'endroit où s'abriter.

D'autre part, Mahomet et ses compagnons ont émigré de l'Hégire et quitté la Mecque pour Médine, fuyant la persécution en cours envers les Musulmans ; cet évènement a alors marqué le début du calendrier islamique. Enfin, Siddharta Gautama — ou Bouddha — a abandonné son palais et entamé une marche spirituelle de quarante ans : partant du royaume de Kosala, dans l'actuel Népal, pour arriver à Magadha, au nord de l'Inde[229]. Comme on le voit, de nombreuses histoires, issues de différentes religions, mobilisent les figures du migrant et du pèlerin, comme le mentionne Danièle Hervieu-Léger[230].

1. Du mythe de la migration à la migration du mythe

1.1. Pérégrinations de divinités

Religion et migration ne sont pas seulement liées dans les mythes — qui intègrent des histoires de migration — et dans les migrations — qui font circuler les religions —, mais aussi dans les pérégrinations de certaines divinités vers leur lieu de destination. Le Tambour de Mina[231] constitue un bon exemple de ces pérégrinations. Selon le récit

[229] LENOIR, Frédéric. *Socrates, Jésus, Bouddha : trois maîtres de vie*. Paris : Fayard, 2009 ; AZRIA, Régine ; HERVIEU-LÉGER, Danièle (dir.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : Quadrige/PUF, 2010.

[230] HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, *op. cit*.

[231] Le Tambour de Mina est une ramification des cultes afro-brésiliens, présente principalement au Pará et au Maranhão. Son apparition est généralement attribuée à l'influence des esclaves venus du Dahomey (République du Bénin) vers ces États. Le terme fait allusion au Fort São Jorge d'Elmina (ou São Jorge de Mina), d'où partaient les esclaves d'Afrique occidentale vers le Brésil (CAMPELO, Marilu Márcia ; LUCA, Taissa Tavernard de. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas,* Dossiê Religião, n. 4, avril/juillet 2007. Disponible sur le site : http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf. Consulté le 20 février 2012). Pour sa part, le terme « tambour » est dû à l'importance de cet instrument dans ces rites de culte. La prémisse usuelle de classification des cultes afro-brésiliens laisse de côté des traditions comme le Tambour de Mina, car elle divise ces derniers en deux types opposés : l'umbanda — culte syncrétique, mêlant cultes africains, spiritisme et des éléments du catholicisme populaire, où l'on voue un culte à diverses entités spirituelles, parmi lesquelles les *cabocos* (déformation du mot *caboclo*, désignant les Métis descendants d'Européens et d'Amérindiens) — et le candomblé — fidèle à l'Afrique, vouant un culte aux Orixás. Dans la pratique, le domaine religieux afro-brésilien est bien plus complexe que cela, comme l'ont démontré de nombreux chercheurs (BOYER-ARAUJO, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles.* Paris : L'Harmattan, 1993 ; BASTIDE, *Le prochain et le lointain*, *op. cit.* ; DANTAS, Beatriz Gois. *Vovô Nagô e papai branco : usos e abusos da Africa no Brasil.*

du père Luiz Tayandô[232], prêtre du Tambour de Mina (Terreiro Toy Lissá, à Belém), rapporté dans le documentaire *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*[233], de Luiz Arnaldo Campos[234] :

> Le Tambour de Mina est la religion qui nait et vit dans les terres de Grão-Pará. C'est la religion des Orixás, des vaudous, des enchantements et des Caboclos, des Noirs, des Blancs et des Indiens, des princes et des sultans. L'histoire de l'Amazonie et celle de Mina est la même, et c'est cette histoire que nous allons raconter maintenant.
>
> Cette histoire a commencé il y a plus de mille ans.
>
> *Terre Sainte, 15 juillet 1099.*
>
> La troupe chrétienne de la Première Croisade conquiert Jérusalem dans un bain de sang : dix mille personnes sont sacrifiées par les soldats de la croix. Les Turcs, bien que défaits, sont parvenus à maintenir quelques postes dans les villes du littoral. Dans l'une d'elles, le sultan Toy Dar Sa Allan entretient l'espoir de reconquérir Jérusalem en possédant cet espace. Un matin, malgré tous ses efforts, Dar Sa Allan — honneur et gloire de l'Islam — reçoit une triste nouvelle. Après avoir consulté son grand-vizir, Ludugam, et le chef des troupes, il décide de mettre en sécurité le plus précieux de son sultanat : ses filles Mariana, Erondina et Jarina. Les trois princesses sont évacuées en urgence vers un royaume ami situé en Mauritanie, mais elles n'arriveront jamais à destination. Les émissaires attendirent sur la plage ; des heures, des jours et des mois. Les princesses étaient en haute mer, perdues, cheminant vers leur destin mystique. Au cours de

---

Mémoire de master, 220 p. Campinas, Université d'Etat de Campinas, 1982). Je reviendrai sur ce point dans le Chapitre 9.

[232] « Père » et « mère » sont des titres sacerdotaux du Tambour de Mina. Père et mère « de Saint » fait référence à la relation de maître vis-à-vis des « fils et filles de Saint », c'est-à-dire les disciples.

[233] On entend par « enchantés » des êtres qui ont eu une vie terrestre mais qui ne doivent pas être confondus avec les esprits des morts, car ils sont passés dans le « monde de l'enchantement » encore en vie, par un « portail », et certains appartiennent à des catégories non humaines (père Tayandô, par exemple, a eu une première incarnation à 4 ans : Maitre Juvenal, un dauphin rose enchanté) ; dans « notre monde », ils se manifestent dans le corps des initiés. Selon Raymundo Heraldo Maués (*Três formas de cura* « *espiritual* » *: na pajelança cabocla amazônica, na renovação carismática e na biomedicina*. Travail présenté à la 26ème Réunion Brésilienne d'Anthropologie. Porto Seguro, 2008, p. 6), les enchantés sont des « être humains vivants, de corps et d'âme », mais aussi capables de se manifester selon différentes formes, dont de manière visible, et de s'incorporer — entiers, avec le corps et l'âme, selon certaines versions des interlocuteurs — dans le corps des victimes et/ou des chamans.

[234] CAMPOS, Luiz Arnaldo (réal.). *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*. Secretaria do Audiovisual do Ministério da Cultura ; Fundação Padre Anchieta/TV Cultura ; Associação Brasileira das Emissoras Públicas, Educativas e Culturais, 2005. Log On Editora Multimidia (dist.). 1 DVD vidéo, 55 min. Documentaire. Les phrases en italique font référence à des informations qui apparaissent écrites dans le documentaire, pendant le récit.

leur voyage vers l'Afrique, les trois princesses turques — Mariana, Jarina et Erondina — passèrent par le Détroit de Gibraltar, connu comme le portail vers d'autres mondes, et, sans s'en apercevoir, elles quittèrent le monde réel pour entrer dans ce grand monde des enchantements. Des années passèrent et les princesses s'endormirent ; comme des sortes de limbes, elles restèrent prisonnières pendant toute cette période…

Fleuve des Amazones, année 1500.

jusqu'à ce qu'elles se réveillent dans le delta du fleuve Amazone, près de la Grande Île de Johannes, où se trouvait la Vieille Tapuia, qui pleurait encore la perte de ses parents, capturés par des hommes étranges et blancs.

[Elle chante] *Le vent est mon soupir / Mes larmes sont le fleuve / Je suis au bord de la mer / Je suis la Pororoca / Je défends le peuple contre la méchanceté qui vient de la mer / Mais vous pouvez entrer / Princesses enchantées*.

Les trois princesses, qui arrivèrent à ce moment-là, eurent la vision de leur nouvelle réalité. Le Royaume Enchanté est une région tridimensionnelle, où celui qui entre ne ressort jamais. Et elles, prisonnières de cette dimension, commencèrent à percevoir la nouvelle vie qu'elles menaient. Les portails du Royaume Enchanté se trouvent dans la forêt, dans le miroir des eaux, dans les rochers et dans d'autres endroits et pays. Personne ne connaît ces lieux qui changent tout le temps ; mais les histoires racontent qu'ils existent. La date d'arrivée de ces princesses au Brésil nous est confirmée par les historiens, qui disent qu'au début des années 1500, l'Espagnol Vicente de Pizón [Vicente Yáñez Pinzón] visitait le littoral atlantique du Pará et rapporta en Europe une quantité d'esclaves indigènes. C'est peut-être pour ça que la Vieille Tapuia pleure encore aujourd'hui et devient la grande Pororoca, qui représente pour nous la lutte, qui représente pour nous la défense contre tous les étrangers qui veulent détruire l'Amazonie.

Après avoir croisé la Pororoca, l'embarcation qui emportait les princesses navigua sur le fleuve pendant plusieurs jours et plusieurs nuits. De ce qu'il se passa pendant ce voyage, rien ne nous est affirmé, pourtant moi qui connais la personnalité de ces princesses, je peux vous dire que Mariana devait être toujours sur le pont, aux commandes, parce qu'elle avait été éduquée ainsi : pour commander, pour gouverner, pour diriger ; Jarina, la cadette, devait pleurer car ses parents et, notamment, les terres de la Turquie, lui manquaient ; Erondina, quant à elle, devait s'approprier les parfums romantiques de l'Amazonie, elle qui fut la première des princesses à se transformer, ou à *s'ajuremar* [devenir une entité spirituelle des cultes afro-brésiliens].

> Après un long voyage, les princesses arrivèrent enfin au village de Caboclo Velho, sur l'Île de Parintins. C'est là, avec Caboclo Velho, un esprit ancestral également connu sous le nom de Xaramundi, que les princesses turques prirent connaissance de leur nouvelle condition et firent leurs premiers pas dans le monde de l'enchantement.

L'origine historique du Tambour de Mina est liée à la fondation, au XIX^{ème} siècle, de deux lieux de culte au Maranhão : la Casa das Minas, de tradition Jeje, et la Casa de Nagô, influencée par la tradition Nagô. Par la suite, d'autres lieux de grande importance pour la diffusion de ce culte sont apparus, à l'exemple du Terreiro da Turquia, créé par la mère Anastácia[235]. Le père Luiz Tayandô, que j'ai rencontré en 2011, raconte ainsi que « vers 1889, une femme appelée Anastácia Santos, fille [de Saint] d'un Africain, Nigérian de Lagos, appelé Manoel Teu Santo, un nom portugais, […] fonde une maison […] appelée Terreiro da Turquia »[236]. Dans ce *terreiro*, une partie de la famille impériale de Turquie (ici, la notion territoriale ne coïncide pas avec celle du pays moderne), s'y réunissait, commençant à s'y manifester. Au Tambour de Mina, de la même manière que Dona Mariana et les *caboclas* Jarina et Erondina, le roi de Turquie, Toy Dar Sa Allan — appelé par d'autres noms comme João Marambaia —, est une entité très connue. Au cours de l'entretien, le père Luiz Tayandô raconte la migration du groupe de Turquie et précise que c'était un groupe d'origine islamique :

> Pourquoi le roi de Turquie a-t-il quitté la ville d'Alexandrie, au nord de l'Afrique, pour aller à Jérusalem ? Précisément parce qu'il y avait des profanations des espaces islamiques. Il existait déjà des lieux sacrés islamiques là-bas et les Chrétiens sont venus ; il y a alors eu ce pacte, et il y est allé par normaliser ces questions. Les Chrétiens se sont alors réunis et ont fait la première et unique croisade qui a vaincu. Elle était commandée par un des commandants — il y avait beaucoup de commandants —, par Godefroy de Bouillon. Ils vont là-bas, ils défont les Turcs et tuent tout le monde. Ce fut un massacre terrible[237].

[235] CAMPELO ; LUCA, As duas africanidades estabelecidas no Pará, *op. cit*.

[236] Version originale : « por volta de 1889, uma senhora chamada Anastácia Santos, filha [de santo] de um africano, nigeriano de Lagos, chamado de Manoel Teu Santo, um nome português, [...] funda uma casa [...] chamada Terreiro da Turquia ». Cette information corrobore les données de Campelo et Luca (*op. cit.*) qui affirment que les *casas* (maisons) ont été fondées au XIX^{ème} siècle.

[237] Version originale : « Por que o rei da Turquia se mudou da cidade de Alexandria, no norte da África, e foi até Jerusalém? Exatamente porque estava tendo profanação nos espaços islâmicos. Já existiam

À l'instar du documentaire, mais dans un ordre chronologique différent, il évoque également la raison de l'embarquement des princesses avant cette défaite, de leur entrée dans le « portail » du Détroit de Gibraltar et de leur trajet jusqu'en Amazonie :

> Avant que tout cela n'arrive, le roi de Turquie prépare une embarcation dans laquelle il met les femmes, parce que les femmes étaient les premières dévorées par les soldats ; les hommes, eux, étaient gardés pour des échanges, mais les femmes étaient utilisées, violées. Il a donc réuni toutes les filles et femmes, et les a envoyées sur le bateau commandé par un général, Alguzonos. Et elles sont parties, en direction de la Mauritanie, c'est-à-dire la terre de Maures ; ils allaient là-bas, au royaume de Mauritanie. Ils y vont en bateau et envoient les messagers — qui étaient des gens allant à cheval, qui changeaient de cheval au poste, c'était un télégraphe à cheval — pour prévenir. Là-bas, ils préparent une réception pour accueillir la famille impériale mais ils ne sont jamais arrivés. Après avoir passé le Détroit de Gibraltar, soudain le calme s'est installé, comme si les eaux étaient devenues un film en plastique ; il n'y avait plus aucun mouvement. Certains soldats, certaines personnes, se jetèrent dans l'océan, mais ne s'y enfoncèrent pas. Et, à chaque instant, la foudre, des lumières. Et ils se sont aperçu que cette clarté, ce nuage, envahissait le navire, et ils se sont endormis. Ils se réveillent pratiquement cinq cent ans plus tard, ici, dans le delta du fleuve Amazone. Ils entrent alors et vont jusqu'à l'Île de Parintins, où ils rencontrent le Caboclo Velho qui leur explique qu'ils ne sont plus des gens mais des enchantés, qu'ils devaient revenir parce que leur mission était ici. Et le Caboclo Velho les a reçus et leur a donné une nouvelle réalité. Ils repartent et s'en vont, passent par l'Île du Marajó, trouvent la Pororoca et vont jusqu'à la plage des Lençóis[238].

---

lugares sagrados islâmicos lá, e os cristãos foram pra lá, e tinha aquele pacto lá; e ele foi pra normalizar as questões lá. Com isso, os cristãos se reúnem e fazem a primeira e única cruzada que venceu, comandada por um dos comandantes — eram vários comandantes —, por Godofredo de Bulhão. Eles vão até lá, conseguem derrotar os turcos e matam todo mundo; foi uma matança terrível ».

[238] Version originale : « Antes de acontecer isso, o rei da Turquia prepara uma embarcação e coloca as mulheres, porque as mulheres eram as primeiras que eram devoradas pelos soldados; os homens eram preservados para troca, mas as mulheres eram usadas, eram estupradas. Então ele reuniu todas as filhas e mulheres e mandou pro barco, comandado por um general, Alguzonos. E elas vêm embora, e estavam endereçadas pra ir pra Mauritânia, que significa terra de mouro; iam pra lá, pro reino da Mauritânia. Vão de navio, e ele manda os mensageiros — que eram pessoas que andavam de cavalo, trocavam de cavalo no posto, era um telégrafo com cavalo —, e manda avisar. Lá, eles preparam uma recepção pra receber a família imperial, só que eles nunca chegaram lá. Depois que eles passaram pelo Estreito de Gibraltar, eles, de repente, se depararam com uma calmaria muito grande, como se a água tivesse virado um plástico; não tinha movimento nenhum. Alguns soldados, algumas pessoas se jogaram na água, mas não afundavam. E aquilo como se fosse relâmpago toda hora, aquelas luzes. E eles acabam sentindo que

Sur le plan spirituel, le récit de la migration de nobles turco-musulmans vers l'Amazonie est lié à la migration historique des Africains, à leur installation et à leur adaptation à la nouvelle réalité du Brésil. Comme le mythe a besoin d'un support qui donne du sens au déplacement et à la transformation postérieure qu'il subit, les anciens nobles sont aujourd'hui des entités spirituelles qui se sont conformées à leur nouvelle réalité : ils se sont réconciliés avec les ennemis chrétiens et se sont adaptés au monde spirituel :

> Là-bas [la plage des Lençóis] ils rencontrent le roi Sébastien et voient Sébastien à cause de la croix ; pas la figure du roi Sébastien, mais à cause de la croix, ils viennent ; ceux qui avaient la croix étaient des ennemis. Et là, le roi Sébastien leur explique qu'ils doivent en finir avec ça, que c'est terminé ; là où ils sont, dans le royaume de l'enchantement, cette idée n'existe pas. Et il les reçoit dans son palais. C'est une réplique du palais de Queluz qui existe sous la plage des Lençóis[239].

En tant que base fondatrice du propre mythe, la migration de divinités renforce la relation entre religion et migration, ainsi qu'entre les déplacements de populations et la terre ancestrale imaginée, qui constitue la source de toute base religieuse expliquant et justifiant la réalité vécue. En ce sens, le mythe présent dans le Tambour de Mina est un bon exemple de bricolage entre religion et migration.

D'autres récits prodigieux dépeignent également des déplacements d'institutions religieuses qui vont « répandre » la semence d'une religion déterminée, entraînant la « migration » de celle-ci. Dans ces histoires, la migration de personnes et de religions

---

aquela claridade, aquela nuvem, ela invade o navio, e eles adormecem. Eles já vão se acordar praticamente quinhentos anos depois, aqui na foz do rio Amazonas. Aí eles adentram e vão até a Ilha de Parintins, onde eles encontram o Caboclo Velho, que explica que eles não são mais gente, eles são agora encantados, que eles tinham que retornar porque a missão deles era ali. E o Caboclo Velho recebeu eles e mostrou, deu a nova realidade pra eles. Eles retornam e vão, passam pela Ilha do Marajó, encontram a Pororoca e vão até a praia dos Lençóis ».

[239] Version originale : « Lá encontram o rei Sebastião, e vê o Sebastião por causa da cruz; não a figura do rei Sebastião, mas por causa da cruz eles veem, quem tinha a cruz era inimigo. E lá o rei Sebastião explica que eles têm que parar com aquilo, que acabou; onde eles estão, na encantaria, não existe mais essa ideia. E recolhe eles no palácio dele. Tem uma réplica do palácio de Queluz que existe debaixo da praia dos Lençóis ».

correspond à un objectif plus large, lié au dessein divin d'atteindre d'autres localités, d'autres peuples, d'autres réalités. C'est pourquoi les relations objectives, économiques et stratégiques d'expansion restent au second plan. On retrouve cette trame dans l'arrivée des Assemblées de Dieu au Brésil.

1.2. Le « voyage » des Assemblées de Dieu vers le Brésil

Les Suédois Daniel Berg et Gunnar Vingren, pionniers des Assemblées de Dieu au Brésil, ont respectivement émigré aux États-Unis en 1902 et 1903 — le premier avait 18 ans, le second 24. Ils se sont rencontrés à Chicago en 1909, lors d'une conférence pentecôtiste donnée à la Première Église Baptiste Suédoise. Tous deux originaires de l'Église Baptiste Suédoise, c'est dans le nouveau pays qu'ils ont été baptisés « dans le Saint-Esprit » et ont adhéré au mouvement pentecôtiste[240].

La version la plus courante de la « mission » de Vingren et Berg nous dit qu'en 1910, alors qu'ils étaient à South Bend, dans l'Indiana — où ils étaient hébergés dans la maison d'un membre du groupe pentecôtiste, Olaf Adolf Ulldin —, durant une prière, Dieu « a révélé » à ce dernier qu'ils devaient partir pour une région appelée Pará, au Brésil — région que personne ici ne connaissaient. Selon le récit du fils d'Olaf, qui était présent, la « prophétie »[241] s'est réalisée « sous l'onction et l'inspiration du Saint-Esprit » :

> C'est, en 1910, dans la maison de mes parents, dans la ville de South Bend, État de l'Indiana, que les frères Gunnar Vingren et Daniel Berg ont reçu leur appel pour le Brésil. Pendant des semaines, ces frères ont été hébergés chez nous et priaient constamment le Seigneur pour qu'Il les guide quant à l'endroit où ils devaient dédier leurs vies. Un jour, mon père, Olaf Ulldin — qui était un simple peintre en bâtiment, mais un homme de prière — travaillait dans la cuisine de notre maison,

[240] GRANADO DE PAULA, Wesley Américo. Semeando a palavra em terras distantes : os missionários pioneiros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil. *In* : OLIVA, Alfredo dos Santos ; BENATTE, Antonio Paulo (org.). *100 anos de pentecostes : capítulos da história do pentecostalismo no Brasil.* São Paulo : Fonte, 2010, p. 125-161.

[241] « Prophétie » et « révélation » sont des termes courants des Eglises évangéliques. Ces deux concepts sont repris plus en détail dans le Chapitre 5.

> quand soudain lui est apparu le Saint-Esprit. Il s'est agenouillé et toute la famille a fait de même, ainsi que nos hôtes Gunnar Vingren et Daniel Berg. Moi, petit garçon de onze ans à l'époque, j'ai entendu mon père prononcer une prophétie à ces deux jeunes pasteurs : « Vous irez au Pará. Voici l'hymne que vous entendrez quand vous arriverez là-bas ». Et mon père s'est mis à chanter, dans une langue étrange (le portugais) un hymne que, plus tard, les missionnaires ont pu identifier. Tout cela sous l'onction et l'inspiration du Saint-Esprit.[242].

Vingren et Berg sont alors allés dans une bibliothèque à la recherche d'une carte pour découvrir la localisation du Pará et ont vu qu'il s'agissait d'un État du nord du Brésil[243]. Selon la version de la revue *Centenário Kids*, diffusée par l'Assemblée de Dieu, la « révélation » s'est déroulée de façon quelque peu différente : « Dans la maison du frère Adolfo Ulldin, le Seigneur Dieu a utilisé ce dernier et a clairement dit aux jeunes : ²Vous allez prêcher ma parole à Belém du Pará, au Brésil². Les amis ne savaient pas où se situait cet endroit. Mais, le lendemain matin, ils sont allés à la bibliothèque de la ville et ont cherché sur la carte où se trouvait Belém du Pará »[244]. Le jour-même de la révélation, le 5 novembre 1910, ils ont suivi les desseins divins et ont pris le chemin de New York, où ils ont embarqué sur un bateau qui partait pour le Pará. Le 19 novembre 1910, ils arrivent finalement à Belém, sans connaître personne et sans parler le portugais[245].

Le récit de leur arrivée présente quelques contradictions ; ils étaient par exemple au courant de la présence d'un pasteur suédois au Brésil, Erik Nilsson, qui était arrivé en 1897 et s'activait à la formation d'Églises Baptistes dans la région amazonienne. Nilsson envoyait des rapports sur son activité aux communautés Baptistes suédoises présentes aux États-Unis. De plus, dans son journal, Berg raconte que Vingren a reconnu, dans un journal brésilien, le nom d'un pasteur méthodiste américain, Justus Nelson, qu'il avait personnellement connu aux États-Unis et qui s'était

---

[242] SOUZA, B. A. *História da igreja-mãe das Assembléias de Deus no Brasil.* Belém : Assembleia de Deus de Belém, 2007 ; GRANADO DE PAULA, Semeando a palavra em terras distantes : os missionários pioneiros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil, *op. cit.*, p. 139-140.

[243] ARAUJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal.* Rio de Janeiro : CPAD, 2007 ; CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS DO BRASIL. *100 anos das Assembleias de Deus no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.centenarioadbrasil.org.br. Consulté le 9 mars 2014.

[244] CENTENÁRIO KIDS, n. 10. Rio de Janeiro : CPAD, 2011.

[245] ARAUJO, *Dicionário do movimento pentecostal, op. cit*.

installé à Belém[246]. Autrement dit, Vingren et Berg avaient déjà un certain nombre de connaissances sur la région du Pará.

Une fois à Belém, ils se sont d'abord consacrés à l'Église Baptiste, au sein de laquelle ils ont entamé un prêche pentecôtiste. Du fait de divergences avec la direction de l'Église, ils en ont été exclus. Dix-huit autres membres les ont suivis[247] et, le 18 juin 1911, ils fondent l'Église Mission de la Foi Apostolique, reprenant le nom de l'Église de la rue Azusa à Los Angeles, dans laquelle avait débuté la Renaissance de la Rue Azusa (*Azusa Street Revival*) qui a entraîné le mouvement pentecôtiste aux Etats-Unis[248]. En 1918, la mission brésilienne adopte le nom d'« Assemblée de Dieu », suivant le changement de nom du mouvement pentecôtiste américain.

Certains leaders pentecôtistes désignent le choix de Belém comme un choix divin : « c'est à Belém du Pará qu'il [Dieu] a trouvé des cœurs volontaires pour répandre son Esprit sur toute la nation brésilienne »[249]. Pour démontrer l'intervention divine, on cite par exemple la coïncidence entre la ville de naissance de l'Assemblée de Dieu au Brésil

[246] GRANADO DE PAULA, Semeando a palavra em terras distantes : os missionários pioneiros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil, *op. cit.*

[247] Le nombre exact de membres qui *ont suivi* Vingren et Berg et les faits survenus avant leur exclusion sont imprécis : dans son journal, Vingren rapporte que dix-huit personnes les *ont suivis* ; Emílio Condes dit qu'ils étaient dix-sept (GRANADO DE PAULA, *id.*) ; Joanyr de Oliveira affirme que, avec eux, dix-neuf autres membres *ont quitté* l'Église Baptiste (*As Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro : CPAD, 1998) ; et le site de la Maison de Publication des Assemblées de Dieu (Casa Publicadora das Assembleias de Deus–CPAD) donne deux informations différentes : une page informe que treise personnes *ont été exclues* (*Os primeiros passos da Assembleia de Deus no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.editoracpad.com.br/assembleia/historia.php?i=125. Consulté le 4 mai 2014) et une autre nous dit que dix-neuf personnes *ont été déliées* (*A origem das Assembleias de Deus no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.editoracpad.com.br/assembleia/historia.php?i=2. Consulté le 4 mai 2014).

[248] Le mouvement pentecôtiste, ou « pentecôtisme moderne », est apparu aux Etats-Unis entre 1890 et 1910, s'appuyant sur le « retour à la vie » des premières communautés chrétiennes. En 1906, à Los Angeles, William Seymour, ancien membre de l'Église Épiscopale Méthodiste Africaine, a conduit le début de la Renaissance de la Rue Azusa. Seymour a subi l'influence de Charles Parham (dont il a été l'élève dans une école biblique à Houston, Texas), qui enseignait que la glossolalie était la confirmation des dons de l'Esprit, c'est-à-dire le baptême dans le Saint-Esprit (AUBRÉE, Marion. Pentecôtisme/néo-pentecôtisme. *In* : AZRIA ; HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux, op. cit*., p. 875-882 ; BRITANNICA ACADEMIC EDITION. *Pentecotalism*. Disponible sur le site : http://www.britannica.com. Consulté le 9 avril 2014).

[249] GOMES DE FIGUEIREDO, Jess Elizeu. *Por que Belém. Algo a mais sobre o centenário das Assembleias de Deus.* Belém : Supercores, 2011, p. 18.

et celle de Jésus ; ainsi, Belém du Pará joue un rôle similaire à Bethléem de Judée : dans les deux villes, un événement prodigieux est survenu[250].

Le succès de la diffusion du pentecôtisme dans le reste du Brésil est également lié à la migration. Dès 1879, l'économie de Belém est dynamisée par le « cycle du caoutchouc »[251], qui a permis à l'élite économique de la ville de s'enrichir et d'attirer de la main-d'œuvre non qualifiée, venant principalement de la Région Nordeste du Brésil, pour extraire et recueillir le latex dans la forêt. À partir de 1910 — année de l'apogée du latex brésilien —, la production a commencé à décliner rapidement, ce qui a provoqué le retour de nombreux *seringueiros* (ceux qui extraient le latex) vers leurs villes d'origine. Parmi eux se trouvaient des membres de l'Assemblée de Dieu, qui ont alors emporté avec eux le message pentecôtiste[252]. Des rapports pastoraux de l'époque font état de visites faites aux membres présents dans les villes du Nordeste — visites suivies de la fondation d'institutions pentecôtistes dans ces mêmes villes. L'arrivée des Églises pentecôtistes brésiliennes au Suriname a suivi le même processus : le déplacement de Brésiliens à la recherche d'opportunités de travail a incité les leaders religieux du Brésil à établir des Églises dans ce pays.

1.3. Le pentecôtisme au Brésil

En plus de l'Assemblée de Dieu, les deux autres Églises choisies comme référence dans ce travail, l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour et l'Église Universelle du Royaume de Dieu, sont nées du mouvement pentecôtiste, mais dans des contextes et selon des caractéristiques différents.

---

[250] En portugais, Bethléem se dit et s'écrit *Belém*.

[251] Période qui va de 1879 à 1912, pendant laquelle l'exportation de caoutchouc *in natura* (latex) a apporté à quelques villes de la Région Norte (une des cinq régions du Brésil, constituée par les États de l'Acre, d'Amapá, d'Amazonas, du Pará, de Rondônia, de Roraima et de Tocantins) et au reste du pays, un enrichissement économique et social. Le cycle du caoutchouc se termine drastiquement avec la fin du monopole brésilien sur le latex, dû à la plantation intensive d'hévéas en Asie par les Anglais et les Néerlandais et à l'importance de cette nouvelle production sur le marché, à partir de 1910, faisant chuter les prix.

[252] GRANADO DE PAULA, Semeando a palavra em terras distantes : os missionários pioneiros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil, *op. cit.*

Au Brésil, le mouvement pentecôtiste peut être divisé en trois vagues[253] : la première, le pentecôtisme classique, est établi avec la fondation de la Congrégation Chrétienne au Brésil, à São Paulo en 1910 ; et avec la fondation de l'Assemblée de Dieu à Belém, en 1911. Elle se caractérise par une emphase sur le don des langues, sur le retour imminent du Christ et par le traditionalisme des us et coutumes[254] de ses membres. La seconde vague, ou deutéron-pentecôtisme, découle du travail missionnaire évangélique de la Croisade Nationale, dans les années 1950 à São Paulo, promue par l'Église étasunienne International Church of the Foursquare Gospel, dont l'emphase était sur la guérison divine et l'évangélisme de masse (les activités étant menées par deux anciens acteurs de films western du cinéma américain : Harold Williams et Rayond Boatright). En 1953, les missionnaires fondent à São Paulo l'Église de l'Évangile Quadrangulaire (*Igreja do Evangelho Quadrangular*), et commencent à utiliser la radio pour le prêche et la concentration en masse dans les gymnases, les salles de cinéma et les stades de football. D'autres Églises apparaissent avec cette vague pentecôtiste : Brasil para Cristo en 1955 ; Dieu est Amour en 1962 ; et Casa da Benção en 1964. Etant donnée la continuité théologique, la seconde vague constitue un dédoublement, sur le sol brésilien, du pentecôtisme classique des États-Unis (la différence par rapport à ce dernier est dans l'emphase sur les dons de l'Esprit). La troisième vague, ou néo-pentecôtisme, est un mouvement brésilien : il est apparu dans les années 1970, et avec elle de nouvelle Églises, en particulier l'Église Universelle du Royaume de Dieu, apparaissent. Leurs caractéristiques principales sont : une exacerbation de la guerre spirituelle ; la Théologie de la Prospérité ; la libéralisation des stéréotypes des us et coutumes de sainteté ; l'abandon de l'ascétisme ; et une structure entrepreneuriale[255].

Le fondateur de Dieu est Amour, David Miranda, est issu d'une famille d'agriculteurs qui a migré de la ville de Reserva (dans l'État du Paraná, Région Sud du Brésil) vers São

[253] Cette classification suit l'approche de Ricardo Mariano (*Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, *op. cit.*) qui, à son tour, suit la ligne de Paul Freston (*Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Thèse de doctorat, 304 p. Campinas, Université de Campinas, 1993).

[254] Rigueur avec laquelle les Eglises pentecôtistes stipulaient le port d'une tenue vestimentaire sobre et pudique pour sers membres, qui incluait l'interdiction de l'usage de colliers, de boucles d'oreilles, de bracelets et de maquillage, entre autres choses.

[255] MARIANO, *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, *op. cit.*

Paulo (Région Sud-est). Dans cette ville, sa famille, catholique, s'est convertie au protestantisme ; il a été le dernier à se convertir, en 1958. Quatre ans plus tard, il a fondé sa propre Église, dans la vague du mouvement de « guérison divine » diffusée par les moyens de communication de masse comme les radios et les journaux, et les grandes concentrations dans les stades de football, les places publiques, les salles de théâtre et de cinéma. Quatrième plus importante Église pentecôtiste brésilienne, Dieu est Amour est présente dans plus de 136 pays, avec plus de onze mille temples, et sa fondation s'est faite, selon David Miranda, « en accord avec l'orientation du Seigneur, selon ses saints desseins. »[256]

L'Église Universelle du Royaume de Dieu est la plus importante Église néo-pentecôtiste (ou de la troisième vague pentecôtiste) du Brésil et le plus grand phénomène religieux de ce pays dans l'actualité, avec plus de 1,8 millions de fidèles au Brésil ; elle est présente dans plus de deux-cent pays. Elle fondée le 9 juillet 1977 par Edir Macedo, qui est né dans la ville de Rio das Flores, dans l'État de Rio de Janeiro (Région Sud-est), également issu d'une famille catholique. Dans un entretien accordé au journal Folha de São Paulo le 20 juin 1991, il a raconté qu'avant sa conversion au pentecôtisme, en 1963, il « était une personne triste, déprimée, angoissée » ; qu' « au fond du puits », il a cherché le catholicisme et a trouvé un « Christ mort » ; il s'est tourné vers le spiritisme, mais n'était pas d'accord avec ses idées[257]. « Alors, un jour », il a eu une « rencontre » qui allait changer sa vie (quand il s'est converti) et qui le conduirait, des années plus tard (1977), à fonder l'Universelle.

Voyons dès à présent la relation de longue date établie entre le nord du Brésil (principalement le littoral du Pará[258]) et les Guyanes. Comment celle-ci a donné lieu à un échange de culture et, plus récemment, à l'installation d'Églises originaires du Brésil dans les Guyanes ?

---

[256] IGREJA PENTECOSTAL DEUS É AMOR. *Histórico da Igreja Pentecostal Deus é Amor*. Disponible sur le site : http://www.ipda.com.br/nova/n_pagina.asp?Codigo=76. Consulté le 19 mai 2014.

[257] MACEDO, Edir *apud Folha de S.Paulo*, 20 juin 1991 *apud* MARIANO, *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, *op. cit.,* p. 55.

[258] Parmi les cinq États du Nord du Brésil, trois ont une frontière avec les Guyanes : l'Amapá, avec la Guyane française et le Suriname ; le Pará avec le Suriname et le Guyana ; et le Roraima, avec le Guyana. Dans ce texte, quand je parle de relations entre le nord du Brésil et les Guyanes, je me réfère principalement à la relation entre la côte du Pará et les Guyanes.

2. Relations entre le nord du Brésil et les Guyanes

Historiquement, en plus des territoires du Guyana, du Suriname et de la Guyane française, les Guyanes comprennent aussi l'espace situé entre le delta du fleuve Amazone, au Brésil, et celui du fleuve Orénoque, au Venezuela (figures 1 et 2). Aux débuts de la colonisation, cet espace se trouvait entre les zones d'influence du Portugal d'une part et du royaume de Castille et d'Aragon (Espagne) d'autre part. Par le traité de Tordesillas[259], signé en 1494 entre ces deux royaumes, cette zone est passée sous juridiction espagnole ; mais, avec l'Union Ibérique[260], des colons portugais ont pu avancer sur le fleuve Amazone et modifier les limites des territoires établis, sans toutefois occuper la plaine guyanaise. La colonisation espagnole, quant à elle, a priorisé des zones d'intérêts économiques spécifiques, correspondant seulement à une partie des Guyanes — le reste devient alors une zone d'influence de l'Angleterre, des Pays-Bas et de la France. Au XIX^{ème} siècle, le processus d'Indépendance de l'Amérique Latine a permis au Venezuela de récupérer la Guyane Espagnole[261] et au Brésil la Guyane Portugaise [262] ; les Guyanes anglaise, néerlandaise et française sont restées dépendantes et aujourd'hui, comme je déjà dit, le terme Guyanes fait référence à ces trois dernières[263].

[259] Accord entre les royaumes du Portugal d'une part et de Castille et d'Aragon d'autre part, qui partageaient entre eux les îles « découvertes » dans l'Océan Atlantique et les terres du continent américain.

[260] Entre 1580 et 1640, les dynasties portugaise et espagnole ont été unifiées dans l'Union Ibérique, ce qui a permis à la colonisation portugaise d'avancer dans le continent américain au-delà des limites du Traité de Tordesillas.

[261] Qui correspond aujourd'hui à la région Guyane (comprenant les états de l'Amazonas, du Bolivar et une partie du Delta Amacuro), connue aussi comme la Guyane vénézuélienne.

[262] Avec l'Indépendance du Brésil, la Guyane Portugaise a été incorporée à la Province du Grão-Pará (entre 1822 et 1889, les provinces étaient des unités administratives du Brésil). Plus tard, la réorganisation du territoire brésilien a divisé la zone en trois États : Roraima, Pará et Amapá.

[263] LÉZY, Emmanuel. *Guyane, Guyanes : une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazone*. Paris : Belin, 2000.

Figure 1 : Extension originale des Guyanes avant la colonisation de l'Amérique du Sud (Montage réalisé à partir de : NATIONS ON LINE, 2014 ; WIKIPEDIA, 2014.

Figure 2 : Mise en détails de l'extension originale des Guyanes qui, au-delà des territoires du Guyana, du Suriname et de la Guyane française, incluait une partie du Brésil et du Venezuela.

2.1. Des relations d'échanges réciproques

2.1.1. Religion, musique, café…

Lorsque l'on évoque l'immigration de Brésiliens au Suriname, on pense inévitablement à la masse des travailleurs qui sont partis vers ce pays à la recherche d'une activité économique, et qui s'y sont établis, bercés par le rêve d'un retour au Brésil, avec dans leurs mains une nouvelle richesse. Dans de nombreux cas, le temps passé au loin, conjugué au désir du « retour au pays », transforme peu à peu l'image du pays d'origine (le Brésil) qui devient alors un monde paradisiaque, éloigné de la réalité et opposé aux difficultés rencontrées dans le pays d'accueil ; la patrie est embellie à mesure que croît le désir du retour. Pour autant, il existe aussi des Brésiliens qui se déplacent fréquemment entre le Brésil et les Guyanes, et maintiennent ainsi des contacts avec des gens d'ici et de là-bas. Ils alimentent alors le rêve de retour de ceux qui n'ont pas les moyens économiques de « revenir au pays » et d'*y rester pour toujours*.

Entre ceux qui voyagent, ceux qui ont voyagé et ceux qui veulent voyager, nombreux sont les récits qui relatent le passage des frontières, la circulation des marchandises ou encore le trafic entre les Guyanes et le Brésil. En plus des histoires de *garimpeiros*, on trouve celles de pasteurs, de dirigeants et de prêcheurs d'Églises, qui ont quitté le Brésil, sont passés par le Guyana, la Guyane française, ou même l'Afrique, avant d'arriver finalement au Suriname. On trouve alors des histoires d'Églises qui, dans ce pays, se sont transformées, générant de « nouvelles vieilles » (historiques) dénominations faisant foi de liens symboliques avec les Églises du Brésil et donc d'un héritage brésilien, mais qui sont des productions surinamiennes.

Les grandes religions (notamment le christianisme, l'islam et le bouddhisme) se sont déjà étendues bien au-delà des frontières politiques et culturelles. Ces dernières années, les Églises qui se sont établies au Suriname sont insérées dans la circulation des Brésiliens vers les Guyanes, et de cette région vers d'autres zones plus éloignées, comme l'Europe. Les Églises se trouvent « ici et là-bas », car une partie des migrants, constituant leur public cible, suit la même dynamique : ils circulent dans ces territoires. Ainsi, le concept de « territoires circulatoires », selon la perspective transnationale,

soutenue par Alain Tarrius[264], soutient mon approche de la dynamique de déplacements de migrants et de leurs Églises vers les Guyanes : ce sont les migrants qui établissent des stratégies pour être *ici* (où ils sont au moment présent, que ce soit dans le pays d'accueil ou d'origine) et *là-bas* (l'endroit d'où ils sont venus, que ce soit le pays d'accueil ou d'origine), et dans l'*entre-deux* (le territoire de circulation, c'est-à-dire le chemin, les passages, les contacts ou encore les autres endroits où ils habitent temporairement) :

> De temps immémoriaux des hommes apportent leurs savoir-faire, leurs croyances, leurs rêves au-delà des frontières, celles du moment, et en importent tout autant. Départ de la famille, du village ou de la nation le voyage est douloureux lorsqu'il se nomme « exil » et certains préfèrent les tourments de la faim ou du tyran, l'insupportable poids des contraintes familiales, au déracinement sans perspective de retour. D'autres négocient le voyage avec son retour : ils « prennent la route », la reconnaissent, la modifient, reviennent, repartent parfois *en tournées*, suivant les rythmes de leurs activités ; ils deviennent familiers de l'ici, du là-bas et de l'entre-deux[265].

C'est donc dans cette perspective de construction de stratégies de fixation ou de retour, que j'envisage les contacts et les influences réciproques entre le nord du Brésil et les Guyanes, dans la mesure où ces contacts se sont développés par le biais de la circulation de personnes, d'embarcations et de marchandises — contacts et influences qui existent depuis longtemps, qui ont provoqué et provoquent un échange culturel et qui se sont intensifiés en raison de la facilité de transport.

Cette relation a commencé avec les déplacements successifs de divers groupes amérindiens vers des territoires qui forment aujourd'hui le Venezuela, le Guyana, le Suriname, la Guyane française et le Brésil, entre les bassins des fleuves Orénoque et

---

[264] TARRIUS, Alain. Territoires circulatoires et espaces urbains. *Annales de la Recherche Urbaine*, n. 59-60, 1996, p. 50-59 ; TARRIUS, Alain. *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine, op. cit.*

[265] TARRIUS, Alain ; MISSAOUI, Lamia ; QACHA, Fatima. *Transmigrants et nouveaux étrangers : hospitalités croisées entre jeunes des quartiers enclavés et nouveaux migrants internationaux*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2013, p. 17.

Amazone[266]. Ceux de langue caribe sont partis vers le nord de l'Amérique du Sud, pour occuper les îles de la Mer des Caraïbes, et ceux de langue arawak, originaires de la région de la forêt amazonienne, sont allés s'installer dans diverses parties de l'Amérique du Sud et des îles Caraïbes. Actuellement, ces deux groupes linguistiques sont présents au Brésil, au Suriname et en Guyane française[267].

Plus tard, le début de la culture du café au Brésil va constituer un autre exemple de cette relation entre les deux régions. En 1727, à la demande du gouverneur de l'État du Maranhão et Grão-Pará[268], le premier plant de café arabica (*Coffea arabica L.*) est emmené clandestinement dans le pays, par Francisco de Mello Palheta, en provenance de Guyane française. Ce plant de café sera planté à Belém, puis les plantations vont se propager vers le sud du Brésil, pour arriver dans les États de Minas Gerais, São Paulo et Paraná, où le café trouve un climat et une terre qui lui sont plus favorables. Au XIX^{ème} siècle, le café devient le principal produit de l'exportation brésilienne et la richesse qu'il génère aura une influence majeure sur la politique et l'industrialisation du pays, attirant alors des immigrants européens [269].

On peut prendre un autre exemple de ces échanges : il s'agit de la musique. Quand j'étais enfant, à Belém, j'avais pour habitude d'écouter à la radio des musiques guyanaises et caribéennes. De même, dans les fêtes il y avait toujours du zouk (chanté en créole du Guyana ou en français avec un accent créole), de la cumbia, du merengue, de la rumba, du mambo, de la salsa, du calypso — des rythmes qui sont toujours très appréciés par les couches populaires de la ville[270].

---

[266] ROSTAIN, Stéphen. *L'occupation amérindienne ancienne du littoral de Guyane*. Thèse de doctorat, 721 p. Paris, Université de Paris I - Panthéon/Sorbonne, 1994.

[267] PATTE, Marie-France. *La langue Arawak de Guyane : présentation historique et dictionnaires arawak-français et français-arawak*. Marseille : IRD Éditions, 2011.

[268] Ancienne unité administrative de l'Amérique portugaise.

[269] MARTINS, Ana Lúcia. *História do café*. São Paulo : Contexto, 2008 ; ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE INDÚSTRIA DE CAFÉ. *O café no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.abic.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=38. Consulté le : 3 mai 2013

[270] Ces influences musicales, leur évolution, adaptation et modification ont certainement joué un rôle important dans la création des nouveaux rythmes produits à Belém et au Pará à partir des années 1970 : les *guitarradas*, le *brega paraense*, la *tecnobrega*, le *mélodi*, le *tecnomélodi*, le *batidão*, etc.

2.1.2. Voies de communication et circulation de marchandises

Le lien terrestre entre Belém et le centre-sud du pays n'a commencé à se développer qu'en 1960, avec l'inauguration de la route Belém-Brasília. Jusque-là, les seules liaisons relativement fréquentes ne pouvaient se faire qu'avec les autres villes des régions Norte et Nordeste. Du fait de cette absence de voies de communication, il était plus facile de se procurer certaines des nouveautés technologiques dans les Guyanes que dans les autres régions brésiliennes. Par exemple, dans les années 1960-1970, on pouvait y acheter des radios à piles provenant de Paramaribo. À ce moment-là, on rencontrait déjà là-bas des immigrants venus des Guyanes ou des Îles Caraïbes. À la périphérie, ils étaient génériquement appelés « Barbadiens »[271] (bien que la plupart des habitants de Belém ignoraient leur pays de provenance) et la majorité d'entre eux était constituée de Noirs, ayant l'anglais pour langue maternelle et parlant le portugais avec un accent prononcé.

Aujourd'hui encore, certains bateaux qui appareillent des villes du littoral du Pará (généralement Belém, Abaetetuba et Vigia), pour pêcher en haute-mer, font escale dans les ports du littoral de l'Amapá ou sur les côtes des Guyanes, principalement du Suriname, afin d'acheter des produits pour la pêche et des vivres pour le retour. Dans le centre de Paramaribo, au port de la rivière Suriname (figure 3) — où sont amarrées des embarcations de faible tonnage (la majorité servent à la pêche en haute-mer, d'autres font la navette d'une berge à l'autre de la rivière et d'autres encore partent vers d'autres régions) — on peut alors voir des bateaux arborant des drapeaux du Brésil et de l'État du Pará. Il s'agit de bateaux de faible tonnage qui ont toujours servi de moyen de transport illégal de personnes et de marchandises du Brésil vers les Guyanes et vice-versa. Bien qu'ils ne soient pas adaptés pour ce type de transport (personnes et marchandises), tout le monde est au courant de ces activités. Dans les années 2000, certains ont été arrêtés au Brésil alors qu'ils transportaient des chargements divers (ail, lunettes de soleil, etc.) en provenance du Suriname.

[271] En portugais : *barbadianos*. À l'origine, le terme faisait probablement référence aux seuls immigrants venus de la Barbade, située dans les Caraïbes.

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent (Chapitre 3), il existe à Paramaribo des commerces vendant des produits du quotidien — médicaments, fruits, vêtements, aliments — achetés exclusivement par la communauté brésilienne. Ainsi, par exemple, en 2011, on trouvait, sur la Tourtonelaan (à *Belenzinho*), une boutique vendant de la Tacacá, un plat culinaire traditionnel du Pará qui, selon le vendeur, était préparé avec des produits venus de cet État. On trouvait aussi des résidences de Brésiliens dans lesquelles étaient vendus des médicaments achetés au Brésil, et les Brésiliens qui vivaient au Suriname venaient les acheter dans ces « pharmacies » parce qu'ils les connaissaient déjà et les indications étaient écrites en portugais. Il y avait également le *disque-açaí*[272] pour commander du jus de ce fruit, livré en une demi-heure, en moto, par le vendeur — un Brésilien. À la différence du *podosiri* — jus dans lequel l'açaï est préparé avec une pâte de manioc, ce qui donne un jus épais, consommé principalement par les Noirs Marrons[273] — ce jus n'était pas mélangé et était livré très frais, prêt à être consommé pendant le repas à la mode du Pará, c'est-à-dire avec de la farine de manioc ou de tapioca. D'après les propos du vendeur, celui-ci a démarré cette activité car, cette année-là, un Brésilien de Belém avait rapporté une machine à préparer l'açaï ; c'est ainsi qu'il a pu commencer à le préparer sans avoir à le mélanger. Par ailleurs, si je n'ai jamais trouvé de farine de manioc ou de tapioca en vente dans la ville, j'en ai rencontré dans différents domiciles de Brésiliens, généralement rapportées d'un voyage au Brésil ou bien reçues en guise de cadeau fait par des amis — mais toujours considérées comme des produits « précieux ». À l'instar d'autres marchandises, ces farines arrivent au pays par des voies irrégulières, en bateau ou en avion, suivant un réseau flexible de communications et de stratégies, et qui alimente le flux de personnes et de marchandises.

[272] Service de livraison d'açaï, le fruit d'un palmier (*Euterpe oleracea*) que l'on retrouve en Amazonie brésilienne et surinamienne.

[273] Dans le centre de Paramaribo, il existe un grand marché où des vendeurs Marrons ont l'habitude de proposer du *podosiri* aux Brésiliens qui passent, parce qu'ils savent que ces derniers consomment aussi ce jus.

Figure 3 : Bateaux de pêche (ci-dessus) et de passagers (ci-dessous) dans le port de Paramaribo.

C'est dans les années 1970, avant l'Indépendance du Suriname, que le transit de personnes et de marchandises entre ce pays et le Brésil a commencé à s'intensifier. Au début, le café était le principal produit que les bateaux brésiliens y apportaient — et ils ne repartaient jamais vides. Selon José Paulo Ribeiro[274] :

[274] José Paulo Ribeiro (52 ans), *garimpeiro* entrepreneur, est au Suriname depuis seize ans. Il est vice-président et presbytère de l'Assemblée de Dieu brésilienne, secrétaire du Conseil des Représentants de Brésiliens à l'Étranger, directeur-exécutif de la Fondation Brasur (Fondation du Développement Brésilien au Suriname) et membre du Conseil de Citoyens de l'Ambassade du Brésil à Paramaribo ; en 2011, avec Rafael da Silva Oliveira, il a lancé un dictionnaire *Sranantongo* -portugais- *Sranantongo* (OLIVEIRA, Rafael da Silva ; RIBEIRO, José Paulo. *Wortubuku Sranantongo para brasileiros*. Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão, 2011). Des nombreux entretiens qui ont contribué à ce que je reconstitue l'arrivée des premiers *garimpeiros* de la vague d'immigration brésilienne au Suriname, je

> Les premiers Brésiliens y sont arrivés dans les années 1970. Les Brésiliens ont commencé à y circuler en bateau, et étaient conducteurs de café, au temps de la Hollande. Ces informations proviennent des conducteurs de bateau et des personnes de la ville-même. Et tout de suite après le café, mais toujours en même temps, ont commencé à arriver des peaux de bêtes. Dans les années 1970, il y a eu une fièvre de la chasse aux animaux, comme les caïmans et d'autres, des mammifères, et on les amenait ici. Arrivaient alors du café et des peaux, et repartaient du whisky et d'autres marchandises[275].

Dans le sens Suriname-Brésil, en plus des boissons alcoolisées, étaient aussi transportés des petits produits comme les radios à piles, mentionnées plus haut. Ainsi, toujours dans les années 1970, outre les Caribéens, arrivaient à Belém des disques et des cassettes de musique issues des Guyanes et des Caraïbes.

Pour revenir aux produits qui partaient du Brésil pour arriver au Suriname, dans les années 1980, le café et les peaux de bêtes ont commencé à perdre de la valeur commerciale et sont alors apparus d'autres produits tels que le poivre, qui a constitué le principal produit apporté au Suriname jusqu'au début des années 2000. À partir de là, du fait de la croissante demande de consommation de la part de la communauté brésilienne établie dans ce pays, les marchandises provenant du Brésil se sont diversifiées. Beaucoup étaient exportées légalement ; d'autres, transportées d'une ville à une autre pour pouvoir quitter les ports brésiliens, passaient par la haute-mer avant d'arriver au Suriname :

---

souligne ceux que j'ai réalisés avec lui : deux en 2011 et deux en 2012, en plus de nombreuses conversations et du fait d'avoir voyagé ensemble à Antônio do Brinco. José Paulo m'a raconté des choses qui lui étaient arrivées, des histoires qu'il a entendues, certaines en réalité collectées de sa propre initiative auprès des *garimpeiros* brésiliens établis au Suriname, et connaissait les détails de l'arrivée des *garimpeiros* pionniers, parmi lesquels se trouvaient quelques membres de l'Assemblée du Dieu (au Brésil). Il a été d'une importance fondamentale pour la reconstitution de l'arrivée des Églises brésiliennes au Suriname (voir Chapitre 5).

[275] Version originale : « Os primeiros brasileiros vieram pra cá ainda nos anos 70. Os brasileiros começaram a andar pra cá de barco, e eram condutores de café, ainda no tempo da Holanda. São informações tanto de barqueiros como de pessoas da cidade mesmo. E, depois, na sequência logo do café, mas ainda misturando com o café, vinham peles de animais. Na década de 70 foi uma febre caçar animais, tipo jacarés, e outros animais, mamíferos, e trazer pra cá. Então vinha café e pele, e voltava whisky e outras mercadorias ».

> Maintenant on trouve tout type de produits. Les supermarchés sont remplis de produits brésiliens, une grande partie arrive légalement, mais il y en a encore qui arrive comme ça, par bateau, par voilier. Pourtant, et même si tout peut être légalisé ici, ces marchandises qui arrivent dans les bateaux en bois, toutes sont transportées d'une ville à l'autre du Brésil, sur le littoral, ou sont transportées du Maranhão vers le Ceará, ou du Maranhão vers Belém. Ils prennent la mer et arrivent ici[276]. (José Paulo)

Quand ils transportent une grande quantité de marchandises, certains bateaux arrivent au Suriname de nuit ; pour ne pas attirer l'attention, ils coupent les moteurs, éteignent les lumières et accostent sur une berge de la rivière où ils attendent d'être déchargés. Ce n'est qu'après qu'ils prennent la direction de Paramaribo.

Signalons par ailleurs que les contacts entre les Guyanes et le littoral du Pará et de l'Amapá entraînent des relations qui vont au-delà des intérêts commerciaux. À ce titre, toujours dans les années 1970 et 1980, certains Brésiliens et Brésiliennes se sont fixés au Suriname, se sont mariés avec des natifs et y habitent encore aujourd'hui[277].

2.2. Les liens tissés au travers de l'orpaillage

2.2.1. Les premiers garimpeiros

Dans les années 1990, l'expansion des zones brésiliennes d'orpaillage vers les Guyanes va intensifier les relations qu'elles entretenaient avec le Brésil. L'activité d'orpaillage entraîne alors des déplacements constants de travailleurs, allant d'une

[276] Version originale : « Agora vem todo tipo de produto. Os supermercados estão recheados de produtos brasileiros, grande parte vem legal mesmo, mas ainda vem por aí, pelos barcos, pelas escunas. Porém, embora tudo possa ser legalizado aqui, essas mercadorias que vêm em barcos de madeira, todas são despachadas de uma cidade pra outra do Brasil, no litoral, ou despachada do Maranhão para o Ceará, ou do Maranhão para Belém. Pegam o mar e vêm pra cá ».

[277] Quand j'étais au Suriname en 1999, j'ai été présenté à une Brésilienne qui était arrivée dans les années 1970, et dont on disait qu'elle était la première à s'être fixée au Suriname. Plus tard, j'ai entendu d'autres histoires parallèles qui désignent d'autres brésiliens et brésiliennes comme pionniers/pionnières de cette démarche.

zone à une autre, toujours à la recherche de celle qui produit le plus d'or, « là où il y a la rumeur ». Au cours de cette décennie, les instances gouvernementales brésiliennes se sont impliquées dans l'application de lois régulatrices, principalement sur les questions environnementales. Ce cadre législatif a entraîné une lutte contre l'orpaillage dans les zones indigènes et dans les Unités de Conservation[278]. L'image du *garimpeiro* en a alors été dégradée : d'agent pionnier de la colonisation et de l'intégration de l'Amazonie, le *garimpeiro* est devenu un acteur de la destruction de l'environnement[279]. Ceux qui habitaient dans ces zones ont alors dû trouver de nouveaux espaces d'orpaillage et les Guyanes — connues pour leur or, grâce à la « rumeur » diffusée par les Brésiliens y étant déjà allés — ont alors constitué une nouvelle perspective. Qui plus est, il y avait au Brésil une pénurie des dépôts superficiels et une augmentation des difficultés et des coûts liés à l'exploitation minière en plus grande profondeur[280]. C'est donc dans ce contexte que les Brésiliens se sont aventurés dans les Guyanes, grossissant les filières des nouvelles zones d'orpaillage et provoquant ainsi un changement significatif dans le cadre des relations commerciales et culturelles établies entre les Guyanes et le nord du Brésil.

Le réseau d'informations qui transite par le « bouche à oreille », diffusant la « rumeur de l'or », a apporté les dernières nouvelles concernant l'orpaillage au Suriname jusque dans l'Alto Rio Negro, situé dans l'État brésilien d'Amazonas. Lorsqu'il était encore au Brésil, José Paulo a entendu ces histoires au cours de conversations avec d'autres *garimpeiros* ; il raconte que certains d'entre eux, venus du Suriname, avaient annoncé qu'ils avaient « bamburrado » (trouvé beaucoup d'or) :

> Écoute, une histoire qui peut être utile au Suriname, que j'ai entendue là-bas, près de la rivière Caburi, dans l'Alto Rio Negro, dans l'Amazonas. Là-bas, on m'a donné pour la première fois ces informations : ils sont arrivés en fanfaronnant : « Hey, on vient du

[278] Espace territorial (et ses ressources environnementales)

[279] OLIVEIRA, Rafael da Silva. *Mobilidades transgressoras, geografias ignoradas : itinerários e emaranhamentos envolvendo territorialidades de garimpos no Suriname.* Thèse de doctorat, 400 p. São Paulo, Université de São Paulo, 2013.

[280] MONTEIRO, Maurílio de Abreu ; COELHO, Maria Célia Nunes ; COTA, Raymundo Garcia ; BARBOSA, Estêvão José da Silva. Ouro, empresas e garimpeiros na Amazônia : o caso emblemático de Serra Pelada. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 7, n. 13, 2010, p. 131-158.

> Suriname. C'est là-bas qu'il y a de l'or. On va y retourner ! ». Juste pour donner envie aux autres collègues. C'était en 1990[281].

Dès le début des années 1990, deux fronts de propagation des zones d'orpaillage ont commencé à chercher de nouvelles aires d'exploitation : l'un a suivi les directions Nord et Nord-Est, partant de l'État de Roraima et allant jusqu'au Venezuela et au Guyana ; l'autre a suivi l'axe Est-Ouest, partant de l'État de l'Amapá pour atteindre la Guyane française et le Suriname. Dès 1990, des *garimpeiros* brésiliens opérant en Guyane française ont traversé le fleuve Lawa/Maroni et sont arrivés en terres surinamiennes. José Paulo décrit, dans les moindres détails — y compris leurs noms —, l'arrivée de ces pionniers :

> Les premiers *garimpeiros* sont arrivés en 90. Il y avait déjà des zones d'orpaillage sur le fleuve Oyapock de 86 à 90. Quand c'est devenu faible, c'est-à-dire dans le langage des *garimpeiros*, quand il n'y a plus eu beaucoup d'or, un Français, appelé Gérard, a suggéré de construire un radeau sur le Maroni et a pris avec lui cinq *garimpeiros* : Emílio, que l'on surnommait *Meu Peixe* [Mon Poisson], Bagaço, le Mauro, plus connu sous le nom de Mauro Velho et Neguinho da Moto, peut-être le cinquième… J'ai un doute sur la réponse, il me semble qu'on le surnommait Cachorrão, c'était un jeune très animé[282].

Il faut rappeler par ailleurs qu'en 1990 et 1991, le Suriname était en pleine guerre civile, dans laquelle s'opposaient les forces gouvernementales du régime militaire, dont le leader était Desiré Delano Bouterse, et des groupes soutenus par le gouvernement, aux Jungle Commando, conduits par Ronnie Brunswijk[283], un Noir Marron Dyuka,

---

[281] Version originale : « Veja só, uma história que está sendo útil para o Suriname, e eu conheci lá no rio Caburi, no alto rio Negro, no Amazonas. Lá que eu escutei pela primeira vez essas informações: de que eles chegaram lá fanfarreando: "É, nós estamos vindo do Suriname. Lá é que tem ouro e tal. Nós vamos é voltar!" Só pra provocar a sede nos outros colegas. Isso foi em 90 ».

[282] Version originale : « Os primeiros garimpeiros chegaram em 90. Já havia garimpos de ouro no rio Oiapoque de 86 a 90. Quando foi ficando fraco, que é a linguagem de garimpeiro, que significa quando está pouco, um francês chamado Gerard sugeriu montar uma balsa no Maroni, e trouxe cinco garimpeiros junto com ele: o Emílio, que tinha o apelido de Meu Peixe, o Bagaço, o Mauro, que mais era conhecido como Mauro Velho, e o Neguinho da Moto, talvez o quinto... eu estou oscilante na resposta, parece que ele tinha o apelido de Cachorrão, era um jovem bem animado ».

[283] Après la guerre civile, Brunswijk s'est consacré à la vie politique. Il est actuellement le président du Parti de la Libération et du Développement (ABOP), fondé en 1990 et soutenu principalement par les

militaire réformé qui avait fait partie de la garde personnelle de Desiré Delano Bouterse. Or, la région où se situent les zones d'orpaillage, sur les rives du fleuve et notamment à la confluence avec la rivière Tapanahoni, étaient directement impliquées dans le conflit. Ainsi, les premiers *garimpeiros* brésiliens opéraient dans des zones placées sous la protection des guérilleros Noirs Marrons, grâce auxquels et pour lesquels ils travaillaient :

> À l'époque des premiers *garimpeiros* sur le Maroni, le fleuve était dominé par la guerre civile, par le Jungle Commando, qui avait ses bases à Stoelman, qui est bien entre deux rivières : le Tapanahoni et le Lawa — le propre Maroni. Stoelman était la base, le quartier général du Nouveau Commando, le Jungle Commando, et les *garimpeiros* étaient alors sous la protection, disons, de la guérilla. Et en même temps, ces mêmes guérilleros, menés par Ronnie Brunswijk et d'autres, devenaient propriétaires des radeaux, certains Brésiliens ayant leurs propres radeaux. Les Brésiliens ont appris à faire les radeaux, certains Brésiliens ont commencé à avoir leurs propres radeaux et la fièvre de l'or a commencé sur le Maroni[284]. (José Paulo)

Le discours de José Paulo sur l'interaction entre les premiers *garimpeiros* et les guérilleros corrobore l'analyse de Marjo de Theije et Marieke Heemskerk, qui affirment aussi qu'il y a dépendance mutuelle entre les deux parties dans la exploitation minière d'or : les Brésiliens besoin des Noirs Marrons pour leur connaissances sur le transports au cours des rivières et des ruisseaux peu profonds, pour l'approbation de leurs opérations sur les territoires Marrons, et celui-ci, continuent de compter sur *garimpeiros* pour leurs connaissances et compétences dans les techniques minières[285].

Noirs Marrons. Depuis 2005, ce parti participe aux élections en tant que membre de l'alliance « La Combinaison » (A Combinatie — AC) et occupe un siège au Parlement du Suriname (gestion 2010-2015).

[284] Version originale : « Na época dos primeiros garimpeiros no Maroni, o rio estava dominado pela guerra civil, pelo Jungle Commando, que tinha sua base no Stoelman, que é bem entre os dois rios: o Tapanahoni e o Lawa, que é o próprio Maroni. Stoelman era a base, o quartel general do Novo Comando, o Jungle Commando, e então os garimpeiros tinham proteção, digamos assim, da própria guerrilha. E, ao mesmo tempo, esses próprios guerrilheiros, liderados pelo Ronnie Brunswijk e outros, viraram proprietários de balsas. Os brasileiros foram ensinando como fazer as balsas, alguns brasileiros foram tendo suas próprias balsas, e a febre do ouro começou no Maroni ».

[285] THEIJE ; HEEMSKERK, *Moving Frontiers in the Amazon: Brazilian Small-Scale Gold Miners in Suriname*, *op. cit*.

Après cette première expérience sur les terres proches du Lawa/Maroni, les zones d'orpaillage se sont étendues vers d'autres régions du Suriname. Cette expansion s'est opérée grâce aux informations fournies aux Brésiliens par les Noirs Marrons — les premiers indiquant d'anciennes zones d'exploitation aurifère qui avaient été travaillées pendant la course à l'or du début du XX^{ème} siècle, et les seconds y introduisaient leurs tracteurs et des techniques d'exploitation de l'or plus sophistiquées. Cela a permis un re-travail de ces zones et l'obtention d'or :

> Quand ça s'est tari, ou peut-être pas à cause de ça, mais par curiosité ou dans le but de gagner plus, certains de ces Jungle Commando connaissaient des histoires selon lesquelles à tel endroit il y avait une zone manuelle des parents, de l'*opa* [grand-père ou vieux père, également utilisé comme titre quand on parle d'un ancien Noir Marron], et ils ont montré les grottes (petites rivières contenant dans leurs lits des cailloux d'or). C'est comme ça qu'ont commencé les zones d'orpaillage dans la forêt. Le premier *garimpeiro* à quitter le Maroni et à aller sur la terre ferme a été Bagaço.
>
> On travaillait alors dans cette forêt et on trouvait des zones qui avaient été travaillées il y a plus de cinquante ans, où les arbres étaient gigantesques, des arbres de 30 mètres, avec 3, peut-être 4m de diamètre, [et] ils sont là, au-dessus du matériel qui avait déjà été déplacé une fois, et l'information est que c'était toujours dirigé par des Blancs. Certains Blancs, disons qu'ils étaient techniciens, mais la main-d'œuvre était créole — ils les appelaient créoles parce qu'il n'y avait pas que des Surinamiens, c'est-à-dire des Noirs Marrons du Suriname, mais aussi de Martinique, de la Guyane française[286]. (José Paulo)

En plus des zones situées autour des fleuves et des petites rivières (les alluvions, ou, dans le langage des *garimpeiros*, les *baixões*), l'activité s'est peu à peu étendue vers

[286] Version originale : « Quando foi ficando mais escasso, ou talvez não por ficar escasso, mas por curiosidade ou intenção de ganhar mais, alguns desses Jungle Commando conheciam histórias de que em tal lugar houve um garimpo manual dos pais, do opa, então foram mostrando as grotas (pequenos riachos em cujo leito há cascalho com ouro). Assim começou os garimpos na mata, saindo do Maroni. O primeiro garimpeiro a sair do Maroni e ir pra terra firme mais distante foi o Bagaço.

Então, a gente trabalha nessa mata e vê lugares que foram trabalhados há mais de cinquenta anos, que as árvores são árvores gigantescas, árvores de 30 metros, com, talvez, 4 metros, 3 metros de diâmetro, estão lá, em cima do material que já foi removido um dia, e a informação é que era sempre encabeçado por brancos. Alguns brancos, digamos, eram os técnicos, mas a mão de obra era de crioulo — eles chamam crioulo porque não envolve apenas surinameses, ou seja, negros quilombolas do Suriname, mas também de Martinica, da Guiana Francesa ».

l'intérieur du Suriname, vers un orpaillage sur terre ferme, à la recherche des gisements d'or. Ce changement est dû à la guerre civile qui a désorganisé le système économique et apporté une certaine insécurité pour les entreprises du secteur de l'extraction minérale (certains entrepreneurs ont même abandonné la zone où leurs entreprises travaillaient et la guérilla en a pris le contrôle), ouvrant ainsi de nouvelles possibilités pour l'exploration à petite échelle (à la manière des zones d'orpaillage au Brésil) d'anciennes mines et de nouvelles zones, toujours sous la protection des Noirs Marrons.

Le début de l'activité des *garimpeiros* brésiliens au Suriname est en effet le fruit de cette relation d'intérêts établie avec les Noirs Marrons ; l'exploration minérale de leurs terres est devenue une source de revenus pour les deux parties. À ce titre, José Paulo cite deux Noirs Marrons avec lesquels il a travaillé et qui lui ont raconté des histoires sur l'ancienne activité d'orpaillage dans la région :

> Oui, disons qu'il y a toujours eu [une relation d'intérêt mutuel entre Brésiliens et Noirs Marrons], selon le récit des personnes d'ici même. Par exemple, j'ai travaillé avec quelques amis [Noirs Marrons], du district de Sipaliwini, qui racontaient les histoires de quand ils étaient adjudants de piroguiers. Ils étaient enfants quand les plus vieux étaient conducteurs de pirogue pour apporter les aliments et tout aux personnes qui travaillaient à Tosso Kreek, qui est une zone d'orpaillage que l'eau jette dans le Tapanahoni[287].

Qui plus est, les Brésiliens ont introduit une nouvelle technique d'extraction d'or à petite échelle — utilisant des tracteurs et des pompes de succion —, développée dans les zones d'orpaillage de l'Amazonie brésilienne. Cela a permis d'obtenir de l'or dans ces endroits qui avaient déjà été exploités auparavant :

> L'or, ils [les Noirs Marrons] le connaissaient déjà et savaient que ça avait de la valeur, mais ils n'avaient pas cette technologie, qui est

[287] Version originale : « É, vamos dizer que sempre teve, segundo o relato de pessoas daqui mesmo. Por exemplo, eu trabalhei com uns amigos, do distrito de Sipaliwini; eles contavam histórias que eles foram ajudantes dos canoeiros. Eles eram crianças quando os mais velhos eram condutores de canoa para levar alimentos e tal para pessoas que trabalhavam no Tosso Kreek, que é um garimpo que a água joga no Tapanahoni ».

> rustique, mais qui est nouvelle, qui a été créée par un Brésilien sur la rivière Tapajós, au Brésil. Là aussi [Tapajós], il y avait des Créoles caribéens, qui y travaillaient il y a cinquante ans, et quand les Brésiliens ont commencé à travailler [au Suriname], ils ont commencé par ce qu'on appelle le repassage, c'est-à-dire retirer ce que quelqu'un a déjà retiré ; ils ont commencé à utiliser la pompe à succion[288]. (José Paulo)

Pour résumer ce qui a motivé l'association des Brésiliens avec les Noirs Marrons en vue de la recherche de l'or et de l'expansion de l'exploitation minérale au Suriname au début des années 1990, on peut mentionner six principaux facteurs : 1) la connaissance que les Noirs Marrons avaient de ces anciennes zones d'orpaillage ; 2) la technique d'extraction introduite par les Brésiliens ; 3) la recherche de nouveaux espaces pour l'exploration minérale à petite échelle — conséquence de la cessation d'activité des zones d'orpaillage en Amazonie brésilienne à partir des années 1990 ; 4) l'avancée des *garimpeiros* brésiliens vers la frontière entre la Guyane française et le Suriname, avec l'installation de radeaux sur le fleuve Lawa/Maroni, ce qui a facilité leur circulation et celle d'informations entre ceux qui travaillaient dans cette région et ceux qui travaillaient en Amazonie brésilienne ; 5) la désorganisation du secteur économique surinamien suite à la guerre civile ; et 6) la domination des Noirs Marrons sur la terre d'anciennes zones minières.

2.2.2. 1994 : un tournant dans la vie des garimpeiros

L'année 1994 marque un tournant dans l'arrivée des Brésiliens au Suriname et notamment à Paramaribo, ce qui crée les conditions pour l'installation, durant cette même année, de la première « Église de Brésiliens ».

À partir de 1994, l'activité d'orpaillage au Suriname va connaître une nouvelle expansion particulièrement rapide, entraînant un afflux important de Brésiliens.

[288] Version originale : « Ouro, eles já conheciam e sabiam que tinha valor, só não tinham essa tecnologia, que é rústica, mas que é mais nova, que foi brasileiro que criou no alto Tapajós, no Brasil. Também lá houve crioulos caribenhos que trabalhavam há cinquenta anos atrás, e quando os brasileiros começaram a trabalhar, começaram no que nós chamamos de repassagem, retirando o que alguém já removeu; começaram a usar bomba de sucção ».

Jusqu'à cette année-là, leur présence se limitait à la région du Lawa/Maroni, essentiellement sur des zones contrôlées par des Noirs Marrons. Paramaribo demeurait indifférente à ce qui se passait en province et la circulation des Brésiliens n'était pas très importante. Ceux qui y résidaient étaient soit mariés avec des natifs ou natives, soit, dans le cas spécifique des femmes, des prostituées arrivées à partir des années 1970, principalement par les bateaux de pêche en haute-mer.

Ce qui a servi de « diviseur des eaux » c'est lorsque, dans le courant de cette année-là, le gouvernement surinamien a expulsé près de cinquante Brésiliens. Cet évènement est resté dans les mémoires comme un événement tragique : les *garimpeiros* en situation irrégulière dans le pays ont été emprisonnés dans la région des rivières Sarakreek et Saramaka, à environ 100 km au sud de Paramaribo, puis ils ont été transportés vers le Brésil dans un avion des Forces Aériennes Brésiliennes — les *garimpeiros* du Lawa/Maroni n'ont pas été touchés par cette action. Paradoxalement, celle-ci a justement apporté les conditions nécessaires à l'installation de Brésiliens dans la capitale du pays et, par là, à leur légitimation et visibilité :

> Je cite souvent l'année 1994, parce que c'est une année d'action, l'arrestation de nombreux Brésiliens puis la expulsion d'une grande partie d'entre eux, avec l'intervention du gouvernement brésilien. Tout cela a eu une grande répercussion et, à partir de là, s'est créé une sorte de crainte que cela arrive à nouveau[289]. (José Paulo)

L'expulsion de ces Brésiliens a conduit à l'établissement de nouvelles relations entre les *garimpeiros* brésiliens et la représentation diplomatique du Brésil. De manière générale, leur interdiction d'accès aux zones d'orpaillage a peu à peu été levée et a entraîné l'instauration des conditions nécessaires à leur installation à Paramaribo ; ce qui a favorisé un accroissement du flux de Brésiliens vers le Suriname. Pour autant, leur processus d'installation dans cette ville semble avoir été lent : au début, ils logeaient dans des hôtels ou louaient des maisons (ou des chambres dans des maisons louées par des Brésiliens) dans différents quartiers, plus particulièrement à proximité

[289] Version originale : « Eu cito muito 94, porque foi um ano de ação, que teve muita repercussão da prisão de muitos brasileiros, e deportação de muitos, com a intervenção do governo brasileiro, mas a partir disso criou uma espécie de constrangimento que isso continuasse acontecendo ».

du Bar do Bigode, où se trouve le Maharadj Hotel (figure 4), et du Supermercado Transamérica — les points de référence pour les Brésiliens de l'époque. En face du Transamérica se trouvait l'Hôtel Mivimost (aujourd'hui l'Hôtel Cactus), où ils avaient également l'habitude de loger. Cette petite portion de l'Anamoestraat est devenue un repère pour les Brésiliens de la capitale ; ils s'y sont alors concentrés. Plus tard, cette zone deviendra le *Belenzinho*.

Figure 4 : Le Bar do Bigode et le Maharadj Hotel, en 2011.

Avec cette nouvelle étape, et pour la première fois, ils ont pu envisager la perspective de rester au Suriname pour des périodes plus longues et de donner une certaine visibilité à leur communauté. Ainsi, des familles de Brésiliens ont commencé à s'installer à Paramaribo, ce qui a attiré l'attention des missions des Églises pentecôtistes au Brésil, car il était alors possible de compter sur une communauté permanente — du moins les conditions de son installation étaient réunies. La première Église à arriver a été la Dieu est Amour (en 1994) et, deux ans plus tard, en1996, est venue l'Assemblée de Dieu, qui a pris le nom d'Église Évangélique Assemblée de Dieu en Langue Portugaise au Suriname.

Abimael Silva, pasteur et vice-directeur pastoral de l'Assemblée de Dieu au Suriname — que j'ai interviewé en 2011 et 2012 et avec lequel j'ai pu avoir diverses discussions

informelles —, évoque l'implantation de l'institution à Paramaribo et dans les régions plus reculées du pays. Ayant vécu à Benzdorp pendant six ans, période pendant laquelle il était le pasteur dirigeant du temple de cette ville, il a pu me dresser un portrait de la manière dont cette Église opère dans les zones d'orpaillage ; il a également évoqué l'interaction entre Brésiliens et Noirs Marrons. Ses informations, de la même manière que celles transmises par José Paulo Ribeiro, se sont avérées particulièrement importantes pour comprendre le contexte qui a motivé l'arrivée des immigrants brésiliens puis des Églises évangéliques :

> En 1994, 95, beaucoup de personnes sont venues d'Itaituba [État du Pará], de Boa Vista [Etat du Roraima]. Ces gens travaillaient dans la région d'orpaillage, principalement à Boa Vista, et là ils ont fermé les zones — la Fédérale [Police Fédérale Brésilienne] a fermé beaucoup de zones d'orpaillage —, et donc ces gens sont venus dans les villes mais ils ne savaient rien faire d'autre que chercher de l'or. Alors ils ont vu dans le Suriname un moyen de continuer leur travail, de continuer ce qu'ils faisaient déjà. Et au Suriname, à ce moment-là, c'était très accessible ; à la base, les *garimpeiros* étaient très réceptifs quant au travail, parce que, d'une certaine manière, ils encourageaient. Ils venaient, ce n'était pas illégal, c'était informel, l'orpaillage, tu vois ? Mais le gouvernement donnait facilement les documents, contrairement à la Guyane Anglaise, par exemple, qui n'avait pas de politique dans ce contexte, et à la Guyane française, qui avait une politique très fermée, ce qui est encore le cas aujourd'hui. Donc le Suriname est devenu, économiquement et diplomatiquement, plus facile d'accès pour le *garimpeiro*. On payait 200 dollars de taxe et on pouvait rester un an, ce qu'ils appelaient la Carte Bleue[290]. (Abimael)

[290] Version originale : « Em 94, 95. Muita gente que veio de Itaituba, de Boa Vista, esse pessoal que trabalhava na região de garimpo, principalmente em Boa Vista, ali, que fechou os garimpos — a Federal fechou muitos garimpos —, então, esse pessoal veio pras cidades, mas eles não sabiam trabalhar com mais nada senão com garimpo. Então eles recorreram ao Suriname como uma fonte de continuação do seu trabalho, dar continuidade àquilo que eles já faziam. E o Suriname, naquele momento, estava bastante acessível; a base, os garimpeiros estavam bastante receptivos quanto ao trabalho, porque eles davam, de alguma forma, incentivo. Garimpeiro vinha, não era ilegal, era informal o garimpo, né? Porém, o governo dava documentação fácil, diferente, por exemplo, da Guiana Inglesa, que não tinha uma política nesse contexto, e da Guiana Francesa, que já tinha uma política bem mais fechada, e até hoje ainda tem. Então o Suriname se tornou, tanto economicamente quanto diplomaticamente, mais fácil para o garimpeiro vir. Pagava-se uma taxa de 200 dólares e conseguia-se uma permanência anual, que eles chamavam de Carta Azul ».

Précisions que si, comme nous l'avons vu précédemment, la présence de femmes brésiliennes dans les clubs de prostitution de Paramaribo est antérieure à la décennie 1980 (période où elle s'est intensifiée)[291], et précède donc cette nouvelle vague d'orpaillage, l'année 1994 marque aussi un tournant dans l'immigration de ces femmes vers le Suriname — leur nombre augmente considérablement.

Après un temps nébuleux, les opportunités de travail dans les zones d'orpaillage au Suriname ont commencé à attirer d'autres Brésiliens afin de suppléer aux nouvelles demandes de main-d'œuvre. D'un côté, la structure d'exploitation minérale des zones Noirs Marrons est demeurée inchangée : une partie des revenus de la production aurifère (habituellement 10% de l'or obtenu) leur est destinée en guise de paiement. D'un autre côté, pouvant circuler plus librement, et se sentant donc davantage en sécurité, les *garimpeiros* brésiliens ont commencé à investir financièrement dans les zones d'orpaillage, devenant des *garimpeiros* entrepreneurs, acquérant des machines et ouvrant des fronts (zones d'orpaillage). Avec des équipes de quatre à cinq *garimpeiros* pour chaque machine, les « patrons » brésiliens ont eu besoin de travailleurs ; ils ont ainsi favorisé la venue de nouveaux *garimpeiros* du Brésil :

> C'est l'histoire du Brésilien qui devient patron. Il a besoin de cinq travailleurs, au minimum quatre, et ces cinq travailleurs deviendront aussi, plus tard, des patrons. La plupart d'entre eux travaillaient, envoyaient de l'argent à la maison et, avec le reste, ils achetaient une machine. Et du coup la demande en main-d'œuvre a augmentée[292]. (José Paulo)

Ces nouvelles opportunités de travail ont attiré les Brésiliens en situation économique difficile, même ceux qui n'avaient jamais travaillé sur une zone d'orpaillage.

---

[291] Carolina Carret Höfs (*Yu kan vertrouw mi : você pode confiar*, *op. cit.*), par exemple, a dit que dans la décennie 1980 a commencé « avec un grand flux de femmes récupérées pour le travail dans les clubs de prostitution de Paramaribo. »

[292] Version originale : « E essa coisa de um brasileiro virar patrão. Precisa de cinco trabalhadores, no mínimo quatro, e esses cinco trabalhadores no futuro também viraram patrão. A maior parte foram trabalhando, mandando dinheiro pra casa e, sobrando um pouco, foram comprando uma máquina. E aí a demanda de mão de obra foi aumentando ».

2.2.3. Les hommes viennent du Maranhão et les femmes de Belém

Les réseaux de contacts des *garimpeiros* établis au Suriname ont fait la connexion avec ceux qui opéraient sur les zones d'orpaillage du Brésil — notamment la ville d'Itaituba et la région de la Serra Pelada, toutes deux dans l'État du Pará —, ainsi qu'avec leurs familles et amis résidant dans les villes du Maranhão, d'où beaucoup sont originaires. Ainsi, les moyens de communication tels que le téléphone portable (acquis avec l'argent de l'orpaillage) ou les d'appels téléphoniques réalisés par des logiciels Internet, comme Skype, ont permis de faire de la « publicité » et de favoriser l'immigration de nouveaux *garimpeiros*. En effet, les parents, les amis et autres habitants de ces villes — essentiellement ceux connaissant des conditions économiques difficiles, principalement des paysans — se sont alors précipités pour partir au Suriname. C'est pour cela que de nombreux *garimpeiros* viennent des mêmes communes du Maranhão.

Sur les 49 Brésiliens que j'ai interviewés, quatorze ont répondu « garimpeiro » à la question « quelle est votre activité ? » ; de ceux-ci, seul l'un d'entre eux n'a pas voulu révéler son lieu de naissance ; sept sont nés au Maranhão, trois au Pará, un à l'Amapá, un au Roraima et un au Goiás (Figure 5).

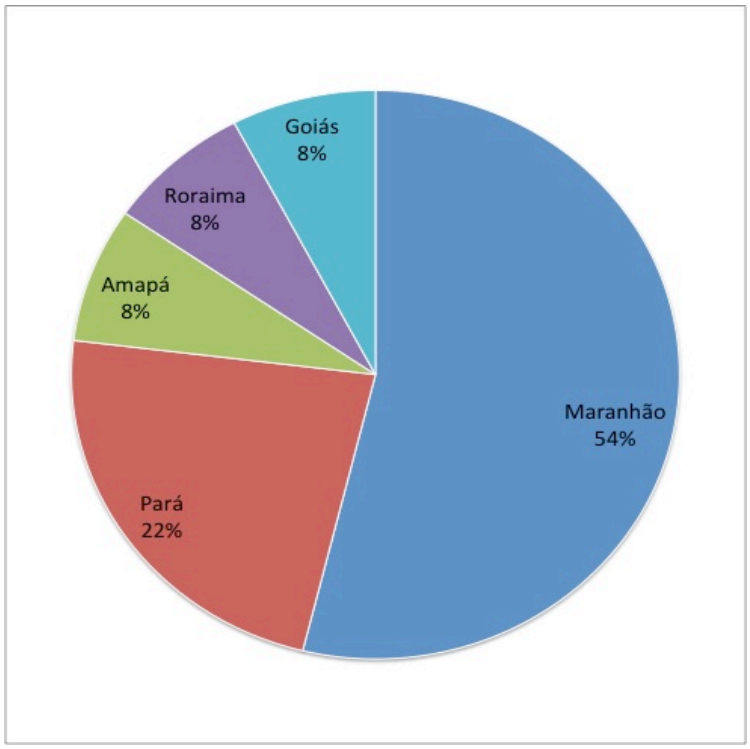


Figure 5 : Lieu de naissance des *garimpeiros* brésiliens interviewés au Suriname.

Les données divulguées en 2011 par l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique (IBGE) [293] sur les émigrants internationaux brésiliens (Figure 6) corroborent les informations que j'ai recueillies : elles montrent que la majorité des domiciles comptant en leur sein ce type d'émigrant se trouvent dans le Sud-Ouest et le Sud-Est du Pará, et dans des petites villes du Maranhão.

[293] INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico 2010. Características da população e dos domicílios. Resultados do universo*. IBGE : Rio de Janeiro, 2011, p. 62.

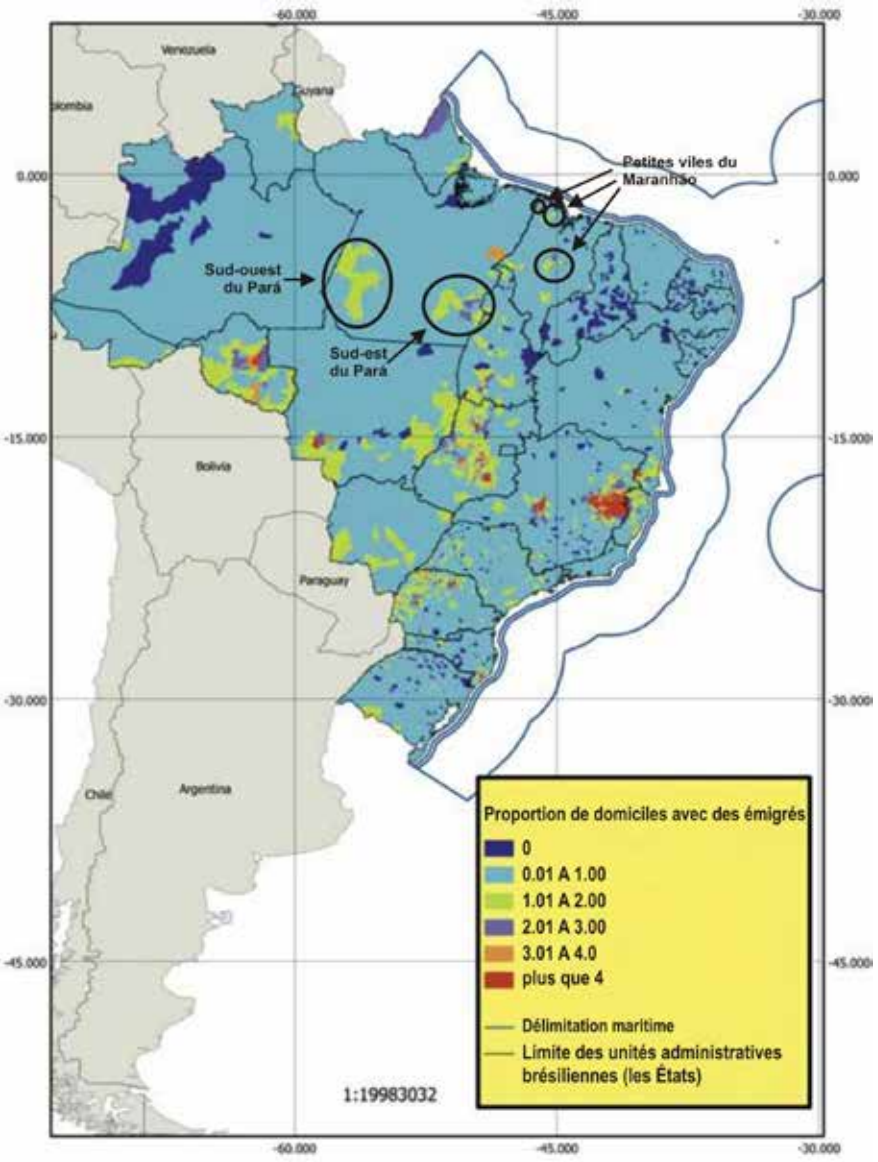


Figure 6 : Proportion de domiciles brésiliens comptant des émigrants internationaux, par commune d'origine, en 2010 (élaboré à partir de INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2011).

Étant donnée la nouvelle situation de légalité, certains *garimpeiros* ont commencé à utiliser le transport aérien pour se rendre au Suriname, d'abord sur les vols de Surinam Airways, en partance de Belém, puis avec la compagnie brésilienne Meta Linhas Aéreas qui, à partir de 2000, a commencé à proposer des vols Boa Vista - Belém[294], avec une escale à Georgetown et Paramaribo, devenant ainsi une alternative pour se rendre au Guyana et au Suriname. Du fait que cette dernière compagnie soit brésilienne et que les

[294] Boa Vista est la capitale de l'État du Roraima, qui se situe à l'extrême nord du Brésil, à la frontière avec le Guyana et le Venezuela.

employés parlent donc portugais, les Brésiliens qui voyagent vers ces deux pays constituent la majorité de sa clientèle. Dès lors, le transport aérien est devenu le moyen de transport le plus utilisé par les Brésiliens se rendant au Suriname, ce qui a provoqué une diversification des activités que ces derniers ont développées à Paramaribo. L'installation des familles de beaucoup d'entre eux dans cette ville et l'offre de produits venus du Brésil (restaurants brésiliens, commerces, etc.) ont offert de nouvelles opportunités de travail, d'autant plus que parler portugais devenait un atout. Par ailleurs, le transport aérien depuis le Brésil est aussi devenu un moyen alternatif pour atteindre les zones d'orpaillage[295] : les Brésiliens ont commencé à faire des passeports et à entrer dans le pays par la « porte de devant » — mais comme touristes, recevant ainsi une autorisation de rester pendant trois mois. Ce moyen de transport a aussi favorisé l'arrivée de femmes de Belém pour travailler dans les maisons de prostitution du Suriname. Ce nouveau contexte a généré l'actuelle configuration de la communauté brésilienne résidante dans ce pays, où la majorité des hommes viennent de l'État du Maranhão et les femmes de la ville de Belém.

Le parcours des hommes, du Maranhão jusqu'au Suriname, se fait avec l'aide d'intermédiaires résidant à Belém, qui les aident — parfois même financièrement — dans leur déplacement, pour le logement dans la ville et pour la procédure d'émission du passeport. Cette assistance est payante et se convertie généralement en dette que le *garimpeiro* remboursera dès qu'il commencera à travailler au Suriname. Parfois, lorsqu'il s'agit d'un parent ou d'un ami proche, un *garimpeiro* déjà installé paye les frais du voyage, espérant être remboursé quand le nouveau venu commencera à travailler.

Tous sont partis dans le but de *bamburrar* (trouver beaucoup d'or) et de revenir au Brésil. Dans cette nouvelle réalité (sur les zones d'orpaillage), ils s'assurent seulement leur nourriture et un endroit pour dormir. De plus, les gains sont très irréguliers. Les valeurs mentionnées par les personnes interviewées varient beaucoup, car cela dépend de la production, qui dépend elle-même de la « chance ». Les récits rapportent des gains pouvant atteindre 5 mille euros par mois — somme très intéressante comparée au salaire minimum brésilien qui est d'environ 250 euros. Cependant, il peut aussi se

[295] D'Oiapoque au Brésil et traversant la Guyane française, l'arrivée dans les zones d'orpaillage du fleuve Lawa/Maroni s'est toujours faite principalement par bateau puis à pieds (je reviendrai sur ce trajet dans le Chapitre 7).

passer plusieurs mois sans aucun revenu. Dans tous les cas, cela constitue une perspective intéressante face au manque d'opportunité de travail au Brésil, principalement pour la main-d'œuvre non qualifiée, comme c'est le cas des personnes interviewées (dans leur majorité, ils n'avaient pas de travail fixe au Brésil ou étaient sans emploi).

Cherchant à nouveau à freiner l'immigration illégale des Brésiliens, l'activité d'orpaillage irrégulière et les dommages environnementaux qui en découlent (tels que la déforestation et la pollution des rivières du fait de l'utilisation de substances contaminantes comme le mercure), en 2008, le gouvernement surinamien a lancé l'opération *Clean Sweep* (Ménage de Printemps). Pour de nombreux *garimpeiros* entrepreneurs, cela a signifié une ruine financière :

> Et en 2008, c'était la pire phase, avec la phase Clean Sweep. Cette opération a appréhendé, brûlé les affaires des Brésiliens, en a expulsé beaucoup. Beaucoup ne sont plus revenu, parce qu'ils se sont établis au Brésil. Et la déception les a conduits à opter pour un autre travail, même à plus faible revenu — qui ne rapportait vraiment pas grand-chose. La honte d'avoir été prisonnier, traité comme un chien. Et d'autres encore ont été en Guyane Anglaise et d'autres ont fait banqueroute. Aujourd'hui encore, on trouve des machines abandonnées dans la forêt. Quelqu'un a pris les biens des autres. Des gens qui étaient propriétaires, avec une vie normale, de l'argent, ont été en prison : quand ils sont sortis de prison, ils ont été expulsés, et là ils ont compris qu'ils n'avaient plus rien, qu'ils n'étaient plus propriétaires de rien ; quelqu'un s'était déjà approprié leurs affaires. Ils ont saccagé, mutilé des gens supposés avoir de l'argent, alors qu'ils n'avaient rien. Au moins 10 mille Brésiliens sont rentrés [au Brésil] et on n'a plus jamais été aussi nombreux [le nombre de Brésiliens au Suriname] ; on n'est jamais revenu aux 20 mille et quelques, 30 mille, qu'on était alors ; maintenant on est plus ou moins 15 [mille].
>
> On calcule d'une manière très rustique : on calcule combien de machines on a, combien travaillent sur chaque machine, combien sont venus en ville ; environ 2 mille dans la ville, d'après ma recherche auprès d'amis ; nous avons détecté plus de 4 mille maisons de Brésiliens, propriétaires et locataires confondus [dans tout le Suriname][296]. (José Paulo)

[296] Version originale : « Aí, em 2008, foi a fase pior, que veio a fase da Clean Sweep. Essa operação prendeu, queimou objetos de brasileiros, deportou muitos. Muitos não voltaram mais, porque se

Le nombre de Brésiliens au Suriname est sujet à controverse. Les différentes sources s'accordent tout de même pour dire que l'apogée de l'orpaillage et de l'installation de Brésiliens à Paramaribo a été au début des années 2000. Cette année-là, les estimations divulguées par le journal *The New York Times* indiquaient qu'il y avait dans le pays 40 mille Brésiliens[297]. Selon un article publié en mars 2008 par le Centre Scalabriniano d'Études Migratoires (CSEM) et réalisé à partir de données transmises par le Département d'Assistance Consulaire du Ministère des Relations Extérieures du Brésil, le nombre de Brésiliens résidant au Suriname a baissé de 25.740 en 2002 à 8.000 en 2007[298].

Dans une publication de 2006, l'ABS Suriname annonce la présence de 5.822 Brésiliens résidents en 2004[299]. En 2008, selon des estimations divulguées par le Ministère, il y avait au Suriname entre 5.822 (données de l'ABS Suriname) et 40 mille Brésiliens[300] ; et l'ambassade brésilienne au Suriname estimait ce chiffre à 8 mille.

---

estabilizaram no Brasil. E a decepção levou eles a optar por outro trabalho, mesmo que sem muito ganho — que não tinha mesmo grande lucro. A vergonha de ter sido preso, de ser enxotado como cachorro. E outros também foram para a Guiana Inglesa, e outros entraram em bancarrota. Até hoje tem máquinas perdidas na mata. Alguém se apossou dos bens de outros. Pessoas que eram proprietários, com uma vida normal de dinheiro e tal, foi pra cadeia; quando saiu da cadeia foi deportado, de lá soube que não tinha mais nada, não era mais proprietário de nada, alguém já era dono das coisas dele. Saquearam, mutilaram, supostos credores que, às vezes, nem eram nada. Pelo menos dez mil brasileiros voltaram [para o Brasil] e nunca mais repôs essa quantia [o número de brasileiros no Suriname]; nunca mais voltou aos vinte e tantos, trinta mil que havia; agora é quinze [mil], mais ou menos.

A gente calcula de uma forma muito rústica: calculando quantos maquinários têm, quantos trabalham em cada máquina, quantos vivem na cidade: aproximadamente dois mil na cidade, segundo a minha pesquisa com amigos; nós detectamos mais de quatro mil casas de brasileiros entre propriedades e aluguéis ».

[297] ROMERO, Simon. Guyana : Caught in Brazil's Net ? Small Nation, New to Free Markets, Fears Loss of Its Identity. *The New York Times*, 30 mars, 2000. Disponible sur le site :

http://www.nytimes.com/2000/03/30/business/guyana-caught-brazil-s-net-small-nation-new-free-markets-fears-loss-its-identity.html. Consulté le 21 février 2013.

[298] CENTRO SCALABRINIANO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. *Brasileiros e brasileiras no exterior*. Mars 2008. Disponible sur le site :

http://www.csem.org.br/2008/roberto_marinucci_brasileiros_e_brasileiras_no_exterior_segundo_dados_do_mre_junho2008.pdf. Consulté le 22 janvier 2013.

[299] ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR. Seventh General Population and Housing Census in Suriname. Census 2004 Coverage Evaluation, *op. cit.*, p. 27.

[300] Les extrémités de cette fourchette estimative s'appuient sur les informations d'Organisations Non Gouvernementales et de recherches disponibles localement. L'Ambassade du Brésil au Guyana et le consulat brésilien en Guyane française estiment respectivement 2 307 et vingt mille le nombre de Brésiliens résidents (MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES DO BRASIL. *Brasileiros no mundo :*

Comme nous l'avons vu dans le Chapitre 3, la surrépresentation des Brésiliens dans certains quartiers de la capitale surinamienne, particulièrement à *Belenzinho*, induit des estimations supérieures à la réalité.

Coïncidant avec l'apogée de la présence des Brésiliens au Suriname, dans les années 2000, sont apparues des scissions au sein des Églises évangéliques issues du Brésil, suivies de l'apparition de nouvelles Églises adressées aux Brésiliens. Le scénario initial, simplifié par la présence de deux seules Églises — Dieu est Amour et Assemblée de Dieu —, a cédé la place à un autre, plus complexe, dans lequel il devient difficile de parler d'Églises « brésiliennes », étant donné que les nouvelles Églises, bien qu'adressées principalement aux Brésiliens, n'ont pas de liens administratifs avec celles du Brésil : l'une est venue de la Guyane française et les autres sont nées au Suriname. Si elles sont désignées comme des « Églises de Brésiliens » (*Brasyonkerki*), c'est uniquement parce qu'elles sont majoritairement fréquentées par des Brésiliens. C'est ce nouveau scénario religieux, apparu à partir des années 2000, que j'aborderai dans le chapitre suivant.

estimativas. Brasília, juillet 2008. Disponible sur le site : http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/file/Brasileiros%20no%20Mundo%20-%20Estimativas.pdf. Consulté le 21 février 2014).

CHAPITRE 5

BRASYONKERKI : MÉTAMORPHOSES ET ADAPTATIONS DES « ÉGLISES DE BRÉSILIENS » AU SURINAME

Dans ce chapitre, j'aborde l'arrivée des « Églises de Brésiliens » au Suriname, les *Brasyonkerki*[301], ainsi que la dynamique dans laquelle elles se sont métamorphosées et adaptées[302]. Plus qu'une traduction locale pour les désigner, le terme *Brasyonkerki* est le plus adéquat pour désigner la catégorie d'Églises auxquelles je fais référence car, dans le contexte surinamien — où les institutions religieuses sont liées à un groupe ethnoculturel spécifique (voir Chapitre 2) —, les *Brasyonkerki* sont associées aux Brésiliens, du fait qu'elles s'adressent principalement à eux, bien qu'elles ne soient pas forcément des Églises brésiliennes ou d'origine brésilienne.

[301] En *Sranantongo*, le terme *Brasyonkerki* suit la même logique de structure de la langue que celle utilisée pour désigner d'autres groupes et temples religieux : *Anitri* : morave / *Anitrikerki* : Église Moravie ; *Lomsu* : catholique / *Lomsukerki* : Église Catholique ; *Dyu* : juif / *Dyukerki* : Synagogue.

[302] Deux de ces Églises ont été mentionnées dans l'étude de Marjo de Theije dans les œuvres : Transnationalism in Surinam: Brazilian Migrants in Paramaribo*, op. cit.* ; Migrantes brasileiros e a construção de religião popular em Paramaribo, Suriname*, op. cit.*

1. D'Églises venues du Brésil aux « Églises de Brésiliens » : la genèse des *Brasyonkerki*

1.1. Questions terminologiques

Dans le Chapitre 3, j'ai parlé des personnes qui habitent au Suriname et qui sont appelées brésiliennes, perçues comme tributaires de la culture originaire du Brésil, indépendamment de leur nationalité (brésilienne ou surinamienne). Comme l'a déjà souligné Carolina Höfs[303], nous avons vu que ce groupe de personnes assume de plus en plus les traits d'un groupe ethnoculturel de ce pays. Pour mieux mettre en avant cette caractéristique, j'ai utilisé le terme *Brasyon*.

De la même manière, le terme *Brasyonkerki* délimite les dénominations religieuses s'adressant principalement aux *Brasyon* et étant considérées par les Surinamiens comme des « Églises de Brésiliens ». Elles se différencient des Églises brésiliennes car elles ne sont pas administrativement liées à des institutions homologues au Brésil ; de même, toutes ne sont pas originaires d'institutions de ce pays. Ainsi, le terme *Brasyonkerki* définit une typologie qui permet de penser ce groupe d'Églises, en cherchant des attributs qui leur sont spécifiques.

Ce qui distingue les *Brasyonkerki* des autres Églises présentes au Suriname c'est avant tout le fait qu'elles soient associées aux Brésiliens, qu'elles soient reconnues par les Surinamiens comme des « Églises de Brésiliens » et qu'elles utilisent le portugais comme langue liturgique. En ce sens, l'Église Universelle du Royaume de Dieu — originaire du Brésil — ne peut être considérée comme l'une d'entre elles (et n'est pas perçue ainsi par les Surinamiens) car elle ne s'adresse pas aux Brésiliens ; au contraire, elle priorise une action adressée à un public surinamien et utilise essentiellement le néerlandais dans ses offices. D'un autre côté, l'Assemblée de Dieu Ministère La Pionnière[304], venue de Guyane française (où se trouve son siège) est une *Brasyonkerki*,

[303] HÖFS, *Yu kan vertrouw mi : você pode confiar*, *op. cit.*

[304] Le terme « ministère » est couramment utilisé dans le milieu évangélique pour désigner une Église indépendante dont le nom est déjà communément utilisé par une autre institution religieuse. Les différents ministères des Assemblées de Dieu en constituent un exemple classique. Au Suriname, par exemple, il existe quatre Églises qui s'appellent Assemblée de Dieu (Église Évangélique Assemblée de

car elle réalise des cultes en portugais, son public est majoritairement constitué de Brésiliens, et elle est symboliquement attachée à leur communauté ; de plus, les Surinamiens la considèrent comme telle. Pour résumer, j'utilise la catégorie *Brasyonkerki* pour désigner des Églises dont les fidèles sont majoritairement d'origine brésilienne ; dont la langue principale est le portugais ; et qui sont perçues localement comme des « Églises de Brésiliens ». En 2012, le Suriname comptait dix *Brasyonkerki*, toutes pentecôtistes.

Les typologies utilisées pour parler des Églises héritières de la réforme protestante ne font pas unanimité : en Allemagne, le terme « évangélique » est utilisé comme synonyme de protestant et inclut par exemple l'Église Évangélique Luthérienne, tandis que, dans la tradition française, les Églises Évangéliques sont considérées comme une branche à part du protestantisme. Selon cette acception, et suivant la ligne généalogique et l'héritage théologique et rituel, les Églises évangéliques sont séparées du protestantisme historique et sont représentées surtout par les Églises Baptistes et par les Églises apparues dans le sillage de ces dernières (des Baptistes), et des Églises évangéliques, telles que les pentecôtistes et les néo-pentecôtistes[305]. Au Brésil, l'adjectif « évangélique » désigne communément toute personne liée à une Église chrétienne non catholique, à une communauté imaginée comme unie — tandis que le terme protestant est plutôt associé aux Églises historiques.

Cette controverse terminologique étant éclaircie, voyons maintenant comment ces Églises ont vu le jour au Suriname, dans le sillage de la dernière vague d'immigrants brésiliens ayant suivi l'expansion des zones d'orpaillage.

1.2. Les premières Brasyonkerki *du Suriname : Dieu est Amour et Assemblée de Dieu*

Le processus d'implantation des Églises pentecôtistes brésiliennes au Suriname a subi des modalités volontaires et involontaires de migrations de la religion, de

Dieu Ministère de Madureira, Assemblée de Dieu Ministère La Pionnière, Église Évangélique Assemblée de Dieu Ministère Betel, Église Évangélique Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname).

[305] BOYER, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, op. cit.*

transferts des dieux et des cultes d'une région du monde vers une autre, comme nous l'indique Roger Bastide[306].

Les premiers évangéliques brésiliens arrivés au pays réalisaient eux-mêmes leurs propres réunions et le premier groupe dont on trouve la trace est Dieu est Amour, apparu en 1994. D'après le pasteur Abimael Silva (Assemblée de Dieu), c'est l'un des premiers intégrants de l'Église Dieu est Amour qui « a contacté la direction de l'Église et a demandé à ce que l'on envoie un missionnaire[307] de la Dieu est Amour »[308]. Peu de temps après, s'est constitué un groupe de l'Assemblée de Dieu. José Paulo Ribeiro (Assemblée de Dieu) raconte les débuts de ce groupe. Il nous explique comment certains des « croyants »[309] qui le composaient ont contacté un pasteur qu'ils connaissaient d'une autre zone d'orpaillage au Brésil ; ce qui a ouvert la voie à l'arrivée, non pas seulement de simples « ouvriers » (*obreiros*), mais aussi de missionnaires[310] envoyés officiellement par la Convention d'État des Ministres des Églises Évangéliques de l'Assemblée de Dieu dans l'État de l'Amapá (Cemeadap) :

> [Au Suriname, l'Assemblée de Dieu] est le résultat de la masse des Brésiliens. Certains sont arrivés avec déjà une culture évangélique, déjà croyants, et ils ont commencé à se réunir dans les maisons. D'ailleurs, l'Assemblée de Dieu a commencé dans la maison du frère Goiano, que l'on surnommait Goiano Queimado [Brûlé], et de son épouse Bena. Les premiers croyants à se réunir et à faire des cultes ont été le frère Goiano Queimado, qui avait mis sa maison à disposition, le frère Almeida, le frère Omar et le frère Josafá ; ils étaient les premiers. Puis ils ont demandé un pasteur. Le premier contact au Brésil a été le pasteur Eliel, d'Oiapoque, qui était un ami de Goiano Queimado depuis la zone du Garimpo do Lorenço, dans la région de l'Amapá. Le pasteur Eliel ne voulait pas envoyer un simple ouvrier de son Église, il voulait envoyer un ouvrier de la Convention de l'État de l'Amapá, et l'affaire

[306] BASTIDE, *Le prochain e le lointain*, *op. cit.*

[307] Qui a une fonction pastorale à l'étranger. Dans l'Église Dieu est Amour, cela ne fait pas référence à un titre ecclésiastique.

[308] Version originale : « contatou a liderança da Igreja e pediu que viesse um missionário da Deus é Amor ».

[309] Terme qu'il utilise comme synonyme d'« évangéliques ».

[310] Au Brésil, dans l'Assemblée de Dieu, ainsi que dans la Dieu est Amour, « missionnaire » est un titre ecclésiastique qui sort de la structure hiérarchique de la carrière ecclésiastique : ce sont des hommes et des femmes qui se consacrent à agir à l'étranger. Mais le titre ne garantit pas pour autant qu'ils soient envoyés dans d'autres pays.

> est arrivée aux oreilles de la Convention de l'État de l'Amapá. Ils se sont réunis [les membres de la Convention] et alors un pasteur haut placé dans la hiérarchie est venu, le pasteur Obede[311].

Abimael raconte aussi l'arrivée de cette Église et du pasteur Obede, en se focalisant sur les détails administratifs qui ont orienté l'envoi de ce pasteur dans le contexte de l'expansion des zones d'orpaillage, de l'arrivée de nouveaux Brésiliens au Suriname et de la formation de centres de « croyants ». Selon lui, certains d'entre eux sont entrés en contact avec des membres d'Églises évangéliques au Brésil :

> Et alors, avec tout ça [la venue de Brésiliens au Suriname et l'installation de bon nombre d'entre eux à Paramaribo à partir de 1994], certains frères sont venus, les croyants qui travaillaient dans les zones d'orpaillage dans les régions ; un autre groupe [en plus du groupe Dieu est Amour] est venu, avec déjà un acheteur d'or, le frère qui était acheteur d'or, et sa famille, plus deux couples qui travaillaient aussi comme orpailleurs. Ils ont appelé la Convention de l'État de l'Amapá, la Cemeadap, Convention d'État de Ministres d'Églises Évangéliques de l'Assemblée de Dieu de l'Amapá, pour demander un pasteur, pour demander qu'un missionnaire vienne parce qu'ils faisaient leur travail, mais prêchaient aussi l'Évangile. Les gens ont commencé à accepter l'Évangile et il fallait que quelqu'un s'occupe de ces personnes, n'est-ce pas ? Donc la politique c'était ça : quand il y avait un groupe de personnes dans le besoin, on voyait qui pouvait s'occuper d'eux. Et donc ils ont contacté l'Amapá, et l'Amapá a contacté une de ces Églises les plus fortes, pour qu'ils envoient un missionnaires ici, parce qu'il fallait l'Église, une structure, pour entretenir le missionnaire à l'étranger, le payer en dollars […]. Donc, à ce moment-là, l'Église Laranjal do Jari, à l'Amapá, a envoyé le pasteur Ademar, en juillet 1996. Le 17 juillet 1996 ils sont arrivés au Suriname. Mais un pasteur était arrivé avant, le pasteur Obede, pour trouver un logement et tout ; il parlait bien l'anglais, il avait même été aux États-Unis avant de venir ici. Il est venu, a loué une maison, une petite maison avec un

[311] Version originale : « é o resultado da massa de brasileiros. Alguns vieram já com a cultura evangélica, já crente, e começaram a se ajuntar nas casas. Aliás, a Assembleia de Deus começou na casa do irmão Goiano, que tinha o apelido de Goiano Queimado, e a esposa dele, a irmã Bena. Os primeiros crentes a se reunir e fazerem culto foi o irmão Goiano Queimado, que já cedeu a casa, o irmão Almeida, irmão Omar, o irmão Josafá; esses todos foram os primeiros. Daí que pediram um pastor. O primeiro contato no Brasil foi o pastor Eliel, do Oiapoque, que era amigo do Goiano Queimado desde o Garimpo do Lorenço, na região do Amapá. Então, o pastor Eliel não queria enviar um obreiro apenas do campo da Igreja dele, ele queria enviar um obreiro da Convenção do Estado do Amapá, e esse assunto chegou à Convenção do Estado do Amapá. E reuniu-se e veio um pastor da alta hierarquia da Convenção, o pastor Obede ».

> salon au rez-de-chaussée, et son appartement en haut. Et c'est là que les cultes ont commencé, qu'il a commencé à travailler[312].

En 1994, le début d'une présence importante de Brésiliens à Paramaribo a fourni les conditions nécessaires à l'envoi de missionnaires d'Églises pentecôtistes brésiliennes. Le travail initial de la Dieu est Amour — installée dans la ville cette année-là — a suivi le modèle brésilien : des invitations faites pour assister aux cultes et aux prêches qui mettent l'accent sur les guérisons, les « prophéties » et les « révélations ». Dans les Églises que j'ai étudiées, prophéties et révélations sont des termes utilisés quasiment comme des synonymes, mais il existe une légère distinction entre les deux : la prophétie est plus utilisée en référence au futur, la révélation s'adresse davantage au présent ou au passé, rapportant ce qui, jusque-là, était inconnu. J'ai entendu différentes révélations qui disaient, par exemple, qu'une migraine ou une insomnie étaient le fruit de la présence de mauvais esprits dans le corps de la personne et, à ce moment-là, le dirigeant du culte déterminait l'expulsion de ces derniers (du démon et de l'infortuné). Dans la seconde vague pentecôtiste, des Églises (Dieu est Amour, par exemple) ont commencé à utiliser largement la révélation, à tel point qu'elle a son moment spécifique au cours du culte. La prophétie, quant à elle, est une pratique religieuse liée symboliquement aux prophètes bibliques et elle consiste à prévoir des événements futurs. L'utilisation de la terminologie dans l'environnement des Églises évangéliques légitime la prévision du futur (néanmoins, elle est réprouvée si cela concerne un culte afro-brésilien). Dans la troisième vague pentecôtiste, ou néo-pentecôtisme, les

[312] Version originale : « Então, com isso, [a vinda de brasileiros para o Suriname e a instalação de muitos deles em Paramaribo a partir de 1994] alguns irmãos vieram, os crentes que trabalhavam em garimpo nas regiões, vieram; [além do grupo da Deus é Amor] um outro grupo, esse já com comprador de ouro, o irmão que era comprador de ouro, e a sua família, e mais uns dois casais que também trabalhavam com garimpo, eles ligaram pra Convenção do Estado do Amapá, a Cemeadap, Convenção Estadual de Ministros de Igrejas Evangélicas da Assembleia de Deus do Amapá, solicitando um pastor, solicitando um missionário pra vir porque eles estavam fazendo o trabalho deles, mas também pregavam o evangelho. As pessoas começaram a aceitar o evangelho e havia necessidade que alguém cuidasse dessas pessoas, né? Então, a nossa política é essa: quando há um grupo de pessoas necessitadas, a gente vê alguém pra cuidar deles. Então foi que eles contataram o Amapá, e o Amapá contatou uma das suas Igrejas mais fortes, pra que sustentasse o missionário aqui, porque necessitava de Igreja de estrutura pra sustentar o missionário fora, sustentar em dólar. [...] Então, aquele momento, a Igreja Laranjal do Jari, no Amapá, enviou o pastor Ademar, em julho de 96. Enviou, dia 17 de julho de 96 eles chegaram em Suriname. Só que um pastor havia vindo antes, dois meses antes, pastor Obede, pra alugar casa e tal; ele falava bem inglês, inclusive foi pros Estados Unidos depois daqui. Ele veio pra cá, alugou uma casa, uma pequena casa com um salão na parte de baixo, e na parte de cima o pastor morava. E ali começaram os cultos, começou a fazer o trabalho ».

prophéties ne concernent pas seulement ce qui se passera dans le futur mais déterminent aussi les événements. Le leader religieux « possède » la capacité de décider du succès professionnel de la personne à qui la prophétie est adressée[313].

Quand l'Assemblée de Dieu est arrivée, elle a d'abord coopéré avec l'Assemblée de Dieu surinamienne, qui était déjà installée. Si, d'un côté, l'Assemblée venue du Brésil a obtenu un certain succès en touchant les Brésiliens de Paramaribo, d'un autre, elle n'a pas obtenu les mêmes résultats auprès des Surinamiens, notamment du fait que ses services soient dirigés en portugais.

À partir des années 2000, des scissions se sont opérées et de nouvelles Églises ont vu le jour : ce qui a significativement modifié le scénario initial dominé par la Dieu est Amour et l'Assemblée de Dieu.

1.3. Schismes, adéquations et dynamisme chez les Brasyonkerki

Des dix *Brasyonkerki* présentes, quatre sont venues du Brésil : l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour (*Igreja Pentecostal Deus é Amor*), l'Église Évangélique Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname (*Igreja Evangélica Assembleia de Deus na Língua Portuguesa no Suriname*), la Maison de Prière de la Congrégation Chrétienne au Suriname (*Casa de Oração da Congregação Cristã no Suriname*) et l'Église Évangélique Assemblée de Dieu Ministère Betel (*Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Betel*) ; cinq sont nées au Suriname, et sont, d'une certaine manière, issues de scissions connexes à Dieu est Amour (pour trois d'entre elles) ou de l'action d'anciens membres (deux) l'Église Baptiste Rénovée de Langue Portugaise (*Igreja Batista Renovada na Língua Portuguesa*)[314], l'Église Évangélique Assemblée de Dieu Ministère de Madureira

[313] C'est dans ce contexte que des *garimpeiros* sollicitent la présence de l'autorité religieuse évangélique pour prophétiser sur leur succès dans la recherche d'or (je décris un de ces rites dans le Chapitre 8). L'Église Universelle du Royaume de Dieu, par exemple, promeut ce type de prophéties mais condamne les révélations.

[314] Véronique Boyer (*Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, op. cit.*) fait une distinction pertinente entre les Églises qualifiées de pentecôtistes et celles dites rénovées. Selon l'usage courant : le premier groupe englobe les Églises dont les origines sont indépendantes et le second correspond à celles qui ont des liens « généalogiques » (au lieu de institutionnels) avec des Églises traditionnelles (non pentecôtistes) historiques. Le cas des Églises Baptistes face aux Églises Baptistes rénovées est un bon exemple, comme c'est le cas de cette Église au Suriname.

(*Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério de Madureira*), l'Église Assemblée de la Foi Ministère d'Anápolis (*Igreja Assembleia da Fé Ministério de Anápolis* — liée à la Convention Internationale de l'Assemblée de Dieu — Ciad)[315], l'Église Évangélique Mission Maranata (*Igreja Evangélica Missão Maranata*) et l'Église Internationale Miracles du Christ (*Igreja Internacional Milagres de Cristo*) — à l'exception de cette dernière, toutes maintiennent des liens avec des ministères des mêmes dénominations au Brésil ; et une est venue de Guyane française : l'Assemblée de Dieu Ministère La Pionnière (*Assembleia de Deus Ministério A Pioneira*), liée au Département Ministériel des Assemblées de Dieu La Pionnière de la Guyane française — Demadap (Figure 1).

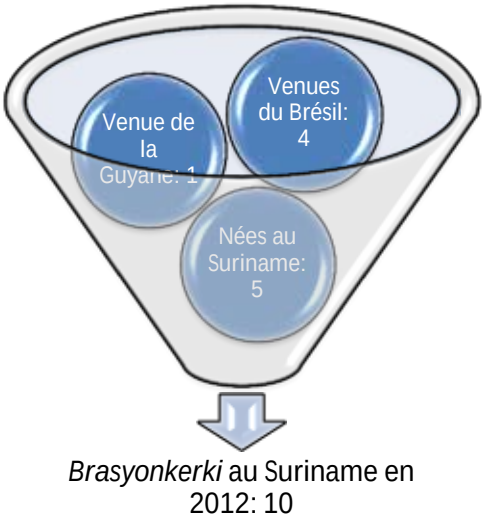


Figure 1 : Pays de provenance des *Brasyonkerki*.

Sur les cinq *Brasyonkerki* nées au Suriname suite à des dissidences au sein de la Dieu est Amour (Figure 2), trois ont été créées suite au départ de pasteurs : la Baptiste Rénovée (*Batista Renovada*), le Ministère de Madureira (*Ministéro de Madureira*) et la Mission Maranata (*Missão Maranata*). Dans ces trois cas, le motif du départ des pasteurs a été le roulement que cette Église impose aux pasteurs dirigeants de congrégations : après avoir passé quatre ou cinq ans au Suriname, ils ne souhaitaient pas revenir au Brésil et se sont alors organisés pour créer une autre Église, de manière à pouvoir rester dans le pays. Les deux autres — l'Assemblée de la Foi Ministère

[315] Son fondateur a d'abord été membre de la Dieu est Amour et de l'Assemblée de Dieu.

d'Anápolis (*Assembleia da Fé*) et l'Internationale Miracles du Christ (*Milagres de Deus*) — ont été créées par des anciens membres de la Dieu est Amour, mais qui, à leur départ, n'ont été rejoint par aucun autre membre.

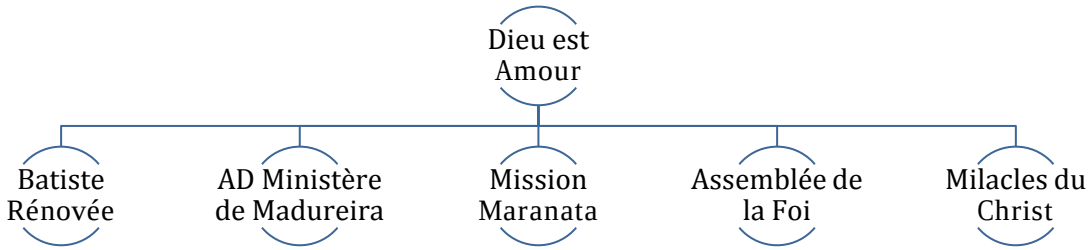


Figure 2 : Églises apparues au Suriname à partir de dissidences de pasteurs ou de membres de la Dieu est Amour.

La Baptiste Rénovée de Langue Portugaise a été fondée le 3 septembre 2007, à Paramaribo, par Cézar, ancien pasteur de la Dieu est Amour. Apres s'être séparé de cette dernière, il a été au Brésil d'où il a « rapporté » la dénomination « Église Baptiste Rénovée » — à laquelle, au Suriname, il a ajouté « de Langue Portugaise » (suivant le modèle de l'Assemblée de Dieu). Aujourd'hui, cette Église est dirigée par l'apôtre Clóvis qui, en 2012, a inauguré son second temple, cette fois-ci à Georgetown, au Guyana.

L'Église Évangélique Assemblée de Dieu Ministère de Madureira est apparue de manière similaire : Orlando, pasteur de la Dieu est Amour, a quitté cette Église, est rentré au Brésil, a adhéré au Ministère de Madureira et est revenu au Suriname, où il a établi une Église avec cette dénomination, en assumant le pastorat (en 2011, le pasteur de la Dieu est Amour de la *corrutela* Maku, a changé d'Église, en passant à l'Église Ministère de Madureira et la congrégation de Maku « est devenue » l'Église Ministère de Madureira).

L'Église Évangélique Mission Maranata a été fondée par Cássio, pasteur dirigeant de la Dieu est Amour pendant cinq ans : il l'a quittée, est allé au Brésil et, à son retour, il a ouvert celle-ci.

Dans les trois cas, une partie des membres de la Dieu est Amour ont suivi le pasteur dans sa nouvelle Église, engendrant ainsi une scission dans le corps des membres de cette Église[316].

Dans d'autres cas, l'arrivée dans une autre Église a généré des réajustements théologiques : certains préceptes de la Dieu est Amour n'ont plus été exigés dans la nouvelle Église, causant, chez certains membres, de la gêne et de la méfiance. Par exemple, Célia (brésilienne, 54 ans, femme au foyer, déviée[317], interviewée en 2012) habite au Suriname depuis 1984. En 1996, elle s'est convertie dans l'Église Dieu est Amour, puis elle l'a quittée, s'est ensuite réconciliée avec elle (est revenue), et en est partie à nouveau. Aujourd'hui, elle ne se rend que sporadiquement à l'office. Le fait que le pasteur Cássio ait quitté la Dieu est Amour et ouvert la Mission Maranata a affaibli sa foi, notamment parce que certains éléments des doctrines de la première n'ont pas été pris en considération dans la seconde : « Certaines choses qu'il m'enseignait dans l'Église Dieu est Amour, que je ne pouvais pas faire, maintenant dans la Maranata il dit que je peux »[318]. Au-delà des vêtements formels exigés aux membres, elle a cité le cas du baptême : dans la Dieu est Amour, il est réalisé dans des rivières ou des ruisseaux, alors que dans la Maranata, il se fait dans un baptistère.

Élvio, ancien membre de la Dieu est Amour (qu'il a quittée en 2003, alors « ouvrier »), a été reçu dans l'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise par acclamation,

[316] La mobilité religieuse et la concurrence entre les Églises évangéliques sont évoquées dans les ouvrages suivants : GARCÍA-RUIZ ; MICHEL, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine, op. cit.* ; et BOYER, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, op. cit.*

[317] Le terme « dévié » ou « déviée » est une auto-désignation qui est ressortie au cours des entretiens en réponse à la question « Quelle est votre religion ? ». Il s'agit donc d'une autodésignation. Ce terme sert à désigner quelqu'un qui n'est plus évangélique. L'usage de ce terme renvoie à deux idées importantes : la référence à une institution religieuse légitime et une temporalité dans l'éloignement de la personne avec ce système de croyance. J'aborderai cette typologie dans le Chapitre 6.

[318] Version originale : « Certas coisas que ele ensinava na Igreja Deus é Amor, que não podia fazer, agora, na Maranata, ele diz que pode ».

parce que son pasteur ne lui avait pas donné de Carte de Changement[319]. Il a été conduit au diaconat, puis il s'est marié et est allé au presbytère[320]. En novembre 2007, il a quitté l'Assemblée de Dieu et a créé le Ministère d'Anápolis.

Dans les quatre cas cités, la nouvelle Église est apparue au Suriname mais a un lien avec des ministères d'Églises existantes au Brésil. Dans la pratique, le lien est bien plus symbolique qu'administratif ou hiérarchique : le pasteur fait partie du corps des ministres de l'Église brésilienne, ce qui assure sa légitimité par le fait d'appartenir à un corps plus grand et plus consistant d'une Église chrétienne. Pour autant, au Suriname, ces Églises sont totalement autonomes.

Pour sa part, l'Église Internationale Miracles du Christ a été fondée par Jimmy, ex-membre de la Dieu est Amour : sans titre ecclésiastique, il a abandonné cette dernière et a fondé la première. Le nouveau pasteur autoproclamé est *Dogla* — fils d'un père surinamien et d'une mère brésilienne —, et son Église s'adresse prioritairement à un public brésilien. Sur la façade du temple de l'Église Miracles du Christ, se trouve un écriteau qui affiche le drapeau surinamien à côté du brésilien, ainsi que l'inscription « *Sede mundial : Paramaribo-Suriname* » (Siège mondial : Paramaribo-Suriname ; figure 3). Actuellement, c'est le pasteur Vavá, un Brésilien, qui la dirige.

[319] Le changement de membres et d'« ouvriers » entre différents Églises évangéliques pentecôtistes est communément régi par l'émission d'une Carte de Changement (ou Carte de Transfert), sur laquelle le responsable de l'Église certifie les attributions qu'ils ont développées et le titre ecclésiastique qu'ils possédaient. En l'absence de cette Carte, ils sont présentés et reçus (*stricto sensu* : acceptés) par acclamation pendant le culte.

[320] Pour être consacré au presbytère, il est nécessaire d'être marié.

Figure 3 : Église Internationale Miracles du Christ, à Paramaribo.

Pour sa part, l'Assemblée de Dieu Ministère La Pionnière a été fondée en 2000, à Cayenne, en Guyane française, par le pasteur Álvaro Ribeiro, qui en est le président. « Ouvrier » de l'Église Pionnière de Macapá, il est allé à Cayenne fonder le Département Ministériel des Assemblées de Dieu La Pionnière de Guyane Française (Demadap) — Église autonome adressée au public brésilien et qui s'est étendue vers la France métropolitaine (il y a une congrégation à Orléans) et au Suriname où elle s'est installée en 2011. En décembre 2010, Ildo Monteiro, le vice-président, était pasteur de cette Église à Saint-Laurent-du-Maroni et est allé à Paramaribo dans le but de vérifier la possibilité de s'implanter dans cette ville. En raison de la circulation de Brésiliens à Saint-Laurent-du-Maroni, qui allaient et venaient entre les différentes zones d'orpaillage du Lawa/Maroni, l'Église entretenait des contacts avec les Brésiliens du Suriname. C'est alors dans la maison d'un « frère » qu'Ildo a commencé à réaliser des cultes à Paramaribo. Petit à petit, un noyau de membres s'est consolidé dans la ville et a décidé d'y louer un immeuble puis d'ouvrir un temple affilié. Le 12 mars 2011, son pasteur président s'est rendu à Paramaribo pour la fondation, y laissant comme

responsable un « ouvrier », le missionnaire David qui, auparavant, ne se consacrait à aucune Église. Le 1er juillet de la même année, le pasteur Júnior a été envoyé pour assumer la congrégation, qui est financée par La Pionnière de la Guyane française.

À Paramaribo, il existe deux autres *Brasyonkerki* : la Maison de Prière de la Congrégation Chrétienne au Suriname — succursale de la Congrégation Chrétienne du Brésil (première Église pentecôtiste à s'être installée sur le sol brésilien) ; et l'Église Évangélique Assemblée de Dieu Ministère Betel. Toutes deux réalisent des cultes en portugais et s'adressent prioritairement aux Brésiliens.

Au quotidien, les évangélistes brésiliens du Suriname n'ont pas l'habitude de faire référence aux différentes ramifications des Églises ou aux différences qu'il existe entre elles. Au cours des entretiens, lorsqu'ils cherchent à préciser de quelle Église ils parlent, ils indiquent souvent le nom du pasteur : « l'Assemblée de Dieu du pasteur Ademar », « l'Église du pasteur Cássio », etc. Ils mentionnent rarement le nom du Ministère. Quand il s'agit de dénominations différentes, comme Dieu est Amour, Universelle, Baptiste, alors le nom de l'Église est utilisé. Ils n'ont pas pour habitude de mettre en valeur l'importance différentielle de leur Église et préfèrent utiliser un discours selon lequel le même Dieu se trouve dans chacune d'elles. Dans les zones d'orpaillage, il est difficile de parler de choix d'une Églises, étant donné que, dans chaque *corrutela*, il n'est permis de n'en avoir qu'une seule, à l'exception de Vila Brasil[321], aux caractéristiques d'un village permanent, et de Benzdorp, *corrutela* qui est devenue une ville. Dans ces deux *corrutelas*, sont présentes la Dieu est Amour et l'Assemblée de Dieu.

[321] *Corrutela* apparue en 1994, à environ 145kms de Paramaribo.

1.4. Titres ecclésiastiques et carrière au sein de la Dieu est Amour, de l'Universelle du Royaume de Dieu et de l'Assemblée de Dieu

La carrière du corps de dirigeants des Églises suit des étapes d'ascension interne, reconnues par le biais de titres ecclésiastiques. Bien qu'il existe des différences entre les diverses Églises évangéliques, les nouvelles suivent le modèle de l'Assemblée de Dieu. Les titres officiels sont utilisés quasi exclusivement par les dirigeants, tandis que les membres n'y font guèrre réference : le terme « pasteur » est le plus communément utilisé pour tous les dirigeants.

Les informations que j'ai obtenues sur la carrière dans les Églises ont été différentes selon les Églises mais aussi au sein de chacune. Ainsi, dans les figures 4, 5 et 6, je dresse la structure de la carrière au sein de la Dieu est Amour, de l'Universelle du Royaume de Dieu, et de l'Assemblée de Dieu, avec les titres ecclésiastiques selon les modèles qui ont été les plus fréquemment mentionnés.

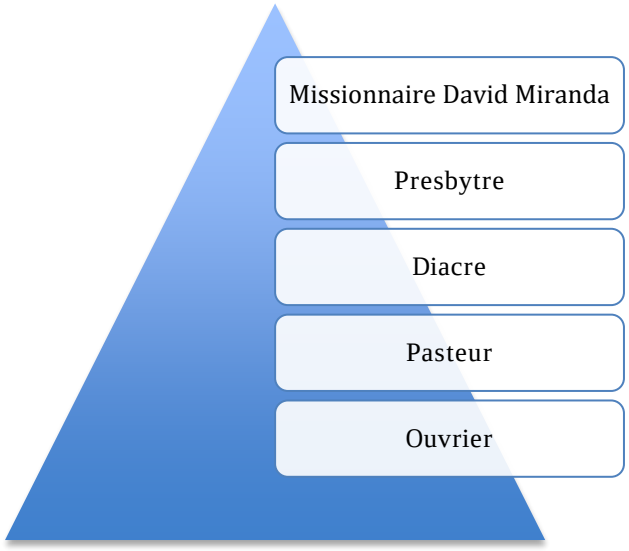


Figure 4 : Carrière au sein de l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour.

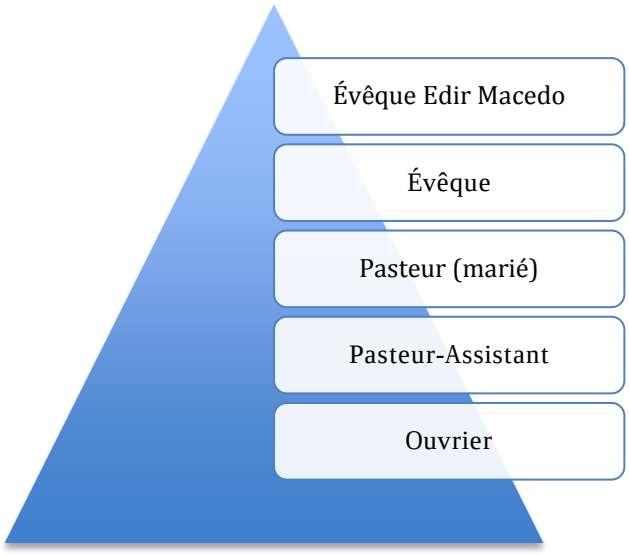


Figure 5 : Carrière au sein de l'Église Universelle du Royaume de Dieu.

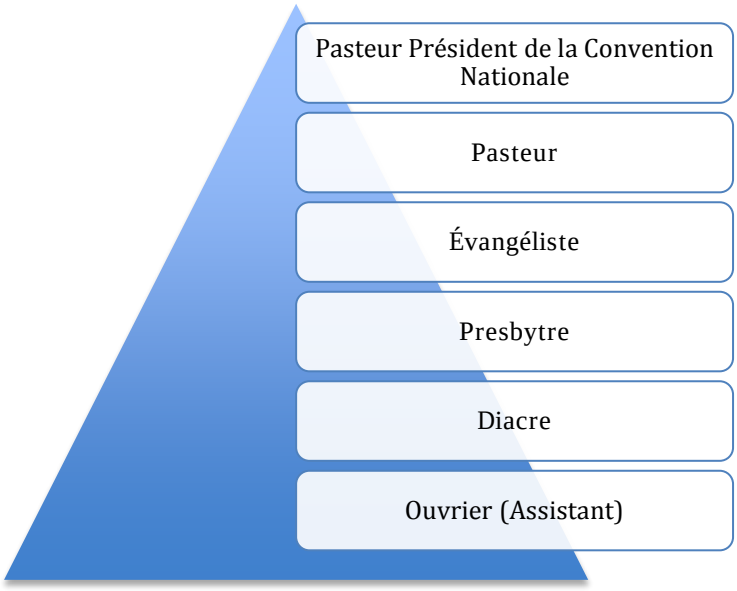


Figure 6 : Carrière au sein de l'Église Evangélique Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname.

Dans l'Assemblée de Dieu, « pasteur » (*pastor*) est un titre ecclésiastique spécifique de la carrière, attribué seulement aux hommes ; néanmoins, dans le langage courant, les membres l'utilisent pour faire référence à plusieurs fonctions. Ainsi, quand un membre est désigné pour diriger une congrégation avec la fonction de « dirigeant », il est alors appelé pasteur, même s'il n'a que le titre d'« ouvrier ». Précisons que, dans des

situations spécifiques — comme quand personne n'a de titre ecclésiastique plus élevé —, dès qu'un membre est consacré « ouvrier » il peut déjà diriger une congrégation. Il existe aussi le missionnaire, qui, de la même manière que dans l'Assemblée de Dieu au Brésil, se situe en dehors de la structure hiérarchique de la carrière.

2. Portraits des deux principales *Brasyonkerki* du Suriname

2.1. L'Église Pentecôtiste Dieu est Amour

Première arrivée au Suriname (en 1994), l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour possède actuellement deux congrégations à Paramaribo et une à Benzdorp, en plus d'un point de prêche (*ponto de pregação)* à Vila Brasil (dirigé par un habitant membre de l'Église, sous la supervision du pasteur de Paramaribo) et de groupes de membres dans d'autres *corrutelas*. Apparue au cours de la seconde vague du pentecôtisme au Brésil, son culte se déroule de la façon suivante : 1) prières à voix haute ; 2) chants entonnés collectivement ; 3) moment libre pour des chants individuels, pour raconter un témoignage de victoires obtenues et de miracles reçus ; 4) moment de prêche conduit par le dirigeant ; 5) moment des révélations — il s'agit de la partie finale, l'apogée, qui attire généralement beaucoup de visiteurs (*frequentantes*, dans la terminologie de l'Église : personnes qui ne sont pas membres, mais qui assistent souvent aux cultes). Les révélations de faits passés et présents, dont les causes ne sont pas connues par les personnes, ont pour but de « révéler » ce qui est caché, notamment des problèmes causés par la présence d'entités spirituelles néfastes. Les rituels d'expulsion de démons sont alors fréquents durant cette séquence. Leonora (brésilienne, 41 ans, commerçante, déviée, interviewée en 2012), qui se rendait fréquemment à l'Église Dieu est Amour et qui est donc habituée aux rites d'exorcisme, commente cette situation avec humour : « Ils accordent beaucoup d'importance au démon, et donc tous les démons vont à l'Église ! »[322].

[322] Version originale : « Eles dão muita importância pro demônio, aí os demônios vão tudo pra igreja! ».

Nombre de ceux qui assistent aux cultes sont des *frequentantes*. Selon le pasteur, même au Brésil, au sein de la Dieu est Amour, leur nombre est généralement supérieur à celui des membres, et au Suriname cette caractéristique se vérifie davantage. Il estime qu'entre membres et *frequentantes*, l'Église touche environ 250 personnes dans ce pays — en majorité des Brésiliens.

L'une des difficultés rencontrée au Suriname par la Dieu est Amour est de parvenir à toucher les Surinamiens. La principale barrière est linguistique et une deuxième relève du substrat religieux de son culte, qui ne trouve pas d'écho dans les traditions religieuses présentes. Bien qu'un de ses principes soit le travail missionnaire prosélyte, dans la pratique, cette « mission » ne peut s'exercer pleinement qu'auprès de la communauté brésilienne. En ce sens, le pasteur Paulo raconte que l'une des plus grandes difficultés du travail réside dans la communication : les Surinamiens sont invités au temple et ils acceptent généralement de s'y rendre, mais l'Église ne parvient pas à les accueillir en néerlandais ; la première question qu'ils posent est donc de savoir s'il y aura quelqu'un qui parle le néerlandais ou qui traduira.

Pendant les cultes des dimanches soirs auxquels j'ai assisté, un garçon d'environ 14 ans — fils d'une femme membre de l'Église — faisait une traduction simultanée en néerlandais, car, ayant grandi au Suriname, il parlait bien le néerlandais et le portugais étaient sa seconde langue, parlée au foyer. La principale difficulté de la traduction simultanée est de parvenir à synchroniser et à retransmettre le rythme du discours fort, émotif et accéléré du pasteur — caractéristique du prêche de l'Église Dieu est Amour. Malgré cela, on pouvait compter près de dix Surinamiens aux cultes, surtout des conjoints de Brésiliens qui fréquentent l'Église, des personnes qui ont des relations de travail avec des Brésiliens ou des visiteurs occasionnels.

Cette difficulté propre à la langue et à la traduction se retrouve également dans d'autres domaines de l'action pastorale. L'ancien pasteur de la Dieu est Amour de Georgetown, Felix, m'a dit que, si d'un côté la traduction simultanée contentait un petit public guyanien présent à l'Église, d'un autre cela gênait le prêche et dérangeait les Brésiliens, c'est pourquoi il a décidé de l'éliminer et de proposer des cultes en anglais pour les Guyaniens et d'autres en portugais pour les Brésiliens. Mais il a alors

rencontré d'autres difficultés, car la fréquentation des cultes en anglais était très réduite, et il ne valait pas la peine de les maintenir, étant donné qu'ils demandaient une grande préparation et qu'il n'avait pas d'équipe pour l'assister. Il a donc fini par les supprimer et a concentré ses efforts sur la communauté brésilienne.

Le fréquent déplacement de ses membres et de ses « frequentantes », qui alternent entre la capitale et les zones d'orpaillage mais aussi entre le Suriname et le Brésil, est encore un autre problème qui se pose à l'Église Dieu est Amour de Paramaribo, ainsi que la perte des membres qui rentrent définitivement au Brésil.

À Paramaribo, cette Église développe une autre activité, qui s'adresse aux prostituées : des groupes de « sœurs » rendent fréquemment visite aux femmes qui habitent dans les clubs de prostitution et, comme tout le monde ne le permet pas et que les femmes ont des heures de repos le vendredi, l'Église a adapté le culte réalisé ce jour-là. Il est intitulé « culte de libération » et permet de les recevoir, en abordant des thèmes qui leur sont spécifiquement adressés. Selon le pasteur, l'Église a eu un certain succès dans la conversion de quelques-unes d'entre elles, ce qui, emblématiquement, est considéré comme une victoire de son action.

2.2. La plus grande des Brasyonkerki *: l'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise*

2.2.1. Un bref état des lieux de cette Église

L'Assemblée de Dieu est aujourd'hui la plus importante *Brasyonkerki* du Suriname, comptant, selon les estimations de sa direction, près de 860 membres et près de cinq mille personnes qui l'ont déjà fréquentée : membres, *congregados* (rassemblés)[323] et visiteurs.

Dans l'Assemblée de Dieu, le *visitante* (visiteur) est celui qui va épisodiquement à l'Église, quand il reçoit une invitation de quelqu'un ou quand il y a une programmation

[323] Dans le Dieu c'est Amour, ils sont appelés *frequentantes*.

spéciale : l'anniversaire de l'Église ou la présence d'un groupe de musique gospel, par exemple. Au cours du culte, le dirigeant de la cérémonie le remercie de sa visite, et souvent, à la fin, des « ouvriers » vont voir les visiteurs pour avoir une conversation personnelle avec eux, les interrogeant sur les motifs de leur visite et les invitant à revenir. S'il décide d'« accepter Jésus », il devient un « croyant ». Après le baptême, il deviendra membre. La seconde catégorie, le *congregado* (rassemblé), désigne celui qui est à un stade intermédiaire : il ne s'est pas encore décidé d'« accepter Jésus » et il n'est donc pas encore « croyant », mais il intègre les services de l'Église et y contribue, que ce soit financièrement ou par d'autres types de soutien. Ce terme, ambivalent, peut aussi désigner celui qui « a accepté Jésus », qui est déjà « croyant », mais qui n'a pas encore été baptisé, et ne peut donc ni participer à la Sainte Cène (la communion) ni recevoir de titres ecclésiastiques. Selon Abimael, « quand il est *congregado*, il dit : "Regarde, je veux recevoir des visites, je veux recevoir la prière dans ma maison". Alors il ouvre la porte de sa vie aux activités de l'Église, parfois même sans être croyant »[324]. La troisième catégorie est celle de membre, c'est-à-dire celui qui a reçu les deux sacrements conceptualisés par l'Église : le baptême (dans les eaux, par immersion) et la participation à la Sainte Cène. La condition initiale pour recevoir ces deux sacrements est la conversion, dont le signe visible est une déclaration publique dans laquelle on annonce « accepter Jésus » en tant que « Sauveur ». Quand quelqu'un est déjà membre d'une Église évangélique et veut rejoindre l'Assemblée de Dieu, il doit venir de son Église d'origine avec une Carte de Changement écrite par son pasteur ; s'il n'en a pas, il est reçu par acclamation.

Au Suriname, le nombre de visiteurs de l'Assemblée de Dieu peut atteindre entre 30 et 50% de la fréquentation des offices, des taux bien supérieurs à ceux de cette même Église au Brésil. De la même manière que dans la Dieu est Amour, cela s'explique par les déplacements constants des Brésiliens entre Paramaribo et les zones d'orpaillage, et entre les deux pays. L'administration de l'Église divise ses unités en congrégations et sous-congrégations (ou « points de prêche ») : les premières sont des endroits où il y a une Église, un « ouvrier » fixe et, quelquefois, une maison pastorale ; les secondes réunissent un groupe de personnes qui participent aux activités dans des locaux

[324] Version originale : « Quando ele é um congregado, ele tá dizendo: 'Olha, eu quero receber visitas, eu quero receber oração na minha casa.' Então, ele abre a porta da vida dele pras atividades da Igreja, mesmo, às vezes, sem ser crente ».

provisoires, généralement la maison de l'une d'entre elles. Au Suriname, l'Assemblée de Dieu possède actuellement dix congrégations et quatre sous-congrégations.

Les Surinamiens qui la fréquentent sont, en majorité, des conjoints de Brésiliens, ou des proches de la communauté brésilienne. Pour les recevoir, l'Assemblée a introduit, depuis 2000, la traduction simultanée des cultes, qui sont réalisés en portugais et en néerlandais. Auparavant, cette traduction n'était faite que pour les cultes avec des programmations spéciales. En 2012, il y avait encore un membre et un « ouvrier » surinamiens qui, quand ils étaient invités à proférer le prêche, le faisaient en néerlandais ou en *Sranantongo*, avec une traduction simultanée en portugais.

2.2.2. L'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise et le pentecôtisme brésilien dans la mosaïque communautaire surinamienne

En 1996, quand l'Assemblée de Dieu est arrivée au Suriname, elle s'est retrouvée face à une Assemblée de Dieu (Assemblies of God) déjà établie : la Communauté de Dieu du Suriname (Gemeenten Gods Suriname — GGS), également pentecôtiste. Cette dernière est arrivée en 1959, par l'œuvre de John Tubbs, un missionnaire étatsunien qui opérait au Guyana et qui a eu une vision en croisant la frontière avec le Suriname : l'installation d'une Assemblée de Dieu dans ce pays — ce qu'il a fait[325]. La coopération initiale entre les deux a été possible car la GGS ne parvenait pas à atteindre les Brésiliens récemment installés dans la capitale, principalement à cause de la barrière linguistique. Autrement dit, les deux Églises avaient des publics cibles différents (le nom officiel adopté par la mission brésilienne, Église Évangélique Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname, traduit clairement cet objectif d'atteindre uniquement les Brésiliens, orientés par leur langue maternelle)[326]. Cette coopération a aussi rendu possible l'utilisation du temple de la GGS à Rainville (Paramaribo), autorisée pour la réalisation des cultes réalisés le soir et adressés aux Brésiliens, comme le raconte José Paulo Ribeiro :

[325] GEMEENTEN GODS SURINAME. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.ggs.sr.org. Consulté le 21 décembre 2013.

[326] De manière similaire à la façon dont elle opère dans d'autres domaines missionnaires hors du Brésil.

> Le premier travail de l'Assemblée a eu lieu dans un temple de l'Église Gemeenten Gods, c'est-à-dire l'Assemblée de Dieu aussi, mais d'ici, du Suriname, sous la tutelle du pasteur Irving Chin-Sie-Jen […]. Comme ils ne faisaient pas de culte le dimanche soir, les Brésiliens ont demandé cet espace du dimanche soir, tandis que leurs cultes étaient de 9h du matin à 2h de l'après-midi, ou de 10h du matin à 2h de l'après-midi le dimanche. C'est ça, le style surinamien ; et le brésilien, le soir. Et ce partenariat a permis d'avoir deux cultes par semaine dans le temple central [de la GGS] et certains cultes dans la maison où habitait le pasteur [de l'Assemblée de Dieu brésilienne][327].

Les deux Assemblées se distinguent aussi par des caractéristiques différentes : les cultes de la GGS sont plus silencieux, les prières sont moins émotives et les femmes portent des pantalons, des boucles d'oreille, des colliers et du maquillage ; dans l'Assemblée brésilienne, les pantalons sont interdits aux femmes et les accessoires esthétiques visibles sont bannis pour les deux sexes.

Pour autant, ces deux Églises ont créé une entité unique pour les agréger, selon le modèle des Conventions Générales, qui réunissent les pasteurs de l'Assemblée de Dieu d'un même pays[328]. La nouvelle entité a alors été dirigée par le révérend Irving Chin-Sie-Jen, président de la GGS, avec pour second Ademar Gama, président de l'Assemblée de Dieu brésilienne. Le site de la GGS montre l'intégralité de sa structure et inclut des informations concernant les congrégations des deux Églises : adresse du temple et pasteur responsable[329]. Bien que réunies dans une même entité représentative, elles sont restées totalement autonomes. En interne, l'Assemblée de Dieu brésilienne est structurée sous la présidence d'Ademar Gama, avec pour vice-président (la seconde

[327] Version originale : « O primeiro trabalho da Igreja Assembleia foi em um templo da Igreja Gemeenten Gods, ou seja, Assembleia de Deus também, mas daqui do Suriname, sob a tutela do pastor Irving Chin-Sie-Jen [...]. Como eles não cultuam à noite de domingo, aí os brasileiros solicitaram esse espaço domingo à noite, enquanto eles cultuam das 9 da manhã às 2 da tarde, ou das 10 da manhã às 2 da tarde no dia de domingo. Esse é o estilo surinamês; e o brasileiro, à noite. E essa parceria permitiu dois cultos por semana no templo central e alguns cultos na casa em que o pastor morava ».

[328] Au Brésil, les deux principales conventions des Assemblées de Dieu sont, respectivement, la Convention Générale des Assemblées de Dieu au Brésil (CGADB) et la Convention Nationale des Assemblées de Dieu au Brésil (CNADB), également connue sous le nom Ministère de Madureira.

[329] GEMEENTEN GODS SURINAME, [sans titre], *op. cit*.

autorité pour les fonctions administratives) le presbytère José Paulo Ribeiro et Abimael Silva en tant que vice-dirigeant aux fonctions pastorales.

Les pasteurs dirigeants de l'Église au Suriname ont conservé leurs liens avec la Convention d'État de Ministères d'Églises Évangéliques de l'Assemblée de Dieu de l'Amapá — entité régionale qui réunit les pasteurs de l'Assemblée de Dieu liée à la Convention Générale des Assemblées de Dieu au Brésil (CGADB) — ; ce sont donc des missionnaires issus de cette Convention et doivent rester liés à elle en permanence. Ainsi, en cas d'action à l'étranger, le pasteur doit être lié à la Convention de pasteurs de son pays d'origine, à travers l'Agence d'État de laquelle il est originaire, ainsi qu'à la Convention nationale de pasteurs du pays où il agit, avec laquelle il doit coopérer (s'il y a une Convention). C'est pour cela que les pasteurs de l'Assemblée de Dieu brésilienne restent liés aux deux conventions : la brésilienne et la surinamienne.

2.2.3. L'Assemblée de Dieu en tant que représentante de tous les Brésiliens au Suriname

En accord avec sa stratégie — qui consiste à être présente dans des lieux éloignés, qui n'ont ni infrastructure urbaine ni organisations sociales et politiques consolidées, comme c'est le cas dans les nouvelles *corrutelas* —, l'Assemblée de Dieu a été incitée à agir en vue de contourner des situations problématiques. Ainsi, dans certaines *corrutelas*, elle est devenue l'unique institution sociale, et elle a commencé à incorporer occasionnellement les demandes des Brésiliens et à devenir ainsi leur institution religieuse, dans une relation qui se rapproche de l'archétype surinamien où les groupes religieux se trouvent liés à un groupe ethnoculturel.

Par exemple, le travail du Consulat Itinérant, que l'Ambassade du Brésil a promu au Suriname, a représenté une opportunité pour mettre en place cette stratégie : en 2012, dans le but d'émettre des papiers[330] pour les Brésiliens qui habitent et travaillent dans la région du fleuve Lawa — et qui ont des difficultés d'accès aux services proposés dans la capitale — elle a envoyé des fonctionnaires dans la *corrutela* Antônio do Brinco (comme elle l'avait déjà fait l'année précédente à Benzdorp), pendant la période où je

[330] Les principaux documents demandés ont été le Passeport et l'Autorisation de Retour au Brésil (ARB).

réalisais mon travail de terrain. En l'absence de local public pour les réunions, les fonctionnaires ont installé leur matériel de travail dans la zone latérale couverte du temple de l'Assemblée de Dieu. Le pasteur Washington — responsable de ce temple, de trois congrégations (Cabana Four, Tabiqui et Papachiton) et d'un point de prêche (Peruano) — s'est chargé de divulguer l'action de l'activité consulaire (même dans les *corrutelas* voisines), a reçu les fonctionnaires, a mobilisé des membres de l'Église pour les assister dans leur travail, et est devenu responsable de la réception des papiers qui allaient être préparés et remis aux personnes, puisque pratiquement tout le monde le connaissait.

L'Assemblée de Dieu et la figure du pasteur jouissent d'une certaine autorité et sont reconnues comme des meneurs dans le contexte de précarité connu à Antônio do Brinco ; ce qui permet à l'Église de mobiliser les habitants pour résoudre des problèmes de la vie quotidienne. À ce titre, elle a, par exemple, organisé la construction d'un petit pont en bois au-dessus d'une partie boueuse de la rue principale de la *corrutela*, pour pallier à ce problème récurrent d'infrastructure dans cette région où il pleut souvent. Pendant un culte, le pasteur a proposé cette construction, à la suite de quoi une « sœur » a été désignée comme responsable de la collecte de dons destinés à l'achat du matériel et certains « frères » se sont proposés pour le construire volontairement et pour demander de l'aide à d'autres habitants. C'est ainsi que le pont a été construit ; ce qui facilite les déplacements et apporte un nouveau confort pendant les jours de pluie. De la même manière, les membres ont construit, à côté du temple, un petit square pour les enfants (où ont été disposés des jeux pour enfants) et un terrain de football, sur lequel les plus jeunes jouent au ballon en fin d'après-midi.

Ces dernières années, cette Église a clairement développé des actions en faveur des intérêts de la communauté brésilienne du Suriname, tout en développant, en parallèle, un discours qui valorise la façon de vivre le pentecôtisme « à la brésilienne », se différenciant par là des autres pentecôtismes surinamiens.

Au cours des entretiens que j'ai réalisés avec Abimael, celui-ci a souligné l'action sociale et politique de l'Assemblée de Dieu dans l'organisation, ainsi que sa défense des Brésiliens. Concernant son action sociale, il rappelle le rôle qu'elle a joué au moment critique du Clean Sweep de 2008, dont l'objectif était de fermer les zones d'orpaillage illégales. À cette époque, il était pasteur de la congrégation de Benzdorp, où il habitait :

> La police a fait une action appelée Clean Sweep, c'était la plus grande activité de la police contre l'orpaillage, et en réalité le gouvernement ne proposait pas de fermer les zones, mais de venir titiller notre peuple. Et nous avons reçu cela comme une action xénophobe. Pourtant, c'est là qu'est la différence : l'Église en soi, l'Assemblée de Dieu, on était sur les lieux, dans les zones d'orpaillage, moi-même j'y étais […]. En juillet 2008. Il y a eu des rumeurs, répandues par les Noirs de la terre, qui étaient aussi dans l'Église avec nous, on a aussi entendu ça dans les journaux, qu'il allait y avoir une opération, et certains, dans le gouvernement même, avaient filtré l'information — justement pour qu'elle arrive aux zones d'orpaillage —, selon laquelle ils n'avaient aucun intérêt à fermer les zones. Donc les Noirs Marrons nous ont cherché, les Noirs leaders des peuples mais aussi les évangéliques, pour organiser un mouvement qui pourrait venir et répondre pour notre population. Nous nous sommes alors réunis, avec les Noirs leaders de la région, on faisait des réunions dans l'église, avec toute la communauté. Et avant que la police n'arrive, nous étions venus. Nous avons engagé un avocat, Mr. Martin Misiedjan, qui est aujourd'hui Ministre de la Justice et de la Police. À l'époque il n'était qu'avocat, un bon avocat dans le pays, et il avait déjà défendu ce genre de cause. Son nom est Martin Misiedjan, et il avait défendu des causes au Canada sur des questions aurifères. Nous l'avons engagé pour représenter notre communauté. Nous avons été voir les journaux, nous avons envoyé des lettres aux diverses instances du gouvernement, disant que nous voulions discuter, que nous voulions comprendre le pourquoi du Clean Sweep, et le pourquoi d'une telle situation[331].

Il est aisé de comprendre la décision de la direction de l'Assemblée de Dieu de défendre les Brésiliens : leur départ aurait directement affecté la base d'action des

[331] Version originale : « A polícia fez uma ação chamada Clean Sweep, foi a maior atividade da polícia contra o garimpo, que na verdade não havia uma proposta do governo em si em fechar o garimpo, mas em constranger o nosso povo. E aí nós entendemos isso como uma ação xenofóbica. Porém, aí é que está o diferencial: a Igreja em si, a Assembleia de Deus, nós estávamos lá no garimpo, eu inclusive estava lá no garimpo [...]. Julho de 2008. Houve os rumores, os negros da terra, que também estavam na Igreja junto com a gente, também ouviram isso pelos jornais, que havia uma operação, e alguns, dentro do próprio governo, soltaram essa informação, justamente para chegar até o garimpeiro, que não tinham interesse em fechamento do garimpo. Então, os negros nos procuraram, negros líderes dos povos e também os evangélicos lá, pra organizar um movimento que pudesse vir e responder pela nossa população. Então nós nos unimos com alguns negros líderes da região, fizemos reuniões na igreja com toda a comunidade. E antes que a polícia fosse, nós viemos. Contratamos um advogado, seu Martin Misiedjan, que hoje é o ministro da Justiça e Polícia, naquela época era apenas um advogado, um bom advogado no país, e ele já havia trabalhado em causas. O nome dele é Martin Misiedjan, e ele já havia advogado causas no Canadá acerca da questão aurífera. E nós o contratamos pra responder pela comunidade. Nós fomos aos jornais, nós mandamos cartas às mais diversas instâncias do governo, que nós queríamos conversar, nós queríamos ouvir o porquê da Clean Sweep e o porquê de toda aquela situação ».

« Églises de Brésiliens ». En d'autres termes, l'opération Clean Sweep aurait pu être désastreuse pour ses prétentions futures, car elle aurait inévitablement entrainé sa rétractation. C'est dans ce contexte qu'elle a commencé à défendre la communauté brésilienne, en se présentant comme sa représentante, du fait d'être la *Brasyonkerki* la plus importante. C'est pour cela que, lorsqu'Abimael évoque « notre peuple », il ne fait pas seulement référence aux membres de l'Église dont il est l'un des dirigeants, mais à tous les Brésiliens du Suriname. Dans l'intime relation existant au Suriname entre institution religieuse et groupe ethnoculturel, elle peut effectivement devenir la référence religieuse du groupe brésilien présent et acquérir en même temps une plus grande visibilité et un plus grand espace.

Les Brésiliens ne pensaient pas que l'objectif réel du Clean Sweep était de fermer toutes les zones d'orpaillage — puisque la production aurifère était devenue une importante source de revenus pour le Suriname —, mais plutôt ce que le gouvernement surinamien préconisait : contrôler l'activité d'orpaillage et la présence des Brésiliens, en interdisant les illégalités et en réduisant ainsi les dommages environnementaux. En situation irrégulière et sans grande instruction, comment les *garimpeiros* auraient-ils pu répondre à une situation aussi chaotique ? C'est ainsi que, pendant cet épisode du Clean Sweep, l'Assemblée de Dieu a affirmé son leadership. Cette nouvelle fonction a pu être acquise car il s'agissait d'une institution légalement constituée, ayant un intérêt à ce que les Brésiliens restent, et étant proche des communautés Noirs Marrons, lesquelles auraient été financièrement atteintes par la fin de l'activité aurifère puisqu'une partie de l'or obtenu revenait à cette communauté propriétaire de la zone. Selon Abimael :

> On a donc fait bouger l'opinion publique, par le biais de l'Église, parce qu'il fallait une institution responsable, juridiquement épargnée, pour pouvoir répondre, parce que, par exemple, le *garimpeiro* n'avait même pas de permanence. Alors comment le mec allait pouvoir répondre s'il était informel et irrégulier ? Donc seule une institution légale présente sur la zone d'orpaillage pouvait répondre, pouvait être la voix, l'écho de ce peuple. Et c'est là que l'Église est entrée en scène. Nous avons organisé, moi, José Paulo, le pasteur, nous avons contacté les journaux, et alors le président a vu que ça explosait, que l'on touchait l'opinion publique, et il a dit : « On a une lettre d'eux ou quelque chose ? ». On avait envoyé des lettres à tout le monde ! Alors les ministres ont

> commencé à m'appeler, le Ministre de l'Intérieur, le Ministre de la Justice et de la Police, le Président même, par le biais d'une de ses commissions, le Parlement. J'ai fait un discours au Parlement sur le sujet, en *nengre*[332] pur. […] Ils ont dit : « Punaise, ces mecs parlent notre langue ». Alors je les ai salués en hollandais, je les ai salués en anglais, et je les ai salués dans les quatre dialectes de la région. Et eux : « Mince, attends voir, il parle notre langue ». C'est ça qui a fait la différence, ça a fait changer l'opinion du Parlement. À ce moment-là, on avait gagné le Parlement[333].

L'action de l'Assemblée de Dieu au cours du Clean Sweep m'a été racontée avec fierté ; les *garimpeiros* ont soudain eu une représentation qui leur faisait auparavant défaut et qui leur donnait dès lors les moyens de faire face aux autorités locales. L'opération les a mis face à une impasse et les directions religieuses ont joué un rôle important dans la création d'une issue :

> C'est pour ça que ce n'était pas illégal, mais informel : le gouvernement n'avait pas formalisé, c'était ça notre langage, guidés par les avocats, tu vois ? Alors l'Église a fait la différence dans tout ça. Et à partir de là, le gouvernement est venu et a dit : « Quelle est votre proposition ? ». Nous avons répondu : « Écoutez, on a une proposition. Vous nous donnez trois mois, parce nous sommes dans une impasse ». […] Le *garimpeiro* ne pouvait pas rester parce qu'il n'avait pas de papiers de travail ; et il ne pouvait pas avoir de papiers de travail parce qu'il ne

[332] Comme je l'ai déjà expliqué dans le Chapitre 1, *nengre* peut aussi être utilisé comme synonyme de *Sranantongo*. De manière plus appropriée, c'est le terme générique par lequel sont désignées toutes les langues créoles du pays ; dans ce cas, « *nengre* pur » veut dire « *nengre* de province, de la forêt, des Marrons », en opposition au *nengre* de Paramaribo (le *Sranantongo*). En province on parle d'autres langues *nengre* : l'aukan ou dyuka (certainement celui auquel fait référence Abimael dans ce passage), l'aluku, le paramaka et le saramaka. Pour le dire autrement, le *Sranantongo* parlé à Paramaribo et sur le littoral est une des langues *nengre*.

[333] Version originale : « Então a gente moveu a opinião pública, isso tudo via Igreja, porque havia necessidade de ter uma instituição responsável, juridicamente respaldada, pra poder responder, porque o garimpeiro nem tinha permanência, por exemplo. Então, como é que o cara ia responder se ele estava informal e ilegal? Então, uma instituição legal que estava no garimpo podia responder, podia ser a voz, o eco do povo lá. E foi daí que a Igreja entrou. Nós organizamos, eu, o José Paulo, o pastor, nós entramos nos jornais, aí o presidente viu isso explodindo lá, mexendo com a opinião pública e falou: "Tem alguma carta deles aí?" Tinha a carta em todas as instâncias. Aí os ministros começaram a me chamar, ministro do Interior, ministro da Justiça e Polícia, o próprio presidente, através de uma das comitivas dele, o Parlamento. Eu discursei no Parlamento sobre o assunto, em *nengre* puro[333]. [...] eles disseram: "Poxa, esses caras conversam na nossa língua." Então eu saudei eles em holandês, eu saudei eles em inglês e saudei eles nos quatro dialetos da região. Daí eles ficaram: "Cara, pera aí, ele sabe a nossa língua." Então isso fez a diferença, moveu a opinião do próprio Parlamento. Então, naquele momento, a gente ganhou o Parlamento ».

> pouvait pas rester. C'était un cercle vicieux. Alors il a dit : « Non, je suspends certaines choses et vous proposez à la population de venir s'installer »[334]. (Abimael)

Toujours selon Abimael, c'était la première fois que l'Assemblée de Dieu assumait une action politique en défense de la communauté brésilienne, et il se réjouit du résultat obtenu : « Et donc, dans le contexte social, dans le contexte politique et dans le contexte religieux, on est ici depuis quinze ans, on a des contacts très étroits avec les dirigeants du pays »[335]. José Paulo Ribeiro souligne aussi l'action de l'Assemblée de Dieu au cours de cette opération et pense que la situation des Brésiliens est, à présent, pratiquement résolue : « Maintenant [2012], l'orpaillage est raisonnablement reconnu. Il n'y a pas d'arrêté, de décret ou même d'article dans la Constitution que le ratifie, mais au niveau du discours, des mots… [faisant référence à l'actuel gouvernement] »[336]. Néanmoins, à partir de juin 2012, quand des Brésiliens ont assassiné deux gendarmes français, la police surinamienne a commencé à faire des recherches sur son territoire, pour trouver des Brésiliens liés au groupe criminel. Par là, la police a pu contrôler plus efficacement ceux qui étaient en situation irrégulière (ce qui a culminé par quelques expulsions) et, encore aujourd'hui (2014), bien que l'activité jouisse d'une plus grande reconnaissance officielle, presque aucune zone d'orpaillage n'est régularisée, une partie des Brésiliens est encore en situation irrégulière et le gouvernent continue de les réprimer, même si cela se fait moins durement.

À l'instar des expulsions de 1994, le Clean Sweep de 2008 et les conflits d'Albina de 2009 ont représenté des moments de chaos pour la communauté brésilienne, mais ils ont aussi eu des conséquences favorables pour les Brésiliens, car ils ont ouvert la voie

---

[334] Version originale : « Então, por isso não era ilegal, era informal, o governo não havia formalizado, essa era a nossa linguagem, orientados pelo próprio advogado também, né? Então, a Igreja foi um diferencial nisso aí. E a partir disso, o governo chegou e disse: "Qual é a proposta de vocês?" Aí nós dissemos: "Olha, nós temos uma proposta. O senhor nos dá três meses porque nós temos um impasse". [...]. O garimpeiro não podia fazer permanência porque não tinha papel de trabalho; e não podia fazer papel de trabalho porque não tinha permanência. Então, um entravava o outro. Aí ele disse: "Não, eu suspendo algumas coisas e vocês propõem à população vir e fazer sua permanência" ».

[335] Version originale : « Então, no contexto social, no contexto político e no contexto religioso, a gente tá aí com quinze anos, temos um contato muito próximo com a liderança do país ».

[336] Version originale : « O garimpo agora está razoavelmente reconhecido. Não existe uma portaria ou um decreto, ou mesmo artigo na Constituição que ratifica isso, mas a nível de pronunciamento, de palavras... ».

vers leur légalisation, ce qui a conduit à davantage de stabilité et, par conséquent, un désir, pour nombre d'entre eux, de se fixer définitivement au Suriname :

> C'est ça le changement considérable : c'est un changement qui a commencé il y a trois, quatre ans. Le Brésilien a eu accès à sa permanence et n'avait donc plus peur de marcher dans les rues de Paramaribo. Même maintenant j'ai eu du mal à obtenir une carte d'habilitation parce que beaucoup de Brésiliens en demandent. Il y en a qui ont cette carte depuis dix ans ; la mienne je la reçois aujourd'hui ou demain, ma carte d'habilitation. Il n'a plus peur d'acheter une voiture, de marcher dans la rue, parce qu'il ne sera pas pris en infraction. Il n'a plus peur de vivre avec ses enfants dans la ville et [...] de se faire arrêter par [les services de] l'immigration[337]. (Abimael)

Cette période (2008-2009) a aussi été marquée par le fait que l'activité minière à petite échelle soit devenue une source non négligeable de revenus pour le Suriname : en 2007, l'or représentait 23% des exportations, faisant de lui le deuxième produit[338] le plus exporté du pays ; en 2009 il devient le premier.

Selon la direction de l'Assemblée de Dieu, cette dernière a porté une attention toute particulière aux Noirs Marrons. Cela se comprend par le fait qu'ils aient le contrôle sur pratiquement toutes les zones d'orpaillage où elle est installée. Ainsi, elle a utilisé l'assistance aux populations locales comme une manière d'acquérir de la légitimité, au travers de ce rapprochement. Son action en province, suivant les zones où se trouvent les *garimpeiros* brésiliens, l'a conduite aux terres Noirs Marrons, principalement des *Aukan* (*Dyuka*). Parmi les nombreuses actions réalisées, Abimael en mentionne une effectuée de 2006 :

---

[337] Version originale : « Isso é uma mudança considerável; é uma mudança que vem aí de três, quatro anos pra cá. O brasileiro teve acesso à sua permanência e já não tem mais medo de andar nas ruas de Paramaribo. Agora mesmo, eu tive dificuldade pra fazer carteira de habilitação porque muitos brasileiros estão fazendo. Tem caras que têm carteira há dez anos, a minha eu estou recebendo hoje ou amanhã, minha carteira de habilitação. Cara não tem medo de pegar o seu carro mais, andar na rua, porque ele não vai ser multado. Não tem mais medo de viver com seus filhos na cidade e [...] ser preso pela imigração ».

[338] L'importance de l'or en tant que produit d'exportation surinamien a augmenté de manière vertigineuse : en 1995, il représentait seulement 2% des exportations et, en 2009, il en représentait 47%, devenant ainsi le premier produit exporté. À ce sujet, voir ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE, *Workshops at the Twenty-Fifth AAAI Conference on Artificial Intelligence*, *op. cit.* ; HAUSMANN *et al.*, *The Atlas of Economic Complexity*, *op. cit.* ; CAIRO, Suriname government starts structuring gold mining industry, *op. cit.*).

> En 2006, il y a eu une grande inondation dans les régions provinciales, le niveau des rivières a monté et a inondé les îles où les Noirs vivaient. Ils se sont retrouvés sans abri et sont venus sur les berges des rivières, un peu à distance, où ils pouvaient s'abriter. Mais ils ont tout perdu. Et, à ce moment-là, on a demandé à une Église américaine, par le biais de notre président chinois, qu'elle envoie des aliments, des vêtements pour les enfants et du matériel pour pouvoir aider la région près de la rivière. Et nous avons reçu un container avec plein de choses, tu vois ? De quoi nous soutenir nous et eux ! C'est de là qu'est venue cette proximité entre la communauté et les Noirs Marrons, parce que nous avons convoqué la communauté brésilienne pour distribuer tout ça, tout seul on n'aurait pas pu. Et alors tu arrives avec des vêtements, avec de la nourriture, avec quelque chose qui peut les aider à reconstruire leur vie, naturellement le mec va être reconnaissant. Il peut y avoir des barrières culturelles, mais elles sont franchies facilement. Et on a donc ouvert une porte, et on a utilisé notre communauté pour distribuer ça. Ça a permis d'ouvrir un tas de portes pour notre orpaillage. Et c'est quelque chose qui a marqué le pays, c'est passé dans les journaux, l'activité a été faite, principalement dans la région du Lawa, là-haut, parce que là-bas c'était le chaos[339].

L'importance que les directions de l'Église donnent aux travaux sociaux montre clairement la légitimité qu'elle tente d'acquérir au sein de la société surinamienne : dans le cadre de l'*apanjhat*, qui requiert équilibre et visibilité pour tous les groupes ethnoculturels, si elle est reconnue comme « L »'institution religieuse des Brésiliens, sa participation aux discussions les concernant deviendra indispensable et elle aura ainsi un espace incontournable dans cette société.

[339] Version originale : « Em 2006, houve uma grande cheia nas regiões do interior, e os rios vieram e alagaram as ilhas onde os negros moravam. Eles ficaram desabrigados e vieram pra beira dos rios, mais distante um pouco do rio, onde eles pudessem estar abrigados, mas perderam tudo. E, naquele momento, a gente solicitou a uma Igreja americana, através de nosso presidente chinês [da Convenção da Assembleia de Deus do Suriname], que enviasse alimentos, roupas pras crianças e alguns materiais que pudessem auxiliar a região ribeirinha. E nós recebemos um *container* com muita coisa, sabe? Com sustância pra eles e nossa! Foi aí que houve uma proximidade da comunidade com os próprios negros, porque nós convocamos a comunidade brasileira a distribuir isso, que nós sozinhos não conseguíamos. Então, se você chega com roupa, com alimento, com alguma coisa que possa auxiliar eles a reconstruírem a vida, naturalmente o cara vai ser grato. Pode haver qualquer barreira cultural, mas elas são quebradas nas dificuldades. Então ali foi uma porta, e a gente usou a nossa comunidade pra distribuir isso. Isso só fez abrir portas mais ainda pro nosso garimpo. E foi um fato que marcou o próprio país, saiu no jornal, atividade foi feita, especialmente na região do Lawa *river*, do rio Lawa, lá na região de cima, porque foi ali o maior caos ».

3. Le pentecôtisme brésilien et la *brésilianité* pentecôtiste

En dépit des difficultés rencontrées pour atteindre le public surinamien — à l'instar de son image de *Brasyonkerki* —, certains Surinamiens fréquentent assidument l'Assemblée de Dieu. Dans le temple central situé à Paramaribo, j'ai eu l'occasion d'en rencontrer deux d'entre eux.

Sikandar (*hindustani*, 40 ans, « ouvrier », évangélique, interviewé en 2011) m'a raconté qu'il avait commencé à le fréquenter parce qu'il pensait avoir une mission spéciale à réaliser : une fois, Dieu lui a dit, par le biais d'un prêcheur de l'église, qu'il était un « appelé d'ici » (c'est-à-dire que, dans cette Église, Dieu allait l'utiliser de manière spéciale pour l'œuvre évangélique). Issu d'une famille protestante surinamienne, avant d'aller à l'Assemblée de Dieu, il ne fréquentait aucune Église assidument. Mais, il était déjà « ouvrier » et il pouvait donc faire des sermons. Quand il les faisait, il utilisait le néerlandais ou le *Sranantongo*, accompagné d'une traduction simultanée en portugais — langue qu'il parlait très peu.

La concession d'un titre ecclésiastique à des Surinamiens représente une ouverture à laquelle l'Assemblée de Dieu se prête volontiers, afin d'atteindre l'ensemble de la société surinamienne à partir d'une personne native, qui parle la langue locale.

L'autre, Adrian (créole, 17 ans, étudiant, évangélique, interviewé en 2011), explique son choix de fréquenter une *Brasyonkerki* — au lieu d'une des Églises surinamiennes — par le fait que, dans cette Église, les personnes sont amicales et il y a plus de jeunes. De manière générale, son acceptation par le groupe des jeunes de l'Église a été ce qui l'a motivé à la fréquenter. Il m'a également dit qu'il avait l'intention d'apprendre le portugais pour étudier au Brésil.

Abimael explique ce qui rend les Églises brésiliennes plus dynamiques que les surinamiennes, qu'elles soient traditionnelles ou pentecôtistes : la différence est dans le « charisme du Brésilien », comme s'il s'agissait là d'un attribut naturel, comme la samba que tous les Brésiliens auraient « dans les pieds ». Selon lui, le Brésilien a des façons spontanées de faire les cultes, de motiver la participation, d'inclure les invités,

de réaliser des actions religieuses et d'être chaleureux et amical, à la différence du standard des Églises chrétiennes surinamiennes, moins dynamiques et plus discrètes :

> Le Brésilien, c'est ça : la samba dans les pieds. Tu veux faire un culte, le mec ne comprend rien, tu prends un *pandeiro* [tambourin brésilien] et tu commences à chanter un hymne. On ne sort pas dans la rue [faisant référence aux Églises surinamiennes], on ne sort que s'il y a une grande fête… Et vous arrivez avec un *pandeiro* et là vous commencez le culte[340].

Selon lui, c'est donc la capacité créative du Brésilien qui a permis à l'Assemblée de Dieu de contourner les obstacles pour atteindre les endroits les plus difficiles d'accès. Cette ardeur dans l'action et cette capacité de croissance ne seraient donc pas propres au pentecôtisme ou aux Assemblées de Dieu, mais du peuple brésilien en soi. Même s'il existe des Églises aux ressources financières plus importantes que d'autres, comme l'Assemblée de Dieu des États-Unis, aucune n'a connu la croissance de la brésilienne — c'est-à-dire que le mariage du pentecôtisme avec la *brésilianité* a engendré une bonne synthèse. De manière enthousiaste, il affirme : « Où il y a du coca et de la samba, il y a l'Assemblée de Dieu »[341].

Au Brésil, les Églises pentecôtistes sont dans un processus de recherche de légitimité afin d'élargir leur représentation et leur corps de membres, c'est pourquoi elles opèrent des transformations qui les éloignent de leurs racines sectaires et leur permet de développer leur participation dans la sphère publique[342]. Il en va de même au Suriname : le temple de l'Assemblée de Dieu, qui est en construction à Paramaribo (figure 7), a des dimensions qui le rendent apte à offrir des services à la société — des services qui lui confèrent le statut d'entité constituante du scénario religieux du pays.

---

[340] Version originale : « O brasileiro é isso: samba no pé. Quer fazer um culto, o cara não entende nada, pega um pandeiro, começa a cantar hino lá. A gente não sai na rua [referindo-se às igrejas surinamesas], a gente só sai na rua se tiver um grande aparato... Aí vocês chegam com um pandeirinho lá e começa a fazer o culto ».

[341] Version originale : « Onde tem Coca-Cola e onde tem samba no pé, tem Assembleia de Deus ».

[342] MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, 1999, p. 89-114, set.

De même, la visibilité d'une église de Brésiliens confère de la visibilité à son public cible : les Brésiliens.

Figure 7 : Véhicule de l'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise qui a un autocollant qui fait allusion au « Projet de Construction d'un Palais pour Dieu » qui sert à récolter des fonds pour la construction de son nouveau temple à Paramaribo.

L'objectif est que le bâtiment soit aussi important que les édifices catholiques, hindous et musulmans ; afin de montrer, selon Abimael, que cette église de Brésiliens est au même niveau que les édifices religieux des autres groupes ethnoculturels, voire les surpasse en termes de modernité. Ainsi, dans ce nouveau bâtiment, il sera possible, au-delà des services religieux, de proposer des services sociaux à la communauté surinamienne dans son ensemble : en plus de la nef et de la galerie, il disposera d'installations pour abriter une école avec des cours en portugais et en néerlandais pour les Brésiliens, des cours de portugais pour les Surinamiens et un service médical et odontologique pour le public en général — tout cela sera accessible gratuitement. Ainsi, sa construction relève d'une double fonction : être l'expression de l'Assemblée de

Dieu dans le paysage religieux surinamien et consolider les Brésiliens en tant que groupe constituant de la société surinamienne :

> Il y a trois étages. Au premier, nous sommes en discussion avec le Gouvernement Fédéral pour former une école de langue portugaise, mais équipée selon les paramètres du Ministère de l'Éducation du Suriname. Ainsi, on enseignera le portugais avec le programme de langue portugaise, et cela inclut aussi le programme [du Suriname], en hollandais, pour former une école légale dans le pays, et aussi pour que nos jeunes, en revenant au Brésil, ne rencontrent pas de difficulté […]. Dans le projet, nous mettrons l'école dans la partie du bas ; il y aura dix salles, en principe ; quinze salles en tout : une administration de l'école et dix salles de cours, et quatre salles pour l'administration de l'Église. La partie du bas, avec des toilettes, et toute la structure d'une école, une cantine pour le déjeuner, des activités de restauration, et même une cour d'activités scolaires, un terrain multifonction pour le football, le volley, le basket, et développer des activités de terrain en intérieur — ça c'est dans le projet. La partie d'en bas, c'est ça, une école de langue portugaise et deux salles d'accueil médical et odontologique, gratuit. […] Parce que là il n'y aura pas seulement les enfants des Brésiliens ou des Brésiliens ; ce sera une école où les Noirs pourront venir, mettre leurs enfants pour qu'ils apprennent le portugais, le hollandais aussi, on peut faire ça[343]. (Abimael)

En même temps qu'elle cherche à souligner sa marque brésilienne et à se poser en tant que symbole de la « brésilianité » au Suriname, afin d'y pérenniser sa présence, puisque cela signifie sa propre pérennité, l'Assemblée de Dieu cherche aussi à renforcer la solidarité avec la communauté surinamienne, dans le but d'atteindre de nouveaux espaces, une acceptation et une légitimité ; et elle comprend que, pour cela, l'image de

[343] Version originale : « São três andares. O primeiro andar nós já estamos em conversa com o Governo Federal pra formar uma escola de língua portuguesa, mas equiparada aos parâmetros do Ministério da Educação do Suriname. Então, ensina-se português com toda grade curricular de língua portuguesa, e agrega a essa grade curricular [do Suriname], a holandesa, pra gente formar uma escola legal no país, e também que os nossos jovens, ao retornar pro Brasil, não tenham dificuldade [...]. No projeto, nós colocamos a parte de baixo como escola; são dez salas, a princípio; são quinze salas ao todo: uma administrativa da escola e dez salas de aula, e quatro salas de administração da Igreja. A parte de baixo, com banheiro, com toda estrutura de uma escola, uma cantina pra merenda escolar, atividades de merenda, inclusive um patio de atividades escolares, uma multicancha de futebol, vôlei, basquete, desenvolver atividades no terreno inteiro — isso está no projeto. Já a parte de baixo era isso, uma escola de língua portuguesa e duas salas de atendimento médico e odontológico, de graça. [...]. Porque lá não será só pra filhos de brasileiros ou pra brasileiros; será uma escola que se os negros quiserem vir, colocar seus filhos estudarem para aprender o português, aprendendo também holandês, a gente pode fazer ».

la communauté brésilienne doit être améliorée : elle montre souvent que les Brésiliens habitant au Suriname sont plus que des *garimpeiros* ou des prostituées, qu'ils sont aussi constitués de familles qui contribuent au développement du Suriname — suivant le même discours que celui partagé par les Brésiliens, selon lesquels, avant leur arrivée le pays était « en retard » et que, depuis qu'ils y sont, il a connu une incroyable évolution :

> Alors, au sein de la communauté la plus nécessiteuse des Noirs, dans cette région ici [le quartier de Blauwgrond, qui englobe une vaste zone, dont une partie de *Belenzinho*], on fait ça. Et l'accueil médical et odontologique est pour toute communauté, gratuit, avec des horaires d'accueil gratuit. C'est notre proposition et nous luttons pour ça. Ce qu'il manque aujourd'hui c'est le matériel médical ; le matériel odontologique coûte très cher et le médical aussi […]. Le deuxième étage, c'est l'étage du temple, la nef du temple à proprement parler ; avec la galerie, qui est au troisième étage, qui est un dortoir où nous abriterons les invités, et tout. Dehors, il y a un parking et, de l'autre côté, deux maisons pastorales, pour deux pasteurs fixes dans le temple, pour répondre à toute demande. C'est ça notre proposition. L'année dernière, ce temple a été considéré comme le bâtiment le plus moderne du Suriname, parce que nous avons aussi prévu d'accueillir les handicapés physiques et visuels. […] Donc, rassembler le plus de personnes possibles, dans les plus diverses nécessités et difficultés, en montrant notre proposition de vision religieuse au Suriname. Tout part de notre proposition de rassembler, peu importe l'ethnie, la couleur[344]. (Abimael)

Tout en assumant de plus en plus le rôle d'institution religieuse de Brésiliens, l'Assemblée de Dieu veut donner de la visibilité à sa politique d'insertion. Ses actions lui confèrent un double bénéfice : d'un côté, cela lui apporte une reconnaissance de la

[344] Version originale : « Então, no meio da comunidade mais carente dos negros, que é essa região aqui [o bairro de Blauwgrond, que inclui ampla área, inclusive parte do *Belenzinho*], a gente está fazendo isso. E o atendimento médico e odontológico é pra toda comunidade, de graça, com horário de atendimento de graça. É a proposta e nós estamos lutando pra isso. O que está faltando hoje é nosso material médico; material odontológico é muito caro e o médico também. [...] O segundo piso é o piso do templo, a nave do templo propriamente dita; com a galeria, que é o terceiro piso, que é uma galeria dos dormitórios onde vamos abrigar os convidados, tal. Ao lado, um estacionamento, e o outro lado, duas casas pastorais, pra dois pastores fixos no templo, pra atender qualquer demanda que haja. Essa é a nossa proposta. Esse templo foi considerado no último ano o prédio mais moderno do Suriname, porque nós temos a proposta aos deficientes físicos e visuais. [...] então, agregar o máximo possível de pessoas nas suas mais diversas necessidades e dificuldades, mostrando a nossa proposta de visão religiosa no Suriname. Tudo parte da nossa proposta de agregar, independente de etnia, cor ».

part des autorités surinamiennes ; d'un autre, elle acquiert une légitimité auprès de la communauté brésilienne. Dans le contexte du Suriname, où elle est vue comme un espace de Brésiliens, la valorisation qu'elle fait de son groupe cible a automatiquement une répercussion sur sa propre ascension. Ce processus d'identification entre institutions pentecôtistes et nationalités — ou ethnies — se vérifie aussi dans le pentecôtisme africain. En effet, loin d'être seulement une mondialisation de la foi, le pentecôtisme a apporté, à partir des missions évangéliques internationales, des liens communautaires et a renforcé des identités locales et diasporiques sur ce continent, où :

> On ne peut comprendre le succès des pentecôtismes sans comprendre comment les chrétiens africains y trouvent la reconnaissance de leur congolité, de leur akanité ou de leur ivoirité, à la manière dont un Antillais de Paris trouve dans le mouvement évangélique l'affirmation de sa créolité. La transnationalisation des pentecôtismes africains n'est pas synonyme d'homogénéisation et de délocalisation des formes de religiosité ; elle se traduit au contraire par des formes d'indigénisations locales qui vont de pair avec la reterritorialisation de l'identité religieuse, la référence à un lieu et l'attachement à certains traits de l'identité ethnonationale comme l'utilisation d'une langue vernaculaire « sacralisée » (kikongo, twi, yoruba)[345].

Ainsi, il est important de réfléchir sur le fait que la langue portugaise soit devenue la langue liturgique des *Brasyonkerki*, où le Brésilien y voit une référence non seulement à sa terre d'origine mais aussi à ses souvenirs religieux précédant l'immigration.

En plus de la langue, un autre facteur important dans l'éloignement des *Brasyonkerki* vis-à-vis du public surinamien c'est qu'elles persistent à utiliser des éléments typiques du pentecôtisme brésilien, le recours à la magie, la lutte du Bien contre le Mal, symbolisée par l'extirpation de l'action des forces spirituelles associées aux cultes afro-brésiliens[346] qui sont appelés, entre autres, « macumba »[347] (figure 8). Dans la mesure

[345] MARY, André. Introduction : africanité et christianité : une interaction première. *Archives de sciences sociales des religions*, Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe, Paris, n. 143, juillet-septembre 2008, p. 14-15. Disponible sur le site : http://assr.revues.org/pdf/16283. Consulté le 13 octobre 2012.

[346] Dans la théologie évangélique, cette confrontation est appelée « bataille spirituelle ».

[347] Parmi les évangéliques, il s'agit d'un terme péjoratif pour désigner l'action de toute magie ou d'êtres surnaturels des cultes afro-brésiliens.

où, au Suriname, ces êtres ne sont pas présents dans le système des croyances locales — du moins selon la nomenclature brésilienne —, le discours des Églises ne trouve pas d'écho chez les Surinamiens. Elles se voient comme partie intégrante du grand corps planétaire des Chrétiens, soutenant le principe selon lequel elles pratiquent l'essence de la croyance chrétienne et leurs rituels sont valides dans le monde entier. Elles ne remettent donc pas en question leurs pratiques et n'envisagent pas de les modifier pour les adapter à la réalité des croyances locales ; elles pensent plutôt à la conversion de l'« autre » à leur croyance. Cette rigidité théologique n'est pas partagée par l'Église Universelle, qui fait preuve de versatilité pour adapter son discours, son rite et la nomination des agents spirituels maléfiques selon le public qu'elle souhaite toucher.

Figure 8 : Bannière de l'Église Mission Maranata, à Paramaribo, appelant à la « bataille spirituelle », dont l'objectif est « a desmancha da macumba » (la défaite de la macumba).

4. Réajustements du discours de l'Église Universelle du Royaume de Dieu pour les étrangers

Au Suriname, l'Église Universelle du Royaume de Dieu représente un phénomène à part : elle n'est pas identifiée comme une *Brasyonkerki*. En comparaison avec les autres

Églises évangéliques, sa perspective est différente : dès son installation, en 2011, elle s'est principalement adressée aux Surinamiens, bien qu'elle propose quelques activités en portugais.

L'Universelle a un certain savoir-faire en termes de missions à l'étranger, pour lesquelles elle utilise la langue du pays et travaille à la conversion de la population locale, en faisant preuve de versatilité pour incorporer les éléments du substrat culturel de la communauté locale. À ce titre, l'objectif d'atteindre les Surinamiens apparait clairement dans le choix du lieu où elle s'est installée à Paramaribo : un immeuble du centre, à distance des espaces fréquentés par les Brésiliens (loin de *Belenzinho*). Cet objectif se retrouve également dans le fait qu'elle conduise ses activités en néerlandais. En 2012, elle n'était présente que dans la capitale, avec deux édifices : celui du centre, avec des services en néerlandais, et un second dans la zone nord, près de *Belenzinho*, où sont réalisés des cultes en portugais, adressés aux Brésiliens, et en néerlandais, pour les Surinamiens.

En analysant son action en France, Marion Aubrée souligne la captation de populations immigrantes, surtout d'origine africaine : son siège est installé à Paris, près de la place Stalingrad, à la confluence des 10ème, 18ème et 19ème arrondissements de Paris, là où est justement concentrée la majorité des Africains de la capitale[348]. Dans le contexte parisien, elle est en passe de devenir une « Église néo-pentecôtiste noire », comme tant d'autres installées dans la ville et ses alentours. De la même manière, à Londres, elle s'est également installée dans les quartiers à forte présence d'immigrants, touchant principalement les originaires des Antilles de langue anglaise et, bien que brésilienne, elle a reçu le qualificatif d'Église « afro-caribéenne ». Aubrée conclut que le substrat afro des cultures antillaises s'harmonise directement avec ses formes d'expression religieuse.

Dans des environnements fréquentés par des personnes issues de différentes parties du monde et ayant différentes bases culturelles, parler de l'action d'entités spirituelles de l'umbanda, comme le prêche l'Universelle au Brésil, n'a pas de sens, puisque le public ne connait pas ces forces surnaturelles. Elle incorpore alors les termes et expressions de la religiosité du groupe qui l'accueille. Par exemple, elle inclut dans son

[348] AUBRÉE, Marion. Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest. *Anthropologie et sociétés,* Laval, v. 27, n. 1, 2003, p. 65-84.

vocabulaire la sorcellerie et le maraboutage[349], qui étaient absents de son vocabulaire rituel parisien jusqu'en 1997 ; elle s'adapte ainsi aux croyances de sa clientèle. À Paris, cette adaptation est aussi due au fait qu'elle soit installée dans une zone où les marabouts africains sont présents et sollicités pour résoudre les problèmes personnels, à travers l'utilisation de pouvoirs et de connaissances qui leur sont propres, comme l'explique Aubrée :

> L'IURD [Église Universelle du Royaume de Dieu] s'est installée dans un quartier où les marabouts africains sont nombreux et fréquentés assidûment, tant par les personnes qui appartiennent aux mêmes ethnies que par beaucoup d'autres. Ils distribuent, dans les lieux publics, de petits prospectus sur lesquels apparaissent leurs compétences (parmi lesquelles les « dons héréditaires » sont mis en valeurs), leurs coordonnées ainsi que l'énumération des divers problèmes qu'ils sont capables de résoudre[350].

Dans ce cas, l'Universelle considère les marabouts comme des concurrents, puisqu'ils travaillent sur la même niche de problèmes psycho-physico-sociaux qu'elle traite et tentent de capter la même population. Ils sont alors identifiés comme des ensorceleurs et le rituel de l'Église a pour mission de casser l'envoûtement qu'ils exercent sur des personnes. Au-delà de cela, les marabouts sont aussi leurs concurrents dans leur recherche de légitimité interprétative, car tous deux — l'Universelle et les marabouts — cherchent à donner un sens et une explication aux malheurs des individus.

Dans l'Universelle, les représentations des forces démoniaques varient selon le substrat culturel de ses fidèles. Ainsi, par exemple, à Paris, les pasteurs font référence à des entités indéfinies (une femme, quelqu'un ou quelque chose) liées à l'univers du maraboutage ou de la sorcellerie et qui causeraient les problèmes spirituels ; au Portugal, aux saints catholiques ; en Angleterre, à la structure anglicane et, dans un environnement composé de personnes d'origine musulmane, aux *djinn* et autres êtres

[349] Pratique des marabouts : mystiques présents dans la culture musulmane, surtout en Afrique du nord. En Afrique subsaharienne, c'est un sorcier ou un enchanteur qui possède la capacité de résoudre les problèmes personnels de ses clients, par le biais de pouvoirs de voyant et de guérisseur.

[350] AUBRÉE, Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest, *op. cit*., p. 72.

surnaturels du monde arabe — bref, tous sont désignés comme des moyens par lesquels le Mal atteint les personnes qui ne croient pas suffisamment à la force imbattable de Jésus et du Saint-Esprit [351]. Au Brésil, l'Universelle associe à son action des entités spirituelles des cultes afro-brésiliens, et, au Suriname, elle ne dénomme pas ces forces. Il y a ici une question importante concernant son modèle d'action dans le contexte de la société communautarisée de ce pays : le prosélytisme indistinct et la maîtrise des langues par les pasteurs permettent tous deux de rompre avec l'archétype surinamien selon lequel chaque communauté religieuse se trouve liée à un groupe ethnoculturel.

Sa propension universaliste à s'adresser à toutes les personnes présentes, quelle que soit leur origine ou leur langue, implique que son travail ne priorise pas la spécificité de la communauté brésilienne ; elle a alors rapidement perdu le lien avec les Brésiliens. Le profil de la communauté qui la suivra donnera le ton qu'elle adoptera au Suriname. Notons d'ailleurs que le pasteur qui la dirige est portugais et a travaillé aux Pays-Bas, où il a amélioré sa maîtrise du néerlandais.

Dans le modèle surinamien selon lequel les institutions religieuses sont liées à un groupe ethnoculturel, certaines caractéristiques de l'Universelle peuvent laisser supposer qu'elle va finir par se rattacher au groupe ethnoculturel créole, car : (a) elle est essentiellement urbaine, et la ville est le lieu emblématique d'origine des Créoles ; (b) elle utilise le néerlandais au cours de ses services, et inclura certainement des activités en *Sranantongo*, afin d'atteindre la population commune de Paramaribo ; et (c) elle a déjà fait preuve de malléabilité en adaptant la liturgie de son culte et en incluant des éléments de l'expression locale dans son langage théologique, et est parvenue à utiliser des notions du substrat religieux africain dans d'autres villes étrangères, comme Londres et Paris.

[351] AUBRÉE, Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest, *op. cit*., p. 73.

Église Pentecôtiste Dieu est Amour, à Georgetown

CHAPITRE 6

PARAMARIBO ET GEORGETOWN : ÉGLISES, FIDÈLES ET *RETETÊ*

Dans ce chapitre, je vais aborder les particularités des *Brasyonkerki* de Paramaribo, à l'instar du *retetê*[352], ainsi que celles de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et de l'Église Dieu est Amour de Georgetown, car elles présentent toutes deux des similitudes avec les « Églises de Brésiliens » surinamiennes. Les Églises pentecôtistes de Georgetown nous aiderons donc à comprendre celles du Suriname, d'autant plus que l'Église Dieu est Amour du Suriname est une *Brasyonkerki*. J'évoquerai également les différences parmi les participants des Églises évangéliques (*Brasyonkerki* ou pas) rencontrés sur le terrain. On verra que quatre catégories de fidèles se dessinent en fonction de leur parcours entre appartenance et non-appartenance à l'une de ces Églises. Parmi les quatre types, celui qui attire le plus mon attention est celui que j'appelle « méta-évangélique », un individu sous influence de l'Église et potentiellement futur converti, pris ici en tant qu'instrument heuristique — ou « idéal-type ». Cette catégorie englobe les non membres et les anciens membres des Églises, faisant potentiellement partie des trois autres catégories rencontrées, désignées ici selon les propres termes des évangéliques : le « converti », le « dévié » et le « réconcilié ». En partant du méta-évangélique il est alors possible de repenser le moment où se fait l'adhésion à l'une des Églises, et si cette dernière représente : a) l'adoption d'une religion ; b) le changement de religion ; c) la substitution de croyances religieuses ou d)

[352] Le terme *retetê* est couramment utilisé chez les pentecôtistes pour désigner les actions exacerbées de quelqu'un, au cours des cultes, sous l'action du Saint-Esprit, des actions considérées comme « positives » (dans les Églises où il se produit) et différentes des manifestations attribuées aux entités afro-brésiliennes, considérées comme « négatives ». J'utilise le terme local (*retetê*) pour construire une catégorie, afin de mieux l'analyser.

la redécouverte de ses propres racines religieuses. La conversion est marquée par le processus rituel d'« acceptation de Jésus » ou de « réconciliation » avec lui, ce qui est mis en évidence par l'acte de rendre public cette décision au cours du culte, pour marquer l'adhésion au corps des intégrants de l'Église. En accord avec l'analyse de Véronique Boyer[353], les récits de conversion soulignent le moment de la rupture qui oppose l'« avant » et l'« après » adoption de « Jésus dans sa vie ». Dans cet ouvrage, l'auteure décrit deux formes de conversion : le chemin de l'amour, qui consiste « moins à adopter de nouveaux codes qu'à tout mettre en œuvre pour que les croyances religieuses viennent soutenir, et justifier, une apparence déjà présentée au monde »[354] ; et le chemin de la douleur, dans lequel « La conversion surviendrait quand les conditions d'existence sont les plus problématiques et le drame à son point culminant »[355]. L'argument de l'amour est surtout évoqué par les enfants et les femmes des milieux populaires, tandis que leurs fils et leurs maris utilisent le plus souvent le discours de la souffrance.

Sur les 66 entretiens que j'ai réalisés[356], à la question « Quelle est votre religion ? », 36 personnes se sont déclarées évangéliques ; sept catholiques ; sept musulmanes ; quatre déviées ; quatre sans religion ; trois hindoues ; deux juives ; et trois n'ont pas répondu. Si je me restreins aux 49 entretiens réalisés avec des Brésiliens, 35 se disent évangéliques ; quatre catholiques ; quatre déviés ; quatre sans religion ; un juif ; et un n'a pas répondu (tableau 1). Ici, les données quantitatives sont présentées à titre indicatif, car je priorise l'analyse qualificative basée sur les entretiens que j'ai réalisés, les conversations que j'ai eues avec les personnes sur le terrain et sur ma participation à des événements religieux et communautaires.

[353] BOYER, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, op. cit.*

[354] *Ib*. p. 98.

[355] *Ib*. p. 100.

[356] Comme je l'ai indiqué dans l'Introduction, il y a eu 66 entretiens, dont cinquante au Suriname et seize au Guyana : 44 hommes et 22 femmes, constitués de 49 Brésiliens, quinze Surinamiens, un Guyanien et un Néerlandais. Parmi eux, onze sont des leaders religieux pentecôtistes, trois pères et huit leaders religieux non chrétiens.

Tableau 1 : Religion des Brésiliens interviewés au cours de la recherche (S/religion = sans religion ; N/répondu = n'a pas répondu à la question).

Total de Brésiliens interviewés	Évangéliques	Catholiques	Déviés	S/religion	Juif	N/répondu
49	35	4	4	4	1	1

Parmi les 49 Brésiliens interviewés, j'ai identifié douze méta-évangéliques, dix-neuf convertis[357], quatre déviés et cinq réconciliés. Le total de la somme des individus appartenant à chaque catégorie est supérieur au nombre de personnes interviewées du fait du changement des premiers vers d'autres catégories, au cours de leur trajectoire religieuse : par exemple, les déviés sont également méta-évangéliques et les réconciliés sont aussi convertis.

Parmi les 35 évangéliques brésiliens, on compte dix pasteurs et un dirigeant d'Église qui remplit une fonction similaire à celle de pasteur ; la femme d'un pasteur, qui a immigré pour l'accompagner ; et un pasteur envoyé du Brésil pour diriger une congrégation et qui, à la fin de la période de la mission (quatre ans), a décidé de demeurer au pays, s'éloignant ainsi du ministère pastoral et assumant d'autres activités de travail hors du domaine religieux (bien qu'il n'exerce pas la fonction de pasteur au moment de l'entretien, son immigration a été motivée par un facteur religieux, ce qui configure une catégorie spécifique d'immigration, celle du pasteur-migrant[358]). Pour les analyses des réconciliés et des convertis, ces trois personnes ont été écartées de l'ensemble ; je ne considère donc que les 22 restantes.

[357] Sur ces dix-neuf, je considère que cinq sont réconciliés ou reconvertis, comme je l'explique plus loin lorsque j'aborde la catégorie des convertis.

[358] Sandra Fancello et Maïté Maskens traitent de la migration des pasteurs, de la figure du pasteur-migrant (qui normalement migre avec sa famille, dans le but de remplir des fonctions religieuses) et des Églises de migrants ou pour des migrants, constituées respectivement au Ghana et à Bruxelles (FANCELLO, Sandra. Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale : the Church of Pentecost (Ghana). *Cahiers d'études africaines*, v. 4, n. 172, 2003, p. 857-881. Disponible sur le site : http://etudesafricaines.revues.org/1468. Consulté le 13 octobre 2012 ; MASKENS, Migration et pentecôtisme à Bruxelles : expériences croisées, *op. cit.*).

J'utilise le terme méta-évangélique afin de tracer le profil des personnes sur lesquelles, au Suriname, les *Brasyonkerki* ont une influence. Je chercherai ainsi à montrer comment s'opère le changement d'une catégorie à l'autre au cours du parcours de vie du religieux évangélique, suivant une trajectoire anti-chronologique : allant des ex-membres — qui, après s'être éloignés d'une Église évangélique, décident de la réintégrer —, aux futurs intégrants qui commencent à considérer l'Église comme leur institution religieuse légitime.

Dans le sens chronologique, le premier groupe est celui du méta-évangélique : il s'agit du sympathisant des Églises évangéliques. J'utilise le préfixe « méta » parce que, bien qu'il se montre convaincu du fait qu'elles soient d'authentiques Églises chrétiennes et qu'il soit un futur converti potentiel, ce sympathisant n'est pas encore évangélique, car il ne s'identifie pas comme tel. Après son expérience personnelle d'adhésion à l'une d'entre elles, il rentre dans la catégorie du converti. S'il vient à s'éloigner de l'Église, il assume la position de dévié. Et finalement, s'il retourne dans le corps des membres de l'Église, il passe dans la catégorie du réconcilié. J'ai retrouvé toute cette trajectoire dans l'histoire de vie de certaines personnes interviewées — et le changement entre ces catégories peut continuer, si elles viennent à quitter à nouveau l'Église.

1. Différents types de croyants : réconcilié, dévié ou converti ?

1. 1. Les différentes lectures du réconcilié

Six des Brésiliens évangéliques interviewés se sont déclarés réconciliés. En présentant leurs trajectoires on verra qu'elle révèle des aspects du parcours du « croyant » dans son institution religieuse, dans laquelle apparaissent les catégories ici étudiées.

Le réconcilié a appartenu au corps des membres d'une Église évangélique, il s'en est ensuite éloigné puis, plus tard, il l'a réintégrée. Notons que le réconcilié est aussi un converti, puisqu'il a déjà « accepté Jésus » et la réconciliation va dépendre de la façon

dont la personne se perçoit : elle peut, par exemple, considérer que sa première conversion n'était pas sérieuse, et que sa véritable conversion a lieu maintenant ; dans ces cas, il ne se considère pas comme réconcilié, mais comme converti.

À la différence du profil de celui qui *redécouvre sa propre religion*, ou sa *religion d'origine* — comme le désigne Danièle Hervieu-Léger dans son tableau sur les figures du converti[359] —, on ne peut parler de religion d'origine pour le réconcilié car la religion vers laquelle il revient n'est pas la même que celle de ses parents. De la même manière, on ne peut parler de redécouverte de sa religion, puisque sa conversion avait déjà été faite. Il ne s'agit pas d'une conversion dans le sens d'une acquisition de nouvelles croyances ; il s'agit plutôt de s'identifier comme faisant partie du groupe et de donner de l'importance aux actions compatibles avec lui.

Prenons l'exemple de Benedita (25 ans, femme au foyer, interviewée en 2012) qui est arrivée au Suriname à 18 ans et est partie travailler dans les zones d'orpaillage, où elle a vu une femme « possédée » par des esprits : « et elle s'est transformée. Elle se frappait. Alors quand elle a pris ma main, que j'ai commencé à ouvrir la bouche, elle a poussé un cri. Elle a dit que je ne devais pas prier près d'elle. Alors j'ai couru »[360]. Cette situation l'a mise face à une réalité inconnue et terrifiante. Elle a vécu une autre expérience qui a encore défié sa capacité à expliquer et à faire face à de tels événements. Elle a alors ressenti la nécessité de chercher de l'aide pour les comprendre et se protéger, ce qui a été déterminant dans sa décision d'« accepter Jésus » :

> J'ai accepté Jésus non pas à cause de l'influence des autres, non, mais à cause de deux rêves que Jésus m'a montrés. Le premier rêve que j'ai eu, je disais à ma sœur : « Il faut partir parce que les démons viennent chercher des gens ». Et, dans l'autre, je jetais une bestiole dehors. Je disais : « Maman, viens voir. Maman, regarde la bestiole que j'ai jetée dehors ». Et ma mère m'a répondu : « Ce n'est que la première que tu

[359] Dans le tableau présenté par Danièle Hervieu-Léger (*O peregrino e o convertido*, *op. cit.*), qui traite de la figure du converti, les deux autres figures sont celles de celui qui change de religion et de celui qui embrasse une religion.

[360] Version originale : « e ela se transformou. Ela se batia todinha. Aí, quando ela pegou na minha mão, que eu comecei a abrir minha boca, ela deu um grito. Ela disse que não era pra mim rezar perto dela. Aí eu corri ».

> jettes. Tu vas encore en jeter cinq ». Le même jour, je travaillais dans la maison d'évangéliques, et je leur ai dit : « Je veux accepter Jésus ». Et ils ont prié pour moi et, à partir de ce moment, j'ai commencé à rencontrer Dieu[361].

Son expérience de vie à l'étranger, en tant qu'habitante et travailleuse dans une zone d'orpaillage, l'a mise face à des difficultés et à une réalité différente. C'est alors à ce moment-là, où tout n'était que risque et incertitude, qu'elle a adhéré à l'Église évangélique. Elle s'est mariée peu de temps après.

Au Brésil, elle avait fait un passage, pendant son adolescence, par l'Église évangélique de sa ville natale. Dans le nouveau pays — au Suriname —, elle a initialement suivi les rites traditionnels Noirs Marrons, qu'elle appelait « macumba ». Par la suite, après son entrée dans l'Église évangélique — en s'appuyant sur sa connaissance du langage propre aux cultes afro-brésiliens —, elle a attribué les problèmes de santé qu'elle a traversés à l'action de la macumba : ils étaient une conséquence de problèmes d'ordre spirituel dus à ces visites. Pour être « guérie » de l'action des esprits, elle a alors suivi des séances d'exorcisme dans l'Assemblée de Dieu. Autrement dit, c'est son interprétation de l'action surnaturelle qui l'a conduite à se convertir au Suriname.

La trajectoire de vie des convertis et des réconciliés, pour lesquels le changement de modèle religieux doit avoir un sens, est constituée d'un ensemble d'oppositions entre un passé confus et un présent décidé, stable et splendide, dû à l'action extraordinaire du pouvoir divin et à une véritable rencontre avec soi-même[362]. Le discours du réconcilié met en valeur le fait qu'il connaissait « la vérité », il savait qu'il avait tort, il a

[361] Version originale : « Eu aceitei a Jesus não foi por influência dos outros, não, foi dois sonhos que Jesus me mostrou. O primeiro sonho que eu tive, eu falava pra minha irmã: "Vamos nos embrulhar que o demônio está vindo buscar as pessoas." E no outro eu colocava um bicho pra fora. Eu dizia: "Mãe, vem cá. Mãe, olha o bicho que eu coloquei pra fora." A mãe disse: "Esse aí é só o primeiro que tu colocou. Tu ainda vai botar cinco." Nesse mesmo dia, eu estava trabalhando no barraco de um pessoal evangélico, eu falei pra eles: "Eu quero aceitar a Jesus." Aí eles oraram por mim e, a partir desse momento, eu comecei a ter encontro com Deus ».

[362] Hervieu-Léger (*O peregrino e o convertido, op.cit.*) présente le schéma classique de l'opposition du présent dans la conversion avec un passé chaotique, tragique, désespérant ou médiocre. L'« après » est marqué alors par la plénitude de sens.

souffert dans cette vie antérieure jusqu'à ce qu'il revienne dans le droit chemin. Avant leur retour dans l'Église, les réconciliés étaient des déviés.

1.2. Le dévié ou l'éloigné ?

Bien que le nombre de déviés ne soit pas significatif, puisque seules quatre personnes se sont déclarées ainsi, cette catégorie est couramment utilisée dans le milieu évangélique. Elle provoque des réflexions sur la relation que l'individu entretient avec les institutions évangéliques, même s'il se conçoit comme éloigné d'elles. De manière simplifiée, le dévié est celui qui s'est éloigné de l'Église évangélique après en avoir été membre. Actuellement, les leaders de l'Assemblée de Dieu préfèrent l'appeler « éloigné » afin d'éliminer la connotation négative présente dans le terme « dévié » ; cependant, dans le milieu évangélique populaire, ce dernier terme continue à être majoritairement utilisé.

Les personnes qui s'identifient comme déviées ne sont pas formellement recensées comme membres d'Églises évangéliques, ni par les membres de ces dernières ni même par les instituts de recensement. Pourtant, il convient de souligner deux points : 1) le fait qu'un individu s'identifie comme dévié implique la reconnaissance d'un référentiel religieux duquel il se trouve éloigné, c'est-à-dire qu'il a « dévié du droit chemin » ; 2) l'idée d'éloignement met en évidence le fait que cet état soit considéré comme temporaire et transitoire, autrement dit, dans le futur, la possibilité d'un retour à l'Église reste ouverte.

Ces deux points nous montrent que la croyance religieuse n'a pas été totalement abandonnée. Bien que le dévié ne mette pas en pratique les préceptes liés à sa foi, en dehors de l'Église, il continue de partager la foi avec le groupe. Le fait de se reconnaitre en tant que dévié montre qu'il croit qu'il existe une voie religieuse « correcte ». Plus qu'une perte de croyance, il s'agit avant tout d'un changement de l'identité d'appartenance. Dans ce cas, le dévié revient à la condition de méta-évangélique, qui ne se reconnait plus en tant que membre du groupe évangélique mais qui continue à le reconnaitre comme un corps religieux légitime.

À ce titre, Jôse (53 ans, commerçante, interviewée en 2012), fille de parents originaires du Maranhão, est née dans une petite ville de la province du Roraima. Adolescente, elle déménage vers la capitale de cet État, Boa Vista, où, à 16 ans, elle se convertie à l'Assemblée de Dieu — où elle est n'est pas restée bien longtemps. Elle s'est ensuite réconciliée pour la première fois à 35 ans, à l'Église Vida Abundante, toujours dans cette même ville — qu'elle a quittée cinq ans plus tard. Départs et réconciliations sont devenus des constantes de sa trajectoire de vie :

> À ce moment-là, je me suis éloignée de l'Église, mais la perdante c'était moi. Parce que, quand j'étais dans l'Église, j'avais du temps pour tout faire et il m'en restait même pour aller à l'Église. Le dimanche, j'allais à l'école dominicale et je ramenais même le pasteur, sa femme et tous leurs enfants pour manger à la maison. Il me restait même du temps pour le concert de l'après-midi. Et je m'occupais tout le temps de la nourriture. Et chaque fois il me restait du temps. Et après qu'on se soit éloigné de l'Église, il semble que l'ennemi fait tout le temps ce truc : le jour où je dis que je vais à l'Église, il se passe quelque chose qui m'empêche d'y aller. Et comme ça, la vraie perdante, c'est moi[363].

Certains événements difficiles ont ponctué sa vie : son fils est décédé et sa fille était dans une relation conjugale problématique (le mari était impliqué dans des crimes et l'agressait). Elle a alors mis ces faits sur le compte de son éloignement de l'Église. C'est pour cela qu'elle a décidé de revenir assister aux cultes, de manière sporadique. Bien qu'elle ne se déclare pas évangélique, qu'elle ne fréquente pas régulièrement l'Église et qu'elle ne se dise pas membre d'une Église en particulier, Jôse entretient une relation étroite avec le corps des croyances évangéliques, afin de recueillir des bienfaits pour elle et sa famille :

[363] Version originale : « Aí, nesse tempo eu me afastei da igreja, mas só quem perdeu foi eu. Porque quando eu estava na igreja, meu tempo dava pra tudo e ainda sobrava tempo pra ir pra igreja. Dia de domingo eu ia pra escola dominical, ainda levava o pastor com a esposa dele, os filhos todos, pra comer lá em casa. Ainda sobrava tempo pra mim ir pro ensaio de tarde. E todo tempo eu mexi com comida. E todo tempo meu tempo sobrava. Aí, depois que a gente se afasta da igreja, parece que o inimigo todo tempo tem um negócio ali que é assim: no dia que eu digo que vou pra igreja, acontece qualquer coisa, que é pra mim não ir. Aí, de lá pra cá, só quem perdeu mesmo foi eu ».

> Parfois, quand je ne me sens pas bien, quand j'ai beaucoup de problèmes, je vais directement à l'Église. Comme ça, une semaine, deux semaines. Et, ensuite, je m'éloigne à nouveau ; et les choses se compliquent à nouveau. Donc aujourd'hui je fréquente seulement, je ne me suis pas réconciliée[364].

Dans sa trajectoire de vie, les événements quotidiens ont des explications spirituelles liées à l'obéissance à Dieu, ce qui inclut l'adhésion à l'Église évangélique et les visites au temple. Pour elle, l'institution religieuse évangélique (la dénomination) n'a pas d'importance, ce n'est qu'un détail lié aux coutumes que chaque Église enseigne ; ce qui compte, c'est le fondement, qu'elle considère commun à toutes.

Sans être membre d'une Église évangélique, elle est immergée dans l'environnement symbolique évangélique, ce qui apparait clairement dans sa façon de comprendre ses réussites et ses échecs. Même si elle ne suit pas strictement les normes des Églises qu'elle fréquente (être légalement mariée, se rendre régulièrement à l'Église, ne pas avoir de « vices »), elle perçoit le mode de vie évangélique comme idéal et légitime ; et elle considère que les pasteurs sont des autorités dans la relation avec Dieu, bien que certains d'entre eux présentent des failles.

Elle représente une situation typique de méta-évangélisme. Il ne serait pas adéquat de l'appeler « évangélique non pratiquante », car sa relation avec l'Église démontre justement l'opposé : elle pratique une partie de ses préceptes, comme prier et lire la Bible avec régularité, bien qu'elle ne soit pas évangélique. Dans ce cas, et curieusement, elle peut être considérée comme une « non évangélique pratiquante ».

Pour sa part, Francisco (52 ans, orpailleur, interviewé en 2012) est arrivé au Suriname en 2010 et est allé habiter à Antônio do Brinco. Natif de l'État de Goiás, avant d'arriver au Suriname, il a vécu dans différents autres États brésiliens où il se rendait en fonction des possibilités de travail sur les zones d'orpaillage. En 2006, alors qu'il se trouvait à Marabá, il s'est converti à l'Assemblée de Dieu. Il déclare être dévié mais dit qu'un jour il reviendra vers l'Église, car il a reçu un « appel » de Dieu.

[364] Version originale : « Às vezes, quando eu estou muito aflita, quando eu estou com muitos problemas, eu vou pra igreja direto. Assim: uma semana, duas semanas. Aí, depois eu me afasto de novo; aí as coisas começam a complicar de novo. Aí eu fiquei só frequentando, até hoje. Eu não me reconciliei ».

Iara (41 ans, commerçante, interviewée en 2012) s'est convertie à l'âge de 16 ans, à l'Assemblée de Dieu au Brésil, dont elle est sortie deux ans après parce qu'elle avait constaté qu'il y avait de faux pasteurs et des membres qui médisaient sur les autres. À partir de là, elle a commencé à visiter diverses Églises évangéliques, quand elle en ressentait l'envie. Elle dit croire qu'il existe de bonnes Églises et de véritables pasteurs, mais elle n'a pas encore trouvé la bonne Église et le bon pasteur au point de se sentir attirer par une congrégation — ce qui montre son désir de revenir et d'intégrer le corps des membres d'une institution évangélique. Au moment de l'entretien, elle allait parfois à l'Église Dieu est Amour.

Maria (54 ans, femme au foyer, interviewée en 2012), quant à elle, est entrée pour la première fois dans un temple évangélique, celui de la Dieu est Amour, en 1996, à Paramaribo. À l'époque, elle avait une infirmité et avait accepté l'invitation parce qu'on lui avait dit qu'elle pourrait être guérie. Le jour de sa visite, elle a décidé d'« accepter Jésus ». Quelques temps après, elle a rencontré un homme qui voulait une relation avec elle alors qu'il était marié. Sa femme était au Brésil, il l'avait quittée depuis environ dix ans et il n'avait aucun intérêt à revenir. Comme la Dieu est Amour insiste sur la rigueur morale et ne permet pas les relations amoureuses sans intention de mariage ou avec des personnes mariées, il devait rentrer au Brésil pour divorcer — ce qu'il n'avait pas l'intention de faire —, et il devait également se convertir à cette Église pour que leur relation soit permise.

Maria a alors pensé qu'elle n'était plus digne de proférer un sermon ou de diriger les chants pendant les cultes — choses qu'elle faisait de temps en temps —, à cause de cette relation qui ne respectait pas les préceptes de l'Église. Pour « contourner » la situation, elle a alors décidé de se contenter de suivre les cultes.

À cette époque, elle habitait une *corrutela* où il n'y avait pas de temple religieux et, un jour où elle s'était rendue à Paramaribo, elle a cherché le pasteur et lui a expliqué la situation. Il a confirmé la position de l'Église Dieu est Amour, pour laquelle une relation avec une personne mariée représente un adultère. Maria s'est alors vue tiraillée entre sa foi et la possibilité d'entamer une relation amoureuse : « Pasteur, ça m'est arrivé, […] parce que j'ai besoin d'un mari, pasteur. Je suis seule, j'ai besoin de quelqu'un pour m'aider ». Et lui de répondre : « Oui ma sœur, c'est toi qui sait. C'est toi,

Dieu »[365]. Finalement, elle a décidé de continuer sa relation et d'abandonner l'Église. Toutefois, quand elle allait à Paramaribo, elle se rendait parfois à ce temple, qui restait son préféré. Au cours de l'entretien, lorsqu'elle s'est déclarée déviée, elle précise cependant que, bien qu'elle soit déviée de l'Église, elle ne l'est pas de Dieu ; elle conserve sa croyance religieuse selon les principes de la même Église, bien qu'elle ne les suive pas pieusement.

Comme on peut le voir dans les parcours de Maria, de Iara et de Francisco, les personnes interviewées qui se déclarent déviées présentent les attributs du méta-évangélique. Dans ces cas, l'adhésion à la croyance évangélique est déjà ancienne et a été un processus bien plus lent qui a perduré dans l'enfance et la jeunesse, et qui a surtout consisté en l'acceptation de la légitimité du rite et du groupe évangélique. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une modification de la croyance mais plutôt de la conviction d'un retour aux racines de cette même croyance : le christianisme.

Précisons également que, sur l'ensemble des Brésiliens interviewés (49), les deux personnes qui se sont déclarées « sans religion » appartenaient, dans le passé, à des Églises évangéliques. À la différence de celles qui se sont identifiées comme déviées, ces deux personnes n'ont pas manifesté l'intention d'un retour vers ces Églises ; elles ont au contraire mis en évidence une rupture nette avec celles-ci, les éliminant comme des références religieuses. Dans les deux cas, la sortie de la situation d'évangélique a exclu toute possibilité de retour à la condition de méta-évangélique.

1.3. Le converti

Parmi les Brésiliens évangéliques interviewés (22), dix-neuf d'entre eux se sont déclarés convertis, c'est-à-dire, qu'ils sont passés par le rite de la conversion. Or, ils constituent la grande majorité des Brésiliens évangéliques interviewés ; en ce sens, ils méritent une attention toute particulière (tableau 2).

[365] Version originale : « Pastor, aconteceu isso comigo, [...] porque eu preciso de um marido pra mim, pastor. Eu sou sozinha, preciso de alguém pra me ajudar. Aí ele disse: 'É, irmã, você é que sabe. Você e Deus.' ».

Sur les trois seuls à ne pas s'être déclarés convertis, deux ont grandi au Suriname et leurs parents se sont convertis quand ils étaient encore enfants, ce qui signifie qu'ils ont grandis comme évangéliques. En revanche, le troisième cas est unique dans ma recherche : cette personne est évangélique depuis sa naissance mais, malgré cela, deux faits doivent être soulignés : elle est originaire d'une famille de convertis (les parents se sont convertis avant sa naissance) ; et elle a été déviée avant d'arriver au Suriname, où elle est revenue vers l'Église, ce qui caractérise une reconversion (ou réconciliation). Pour résumer, on peut remarquer que, même dans ces trois cas, il y a une expérience de conversion : en plus de la reconversion pour l'un d'entre eux, il y a la conversion vécue par les parents (dans les trois cas), ce qui les rapproche des dix-neuf Brésiliens évangéliques convertis.

Tableau 2 : Conversion dans la trajectoire de vie des 22 Brésiliens évangéliques interviewés.

BRÉSILIENS ÉVANGÉLIQUES		
Convertis	**Non convertis**	
	Était enfant quand les parents se sont convertis	Parents déjà convertis au moment de la naissance
19	**2**	**1**

En ce qui concerne le lieu de la conversion, onze personnes se sont converties au Brésil et sont restées évangéliques après avoir immigré ; huit se sont converties au Suriname ou au Guyana. Sur les onze convertis au Brésil, six ne fréquentaient déjà plus l'Église avant d'immigrer, puis, une fois au Suriname, ils se sont reconvertis (ou réconciliés) ; au moment de leur arrivée au Suriname ou au Guyana, cinq étaient évangéliques. Si l'on fait la somme des conversions et des reconversions, quatorze personnes se sont converties ou reconverties après avoir quitté le Brésil. En termes de pourcentage, sur les dix-neuf convertis, 73,7% des conversions ou reconversions se sont faites au Suriname ou au Guyana, c'est-à-dire pas moins de trois sur quatre.

La conversion et la reconversion ont donc principalement eu lieu au cours du processus de migration interne : après le départ de leur ville natale, mais toujours à

l'intérieur du Brésil. Sur les onze conversions réalisées dans ce pays, deux ont eu lieu dans la Région Nordeste — région d'origine de treize des dix-neuf convertis — quatre dans la Région Norte. Seules cinq convertions ont eu lieu dans la ville natale de la personne interviewée.

Rosivaldo (45 ans, orpailleur, interviewé en 2012) était catholique avant d'être évangélique, mais il ne l'était que de nom :

> C'est juste une façon de parler, parce qu'en vérité je ne l'étais pas, je ne fréquentais pas l'Église catholique. Un jour j'étais dans une procession — procession ou cortège, je ne sais pas comment ils appellent ça — et je tenais une image du Christ. Je discutais avec un autre garçon, et il [le père de Rosivaldo] a râlé. J'ai demandé : « Mais pourquoi, papa ? Ce n'est qu'un morceau de bois ». Et il est venu me tirer les oreilles [rires][366].

Selon Rosivaldo, il n'a pas reçu de formation catholique et ne connait pas les fondements de cette croyance ; ainsi, au moment de sa conversion, plus qu'un signe de changement de religion, il s'agissait pour lui d'une déclaration publique d'appartenance à un groupe de foi.

Au cours des entretiens avec les méta-évangéliques, l'influence des Églises évangéliques, exercée sur les personnes interviewées avant l'acte rituel de la conversion, était clairement perceptible. La décision d'« accepter Jésus » (et de devenir un converti) ou de se réconcilier (et de devenir un réconcilié) est, avant tout, un symbole du début de l'appartenance à un groupe religieux.

Le changement de référence religieuse, par lequel l'individu commence à croire en la légitimité du mode religieux chrétien évangélique, s'est toujours fait au fil des années, bien qu'il ne soit pas intégrant du groupe des évangéliques. Pour mieux comprendre la conversion qui est réalisée lors du rite que constitue la décision d'« accepter Jésus » ou

[366] Version originale : « Só modo de dizer, porque na verdade eu não era nada, não frequentava igreja católica. Uma vez eu estava numa procissão levando —procissão ou cortejo, não sei como chamam —, eu levando a imagem de Cristo. Aí, eu conversando com outro menino, ele reclamou. Aí eu disse: "Mas, papai, por que isso? Um pedaço de pau desse aí." Ele veio puxando minhas orelhas ».

la réconciliation, il est nécessaire d'analyser le processus qui y conduit. La conversion est toujours le fruit d'une relecture du passé — un passé qui a conduit l'individu à accepter le mode de vie religieux évangélique comme légitime. Ce changement de référentiel trouve un écho dans le présent : à travers le rite de passage[367] de la conversion — visible par la déclaration publique d'« acceptation de Jésus » —, l'individu devient socialement évangélique.

Dans certains cas, dans un premier temps, l'adhésion antérieure à l'Église évangélique, avec l'acte d'« acceptation de Jésus », n'est pas mentionnée par les personnes interviewées, qui préfèrent mettre l'accent sur la conversion actuelle. Cette première conversion, avec l'acceptation de la pratique religieuse évangélique en tant que christianisme véritable, est la « méta-conversion », celle qui fait surgir la figure du méta-évangélique (figure 1).

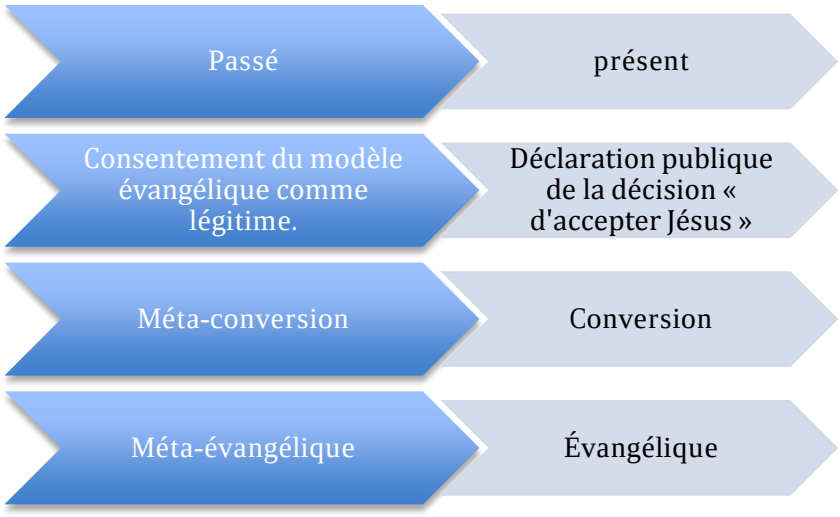


Figure 1 : Digramme illustratif du processus d'apparition du méta-évangélique dans le passé et de l'évangélique dans le présent.

Mon point de départ pour l'analyse et l'utilisation du terme méta-évangélique sont liés au monde symbolique, à la légitimité de la pratique évangélique, à la croyance en la réponse divine et au fait de suivre le modèle de vie évangélique. Selon chaque Église, ce

[367] VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris : A. et J. Picard, [1909] 1981.

modèle idéal connait des variations par rapport à la consommation de boissons alcoolisées ou encore au type de vêtements qui peut être utilisé. Pour autant, de manière générale, le « croyant » imaginé fait référence à un individu qui ne boit pas, qui ne fume pas, qui ne se drogue pas, qui ne ment pas, qui ne pratique pas les jeux de hasard, qui n'a pas de relations sexuelles hors mariage ; en d'autres termes, qui est « intègre ».

Dans une période de « crise », le méta-évangélique — à la recherche de réponses qui puissent expliquer et proposer des solutions aux problèmes immédiats — passe par le rite de la conversion et devient un Chrétien exemplaire, bien que temporairement, et intègre le cadre des membres de l'Église.

2. Le méta-évangélique, la conversion et l'acte rituel

Le profil religieux du méta-évangélique est, avant tout, celui de quelqu'un qui est dans la sphère d'influence des Églises évangéliques, bien qu'il ne l'assume pas ou ne le perçoive pas comme tel. Ce profil a été retrouvé chez les quatre personnes interviewées qui se sont déclarées déviées et chez les huit des dix-neuf évangéliques qui se sont déclarés convertis.

Dans les Églises étudiées, en plus des membres, il existe un groupe de personnes qui les fréquente régulièrement. Ce groupe contribue financièrement, sollicite des prières et reçoit des visites pastorales, mais ne suit pas à la lettre toutes les prescriptions religieuses recommandées par l'Église. Dans certains cas, ce groupe de personnes peut représenter la majorité des personnes fréquentant ces Églises. La Dieu est Amour de Georgetown, par exemple, comptait six membres en 2012, mais une vingtaine de personnes participaient à ses cultes réalisés durant la semaine, et une trentaine les dimanches.

En ce qui concerne les huit méta-évangéliques identifiées parmi les dix-neuf convertis, le futur converti l'avait déjà été antérieurement, dans l'enfance ou l'adolescence : six d'entre eux sont issus de familles catholiques, et la première conversion a eu lieu entre 9 et 17 ans ; les deux autres sont issus de familles

évangéliques et s'en sont éloignés avant la conversion[368]. Ce n'est pas tant la valeur numérique en soi qui attire mon attention, mais plutôt le profil des personnes que les Églises évangéliques ont l'habitude de rassembler ainsi que le processus de conversion. En ce sens, la construction d'une typologie s'avère être utile pour effectuer l'analyse.

Le processus rituel de la conversion, consolidé au moment où le fidèle rend publique sa décision d'« accepter Jésus », fait de la conversion un acte visible de l'adhésion au nouveau groupe et de l'adoption ou du changement nominal de religion. Néanmoins, l'analyse des trajectoires de vie de ces huit méta-évangéliques montre que tous avaient déjà adopté l'Église évangélique comme leur référence religieuse légitime du christianisme. Cela mène à deux observations au sujet de leur conversion : 1) le converti avait déjà modifié son cadre de croyances bien avant la conversion en soi, en faisant de l'Église évangélique et de l'ensemble des « croyants » la voie du véritable christianisme (et non plus l'Église catholique, dans le cas des personnes issues de familles catholiques), et la conversion n'a été que l'acte visible de cette adhésion, un rite de passage, ou plus précisément, un rite d'initiation, et non un changement de religion, comme on perçoit classiquement la conversion ; 2) l'adhésion à l'Église évangélique a davantage représenté la décision d'avoir une vie religieuse (en opposition à une vie mondaine) dans le même domaine religieux créé depuis l'enfance ou l'adolescence — mais maintenant en intégrant un groupe religieux — qu'une altération de la croyance. Pour le dire autrement, l'adhésion à l'Église évangélique signifie la décision de mettre en pratique des principes déjà acceptés auparavant.

Pour certains des méta-évangéliques, le contact initial avec l'Église évangélique a eu lieu très tôt, lorsqu'ils étaient encore dans leur ville natale, en participant à des activités infantiles ou à d'autres activités proposées l'Église. Dans la pratique, bien qu'ils ne le signalent pas d'emblée, quand ils étaient enfants, ils étaient plus sous l'influence des Églises évangéliques que de l'Église catholique, même si six d'entre eux viennent de familles catholiques.

Dans les deux cas où les parents des convertis étaient évangéliques, ce n'est qu'au cours de l'entretien qu'ils mentionnent ce détail, sans dire ni faire remarquer le fait

[368] L'unique exception est Lúcia (dont la trajectoire sera présentée par la suite) : sa conversion a eu lieu durant sa vie d'adulte, mais la période pendant laquelle je la considère méta-évangélique va de son éloignement de l'Église jusqu'à sa réconciliation.

qu'ils sont simplement revenus à la religion de leur enfance. Le passé en contact avec les évangéliques et leurs Églises n'est pas mis en valeur par le nouveau « croyant » parce que, selon la ligne d'explication de la réalité à partir de l'intervention divine, il souligne l'action miraculeuse qui se fait au moment du rite de conversion.

Rafael (29 ans, orpailleur, interviewé en 2012) parle de sa conversion, du rôle décisif du sentiment de la « présence de Dieu » dans sa décision d'« accepter Jésus » : « Alors le pasteur Armando est venu de Paramaribo et nous avons commencé à prier ici, tu vois ? C'est là que j'ai vraiment senti la présence de Dieu, pour de vrai. C'est là que j'ai vraiment arrêté de fumer. Et je priais, je priais »[369].

La conversion a eu pour double résultat immédiat l'interruption des « vices » (en plus d'arrêter de fumer, il a arrêté de boire, suivant les orientations du pasteur Fernando) et son accueil par une partie de la communauté évangélique de la *corrutela* où il vivait. Au cours de l'entretien, je lui demande plus de détails sur son histoire de vie et sa relation avec les évangéliques ; il me raconte alors que ses parents étaient évangéliques, mais il n'avait jamais voulu suivre leur croyance : « Mes parents étaient évangéliques, mais moi jamais. […] Je suis allé à l'Église jusqu'à mes 8 ans, 9 ans, […]. Parce que j'étais assez curieux. Je voyais mon père faire la même chose, il expulsait le démon, ce genre de trucs »[370]. Bien qu'il n'ait jamais adhéré à l'Église par le rite public d'« acceptation de Jésus », le cadre du style de vie et de croyance évangélique était le modèle de vie religieuse qu'il connaissait et reconnaissait, et c'est resté comme référence dans sa vie, même avant sa conversion, qui a eu lieu à un moment de crise personnelle : relation conjugale conflictuelle et manque apparent des parents.

Les six personnes interviewées, dont la famille était catholique, fréquentaient des Églises évangéliques dans leur enfance ou adolescence, avec l'autorisation de leurs parents. La conversion, a l'âge adulte, représente un retour à cette base religieuse. À un moment de crise personnelle, le futur converti cherche, dans ses références religieuses,

[369] Version originale : « Aí o pastor Armando veio de Paramaribo e nós começamos a orar aqui, né? Aí foi que eu senti a presença de Deus mesmo, de verdade. Foi quando eu parei mesmo de fumar. Aí fiquei orando, orando ».

[370] Version originale : « Meus pais eram evangélicos, mas eu nunca. [...] Fui pra igreja até os 8 anos, 9 anos, [...]. Porque eu tinha aquela curiosidade. Via o meu pai fazer uma coisa, expulsava o demônio, aquele negócio ».

une explication à ses infortunes et des « informations » sur les causes des problèmes rencontrés. Il convient de préciser que, selon l'explication des Églises évangéliques que j'ai étudiées, les problèmes sont d'ordre spirituel, toujours dus à l'action d'entités spirituelles maléfiques, et ont des répercussions concrètes et négatives sur la vie matérielle[371]. Le nouveau converti part donc en quête de la résolution de ses problèmes, en reprenant confiance et en trouvant la motivation pour atteindre ses objectifs. En cas de retour à l'Église, avec le réarrangement entre passé et présent, les événements difficiles antérieurs prennent un nouveau sens, ils sont la conséquence de l'éloignement vis-à-vis de l'Église et font partie du dessein divin pour lui faire regagner le monde des religieux.

De la même manière, en ce qui concerne les *garimpeiros* résidant au Suriname, la rencontre avec le prêche d'une Église évangélique sur son lieu de résidence peut être comprise comme une réponse divine à sa conjoncture malheureuse, ce qui ravive les liens avec l'univers religieux passée. De plus, d'autres facteurs les attirent vers l'Église : elle est fréquentée par d'autres Brésiliens qui vivent des situations similaires, les activités sont en portugais et le pasteur ou dirigeant local est prêt à écouter leur malheurs.

Lúcia (45 ans, infirmière, interviewée en 2012) a été sous une influence plus effective des évangéliques à partir de ses 18 ans, quand elle a commencé à fréquenter des temples évangéliques à Recife, dans l'État de Pernambouco, où elle avait emménagé pour suivre un cursus universitaire. Deux ans après, elle a rencontré une évangélique qui possédait la « capacité de prévoir des événements » :

> Alors est apparue une jeune fille venue travailler à la maison, pour s'occuper de ma fille, et cette jeune fille, toute sa famille était évangélique ; et sa mère était comme ça, elle te regardait et commençait à dire des choses. Elle allait dans les hôpitaux et posait ses mains, elle priait et les patients allaient mieux ; elle ouvrait la Bible et ce qu'elle disait, tu pouvais être sûr que ça allait arriver. Parfois elle me

[371] Vie matérielle ne fait pas ici référence au domaine économique ; cela peut être un mal de crâne, une crise dans le mariage, ou autres.

> disait : « Viens infirmière » — parfois à ma fille — « mais on va prier »[372].

Le contact avec cette femme a signé le début d'une relation plus effective avec l'Église évangélique et a marqué sa trajectoire religieuse, mais ce n'est que quinze ans après qu'elle a décidé d'« accepter Jésus » — et ceci encore au Brésil, dans l'Assemblée de Dieu. Sa conversion n'a été qu'un moment rituel, car l'environnement religieux évangélique faisait déjà partie de sa référence religieuse. Mais, toujours au Brésil, elle s'est ensuite éloignée de l'Église.

Après être arrivée au Guyana, elle s'est réconciliée avec l'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise — Mission Guyana (« l'Assemblée de Dieu du pasteur Édson », comme elle la désigne) ; puis elle est passée à la Dieu est Amour ; ensuite à l'Universelle du Royaume de Dieu, où elle a été baptisée ; et, au moment de l'entretien, elle fréquentait l'Assemblée de Dieu du Brésil[373] (« l'Assemblée de Dieu du pasteur Edmar ») et continuait d'assister à quelques cultes de l'Universelle et d'autres Églises.

Selon Lúcia, tous les problèmes qu'elle a rencontrés au Guyana, particulièrement ceux concernant ses relations familiales (son mariage s'est dissout et deux de ses enfants sont partis de la maison), ont eu lieu parce que la maison où elle habitait était « chargée » d'entités spirituelles malignes. De par sa vision empreinte d'entités spirituelles issues des cultes afro-brésiliens, elle met l'infortune des habitants de la maison sur le compte de ces dernières :

> Cette maison a été la destruction de ma famille. Un pasteur m'a dit une fois : « il y a quelque chose de bizarre dans cette maison ». Une fois qu'il [son mari] était parti voyager, dans la pièce où il dort — c'était un vendredi — j'ai entendu beaucoup de cris et de plaintes, alors j'ai prié beaucoup, beaucoup, beaucoup. J'ai même mis une Bible en anglais,

[372] Version originale : « Aí apareceu uma moça para trabalhar lá em casa, para cuidar da minha filha, e essa moça, a família dela era toda evangélica; e a mãe dela chegava assim, olhava pra você e começava a falar as coisas. Ela ia para os hospitais e colocava as mãos, orava e os pacientes melhoravam; ela abria a Bíblia e o que ela falasse ali você podia acreditar que realmente ia acontecer. Às vezes, ela me falava: 'Vem enfermidade" — às vezes, pra minha filha — "mas vamos orar" ».

[373] Au Guyana il y a deux ministères de l'Assemblée de Dieu : l'Église Assemblée de Dieu de Langue Portugaise — Mission Guyana, envoyée par la Convention du Mato Grosso, et l'Église Évangélique Assemblée de Dieu du Brésil, liée à la Convention d'État des Églises Assemblée de Dieu du Brésil de l'État du Pará (Ceiabed-PA).

> une autre en portugais, pour que l'Esprit trouve sa langue… Mais j'ai beaucoup prié. Et le samedi et le dimanche, je n'ai plus rien entendu. Le lundi, j'ai entendu à nouveau, mais pas très fort[374].

De son coté, Fernanda (27 ans, chanteuse, interviewée en 2012), dont les parents se sont séparés quand elle était enfant, s'est convertie à l'Assemblée de Dieu à 9 ans, alors qu'elle habitait avec sa mère, dans le Maranhão. À l'âge de 16 ans, elle est allée habiter avec son père, a donc changé de ville et a arrêté de la fréquenter. Avec son père, ils ont déménagé dans le Roraima puis au Guyana. Après 5 ans dans ce pays, et onze ans éloignée de l'Église, elle s'est réconciliée dans l'Assemblée de Dieu du Brésil : « Quand je suis arrivé ici [au Guyana], j'étais déviée. Je l'étais depuis onze ans, parce que j'ai accepté Jésus à l'âge de 9 ans »[375].

Au moment de l'entretien, cela faisait trois mois qu'elle s'était réconciliée. Lorsqu'elle était éloignée de l'Église, elle était dans la condition de méta-évangélique, car elle continuait d'avoir ces Églises comme référence religieuse. Sa réconciliation (reconversion) a représenté un retour, puisqu'elle s'était déjà convertie dans l'enfance. Au Guyana, elle voulait rejoindre n'importe quelle Église évangélique. Sa trajectoire a parcouru le cycle des catégories ici décrites : méta-évangélique, convertie, déviée puis réconciliée.

Robinho (27 ans, *garimpeiro*, interviewé en 2012) a toujours résisté à l'idée d'adhérer au groupe religieux évangélique et à son mode de vie, même après deux ans de fréquentation du temple de la Dieu est Amour, qui, en 2011, est devenu le Ministère de Madureira[376] — l'unique de la *corrutela* où il habitait —, et avoir aidé à sa construction. Parmi les changements que la conversion a occasionné, il a notamment

[374] Version originale : « E essa casa foi a destruição da minha família. Um pastor falou, uma vez: "Tem alguma coisa estranha nessa casa." Uma vez ele [seu marido] viajou; no local onde ele dorme — foi numa sexta-feira — eu ouvi muitos gritos e gemidos, aí eu orei muito, muito, muito. Botei até uma Bíblia em inglês, outra em português, pra o espírito ler a língua... Mas eu orei muito. Aí, no sábado e no domingo, eu não ouvi. Quando foi na segunda, eu já ouvi bem baixinho. »

[375] Version originale : « Quando eu vim pra cá [Guiana], eu estava desviada. Eu tinha onze anos desviada, porque eu aceitei a Jesus com 9 anos de idade ».

[376] J'ai déjà rapporté cette situation dans le Chapitre 5 : en 2011, le pasteur de la Dieu est Amour de la *corrutela* a adhéré au Ministère de Madureira et le temple de la première est automatiquement devenu celui de la deuxième.

arrêté de fumer : « Et je fumais beaucoup. Je fumais depuis huit ans, tu vois ? Huit ans que je fume, fumais. Et du jour où j'ai accepté Jésus ici à l'église, je n'ai plus fumé, jusqu'à aujourd'hui »[377].

Le jour de l'entretien, cela faisait une semaine qu'il avait « accepté Jésus ». Je lui ai demandé si, dans le passé, il avait déjà fréquenté des Églises évangéliques, il m'a répondu que oui, il y a très longtemps : « quand j'étais jeune, très jeune »[378]. Dans sa ville natale, il fréquentait l'Assemblée de Dieu, où il « a accepté Jésus » ; de là il a rejoint la Baptiste, puis a abandonné l'Église.

Si Robinho a l'impression d'avoir vécu une conversion radicale et miraculeuse — comme on l'entend couramment dans les discours des intégrants des Églises, selon lesquels il y a une intervention divine au cours de ce moment rituel —, sa trajectoire de vie dit pourtant le contraire puisqu'il a été longuement en contact avec l'environnement religieux évangélique et y avait déjà adhéré à des différents moments de sa vie.

Anselmo (30 ans, *garimpeiro*, interviewé en 2012) s'est converti à Benzdorp, en 2006. Il est venu de Guyane française, où il travaillait dans les zones d'orpaillage. À cause de la répression de l'orpaillage illégal, il a perdu tout ce qu'il avait et a rejoint Benzdorp : « Quand je suis arrivé ici, à Benzdorp, au Suriname, que je venais de France [Guyane française], quand je suis venu de là, tout brûlé, mes affaires, tout perdu, j'ai accepté Jésus »[379].

Quand je l'ai interviewé sur son passé avec l'Église évangélique, il m'a expliqué qu'il l'avait déjà intégrée, comme membre, dans sa ville natale : « J'ai accepté Jésus quand j'étais jeune, j'avais 13 ans. Dans l'Assemblée de Dieu »[380]. Répétant le parcours présenté par les autres personnes interviewées, marqué par de cours passages par l'Église dans l'enfance ou l'adolescence, Anselmo l'a aussi fréquenté à une période de sa

[377] Version originale : « E eu fumava muito. Tinha oito anos que eu fumava, sabe? Oito anos que eu fumo, fumava. Aí, do dia que eu aceitei Jesus ali na igreja, eu não fumei mais, até hoje ».

[378] Version originale : « quando eu era jovem, muito jovem ».

[379] Version originale : « Quando eu cheguei aqui no garimpo do Benzdorp, no Suriname, que eu vim da França, que quando eu vim de lá, tudo queimado, minhas coisas, tudo perdido, aceitei Jesus ».

[380] Version originale : « aceitei Jesus quando era novo: tinha 13 anos. Na Assembleia de Deus. ».

vie, mais l'a vite abandonné. Comme en ce temps-là il était très jeune, il ne comprend que maintenant qu'il avait réellement « accepté Jésus » ; et qu'il ne s'agit donc pas à présent d'un retour à l'Église, étant donné qu'auparavant il n'avait pas décidé de suivre Jésus avec conviction. En tous les cas, le modèle de vie religieuse évangélique a orienté sa référence de croyances, bien qu'il n'ait pas été intégrant du corps de l'Église pendant la plus grande partie de sa vie.

Au moment de l'entretien, il se trouvait éloigné (dévié) de l'Église évangélique. Sa compréhension de sa première conversion comme non-valable est la même que pour les autres qui sont également passés deux fois par le rite d'adhésion avec déclaration publique d'« acceptation de Jésus ». De plus, il considérait également légitime la pratique religieuse des Églises évangéliques pendant la période où il en était éloigné. Ses critiques envers certains membres et pasteurs de ces Églises ne remettent pas en question le principe général : dans son discours, il exprime clairement qu'il les considérait comme les héritiers du christianisme primitif. Dans ce cas, l'adhésion à un groupe ne configure pas une conversion en tant que changement de filiation religieuse, mais plutôt le début d'une vie religieuse pratiquante, parfois de façon temporaire.

Le cadre tracé à partir des entretiens avec huit des dix-neuf Brésiliens évangéliques convertis met en évidence des relations entre les futurs convertis et les Églises évangéliques pendant l'enfance ou l'adolescence, avant même d'adhérer au groupe à l'âge adulte : les futurs convertis ont fréquenté sporadiquement les temples religieux, ont demandé des prières aux pasteurs de ces Églises, leur ont rendu des services gratuits, leur ont fait des dons financiers, etc.

Cependant, parmi les personnes interviewées, j'ai rencontré deux situations qui se rapprochent du cadre des méta-évangéliques : bien que les influences des Églises évangéliques au cours de l'enfance ou l'adolescence soient claires, cela n'a pas impliqué l'adhésion à l'une d'elles — la conversion a eu lieu à l'âge adulte, c'est pour cela qu'elles n'entrent pas de le cadre du méta-évangélique présenté ici.

La première situation est celle de Meire (32 ans, femme au foyer, interviewée en 2012), qui est arrivée au Suriname à l'âge de 7 ans. Sa mère était catholique mais ne fréquentait pas l'Église. Quand Meire a eu 16 ans, sa mère s'est convertie à la Dieu est

Amour, et elle et sa fille allaient sporadiquement aux cultes, mais la fille est restée sans religion jusqu'à ses 24 ans, lorsqu'elle a intégré la même Église. Elle n'a pas été baptisée et affirme ne pas suivre à la lettre le code de conduite de la Dieu est Amour. Elle ne fait pas non plus partie de la liste des membres. Pourtant, elle se considère comme évangélique de cette Église et va sporadiquement aux cultes.

L'autre concerne Rosa (28 ans, femme au foyer, interviewée en 2012) : issue d'une famille catholique, elle allait à l'Église avec sa mère, une ou deux fois par an. Certains week-ends, quand elle rendait visite à ses oncles et cousins, qui étaient évangéliques, elle allait avec eux à l'Église évangélique. À 18 ans, toujours au Brésil, elle s'est convertie à l'Église de l'Évangile Quadrangulaire. Pour elle, bien que ses parents soient catholiques, son influence religieuse principale a été, depuis l'enfance, évangélique : « Mon influence a été plus évangélique parce que mes oncles, mes cousins, ils nous poussaient beaucoup à aller à l'église, alors que mon père et ma mère non, seulement quand ils y allaient »[381]. L'influence majeure de la famille de son oncle a été le fruit de leur dévouement envers l'Église évangélique, en contraste avec le peu d'intérêt manifeste de ses parents vis-à-vis de la fréquentation de l'Église catholique et des événements religieux. La référence de vie religieuse était vue selon la manière d'être de la famille de l'oncle.

Le nombre total de méta-évangéliques parmi les convertis pourrait être plus important que celui mentionné, dans la mesure où toutes les personnes interviewées n'ont pas toujours accepté de parler de leur enfance et de montrer ainsi leurs éventuelles relations avec des Églises évangéliques avant leur conversion. Ils préfèrent généralement mettre en avant l'action miraculeuse et radicale de Dieu et du Saint-Esprit dans leur vie, transformant l'ancien homme à la vie chaotique en un nouvel homme à présent vertueux.

Si l'on extrapole le groupe étudié (huit convertis qui étaient déjà méta-évangéliques avant la conversion et quatre déviés qui n'appartenaient à aucun corps d'Église évangélique mais ont affirmé la reconnaitre comme légitime), la catégorie méta-

[381] Version originale : « Minha influência foi mais evangélica porque os meus tios, os meus primos, eles influenciavam muito a nós irmos à igreja, enquanto meu pai quanto a minha mãe não, só quando eles iam ».

évangélique peut se retrouver, de manière générale, dans le profil des individus que les Églises évangéliques ont l'habitude d'atteindre et de convertir.

Les personnes des quatre catégories énumérées fréquentent les temples évangéliques et y contribuent financièrement ; elles considèrent aussi les Églises évangéliques comme les légitimes représentantes du christianisme. Ce qui distingue les méta-évangéliques des autres est le sentiment d'appartenance, comme on peut le voir dans le tableau 3 ci-dessous :

Tableau 3 : Perception d'appartenance aux Églises évangéliques selon les catégories de ceux qui les fréquentent.

CATÉGORIES	IL ASSISTE AUX ACTIVITÉS DES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES	IL A UN SENTIMENT D'APPARTENANCE AU GROUPE DES ÉVANGÉLIQUES
Méta-évangélique (non converti ou dévié)	Oui	Non
Converti	Oui	Oui
Réconcilié	Oui	Oui

Les méta-évangéliques (non convertis ou déviés) ne considèrent pas appartenir au groupe des évangéliques, alors que les convertis et les réconciliés se sont déclarés évangéliques, appartenant au corps de l'Église chrétienne universelle imaginée. Les méta-évangéliques forment le profil des habitués des *Brasyonkerki* (appelés *frequentantes*, dans le Dieu est Amour).

Le profil de ces « non évangéliques pratiquants » se différencie, curieusement, de la typologie de la pratique religieuse minimaliste, selon laquelle le fidèle soit se sent lié à un groupe religieux et adhère aux principes fondamentaux de la tradition religieuse ; soit ne respecte que partiellement les préceptes de sa croyance, sans grande rigueur ; soit entretient une identification sociale ou socioculturelle avec un groupe religieux[382], comme c'est le cas des catholiques, évangéliques ou musulmans non pratiquants. Les

[382] PONDE, Luiz Felipe. *Crítica e profecia* : *a filosofia da religião em Dostoiévski.* São Paulo : Editora 34, 2003, p. 103 ; EPSTEIN, Mikhail. *Russian postmodernism : new perspectives on post-soviet culture*. New York : Oxford ; Berghahn Books, 1999, p. 163-171.

méta-évangéliques, eux, ne s'affirment pas comme appartenant au groupe des évangéliques (ils déclarent être déviés) ; mais ils sont visiblement sous l'influence de la croyance évangélique et croient en la légitimité du mode de vie du « croyant ». L'identité constitue l'élément fondamental : tandis que le pratiquant s'imagine comme faisant partie de l'ensemble socioculturel d'une institution religieuse, bien qu'il ne participe pas à tous les rites concernant le groupe, le non évangélique pratiquant (ou méta-évangélique) ne s'identifie pas comme un membre du groupe évangélique mais croie en ses enseignements et les pratique partiellement.

Dans la dynamique de changement du méta-évangélique vers les différentes catégories proposées, la conversion, l'abdication du culte évangélique (le dévié) et la réconciliation pourront être des « pas en avant », mais la légitimité de l'archétype évangélique demeure intacte.

Le méta-évangélique voit, dans certaines des pratiques et des croyances évangéliques, une partie de ce en quoi il croyait déjà auparavant, sauf qu'il devient ensuite socialement légitime, inséré dans le discours de l'« authentique christianisme ». Qui plus est, ce discours est constamment actualisé par l'attribution de tous les problèmes quotidiens (travail, maison, santé, finances, amour, etc.) à son engagement religieux. De cette manière, son rapprochement avec l'Église évangélique représente, symboliquement, le retour vers un christianisme primitif, la possibilité d'avoir des réponses aux questions d'actualité (les catastrophes et les succès) et de se sentir acteur du monde globalisé, avec l'idée de faire partie de la communauté globale de tous les « croyants ».

3. Trois Églises, trois façons d'inviter les Brésiliens

3.1. L'Église : maison de tous les Brésiliens

En ville, comme dans les zones d'orpaillage, l'Église constitue un lieu d'accueil pour les différents Brésiliens présents au Suriname. Dans les zones d'orpaillage, les Noirs Marrons ne permettent la présence que d'un seul temple religieux « de Brésiliens »

dans chaque *corrutela*[383] ; dans ce cas, il n'y a pas de choix possible : même les catholiques ont l'habitude de le fréquenter. Rute (53 ans, catholique, conversation réalisée en 2012) est vendeuse indépendante de produits brésiliens et a déjà été gérante et propriétaire d'un *cabaré*. Quand je l'interroge sur sa religion, elle dit que, quand elle est venue du Brésil, « normalement » elle était catholique, mais, depuis qu'elle est à la *corrutela*, elle va au seul temple qu'il y a, c'est-à-dire celui de l'Église évangélique : « Je pense que, là, notre Dieu, c'est le même, non ? Alors, ça peut être n'importe lequel, il n'y en a qu'un. Il parle au nom de Dieu, et c'est le mien »[384]. Pour autant, elle ne s'est jamais manifestée dans l'Église en disant qu'elle voulait « accepter Jésus » ; elle la fréquente seulement parce que c'estle seul endroit où elle peut « adorer Dieu » :

> C'est le seul endroit que nous avons pour adorer Dieu, c'est ça, non ? Parce qu'on vit dans ce monde, comme ça, toutes ces choses, mais il faut bien acclamer Dieu un peu, non ? Il faut prier, demander à Dieu quelque chose. Parce que dans tout ce que tu fais, avant tout il faut remercier Dieu, demander la force à Dieu, c'est lui qui commande tout, nous tous, non ?[385]

Amélia (42 ans, propriétaire d'un *cabaré*, conversation réalisée en 2012), qui affirme ne pas avoir de religion, fréquente régulièrement le temple évangélique de la *corrutela* où elle habite. À l'époque où elle était encore au Brésil, sa mère a abandonné le catholicisme pour se convertir à l'Assemblée de Dieu, et c'est ainsi qu'elle a commencé à fréquenter cette Église ; mais elle n'a jamais « accepté Jésus » et, quand elle va au Brésil, elle fréquente aussi des églises catholiques.

Pour certaines femmes, la conversion fonctionne comme un indicateur : elle marque l'interruption de la vie de prostituée. La fréquentation de l'Église évangélique, le style de vêtement (plus sobre et pudique) et le nouveau cercle d'amis, sont autant de signes

[383] Sauf si la *corrutela* est en passe de devenir une petite ville, comme c'est le cas de Vila Brasil.

[384] Version originale : « eu acho assim, lá, onde fala, nosso Deus é só um, né? Então, pode ser de qualquer lá, é só um. Falou no nome de Deus, é onde eu estou. »

[385] Version originale : « É o único lugar que temos pra adorar a Deus, é lá mesmo, né? Porque a gente vive nesse mundo, assim, nessas coisas, só que tem que clamar a Deus um pouco, né? Tem que orar, pedir a Deus alguma coisa. Porque em tudo o que você vai fazer, em primeiro lugar você tem que agradecer a Deus, pedir força a Deus que é ele mesmo que manda em tudo mesmo, em nós, né? ».

d'un changement radical de vie pour la nouvelle « croyante », indiquant le début d'une vie sociale différente, ce qui, selon les anciennes prostituées, est désirable. En effet, l'un des discours récurrents de l'Église évangélique promet que Dieu pardonne tout, oublie le passé, et que la conversion est le début d'une nouvelle vie, signifiant ici l'abandon de la vie de prostituée et, dans certains cas, la tentative d'annihilation totale de ce passé.

Letícia (39 ans, vendeuse, interviewée en 2012), habitante du Suriname depuis cinq ans, en est un exemple : dans son discours sur sa vie dans ce pays, elle, déjà convertie, a réarrangé son passé par son présent dans lequel Dieu donne un sens à toute sa trajectoire. Tout ce qu'elle a vécu depuis son départ du Brésil — le travail de prostituée et la vie errante qu'elle a eue — a ainsi retrouvé un sens dans le schéma préétabli dont l'objectif final était la rencontre avec Dieu : « En premier lieu, je ne suis pas ici sur ma propre permission, parce que tu sais que tout, la Bible dit que Dieu contrôle toute la situation, n'est-ce pas ? Et maintenant je sers Dieu aussi, je suis de l'Église, tu vois ? »[386].

Dans une société balisée par les appartenances et les stéréotypes comme l'est celle du Suriname, où les femmes brésiliennes qui sont ici sont souvent assimilées aux prostituées, celles qui adhèrent à l'Église évangélique affichent ostensiblement cette appartenance, principalement par la tenue vestimentaire, et semblent lutter constamment pour se détacher du stéréotype. Ainsi, appartenir à une Église évangélique devient une manière de montrer qu'elles ne sont pas prostituées. Ne pas fréquenter les bars et les maisons closes fonctionne également comme un différentiel observable ; symboliquement, la nouvelle évangélique rompt avec sa vie antérieure et sa fréquentation de l'Église joue un rôle important dans son quotidien. Sur la routine « travail-Église-maison », Letícia dit :

> J'y vais directement : le dimanche, le mardi ou le jeudi, généralement, dès que je sors d'ici [du travail] je vais directement à l'église. Et je sors de l'église pour aller directement à la maison, prendre une douche et dormir ; le lendemain je dois être ici[387].

[386] Version originale : « Em primeiro lugar, eu não estou aqui não é pela minha permissão, que você sabe que tudo, a Bíblia fala que Deus está no controle de toda situação, né? E agora eu sirvo a Deus também, eu sou da Igreja, sabe? ».

[387] Version originale : « Aí eu vou direto: domingo; na terça ou na quarta-feira geralmente quando eu saio daqui [do trabalho] eu vou direto pra igreja. Aí já saio da igreja e já vou pra casa, tomo um banho e vou dormir; de manhã tenho que estar aqui ».

Dans certains cas, la conversion et la fréquentation du temple ne durent qu'un temps. Après avoir résolu le problème qui a fait d'elle une fidèle de l'Église, elle revient à sa vie « profane », mais dans une nouvelle situation de désaccord. Ces aller-retour font partie d'une dynamique courante, bien que les Églises maintiennent un groupe de membres permanents qui sont à la base de son travail de « récupération » des autres personnes.

3.2. Le démon parle anglais : l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Georgetown

À Georgetown, un pasteur de l'Église Universelle du Royaume de Dieu m'a dit que, de la même manière qu'au Brésil, il existe des démons qui sont expulsés, mais ces démons sont inconnus. Certains d'entre eux parlent anglais, c'est pourquoi il est difficile de les identifier. Un autre pasteur, du même temple, complète ainsi :

> Tu peux venir à une réunion, tu verras, tu verras ce qu'est un démon qui se manifeste en anglais. Un démon pour Jésus. Mais ce n'est pas comme au Brésil. D'abord parce que je ne comprends pas ce qu'ils disent. Au Brésil je comprends. Et ce ne sont pas ces démons chiants comme au Brésil[388].

Malgré cette publicité, je n'ai pas vu de rituels d'exorcisme dans lesquels le pasteur s'entretenait avec le démon[389]. Il s'agissait essentiellement de prières avec l'imposition des mains sur la tête des personnes, suivi de balancements intenses de la tête d'avant en arrière, comme si quelque entité spirituelle provoquait ces mouvements brusques. Dans les programmes de télévision de l'Universelle à Georgetown, je n'ai pas vu non

[388] Version originale : « Você pode vir pra reunião que você vai ver, vai ver o que é demônio se manifestando em inglês. Demônio que só Jesus. Mas não é como no Brasil. Pra mim, porque primeiro eu não entendo o que eles falam. No Brasil eu entendo. E não é aqueles demônios brabos como do Brasil ».

[389] Au Brésil, les possessions dans les temples de l'Universelle sont morphologiquement similaires à ce qui se passe dans les *terreiros* d'Umbanda : la personne possédée a le corps recroquevillé, les mains vers l'arrière, « en forme de griffe ». Le pasteur procède à l'entretien avec le démon : il demande le nom (normalement le démon s'identifie avec des noms d'entités des cultes afro-brésiliens), comment il a pris possession de la vie de la personne et quels maléfices il provoque ; et il finalise le rite d'exorcisme, par lequel il l'expulse du corps de la personne (MARIANO, *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil, op. cit.*, 1999).

plus de rites d'expulsion de démons comme il en existe au Brésil. Le moment clé du culte semble être différent, comme nous le verrons par la suite.

D'après l'Universelle, elle compte dix temples au Guyana : trois à Georgetown et sept en province. À Georgetown, son siège se situe dans la rue Charlotte, à l'angle de la rue Wellington, dans Lacytown, plus exactement dans le bâtiment de l'ancien cinéma Strand (figure 2). Quand je l'ai visité, en 2011, cela faisait peu de temps qu'elle s'était installée ici ; en 2012, la partie externe du bâtiment avait déjà été rénovée et l'intérieur était en travaux (quand j'y suis allé pour la première fois, en 2008, son siège se trouvait dans un immeuble de la rue Regent, d'où il a déménagé vers la rue Charlotte).

Figure 2 : Temple siège de l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Georgetown, au Guyana.

Au cours de mes séjours à Georgetown (2008, 2011 et 2012), j'ai suivi des cultes dans le temple siège et dans le temple de Bourda, le quartier concentrant le plus de Brésiliens dans la ville. Le 27 juillet 2012, un vendredi, à 11h45, j'étais dans la petite cours à l'entrée du temple de la rue Charlotte, attendant le début du culte et observant le mouvement autour de moi. La réunion de 10h venait de terminer et la suivante commençait à midi. Beaucoup de gens — environ cinq cents — arrivaient et entraient dans l'Église. Au Guyana (comme au Suriname), les communautés ethniques sont constamment évoquées au quotidien, et les principales sont, dans l'ordre décroissant : celles des Indiens, des Africains, des Métis et des Indigènes. Au culte de l'Universelle, la

majorité des personnes étaient d'origine africaine ou métis. Il y avait des femmes avec enfants, dont certains en bas-âge.

Devant les portes de l'église se tenaient des pasteurs brésiliens et guyaniens, vêtus d'une chemise en coton avec un motif camouflage (comme celles de l'armée), des chaussures de ville noires et un pantalon bleu ; les « ouvriers » et « ouvrières » étaient entièrement vêtus de blanc.

Dans la petite cours, des « ouvriers » vendaient des hot-dog, des biscuits salés emballés dans des sacs plastiques transparents et de l'eau minérale en bouteille plastique, au prix de cent dollars du Guyana (équivalents à un real brésilien ou à trente centimes d'euro) — produits destinés aux personnes qui sortaient de l'Église et à celles qui arrivaient pour le prochain culte. Quelques personnes s'asseyaient pour manger, d'autres commençaient à partir. Au milieu de cette agitation, les pasteurs, toujours devant le temple, faisaient des prières individuelles, posant la main sur la tête de ceux qui entraient ; certains procédaient à l'expulsion du démon ici même — l'exorcisme est nécessaire pour que ce dernier ne cause plus de problème. Tous les arrivants étaient déjà soumis à l'exorcisme, aux prières à voix haute et à l'agitation d'entrée et de sortie du temple. À midi, une file s'est formée pour l'entrée dans le salon. Au fur et à mesure que la file évoluait, les pasteurs, à l'arrêt, posaient leurs mains sur la tête des personnes et ordonnaient l'expulsion des démons qui « étaient » dedans. Certains ont manifesté des entités spirituelles dès l'entrée et ont commencé de nouveaux rituels d'exorcisme.

Dans l'Universelle du Guyana, la manière différenciée de procéder au rituel d'exorcisme par rapport au Brésil tient à un ajustement à l'expression religieuse de son public local, une adaptation de son rite de culte et de son discours. Elle parvient à parler de croyances que les personnes possédaient déjà auparavant — croyances liées aux dieux et démons des panthéons hindous et africains. L'Église rencontre cependant une certaine difficulté à leur donner des noms précis, à l'inverse du Brésil où elle les appelle suivant les termes des cultes afro-brésiliens. De façon générale, elle donne cependant une continuité à ces croyances en les revêtant à la mode chrétienne. Dans ce pêle-mêle religieux et culturel, elle impose la même formule que celle adoptée au Brésil : attribuer aux esprits et aux effets d'envoutement tous les malheurs de la vie de l'individu et, à partir de là, sous l'action d'une foi inébranlable, ce dernier en finit avec ses problèmes et trouve la prospérité.

La salle contenait d'anciennes chaises rembourrées (celles de l'époque du cinéma), partiellement délabrées, et montrait des signes de détérioration. La veille, j'avais pu assister à la peinture de la partie où se trouve l'autel : une ancienne scène (un plateau de bois), où se trouvait auparavant la toile de projection, et de laquelle le pasteur dirigeant le culte priait en anglais, à voix haute.

Au cours du culte, une musique douce participait à la mise en place d'un environnement aux tons émotionnels. En contraste avec l'harmonie, la prière dite par le pasteur consistait en une clameur intense, proférée à grande vitesse, selon un rythme spécifique : les phrases s'enchainaient les unes après les autres, presque sans intervalle pour reprendre son souffle. Son anglais avait un accent notable qui me rappelait celui de l'ancien sélectionneur de la *Seleção* brésilienne de football, Joel Santana, parlant anglais[390].

Presque toutes les personnes présentes avaient une bouteille d'eau minérale (achetée à l'entrée) qui allait être bénie pendant le rituel. À un moment donné, le pasteur leur demande de lever la bouteille et fait une invocation en prière pour que l'eau soit bénie. À la fin de cette bénédiction, la personne peut boire l'eau ou la ramener à la maison pour la donner à boire à sa famille, car elle devient un véhicule pour que les miracles aient lieu. À la manière du rite catholique, l'eau devient une sorte d'eau bénite. Ainsi, l'Universelle actualise sa symbolique magique, en donnant au fidèle des éléments concrets pour la propagation des actions divines et en travaillant à partir de représentations religieuses qu'il connait déjà.

Ce jour-là, cinq réunions se sont tenues dans le temple siège, chacune durant environ deux heures. Le travail fourni par les pasteurs et les « ouvriers » est alors très intense. Dans les cultes de ce temple — comme me l'on expliqué mes interlocuteurs et comme j'ai pu l'observer —, la présence de Brésiliens est faible ; pratiquement tous les fidèles sont guyaniens. Quand il y a des Brésiliens, l'épouse du pasteur se rapproche d'eux pour traduire le culte, si nécessaire, puisqu'il est réalisé en anglais. Soulignons

[390] Plus tard, j'ai appris que les pasteurs de l'Universelle du Guyana étaient allés en Afrique du Sud pour apprendre l'anglais. Ma référence au sélectionneur Joel Santana a pris tout son sens, puisque, dans les deux cas, l'anglais avait un mélange d'accent brésilien et sud-africain.

également que les pasteurs prêchent avec un langage très familier, en adéquation avec le standard éducationnel du public que l'Universelle prétend atteindre.

L'acceptation des pasteurs par la population locale tient aussi au fait que ces pasteurs brésiliens de l'Universelle qui travaillent dans le temple central de Georgetown ont la peau sombre ; or, le public est composé majoritairement d'Afro-guyaniens et de Métis. Moi-même, dans un premier temps, je ne me suis pas rendu compte qu'ils étaient brésiliens ; ce n'est que quand ils ont commencé à prêcher que j'ai noté leur accent.

Le 2 août de cette même année, au cours d'un programme télévisé, l'Universelle a présenté un miracle accompli par l'Église : une dame avec des problèmes « au pancréas » avait été guérie. Pour le prouver, le pasteur a montré le résultat des examens réalisés après la cure par un laboratoire (sans qu'il soit possible de lire, sur l'écran de télévision, ce qui était exactement écrit) et la dame a témoigné en disant qu'elle avait réellement été guérie dans l'Église, qu'elle ne sentait plus rien, que son problème avait disparu. Dans l'environnement de l'Universelle, l'idée de contact avec le surnaturel est importante et les miracles servent de preuve de ce contact. La programmation télévisée a pour objectif de montrer que ce qu'elle affirme est véridique : le pouvoir qui vient du surnaturel interfère dans la vie matérielle. Qui plus est, cela est un argument supplémentaire pour motiver les téléspectateurs à venir au temple. Sa stratégie se base aussi — pas seulement à Georgetown — sur le développement de campagnes pour renouveler l'appel et générer de nouveaux intérêts et de nouvelles actions par le miracle ; ces campagnes sont diffusées dans les programmes télévisés. Par exemple, le miracle de la guérison des « pancréas » a été montré comme le résultat de la campagne d'eau, qui avait lieu le même mois : avec une bouteille d'eau dans les mains, le pasteur parlait de lui et invitait les personnes à aller au siège de l'Église avec leur bouteille qui, après avoir été bénie, devait être utilisée comme moyen de guérison, comme cela avait été le cas pour la dame en question.

Bien que l'Universelle et la Dieu est Amour pratiquent abondamment les rites d'exorcisme pour libérer ses fidèles des maléfices causés par les esprits, elles

présentent de grandes différences dans la manière d'interpréter l'action surnaturelle, c'est notamment le cas des révélations.

La théologie de l'Universelle se base surtout sur la théologie de la prospérité ; ainsi, les actions surnaturelles sont guidées par la foi, c'est pourquoi elle rejette les révélations et les prophéties sur le futur. À ce titre, un pasteur de l'Universelle de Paramaribo, du temple près de *Belenzinho*, critique ouvertement le rite pentecôtiste qui utilise la révélation pour parler de ce qui va arriver — rite qui constitue le principal attrait de la Dieu est Amour :

> La foi n'est-elle pas l'existence de ce qui n'existe pas ? Elle apporte l'existence. La foi, c'est ça. Tout vient de la foi. La parole de Dieu a dit : « Que la lumière soit ». Ce que la foi a dit lui a donné la lumière. « Que le ciel soit » et il y a eu le firmament. Dieu n'a pas dit : « Que la lumière se révèle » ; « Je vais maintenant révéler que va apparaitre les étoiles » ; « Je vais révéler maintenant que va apparaitre… » — ce n'est pas ça qui est écrit. Ça c'est l'émotion : ça c'est juste pour tromper les gens ; c'est du mensonge. La parole de Dieu, elle a la foi et est intelligente, elle n'utilise pas le sentiment. Ce n'est pas le sentiment qui anime Dieu. Ce qui anime Dieu, c'est l'amour, ce qui anime Dieu, c'est la foi[391].

Il se fait encore plus critique envers les Églises qui utilisent la révélation comme une manifestation divine, montrant clairement les divergences qu'il existe entre les diverses variantes pentecôtistes. Il va même jusqu'à dire : « Ce truc des révélations, c'est le diable ! »[392]. Pour lui, la révélation est l'œuvre du démon, de la sorcellerie, de la magie noire, puisque c'est la Bible qui révèle. Les divergences théologiques entre les Églises pentecôtistes démontrent l'existence d'une grande diversité de rites et d'interprétations, bien que, dans le milieu populaire de leurs suiveurs, le discours d'une

[391] Version originale : « A fé não é a existência daquilo que não existe? Ela traz à existência. A fé é isso. Tudo veio pela fé. A palavra de Deus falou: "Haja luz". O que a fé falou deu a luz a ele. "Haja firmamento", deu firmamento. Deus não falou: "Se revela luz"; "Eu estou revelando agora que vai aparecer as estrelas"; "Eu estou revelando agora que vai aparecer..." — não está escrito isso. Isso é emoção; isso aí é só pra enganar as pessoas; é mentira. A palavra de Deus, ela tem a fé e é inteligente, não usa o sentimento. Não é o sentimento que comove a Deus. O que comove a Deus é o amor, o que comove a Deus é a fé ».

[392] Version originale : « Essa coisa de revelação é o diabo! ».

communauté chrétienne authentique universelle imaginaire prévaut, comme si tous faisaient partie de la même famille de croyants.

3.3. La révélation dans l'Église Pentecôtiste Dieu est Amour

La Dieu est Amour est installée à Georgetown depuis 1999 et se situe à l'angle des rues Coming et Regent. Ma première visite a eu lieu le 3 août 2012, un vendredi, à l'occasion d'un culte.

Quand je suis arrivé, vers 18h30, alors que je me trouvais encore à l'extérieur du temple, j'ai entendu une voix, celle d'une femme. Comme la porte était en verre, j'ai vu qu'il y avait un jeune homme à l'intérieur, à genoux, le corps recroquevillé sur le banc, qui priait ; je ne voyais personne d'autre. J'ai tenté d'entrer, mais la porte ne s'ouvrait pas. Comme je ne savais pas comment entrer, je n'avais pas d'autre solution : j'ai frappé à la vitre pour attirer son attention. Il est venu vers moi et a ouvert la porte avec la clé. Je lui ai demandé si le pasteur était présent, il m'a répondu que non, puis il a regardé en direction d'une « sœur » (que je n'avais pas vue parce qu'un banc la cachait de mon regard) et lui a fait un signe. Déjà attentive à mon irruption, elle est venue à la porte et m'a demandé si elle devait appeler la « sœur » qui priait, en désignant le pupitre. C'est alors que j'ai compris d'où venait la voix qui emplissait toute la salle : une femme, agenouillée derrière le pupitre, dirigeait les prières sur un ton de supplique, en utilisant un microphone. Comprenant la gêne que je causerais si je lui demandais de s'interrompre, j'ai répondu que ce n'était pas nécessaire, que j'allais simplement assister au culte. Je me suis assis et chacun d'eux est retourné à sa place et à ses prières : la femme s'est agenouillée, recroquevillée sur le banc, reprenant sa prière à voix haute ; le jeune homme s'est également mis à genoux, penché sur le banc, a pris sa Bible et a continué à la lire à voix haute. Les trois parlant fort et en même temps, j'avais l'impression que le temple était plein.

Peu après, les gens ont commencé à arriver : 21 personnes ont assisté au culte, dont seize femmes. Sept d'entre elles portaient des pantalons et les autres des vêtements décolletés, ce qui changeait de la rigueur des normes imposées dans la Dieu est Amour ; j'ai donc eu l'impression que la majorité des personnes ici présentes étaient des visiteurs.

Au cours de culte, la dirigeante révèle que, dans l'assistance, quelqu'un a des problèmes de famille causés par un démon : un homme se lève alors et marche vers elle, pour que soient dites des prières visant à expulser le démon par lequel il pensait être possédé. Elle mentionne ensuite que quelqu'un a des problèmes de santé depuis un certain temps et ne parvient pas à les résoudre : une femme s'avance. Vient le tour d'une personne depuis longtemps tourmentée par un démon installé dans son domicile : un homme et deux femmes se sont avancés. La dirigeante a posé sa main sur leur tête, l'un après l'autre, et a prié à voix haute — et une partie des participants priait avec elle, à voix haute aussi, certains en frappant des mains.

Au moment de la prière, deux « sœurs » se sont positionnées derrière la personne, comme si elles attendaient que quelque chose se passe. La dirigeante a prié pour l'homme et, quand elle a posé sa main sur la tête de la première femme et commencé à prier — toujours « soutenue » par le « chœur » du public —, cette dernière s'est mise à crier, est tombée en arrière et a été rattrapée par les deux « sœurs », qui l'ont empêchée de tomber violemment en l'allongeant sur le sol, se contorsionnant et battant des jambes parce qu'elles ne parvenaient plus à la maintenir (elles m'ont expliqué plus tard que leur rôle était d'éviter que la personne ne se blesse par l'action de l'entité qui la possède à ce moment-là). Comme la femme se débattait beaucoup et avait une robe courte, les assistantes ont déposé une couverture sur ses jambes ; après une minute environ, elle a commencé à se calmer, s'est relevée avec l'aide des deux « sœurs » et est retournée s'assoir. Les prières à voix haute et les frappements de mains créent un environnement cérémonial et une cadence pour la manifestation de ces entités. Bien qu'elles combattent véhément les entités spirituelles qui se manifestent dans les cultes afro-brésiliens, leur manifestation au cours des cultes est quelque chose d'attendu et de voulu.

Après l'exorcisme, la dirigeante s'est tournée vers une autre femme : la main sur sa tête, elle a prié et a révélé ce qui se passait dans sa vie, en mettant l'accent sur des problèmes psychologiques, des actions qui avaient échoué, des maladies, des conflits, une vie mal gérée, un sentiment de culpabilité et la présence d'esprits qui la tourmentaient et lui causaient des bouleversements : Dieu voulait résoudre tout ça. La jeune femme était émue et a commencé à pleurer abondamment ; chaque membre du public avait l'impression qu'il se passait dans leur vie exactement ce que la dirigeante

décrivait ou, en termes pentecôtistes, ce qui avait été révélé par Dieu à la dirigeante. Après la prière, la femme est revenue s'assoir.

Après avoir parlé des problèmes spécifiques, la dirigeante a appelé les personnes qui souhaitaient une prière spéciale pour recevoir une bénédiction de Dieu à venir au pupitre, et elle a prié avec le groupe. Le moment fort du rite de la révélation a été l'éloignement des mauvais esprits de la vie des personnes, et tous ceux présents semblaient certains que leur interférence dans la vie de quelqu'un était possible, qu'ils existaient vraiment et qu'ils se manifestaient dans le corps des personnes pendant le culte.

À la fin du culte, la femme exorcisée, la trentaine, discutait tranquillement avec les autres personnes. Elle ne semblait pas appartenir à l'Église car, en plus de la robe courte, elle avait les cheveux teints en blond et un tatouage sur une des cuisses, ce qui n'est pas permis pour les membres. La manifestation surnaturelle, rude et agitée, qui l'avait saisie semblait normale pour l'assistance, habituée à ce genre de choses dans cette Église : ce n'était pas extraordinaire, simplement l'expulsion d'un esprit malin de plus, un démon qui tourmentait cette femme, ce qui provoquait chez elle des maladies et des échecs dans d'autres domaines de sa vie ; après la manifestation et l'expulsion du démon, elle allait retrouver la santé et le succès dans ses entreprises.

En quête d'informations, je me suis approché de la dirigeante alors qu'elle expliquait aux deux assistantes comment elles devaient procéder au moment de l'expulsion du démon afin de protéger l'exorcisée, la dirigeante et elles-mêmes, parce la femme s'était tout de même blessée au bras. Elle m'a confirmé qu'ici le nombre de membres était faible, cinq ou six, et m'a expliqué qu'une des caractéristiques des cultes de la Dieu est Amour est d'avoir de nombreux *frequentantes* réguliers, comme au Brésil, mais qu'au Guyana leur nombre est bien plus important, proportionnellement au nombre de membres, et que peu de gens décident de devenir membre et de suivre fidèlement les normes de l'Église car celles-ci sont très rigides.

Tous les cultes de la Dieu est Amour auxquels j'ai assisté étaient divisés en six parties : ils commencent par les prières, pendant lesquelles les gens s'agenouillent et mettent un bras sur le banc, à l'exception de quelques personnes qui prient assises (j'ai

appris plus tard qu'il s'agissait de *frequentantes*) ; ensuite viennent les chants collectifs ; puis commence le moment consacré aux « opportunités », pendant lequel chacun peut raconter un miracle et les membres peuvent chanter ou prêcher librement ; enfin vient le sermon principal, suivi des révélations et de la prière finale.

Ici, ce qui attire le plus l'attention des *frequentantes* est le moment le plus attendu du culte : les révélations. Robinho, bien qu'il soit membre du Ministère de Madureira dans la *corrutela* où il habite au Suriname, ne cache pas sa préférence pour la Dieu est Amour, qu'il fréquentait encore quand il était « dans la rue »[393] : « J'aime la Dieu est Amour. J'aime beaucoup parce qu'elle a beaucoup de révélations. J'aime les révélations »[394].

La dynamique des révélations est la suivante : le dirigeant des révélations dit que quelqu'un a un problème, cite des exemples (migraines, insomnies, maladies, difficultés conjugaux ou financiers, etc.) et informe qu'en ce jour Dieu va résoudre cet obstacle. Il est nécessaire que « la personne » à qui la bénédiction est adressée (c'est-à-dire toute personne de l'assistance qui s'identifie avec le problème révélé) dise que la révélation lui est adressée, suite à quoi elle doit se diriger vers le pupitre où est dite une prière pour qu'elle reçoive la bénédiction, c'est-à-dire pour que son problème soit résolu.

Ces rituels d'exorcisme sont une constance dans le temple de la Dieu est Amour de Georgetown et mettent les personnes face à des démonstrations de l'action surnaturelle sur la vie matérielle. Cette Église est reconnue comme une autorité légitime pour intercéder auprès de Dieu, justement grâce à la rigueur de ses normes, même si le nombre de *frequentantes* (qui ne sont pas tenus d'observer ces normes) est plus grand que celui de membres actifs. Elle exerce une attraction sur un grand groupe de personnes qui, même si elles ne sont pas membres, partagent les croyances dans les rites qu'elle réalise. Ces méta-évangéliques contribuent financièrement et garantissent, dans la pratique, l'existence de l'Église. Selon le dirigeant, sans les contributions des *frequentantes*, l'Église ne pourrait pas payer le loyer et les dépenses liées au logement.

[393] Les personnes interviewées au Suriname font une opposition entre la « rue », référence à Paramaribo, et la « forêt », référence aux *corrutelas*.

[394] Version originale : « Eu gosto da Deus é Amor. Eu gosto muito porque ela tem muita revelação. Eu gosto das revelações ».

Le méta-évangélique n'est pas seulement un candidat à la conversion, mais aussi un sponsor de l'Église.

3.4. Le migrant et le fils prodigue dans l'Assemblée de Dieu

Au Suriname, le temple central de l'Église Évangélique Assemblée de Dieu se trouve à Paramaribo, sur la Bonistraat. La nuit du dimanche 26 août 2012, j'ai assisté au culte que je décris ci-dessous.

Comme il est coutume dans ces cultes, celui-ci a commencé par des prières suivies de chants collectifs. Dans la troisième partie, lorsque la parole est cédée à quelques « ouvriers » qui s'expriment sur un fond constitué du chant de la chorale (qui est composée d'enfants, de jeunes ou de femmes), une femme commence à raconter la parabole du fils prodigue tandis qu'un groupe d'adolescents la met en scène de manière théâtrale : un fils parti de chez lui avec une grande richesse et qui a tout dépensé, mais qui, à son retour à la maison, est reçu dans la joie par son père. La dramatisation met l'accent sur le fait que le fils soit parti vivre comme un immigrant en terre étrangère, où il a oublié son père. L'accentuation du caractère migratoire du fils n'est pas due au hasard : le retour du fils à la maison de son père fait référence à la réconciliation du migrant brésilien avec Dieu : il (le fils) doit se rappeler d'aller à l'Église pour se réconcilier avec Dieu (le père) — en d'autres termes, il s'agit du retour du migrant brésilien dans les bras de l'Église.

Une chanson douce et émouvante, évoquant le regret que l'on ressent vis-à-vis de ses erreurs passées, est chantée par la chorale de jeunes — un appel psychologique et émotionnel avec l'objectif de toucher au sentiment de carence de ceux qui sont loin de leur famille et de leurs amis, restés au Brésil. L'Église représente alors un ensemble humain qui offre un certain confort communautaire. De plus, la liste d'activités, segmentées par tranches d'âges, qu'elle propose, vise à impliquer et intégrer le nouveau converti.

L'accueil et la protection qu'offre l'Assemblée de Dieu à l'étranger fait partie de l'appel adressé aux immigrants. Danièle Hervieu-Léger distingue deux trajectoires qui précèdent la conversion : la première, liée aux couches les plus populaires, représente

l'entrée dans une « famille » et la fin d'une vie errante, d'expériences désespérantes, de l'usage de drogues, etc. ; la seconde, liée aux couches plus aisées, signifie une rencontre individuelle, l'identification avec un groupe religieux en tant que référence, et non pas une intégration communautaire à partir de la découverte d'une « vie véritable » après la réalisation familiale, professionnelle et financière[395]. Le premier cas correspond exactement au type d'appel lancé par l'Assemblée de Dieu à son assistance.

Au cours du culte du 26 août, il y a eu la « présentation d'un enfant », rite au cours duquel le pasteur présente à la communauté (et à Dieu) un enfant né quelques jours plus tôt, pour que tous les participants prient pour lui. Le pasteur insiste alors sur un passage biblique dans lequel Jésus est présenté au temple par ses parents. Comme l'Assemblée de Dieu — suivant le modèle des Baptistes — ne baptise que les adultes, le rite représente l'entrée de l'enfant dans la communauté, et les familles ont pour habitude de l'apporter pour la présentation, dans le but de lui apporter des bienfaits.

Après le prêche final et avant la conclusion du culte, le pasteur a respecté la formalité qui consiste à demander s'il y a quelqu'un dans l'assistance qui désire « accepter Jésus ». Il précise que Dieu l'a touché, qu'il lui a révélé que quelqu'un ici était éloigné et devait faire un nouveau pacte avec Dieu. Une femme s'est levée, décidée à se réconcilier avec Dieu. Mais le pasteur a repris la parole : Dieu lui avait dit qu'il manquait encore quelqu'un pour cette « re-rencontre ». Personne ne s'est levé. Comme j'avais déjà assisté à bon nombre d'autres cultes de l'Assemblée de Dieu, je savais que l'invitation finale à « accepter Jésus » et à se réconcilier était habituellement faite de manière différente, avec plus de flexibilité et laissant le dirigeant dire des choses innovantes. Généralement, les pasteurs sont d'ailleurs très efficaces pour faire des appels émotionnels qui soulignent des points spécifiques mais vécus par plusieurs personnes de l'assistance, ce qui donne l'impression qu'il s'agit une invitation spéciale et personnelle. Enfin, le pasteur a prononcé la « bénédiction pastorale », que seuls les pasteurs peuvent dire, et le culte s'est terminé.

[395] HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido, op. cit.*

4. Le Saint-Esprit et le *retetê*

4.1. L'action du Saint-Esprit et la genèse du retetê

L'Église Baptiste Rénovée de Langue Portugaise est présente au Suriname depuis 2007 et se situe sur l'Arnoldstraat, près de *Belenzinho*. Quand je m'y suis rendu, deux « sœurs » accueillaient visiteurs et membres à la porte d'entrée, leur souhaitant la bienvenue. Dans le temple, les sièges étaient partiellement occupés. Les personnes arrivaient au fur et à mesure, même pendant le culte et, à la fin, il devait y avoir près de quatre-vingt personnes.

Pendant ce culte, l'apôtre Clóvis, le dirigeant, souligne que les personnes qui arrivent ici son « lourdes », surchargées, mais que Dieu les a appelées parce qu'il a un dessein pour chacune d'entre elles. Il fait également référence aux difficultés rencontrées ces derniers mois par les Brésiliens en situation irrégulière[396] et insiste sur l'importance de la régularisation ; et que, peut-être, certaines personnes ne sont pas venues à l'Église à cause de la rumeur qui courait, selon laquelle la police allait rafler les illégaux. De même, après avoir cité quelques passages bibliques sur la vie des Israélites en Égypte, il ajoute que « ce pays n'est pas le nôtre. Nous sommes des étrangers » et précise à nouveau que les Brésiliens doivent se régulariser[397].

Continuant son prêche, il évoque aussi Abraham — qui avait été étranger en terre étrangère, où il avait prospéré — et Jésus, qui avait été étranger à Jérusalem. Le sermon, de la même manière que les autres parties du culte, s'est fait sur un fond musical doux, invoquant l'émotion et entonné par l'ensemble musical de l'Église. Il a alors fait une prière émouvante, insistant à nouveau sur la nécessité pour les Brésiliens de régulariser leur situation et sur l'idée selon laquelle Dieu les avait conduits au

[396] Il faisait référence à ce que j'ai mentionné dans le Chapitre 5, la situation de crainte générale parmi ceux qui étaient illégaux au Suriname, en raison de la réaction de la police du pays face à l'assassinat de deux gendarmes en Guyane française par des Brésiliens, en juin 2012 (deux mois auparavant). La rumeur courait selon laquelle la police surinamienne vérifiait les maisons qui possédaient des antennes paraboliques, celles-ci signalant la présence de Brésiliens, pour localiser les illégaux et les expulser.

[397] Son discours est en harmonie avec celui des dirigeants de l'Assemblée de Dieu. La situation irrégulière de la majorité des Brésiliens dans le pays est une menace pour la continuité des Églises qui travaillent majoritairement avec ce public.

Suriname car il avait un dessein pour eux[398], c'est pourquoi ils les avaient fait venir à l'Église ce soir-là.

Après la prière, toujours avec une voix émue et larmoyante, il appelle les participants à venir devant, pour prier ; près de vingt personnes ont répondu à son appel. Ceux qui se sont avancés ont commencé à se balancer, à se contorsionner, ou encore à sauter. Ces mouvements, appelés *retetê*, sont considérés comme les signes de la manifestation du Saint-Esprit. Des « ouvriers » (hommes et femmes) se sont positionnés derrière les personnes qui avaient commencé à se balancer fortement et à faire preuve d'une émotion intense ; certaines tombaient et étaient retenues par les « ouvriers », qui les aidaient à s'allonger sur le sol, où elles restaient sous « l'action du Saint-Esprit ». Le pasteur est alors descendu du pupitre et, posant la main sur leur tête, a commencé à prier pour chacune d'entre elles, à voix haute. En même temps, l'ensemble musical avait augmenté le volume du chant, de même que ceux qui priaient dans l'assistance. Après avoir prié pour toutes les personnes, le pasteur est revenu au pupitre et a continué à prier pour le collectif, maintenant lentement, à voix basse ; les gens de l'assistance ont aussi baissé le ton de leurs voix, et les musiciens ont baissé le volume de leur musique, graduellement, rétablissant le calme dans le temple ; il a alors terminé sa prière. Les personnes qui étaient restées par terre ont été invitées à se lever et sont sorties de l'état de transe ; progressivement, elles sont revenues à leur place, apparemment revigorées.

Dans le *retetê,* le principe des manifestations spirituelles est bien différent de celui lié aux entités qui se manifestent au cours des cultes de la Dieu est Amour et de l'Universelle. Dans ces deux dernières, les possessions sont surtout dues à des entités spirituelles considérées comme des démons maléfiques issus des cultes afro-brésiliens, qui sont ensuite expulsés pendant les rites d'exorcisme. L'accent est donc mis sur les démons et leur exorcisation. Dans le *retetê*, l'accent est au contraire mis sur la manifestation du Saint-Esprit chez les personnes ; ce qui a alors un caractère positif.

[398] Maïté Maskens (Migration et pentecôtisme à Bruxelles : expériences croisées, *op. cit.*) identifie aussi la volonté divine comme cause de l'immigration dans les Églises pentecôtistes de Bruxelles.

Le culte est basé sur l'émotion : les personnes chantent, pleurent, se lamentent et il semble qu'elles en ressortent soulagées et renouvelées. Le rite décrit est similaire à celui pratiqué par le Mouvement Charismatique Catholique, qui est accompagné de chansons douces et où les personnes sont saisies par le Saint-Esprit, parlent en langues et tombent. Dans le *retetê*, les personnes sont aussi saisies par le Saint-Esprit, qui non seulement les fait parler des langues étrangères, mais les fait aussi entrer en transe, par laquelle elles ont un contact spirituel avec le divin, ce qui les « restaure » spirituellement.

Ce processus de valorisation du Saint-Esprit est apparu avec le mouvement pentecôtiste — dans lequel sa manifestation se fait au travers de la glossolalie —, au moment où le Saint-Esprit a commencé à apparaitre avec les figures de la Sainte Trinité et à être fréquemment évoqué pendant les cultes et dans la vie quotidienne du « croyant ». De manière générale, dans les Églises pentecôtistes, l'action centrale est attribuée au Saint-Esprit et, dans certaines localités d'Afrique, il a commencé à gagner des attributs personnifiés et à être associé à des entités spirituelles spécifiques ; ainsi, les anges et autres entités assument la fonction d'agents importants et la manifestation du Saint-Esprit dans le corps du fidèle est considéré comme positive. André Mary décrit la personnalisation de l'action des entités spirituelles pendant le culte de l'Église du Christianisme Céleste au Bénin, au cours duquel les anges, en particulier l'archange Saint-Michel, sont les principaux agents opérants[399]. Les manifestations du Saint-Esprit gagnent de plus en plus de terrain dans certaines Églises pentecôtistes, produisant des expériences spirituelles d'extase considérées comme positives et qui s'assimilent, de plus en plus, aux manifestations spirituelles des cultes afro-brésiliens, que j'aborde par la suite.

[399] MARY, André. Christianisme prophétique et nations célestes. *In* : FANCELLO, Sandra ; MARY, André. *Chrétiens africains en Europe, prophétisme, pentecôtisme et politique des nations*. Paris : Karthala, 2010, p. 127-153.

4.2. Retetê *: la quatrième vague pentecôtiste ?*

Même si l'ensemble des Églises évangéliques désigne le respect de la doctrine stipulée dans la Bible comme la ligne de conduite à suivre, il existe des différences théologiques et rituelles entre chaque Église. De plus, un bricolage de la foi en fonction des nouveaux immigrants issus d'autres domaines religieux est toujours possible.

En juin 2012, j'ai assisté à une conversation entre un membre de la Dieu est Amour et une femme, qui reflète bien l'influence exercée par les membres actifs des Églises évangéliques sur les Catholiques non pratiquants. Elle, catholique non pratiquante (son mari fréquentait sporadiquement l'Église évangélique), était inquiète et impressionnée par un rêve qu'elle avait fait : un homme, dans un champ, lui disait qu'il ne quittait pas ce champ parce que cette terre lui appartenait, et qu'il y avait planté du riz et avait perdu toute la récolte. L'évangélique lui explique alors que le démon peut s'incarner dans toute personne, animal ou chose ; que ce rêve est un avertissement de « délivrance »[400] ; que Dieu parle dans les rêves ; que le riz est ici le symbole de la prospérité ; que l'homme est un démon angoissé et sans prospérité. Le rêve était donc un avertissement pour la délivrer d'un mal. Émue, elle s'est mise à pleurer ; donnant enfin un sens au rêve qui la perturbait. Complétant son interprétation, il lui explique que la « délivrance » complète aura lieu à travers sa conversion et la remise de sa vie à Dieu — en d'autres termes, par son adhésion à l'Église évangélique.

Au Suriname, le rapprochement entre les Brésiliens et leurs Églises provoque des mutations des deux côtés : si ces dernières s'adaptent à la situation d'immigration et à l'orpaillage, en incluant dans leurs sermons et rites des références à la condition des Brésiliens à l'étranger, ceux-ci interprètent certaines de leurs croyances à travers le revêtement chrétien-pentecôtiste.

L'ouverture des Églises évangéliques à différentes interprétations du surnaturel dans la vie quotidienne inclut l'action puissante et personnalisée du Saint-Esprit ; or, ceci est propre au néo-pentecôtisme (ou à la troisième vague pentecôtiste). Dans cette

[400] Ce terme est utilisé dans les Églises évangéliques pour désigner le moyen que Dieu utilise pour délivrer une personne d'un mal imminent à venir.

nouvelle phase, au cours des rituels d'exorcisme, popularisés dans les cultes néo-pentecôtistes et diffusés, au Brésil, à la télévision par l'Universelle du Royaume de Dieu[401], les entités spirituelles qui se manifestent assument des noms et des caractéristiques d'entités des cultes afro-brésiliens, ce qui leur donne une nouvelle vigueur, en les légitimant et en attestant leur existence. Dans le cadre de la théologie de la prospérité, ces entités représentent des obstacles concrets qui bloquent l'action bénéfique et merveilleuse du Saint-Esprit — c'est-à-dire que, même avec leur statut de symboles de forces maléfiques, elles sont une partie importante des rites pentecôtistes d'expulsion des démons. La théologie de la prospérité, largement répandue au Brésil par le néo-pentecôtisme, a commencé à inclure le principe de la « pensée positive », déjà présent dans différents autres mouvements ésotériques mais ici transformé en « parole positive », à laquelle a été ajoutée la croyance aux maléfices causés par des entités spirituelles des cultes afro-brésiliens.

Le néo-pentecôtisme ne rejette pas les éléments de la culture religieuse populaire du Brésil et, pour preuve, il insère les manifestations des entités spirituelles des cultes afro-brésiliens dans les rites de leurs cultes. Bien qu'elles soient encore appelés « envoutement » et assimilées aux démons, elles ont une légitimité et assurent une continuité avec les manifestations qui ont lieu dans les *terreiros* de cultes afro-brésiliens. Ainsi, malgré un discours « négatif », le néo-pentecôtisme ouvre un espace pour l'inclusion de rites de plus en plus proches de ceux réalisés dans ces *terreiros*. Pour leur part, les Églises du *retetê* mettent l'accent sur la manifestation du Saint-Esprit. Là où elles innovent, c'est quand ce dernier se manifeste dans la personne par une expression corporelle similaire à celles provoquées par les entités présentes dans les *terreiros*. En résumé, les Églises, telles que l'Universelle, ont apporté dans leur culte des rites similaires à ceux des *terreiros*, mettant en avant le côté maléfique des entités ; les Églises du *retetê* ont également apporté des rites similaires à ceux des *terreiros* mais en soulignant le côté bénéfique de leurs entités, conçues comme l'action du Saint-Esprit (tableau 4).

[401] À travers la Rede Record, une chaine de télévision ouverte appartenant à Edir Macedo.

Tableau 4 : Différence basique entre l'exorcisme pentecôtiste et le *retetê*

ÉGLISE OÙ A LIEU	CARACTERE DE LA MANIFESTATION	CE QUI SE MANIFESTE
L'exorcisme pentecôtiste	Négatif	Entités des cultes afro-brésiliens
Le *retetê*	Positif	Saint-Esprit

Dans les Églises du *retetê*, dans la mesure où l'entité qui se manifeste n'est pas un démon mais le Saint-Esprit, l'accent n'est plus mis sur son expulsion, mais sur l'expérience mystique du fidèle en contact étroit avec le divin, un moment d'exaltation et d'enchantement. Le terme *retetê* désignant ces manifestations est utilisé de façon péjorative par les membres des Églises pentecôtistes brésiliennes qui ne pratiquent pas ce rite et qui considèrent ces manifestations du Saint-Esprit comme « exagérées » — j'ai pu écouter ce terme sur le terrain pour faire référence aux manifestations attribuées au Saint-Esprit qui ont lieu dans ces Églises pentecôtistes.

Cette resémentisation[402] représente une rénovation du culte pentecôtiste, avec un potentiel d'avancée et d'influence sur les dénominations évangéliques, comme ça a été le cas avec la troisième vague.

La première vague pentecôtiste, celle à l'origine du pentecôtisme lui-même (qui est né avec le don de parler des langues) a constitué un mouvement très similaire, avec l'assimilation, dans le culte protestant, de la transe, comme cela avait lieu dans les cultes afro-américains, et a obtenue l'assentiment des masses populaires grâce à la légitimité dont elle jouissait dans la compréhension religieuse de ces derniers.

Le *retetê* — qui sera peut-être la quatrième vague pentecôtiste — attribut d'autres dimensions au pentecôtisme, par sa nouvelle interprétation des manifestations, par l'insertion, dans le culte, d'instruments musicaux présents dans les *terreiros* (comme le

[402] Différente de la « re-symbolisation », qui a lieu quand des contenus traditionnels d'un groupe acquièrent une nouvelle expression par des formes symboliques importées, venues d'ailleurs (SEGATO, Rita. Formações de diversidade : nação e opções religiosas no contexto da globalização. *In* : ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis : Vozes, 1997, p. 219-248).

tambour et le *pandeiro*) et par la participation des fidèles possédés par le Saint-Esprit, faisant des mouvements de danse circulaires, des rotations et des sauts. Les actions du Saint-Esprit ne sont pas une nouveauté dans les Églises pentecôtistes ni dans le Mouvement Charismatique Catholique ; ce qui est ici intensifié, plus particulièrement à partir des années 2000, c'est l'action du Saint-Esprit et la réalisation d'autres rites qui rappellent les cultes afro-brésiliens, bien que le discours de lutte contre ces derniers soit encore d'actualité.

Maintenant, ce ne sont plus les attributs négatifs des entités spirituelles qui sont évoqués au cours des manifestations, comme c'est le cas dans les rituels d'exorcisme de l'Universelle, mais ce sont les manifestations du Saint-Esprit qui font que les possédés dansent et tournent au rythme des percussions et des *pandeiros*, dans une démonstration de sa présence et de la présence de Dieu. Le Saint-Esprit acquiert les valeurs positives des entités des cultes afro-brésiliens : clairvoyance, prophéties, guérison, révélations. Au Brésil, comme au Suriname, dans les Églises telles que l'Assemblée de Dieu, ce type de manifestation religieuse a lieu au cours de réunions de prière, réalisées par un groupe réduit de membres, hors du temple, appelées « prière sur la montagne » ou « vigile », et quelques petites Églises brésiliennes ont la liberté d'insérer dans le culte les « manifestations de l'Esprit ». Les images des cultes ne laissent aucun doute et peuvent être visionnées sur les sites des Églises et des groupes de prêche — la pasteure Ana Lúcia et le Groupe Gideões (groupe de musique qui l'accompagne dans ses prêches), très connus à Rio de Janeiro, est un exemple de ces groupes de prêche[403] ; et l'Église Pão de Vida, à Belém, est un exemple de ces Églises où ce type de rite fait partie du culte[404].

Dans cette nouvelle version pentecôtiste, les manifestations du Saint-Esprit prennent la forme d'expressions déjà présentes dans les cultes afro-brésiliens car, dans la pratique, les actions de la personne sous son pouvoir sont similaires à celles de la

[403] Un exemple de ce type de manifestation pentecôtiste de la pasteure Ana Lúcia et le Groupe Gideões peut être visionné sur Youtube : GUILHERMERESTAURADO. [2010, 19 février]. *Pr. Ana Lúcia /Grupo Gideões Vem comigo dando glória*. Vidéo, 8m36s. Disponible sur le site : http://www.youtube.com/watch?v=9hOy93yzSr0. Consulté le 19 septembre 2012.

[404] Toujours sur Youtube, on trouve une vidéo montrant la réalisation d'un rite dans cette Église : FERNANDO MACEDO O PROFETA. [2011, 3 septembre] *Retete na Igreja Pão da Vida em Belem*. Vidéo, 5m17s. Disponible sur le site : http://www.youtube.com/watch?v=4Y7N4zOk05Q. Consulté le 19 septembre 2012.

personne possédée dans les cultes afro-brésiliens. Les manifestations, qui se restreignaient initialement à la glossolalie, revêtent à présent la nomenclature de « jouissance de l'Esprit » ou d'« action pleine du Saint-Esprit ». Pris par son pouvoir, le « croyant » peut prophétiser, guérir, danser, pleurer, parler en langues…

Maripasoula vue d'Antônio do Brinco

PARTIE III

L'EXPANSION, LES *GARIMPEIROS* ET L'OUTRE MER

CHAPITRE 7

À LA RECHERCHE DE FIDÈLES : L'ÉGLISE DANS LES ZONES D'ORPAILLAGE

1. Vers les *corrutelas* du fleuve Lawa

Les Brésiliens de Paramaribo font souvent référence aux zones d'orpaillage (du fait d'y travailler ou de connaitre quelqu'un qui y est), et ce même parmi les évangéliques (dont les leaders des Églises). Initialement installées dans cette ville, à partir des années 2000, les *Brasyonkerki* commencent à opérer dans les *corrutelas*. Des contacts établis par José Paulo Ribeiro, de l'Assemblée de Dieu, m'ont permis d'aller à la *corrutela* d'Antônio do Brinco, où il y a une congrégation de cette Église dont le pasteur résident, Washington, est également responsable de trois autres congrégations dans des *corrutelas* présentes sur les rives du fleuve Lawa, au sud de Benzdorp (Cabana Four, Tabiqui et Papachiton), et d'un point de prêche (à Peruano).

Pour arriver à Antônio do Brinco, il faut se rendre à Benzdorp et, de là, prendre une pirogue (petite embarcation motorisée). Pour arriver à Benzdorp, il existe deux moyens de transport : soit par la combinaison des voies terrestres et fluviales soit par

avion. Les Brésiliens qui disposent de ressources financières suffisantes et qui sont en situation régulière au Suriname préfèrent généralement prendre l'avion pour y aller (d'où ils partent ensuite vers les zones d'orpaillage du Lawa). Pour ceux qui sont en situation irrégulière, l'alternative est de prendre la voiture puis le bateau — voyage un peu moins cher mais bien plus pénible —: le passager prend un taxi sur l'avenue Waterkant, près du petit marché alimentaire sur la rive de la rivière Suriname, au centre de Paramaribo, ou bien le chauffeur de taxi va le récupérer à l'hôtel ou à son domicile (sans coût additionnel) ; il va alors jusqu'à Albina — parcours de quatre heures, pour un coût de cent dollars surinamiens (SRD) (environ vingt euros ou soixante réais). Une fois à Albina, il y a des bateaux qui traversent le fleuve Maroni jusqu'à Saint-Laurent-du-Maroni (ce sont les plus fréquents) et d'autres qui partent vers d'autres régions : vers le nord, en direction des réserves naturelles Galibi — zone du groupe indigène du même nom, où les tortues géantes pondent leurs œufs entre février et août —; et vers le sud, en direction de Benzdorp et des différentes zones d'orpaillage du Lawa — c'est généralement cette direction que les Brésiliens prennent. Pour atteindre Benzdorp et d'autres zones d'orpaillage, il faut encore prendre un quadricycle (une moto, comme ils disent), car c'est l'unique moyen de transport motorisé capable de se déplacer sur les sentiers de forêt et de transporter des passagers et des marchandises (figure 1).

Figure 1 : Quadricycle : le seul transport motorisé utilisé dans les *corrutelas* (ici, dans la rue principale de Cabana Four).

Comme nos documents étaient en règle et que nous pouvions payer les billets, José Paulo et moi avons décidé de prendre l'avion. Nous sommes arrivés à l'aéroport Zorg en Hoop[405] de Paramaribo vers 9h30 du matin, et avons été accueilli par un immense brouhaha : des personnes assises attendaient pour l'embarquement, des marchandises étaient dispersées, et des gens arrivaient et se regroupaient dans le hall d'entrée car il n'y avait pas assez de place pour que tout le monde s'assoie. Nous avons acheté nos billets d'avion et, comme je n'avais pas de date précise pour mon retour, je n'ai pris que l'aller, à destination de l'aéroport d'Antino, à Lawa Tabiki (littéralement, l'île du fleuve Lawa, en *Sranantongo*), d'où il est possible d'accéder à Benzdorp. Curieusement, pour le check-in il a fallu peser les bagages et le passager, et les deux réunis ne devaient pas excéder 120 kg, sans quoi le paiement de l'excès serait demandé, à cause de la faible capacité de l'avion. José Paulo, qui transportait des livres, des documents et des exemplaires du dictionnaire *Sranantongo*-portugais qui alourdissaient son bagage, a judicieusement suggéré d'échanger nos bagages, sachant que moi, plus fin, je pouvais emporter plus de poids ; ainsi nous n'avons pas dépassé le quota.

L'agitation s'accentuait de plus en plus dans le petit espace destiné à la présentation des passagers et des bagages. Pêle-mêle, des valises, des sacs, des emballages, des passagers, des vendeurs de fast-food, des enfants, des employés ; devant l'aéroport, les voitures arrivaient et déchargeaient encore plus de passagers.

La frénésie était à son comble quand est alors arrivé un petit avion. Les gens qui attendaient, assis dans une salle latérale, se sont levés pour se joindre au groupe de ceux qui attendaient debout par manque de sièges. Nous étions tous prêts à embarquer mais la conjoncture était préoccupante : la quantité de bagages et de passagers était visiblement supérieure à la capacité de l'appareil. Je me suis alors rendu compte qu'il y avait plus de candidats que de places ; l'appel des passagers par leur nom a commencé et les nôtres n'ont pas été prononcés.

Je me suis finalement senti soulagé car un autre avion allait arriver pour transporter les passagers restants. Je savais qu'il y avait des vols quotidiens, mais je n'avais pas

[405] Deuxième aéroport le plus important du pays (le premier étant l'aéroport International Johan Adolf Pengel, de Zanderij), le Zorg en Hoop est destiné aux vols de petits avions. Y opèrent Blue Wings Airlines, Gum Air et Caricom Airways, qui proposent des vols vers Benzdorp, et Trans Guyana Airways ; il y a aussi des vols vers le Guyana (Georgetown) et vers d'autres pays des Caraïbes (La Barbade, Sainte-Lucie, Trinité et Tobago).

prêté attention aux compagnies qui les assuraient. L'« avion » dans lequel embarquaient les gens et qui se préparaient à partir appartenait à Blue Wings, dont le nom était écrit en lettres bleues sur le côté de l'appareil. Tandis que je l'observais, je me suis souvenu d'une nouvelle que j'avais apprise quelques années plus tôt : en 2008, un avion de Blue Wings, qui réalisait la connexion Paramaribo-Benzdorp, était tombé, causant la mort des dix-sept passagers et des deux pilotes. Encore plus soulagé, j'ai attendu le prochain avion. J'ai alors partagé mon soulagement d'échapper à cette compagnie aérienne avec José Paulo qui m'a répondu qu'en 2010, un autre avion de cette compagnie était tombé, juste après le décollage. Le vendeur de café ajoute alors des détails sur l'accident : ça s'est passé sur la piste de Godo, dans le district du Alto Maroni, et les six passagers et les deux pilotes sont morts — plus tard, en me renseignant sur le sujet, j'ai appris que cette compagnie était interdite de vol en Union Européenne, ce qui explique pourquoi elle n'a pas de vol vers la Guyane française. Effaré par le manque de contrôle de la part des organismes compétents, sans comprendre comment il est possible que Blue Wings soit encore en activité et remerciant ma chance de ne pas avoir pris l'un de ses avions, j'ai continué à attendre le prochain vol, avec l'espoir de voyager avec une compagnie ayant une meilleure réputation.

Près d'une heure plus tard est arrivé notre « avion », aussi petit et apparemment peu fiable que le précédent, avec le logo de la compagnie inscrit en rouge : Gun Air. Méfiant, je suis monté dans l'appareil avec José Paulo et d'autres Brésiliens (probablement des *garimpeiros*), ces derniers ayant l'air habitués à ce genre de vols dans de minuscules avions ; il y avait aussi des Surinamiens et des Guyanais.

L' « avion » a décollé. Peu à peu, les conversations simultanées et le rire des Brésiliens (les plus agités) se sont atténués, laissant place au ronronnement de fond, continu, de l'« avion ». Les maisons de Paramaribo, maintenant toutes petites, cédaient la place au vert de la forêt et des eaux du fleuve Paramaribo ; un vert qui va jusqu'aux bords de la ville et domine l'Amazonie surinamienne. Vu du ciel, l'immensité formée par la cime des arbres ressemble à une pelouse rugueuse.

Nous avons suivi la trajectoire de la principale route qui rejoint le sud du pays. À un moment donné, elle passe à côté d'une grande entreprise minière, Suralco (figure 2), où des tracteurs immenses, semblables, vu d'en haut, à de petites fourmis rouges,

déplaçaient des tas de sables rouges (minerai de fer) sur une voie rouge (la route en terre battue) — voie ouverte dans la forêt, jusqu'à un grand nid rouge (la cour de l'entreprise).

Figure 2 : La zone de l'entreprise minière Suralco : le rouge au milieu du vert de la forêt.

L' « avion » a poursuivi sa route et le vert a repris ses droits, mais pour peu de temps. Une immensité bleue apparait soudain : le lac artificiel Professeur Docteur Ingénieur Willem Johan van Blommesteinmeer[406], également appelé W. J. van Blommesteinmeer ou Lac de Brokopondo, du nom du district où il se situe. La route que l' « avion » suivait se termine au port d'Afobaka (nom du barrage).

De l'autre côté du lac, de petits assemblements de maisons se trouvent entourés de filets d'eau au ton jaune opaque. Plus loin, le sol des mines (zones d'orpaillage), qui glisse vers les rivières d'eaux noires (non atteintes), finit par colorer d'un jaune-orangé les cours d'eau atteints par l'exploration minière de la terre, et la couleur se répand en direction du Brokopondo (figure 3) où le jaune, à son tour, se dissout dans le bleu jusqu'à disparaitre.

[406] Localisé au centre-est du pays, il a été créé, entre 1961 et 1964, par la retenue des eaux de la rivière Suriname sur les terres des Marrons.

Figure 3 : Les eaux jaunes provenant des zones d'orpaillage envahissant le bleu du lac Brokopondo.

Plus loin commencent à apparaitre des petites clairières, toujours encerclées d'eaux jaunes : on peut distinguer des zones d'orpaillage, des maisons, des assemblements de maisons et des campements de *garimpeiros*. Le scénario n'inspire aucune harmonie de couleurs ou d'aquarelle cohérente, mais plutôt une lutte entre les couleurs, entre l'homme et la nature — un combat qui continue lorsque le vert tente de refermer les clairières jaunes et leurs tas de terre nue formés par l'excavation du sol.

C'est alors qu'une grande ligne jaune apparait sur le sol et commence à grandir : une piste d'atterrissage et de décollage. Comme une flèche, l' « avion » se lance en direction de cette cible. La proximité du sol laisse transparaitre les toits blancs des maisons et, heureusement, avant de s'écraser au sol, l' « avion » relève le nez, affleurant la bande de petits cailloux blancs, avant de se poser. Mais nous ne sommes pas encore arrivés au terminus ; ce n'est qu'une escale pour laisser descendre quelques passagers (qui vont rejoindre d'autres *corrutelas*). On ne nous avait pas prévenus de cette escale, car ces petits ajustements sont fréquents pendant les voyages, en fonction la destination des passagers.

Un homme d'environ 45 ans hésite, sans savoir s'il doit descendre ici. Incertain, il va jusqu'à la porte de l'avion, tandis que les passagers débarquent et, s'adressant à

différentes personnes, il demande: « Pedro ? Pedro ? ». Quelqu'un s'est approché : « Pedro m'a demandé de venir ici ! »[407].

Maintenant sûr de lui, l'homme revient prendre son baluchon et suit l'envoyé de Pedro. Le nom utilisé comme code lui a permis d'être certain d'avoir à manger et où dormir. Bien que l'information dont il disposait semblait bien précaire (un simple prénom), dans le jargon du coin cela suffit à prouver que l'on n'est pas un *garimpeiro* paumé : on arrive avec un contact préalable qui garantit une place pour travailler ou un endroit pour s'abriter (où suspendre son hamac) en attendant de trouver un travail. La situation du « paumé » est plus critique : il s'agit d'un *garimpeiro* qui arrive sur la zone d'orpaillage sans avoir de contact avec les autres *garimpeiros* et peut ainsi, au début, inspirer de la méfiance, puisqu'il n'a pas de référence (ce qui est très important) ; il aura certainement des difficultés à trouver rapidement du travail.

L' « avion » qui était parti avant le nôtre avait aussi atterri sur cette piste et plusieurs *garimpeiros* essayaient d'en extraire un quadricycle. Comme le véhicule est grand et lourd, il n'était pas facile de le retirer, ce qui ne s'est fait qu'après l'intervention d'hommes qui savaient ce qu'ils faisaient : ils ont utilisé une structure en planches de bois et ont su l'utiliser avec maitrise.

Une fois les derniers passagers descendus de notre « avion », celui-ci s'élance de la piste vers les arbres et décolle heureusement avant de les atteindre ! De nouvelles petites clairières surgissent, où l'on peut distinguer les toits des baraques et la zone d'orpaillage indiquant une présence humaine à proximité d'une rivière d'eau jaune (figure 4). Vu du ciel, on a l'impression qu'elles sont complètement isolées. Comment ces gens peuvent-ils vivre sur une terre aussi inhospitalière ? Quelques jours plus tard j'allais complètement changer d'avis quant à l'isolement des petites baraques au milieu de la forêt.

[407] Version originale : « O Pedro me mandou vir aqui! ».

Figure 4 : Clairière formée par des *garimpeiros* dans l'Amazonie surinamienne.

L' « avion » commence à s'approcher de la piste d'atterrissage d'Antino — notre destination —, constituée d'une bande rouge au centre de la petite île Lawa Tabiki. Face à nous, le grand fleuve Lawa et un assemblement de maisons : Cabana Four (ou Kabanavo) — qui redevient invisible dès que notre « avion » se pose sur le sol qu'il atteint tel une comète, soulevant une trainée de poussière rougeâtre sur la piste en terre. À ce moment-là, je n'espère qu'une chose : qu'il s'arrête à temps, car la piste commence à être courte, trop courte. Mais heureusement tout s'est encore bien passé.

Aux alentours de la piste, des pirogues attendent pour transporter les passagers vers les différentes *corrutelas*. Le lit du fleuve Lawa est plein de roches qui sont dangereuses pour la navigation. Pendant les périodes de pluie, comme en août par exemple (période de mon arrivée), il est relativement haut et seules quelques pointes de rochers émergent à sa surface ; en période plus sèche, entre septembre et décembre[408], quand le niveau de l'eau est au plus bas, il est plus difficile de naviguer, car les rochers sont saillants et forment des petites chutes d'eau. Dans le passé, la difficulté à naviguer sur le fleuve a servi de bouclier protecteur pour les communautés Noirs Marrons qui habitaient ici ; ensuite, elle a représenté une barrière qui leur compliquait l'accès aux biens et aux services proposés sur le littoral. Ce n'est qu'au XIX^{ème} siècle que des

[408] UNH/GRDC COMPOSITE RUNOFF FIELDS. *Maroni basin.* Disponible sur le site : http://www.grdc.sr.unh.edu/html/Polygons/P3512400.html. Consulté le 4 mai 2013.

piroguiers Noirs Marrons sont parvenus à dépasser ces barrières et, depuis, le groupe maintient sa domination sur la navigation du fleuve. Les piroguiers connaissant la localisation des roches et les voies navigables, nous avons fait de multiples zigzags entre les rochers durant le trajet jusqu'à Antônio do Brinco (figure 5).

Figure 5 : Pirogue naviguant sur le fleuve Lawa, en direction de la *corrutela* Antônio do Brinco.

Les deux rives du Lawa ne présentent pas de différences entre le coté surinamien et celui de la Guyane française : des deux côtés on aperçoit des maisons simples, en bois, avec des petits estacades et quelques pirogues se balançant le long du fleuve. En revanche, en face de Maripasoula, la différence saute aux yeux : le drapeau français trône sur la façade de la mairie et, juste après, se trouve un moulin, de nombreux bateaux amarrés et plusieurs maisons qui montrent les dimensions de la ville en comparaison aux petits assemblements de maisons en bois que l'on voit de l'autre côté du fleuve.

En arrivant à Antônio do Brinco, le piroguier aide les gens à descendre et reçoit le paiement pour le service : vingt euros pour le trajet entre Antino et la *corrutela*. Bien que situées en territoire surinamien, l'euro est la monnaie courante dans les *corrutelas*

de cette partie du Lawa[409]. De même, sur la piste d'Antino, qui est aussi en territoire surinamien, les entreprises aériennes qui opèrent entre Paramaribo et Antino vendent leurs billets de retour en euros. Pour payer en SRD ou en dollars américains, il faut faire la conversion au taux du jour. Le billet que j'ai acheté à Paramaribo (Paramaribo-Antino), au contraire, avait sa valeur cotée en dollars américains et pouvait être converti en SRD ou en euros. Suivant la même dynamique que celle des autres zones d'orpaillage — où l'aller vers la *corrutela* est plus cher que le retour —, le trajet de retour (Antino-Paramaribo) est moins cher.

À la manière des *garimpeiros*, j'ai pris mon baluchon et j'ai cherché le « frère » Antônio qui, selon les contacts faits à Paramaribo, allait m'héberger dans sa maison. Le pasteur Washington, avec qui j'avais parlé par téléphone et dont j'avais entendu parler plusieurs fois, mais que je n'avais pas encore rencontré personnellement, m'attendait au bord du fleuve. Selon la dynamique de déplacement des *garimpeiros*, j'étais donc un « non paumé », puisque j'avais un endroit où dormir pendant mon séjour ici. Après les présentations initiales, il me conduit au temple de l'Assemblée de Dieu — unique Église présente dans la *corrutela* —, dont il était le pasteur depuis un an et cinq mois. Plus précisément, nous sommes allés à la maison pastorale, qui se situe au fond. De là, nous nous sommes rendus au domicile du « frère » Antônio : une maison de bois composée d'une salle, d'une chambre, d'une cuisine et d'une cour non couverte, au fond, où l'on se lavait (figure 6).

[409] L'euro est la monnaie de la Guyane française qui, pour être un département français d'outre-mer, fait donc partie de la zone euro.

Figure 6 : Résidence du « frère » Antônio, où j'ai logé, dans la *corrutela* Antônio do Brinco.

Dans la salle, il y avait un hamac fixé au mur et un baluchon — signe qu'un *garimpeiro* était installé ici. Je pouvais fixer mon hamac à côté, laisser mes affaires et m'installer. Le « frère » Antônio, tout comme les autres habitants de la *corrutela*, a l'habitude de recevoir des *garimpeiros* en transit, du moment qu'ils sont soit des connaissances soit recommandés par une connaissance (sans être *garimpeiro*, j'étais inclus dans cette catégorie). Tandis que je me trouvais dans la maison, trois hommes sont arrivés à la *corrutela*. L'un dit être un ami de quelqu'un que le « frère » Antônio connait, et ce dernier leur a immédiatement offert un hamac et les a reçu dans sa maison. Je me suis alors rendu compte que, chez les *garimpeiros*, l'hospitalité est un code d'honneur, et dire le nom d'un *garimpeiro* connu par le propriétaire de la maison garantie de pouvoir y être temporairement hébergé.

Après quelques échanges, il est sorti en laissant la porte de la maison ouverte ; avant de sortir, j'ai voulu la fermer à clé mais il n'y avait pas de clé. Inquiet pour mes affaires et pour la protection de la maison, j'ai refermé la porte et je suis parti en direction du fleuve, à la recherche du « frère » tête-en-l'air. Je le rencontre sur le chemin, lui demande comment on ferme la porte et il m'explique alors qu'il ne la verrouille jamais, sauf quand il part en voyage ; le soir, au moment de dormir, il se contente de la fermer sans les clés, parce qu'ici il n'y a pas de vol.

Ma présence dans la *corrutela* n'a pas éveillé de grande curiosité de la part des habitants. Comme j'étais hébergé chez l'un d'eux et que c'est un lieu de passage de nombreux Brésiliens, on me prenait généralement pour un *garimpeiro* de plus ou, parfois, pour un géologue, à cause de mon appareil photo et de mon carnet de notes. Pratiquement tout le monde a fini par savoir que je réalisais une recherche universitaire auprès des membres de l'Église et que j'avais commencé à en interroger certains, mais — comme c'est souvent le cas — la plupart ne comprenait pas clairement ce que cela signifiait.

Quand je suis arrivé à la *corrutela*, on m'a demandé si j'étais « croyant » et j'ai répondu par ma réplique classique, en disant que j'étais issu d'une famille évangélique. Ma réponse, différente du « oui » ou du « non » attendu, semble avoir laissé quelques doutes, mais mes conversations avec le pasteur et mon assiduité au temple et aux activités de l'Église (j'assistais au culte du soir et à certaines prières du matin, qui commençaient à 6 heures) m'ont élevé au rang d'*assembleiano*[410] exemplaire. Par la suite, j'ai commencé à être accueilli par les membres comme l'un d'entre eux et à être salué par l'expression « la paix du Seigneur », comme c'est de coutume entre eux. Un soir de culte, le dirigeant des chants est descendu discrètement de la scène, est venu jusqu'à moi et m'a demandé si je voulais dire un mot aux membres. Je l'ai remercié pour l'invitation que, naturellement, j'ai déclinée. Mon acceptation par les membres de l'Église a considérablement facilité mon travail de terrain ; en plus des entretiens semi-structurés enregistrés, j'ai pu discuter avec d'autres personnes pour comprendre leurs trajectoires de vie, ce qui les avaient conduits à cette *corrutela* et à l'Église évangélique.

De là, je suis allé à Cabana Four, où se trouve également un temple de l'Assemblée de Dieu, ainsi qu'à Peruano.

[410] Le terme fait référence aux membres de l'Assemblée de Dieu.

2. Les *corrutelas* du Lawa

2.1. Un tour d'horizons des corrutelas

Au sud-est du Suriname, dans les années 1990, des *garimpeiros* brésiliens ont progressivement entamé une exploitation aurifère à petite échelle, sur les rives des rivières proches de la frontière avec la Guyane française. En raison du mouvement financier que l'exploration d'or a fourni, à la fin de la décennie, plusieurs petits hameaux ont commencé à se former sur la rive surinamienne du Lawa, habités majoritairement par des Brésiliens qui les ont appelés *corrutelas*. Constituant le lieu de résidence des familles de quelques *garimpeiros*, on y trouve des commerces qui offrent des produits de première nécessité et du combustible ainsi que des bars et des *cabarés*[411].

Sur les rives surinamiennes du fleuve Lawa, dans la partie comprise entre la ville de Benzdorp (Suriname) et Maripasoula (Guyane française) (figure de début du chapitre), il existe trois *corrutelas* apparues à partir de 2005 : Cabana Four (ou *Kabanavo*), comptant près de soixante foyers ; Antônio do Brinco, environ soixante-dix foyers ; et Peruano, avec approximativement vingt foyers. En plus des maisons, Antônio do Brinco compte deux établissements proposant des services de logement ; deux commerces appartenant à des Chinois et vendant tout type de produits, notamment du combustible et des équipements d'orpaillage ; des restaurants ; des bars ; un *cabaré* et un temple de l'Assemblée de Dieu. Toutes les constructions sont en bois et certaines résidences possèdent un moteur diesel fournissant l'électricité. Parfois, le coût du moteur et du combustible est réparti entre les habitants, qui se partagent alors l'énergie générée. Tous les habitants de la *corrutela* sont directement ou indirectement impliqués dans l'activité minière : soit ils travaillent directement à l'extraction de l'or, soit ils sont commerçants et prestataires de services, ou encore des parents de *garimpeiros*.

[411] Au Suriname, les Brésiliens appellent couramment ces lieux « *cabaré* » ou « cantine » ; dans les deux cas le sens original de ces termes a été détourné. « *Cabaré* » (du français cabaret qui désigne un lieu de spectacle de danse), dans la version brésilienne, est synonyme de « bordel » ou de maison close ; et « cantine », hors du contexte des *corrutelas*, désignerait un endroit où sont vendus des produits alimentaires et de première nécessité. Dans mon domaine de recherche, « cantine » peut être un lieu de vente de boissons et de repas, mais aussi un lieu qui propose des services sexuels moyennant paiement, c'est-à-dire qu'aller à la « cantine » peut être synonyme d'aller au « bordel ».

De manière générale, les résidences des Brésiliens se distinguent des autres par la présence d'une antenne parabolique, qui capte les chaines de télévision brésiliennes ; ce que l'on observe même dans les *corrutelas* (figure 7).

Figure 7 : Antenne parabolique caractéristique des résidences de Brésiliens au Suriname, avec laquelle ils captent les chaines de télévision brésiliennes ; ici, une résidence de la *corrutela* Cabana Four.

D'Antônio do Brinco à Maripasoula, la traversée du fleuve Lawa prend en moyenne une minute et coûte deux euros, mais elle peut être faite gratuitement dans des pirogues de commerçants de la *corrutela* qui font fréquemment ce trajet. Dans la mesure où, dans ces *corrutelas*, à l'exception d'un poste de police à Cabana Four, il n'existe ni de services de santé, ni de services d'éducation — ou tout autre service communément mis à disposition par l'État —, certains habitants ont recours à l'assistance médicale de Maripasoula, où les enfants peuvent aussi suivre les cours de l'école primaire. Ils traversent alors quotidiennement le fleuve pour aller à l'école, où la langue française est utilisée aux côtés du portugais, du *Sranantongo* et du néerlandais. À ce titre, le jour de mon arrivée à Antônio do Brinco, apercevant un garçon d'environ 9 ans, le « frère » Antônio me demande de lui dire quelque chose en français car il parle cette langue. J'ai commencé simplement — « Bonjour, ça va ? » — et le garçon a

commencé à parler français comme si c'était sa langue maternelle. Trois autres enfants l'ont rejoint pour participer à la conversation en français. Comme les enfants parlent cette langue avec leurs camarades de classe de Maripasoula, le français et le portugais sont les langues de leur quotidien ; de plus, ils sont alphabétisés en français et ont accès à la littérature infantile en cette langue, ce qui n'est pas le cas pour le portugais ou le néerlandais. Quand j'étais là-bas, sur la centaine d'habitants que compte Antônio do Brinco, une dizaine était des enfants de moins de 12 ans, car, en plus des *garimpeiros* arrivés sur ces zones d'orpaillage alors qu'ils étaient encore adolescents, des enfants brésiliens y sont nés.

2.2. L'orpaillage illégal : exemple du varadouro

À la différence du Suriname, où cette forme d'orpaillage est tolérée par l'État, en Guyane française, elle est interdite et réprimée. Pourtant, les *garimpeiros* brésiliens remontent les petites rivières et parviennent à atteindre des zones où les forces de l'ordre françaises ont du mal à les appréhender. Ils pratiquent ainsi l'orpaillage à moindre échelle qu'au Suriname, en utilisant des machines et des équipements légers. Précisons également qu'en plus des Brésiliens, l'extraction de l'or attire aussi les Noirs Marrons.

Afin de ne pas attirer l'attention des autorités françaises, ils travaillent au cœur d'une épaisse forêt, à l'abri des frondaisons massives des arbres. Quand une aire d'orpaillage devient trop importante, elle est facilement repérable par les avions de la gendarmerie et de l'armée française qui survolent la zone. Lorsque les gendarmes entrent en action, les *garimpeiros* fuient en abandonnant tout sur place : leur activité étant illégale, ils savent qu'ils seront emprisonnés et expulsés, et n'ont donc pas d'autres choix que de s'échapper avec leur seul argent et les quelques objets précieux qu'ils possèdent (or et bijoux). La gendarmerie détruit la *corrutela* et y met le feu, afin qu'il n'en reste rien, pas même les machines, les équipements, les aliments ou encore les vêtements. Certains *garimpeiros* m'ont raconté que leurs papiers d'identité avaient été brûlés au cours de ce type d'action et qu'ils avaient dû survivre dans la forêt sans aliments ni ustensiles, avant d'arriver à un point de soutien : une *corrutela* ou une mine.

La zone centrale du département français, située entre Maripasoula et Saul — zone forestière — est largement explorée par les *garimpeiros* brésiliens, qui prétendent la connaitre mieux que les propres autochtones. Sur ce territoire, il existe un chemin composé d'une partie terrestre et d'une fluviale. Du fait d'être franchi par des Brésiliens qui partent du Brésil et atteignent ainsi les zones d'orpaillage du coin, il est bien connu par les *garimpeiros*. Ce chemin — ce « varadouro », comme ils l'appellent — est également utilisé pour atteindre les zones d'orpaillage du sud-est du Suriname, accessibles par le fleuve Lawa, telles que Cabana Four, Antônio do Brinco, Peruano et Benzdorp.

Certains *garimpeiros* habitant ces *corrutelas* ou Benzdorp sont arrivés au Suriname en empruntant ce « varadouro » ; ils ne possèdent pas de passeport et ne sont jamais allés à Paramaribo ni à Cayenne. Après plusieurs mois, voire plusieurs années, de travail sur les zones d'orpaillage, ils retournent au Brésil par le même chemin, emportant avec eux l'or qu'ils ont trouvé ou l'argent de sa vente.

La trajectoire du « varadouro » commence en terres brésiliennes, dans la ville d'Oiapoque, dans l'État d'Amapá, où l'on prend place à bord d'un canoë à moteur pour remonter le fleuve Oyapock — frontière naturelle entre le Brésil et la Guyane française —, avant d'atteindre la forêt profonde en passant par les petits affluents secondaires. De là, la seconde étape du parcours se fait à pied, sur des sentiers de forêt, avec des arrêts pour se reposer et dormir à différents postes prévus à cet effet.

Le guide qui conduit le groupe se déplace fréquemment entre l'étape de traversée de la forêt et les autres points de liaison : le piroguier qui part d'Oiapoque et celui de l'étape suivante, qui amène les aventuriers aux *corrutelas* du Lawa. Les prix et les paiements sont convenus et réalisés à Oiapoque, en euros, en réais ou en or.

Les informations concernant la trajectoire de l'immigration par le « port » proviennent de ceux qui l'ont déjà suivie : des amis, des parents ou des habitants du même village de départ. Comme je l'ai déjà expliqué, les récits de gains extravagants — un des sujets de prédilection dans les cercles de *garimpeiros* — et le retour de quelqu'un qui était au Suriname, où il a réussi à amasser une bonne quantité d'argent (et à acquérir des biens dans sa terre natale, principalement une maison et une voiture), fonctionnent comme une incitation et une publicité pour que de nouveaux

candidats à la recherche d'or se lancent dans cette aventure ; beaucoup d'entre eux proviennent de petites villes du Maranhão. Ils arrivent à Belém en autobus ; certains prennent les vols de Surinam Airways jusqu'à Paramaribo ; d'autres — la majorité — embarquent sur un bateau jusqu'à Macapá et, de là, ils montent dans un bus qui les conduit à Oiapoque, où ils prennent le « varadouro ».

Lorsque la destination finale est les zones orpaillages du centre de la Guyane française, dans la région de Saul et Dorlin, le voyage par le « varadouro » dure entre trois et quatre jours. Si l'on va jusqu'au Suriname, cela peut prendre près d'une semaine, avec des arrêts de nuit dans les *corrutelas*. Pour atteindre le territoire surinamien, il est nécessaire d'emprunter une autre embarcation pour aller jusqu'à l'une des *corrutelas* du fleuve Lawa. Comme le trajet par ce chemin est fréquemment réalisé par les *garimpeiros*, tout y est organisé sur le parcours ; le voyageur connait donc à l'avance les noms du canotier et du guide qui l'attendront à chaque étape.

2.3. Dynamiques entre Benzdorp et les corrutelas

La petite ville de Benzdorp est une référence pour les *garimpeiros* brésiliens, puisque c'est de là qu'il est possible d'atteindre les zones d'orpaillage, aussi bien sur les terres surinamiennes qu'en territoire guyanais. En ce sens, l'histoire de Benzdorp est fortement liée à l'orpaillage. À la fin du XIX^{ème} siècle, on a découvert de l'or en Guyane française, ce qui a déclenché une véritable « ruée vers l'or » qui a également touché le Suriname. À partir de 1877, on trouve des registres de travaux d'exploitation minière sur les terres de Noirs Marrons, dans les régions occupées par les Aluku et sur la rivière Tampok — un affluent du fleuve Lawa, près de la frontière avec le Suriname[412]. C'est durant cette période que, sur les rives surinamiennes du Lawa, s'est formé un petit assemblement de maisons : Benzdorp.

Après le cycle de l'or, qui prend fin à la moitié du XX^{ème} siècle, la localité est pratiquement abandonnée. Au début des années 1990, la seconde « ruée vers l'or » a

[412] PRICE ; PRICE, *Cultures en Guyane : les Marrons, op. cit.* ; STROBEL, *Les gens de l'or : mémoire des orpailleurs créoles du Maroni, op. cit.*

commencé dans la région, d'abord en Guyane française puis, plus tard, au Suriname[413]. C'est alors que des *garimpeiros* brésiliens ont introduit de nouvelles techniques d'exploration minière à petite échelle et ont su ainsi tisser des relations d'intérêt mutuel avec les Noirs Marrons surinamiens, titulaires historiques de ces terres.

Pas très loin de Benzdorp, une nouvelle zone a alors été peuplée et a reçu le nom de l'ancienne *corrutela*. Benzdorp compte aujourd'hui environ six cents habitants, dont les deux tiers sont brésiliens[414]. Ces derniers cohabitent avec les Noirs Marrons surinamiens propriétaires des terres, avec les Créoles surinamiens fonctionnaires de l'État et avec les commerçants chinois. On retrouve ici l'archétype d'une société segmentée selon les origines, les fonctions, les activités économiques et les comportements spécifiques, où l'origine de l'individu désigne essentiellement ses attributs sociaux[415].

Ici, tout comme à Paramaribo, être chinois est presque synonyme d'être commerçant ; et être brésilien est presque synonyme d'être *garimpeiro*. L'association des Chinois (aussi bien les Sino-Surinamiens que les Chinois) avec l'activité commerciale est si forte que le mot « chinois » est devenu synonyme de « commerce », et, parmi les Brésiliens, il est fréquent d'entendre l'expression « je vais chez le Chinois » pour dire que l'on va au commerce.

L'économie de la région est largement stimulée par l'activité d'orpaillage. D'une certaine manière, Benzdorp fonctionne comme une grande *corrutela* d'orpaillage. C'est le point d'appui à partir duquel il est possible d'atteindre les zones d'extraction minière établies dans la forêt et les différentes *corrutelas* qui se forment aux alentours, comme Peruano, Cabana Four et Antônio do Brinco, qui, à leur tour, servent de base pour la prospection plus en avant dans la forêt. Cabana Four et Antônio do Brinco peuvent être qualifiées de *corrutelas* moyennes, étant donnés leurs dimensions et leurs dates

[413] J'explique l'arrivée des *garimpeiros* dans cette région dans le Chapitre 4, lorsque j'évoque l'arrivée des Églises brésilienne au Suriname.

[414] Estimation réalisée en 2012.

[415] Dans le Chapitre 1, je traite des caractéristiques et des limites de la société segmentée du Suriname, balisée par les communautés ethnoculturelles, qui, selon l'idéologie *apanjhat*, est conçue comme une société multiculturelle.

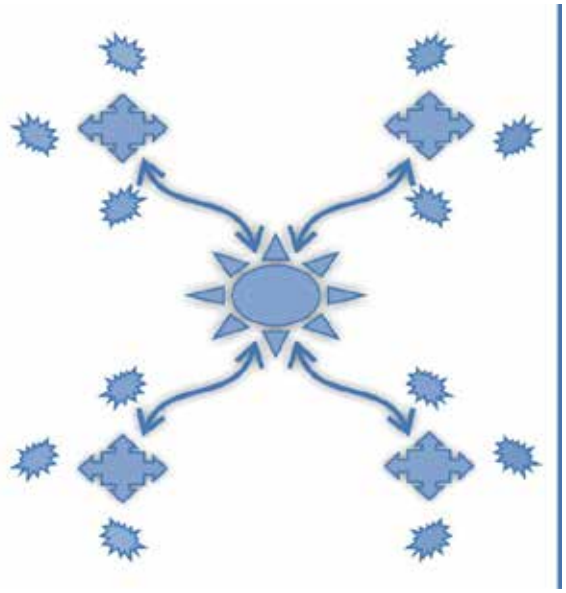
d'apparition. Dans la région du Lawa, une *corrutela* avec ces attributs est appelée « village », en analogie avec la nomenclature des petites villes de Guyane française.

Suivant les résultats de la prospection de nouvelles zones d'exploitation minière, des *corrutelas* naissent et s'étendent, toujours en relation directe avec le succès de l'extraction d'or sur la zone d'orpaillage et avec la fonction qu'elles exercent vis-à-vis de la circulation des richesses générées aux alentours. Ce qui, de fait, détermine leur développement, c'est le rôle qu'elles jouent dans la vie des zones d'orpaillage et de leurs environs. Selon les *garimpeiros*, une *corrutela* de cent maisons peut surgir en l'espace d'un mois et disparaitre dans les mois suivants — on peut donc dire que la vie d'une *corrutela* est à la fois dynamique et éphémère.

Si la zone d'orpaillage ne produit plus assez d'or, toute l'activité économique qui l'entoure perd également sa force, les gens quittent la *corrutela* et l'ensemble peut tout simplement disparaitre. Certaines *corrutelas* ont pris des proportions très importantes, avec plus d'une centaine de foyers, comme c'est le cas de quelques-unes localisées près du lac W. J. Van Blommenstein[416], et qui comptaient, en 2012, moins de soixante résidences. Néanmoins, si l'on venait à y découvrir de nouveaux gisements d'or, la « rumeur de l'or » pourrait amener la *corrutela* à s'étendre à nouveau et, en un clin d'œil, elle pourrait retrouver la force qui la caractérisait autrefois, voire davantage encore. Bref, la vie des *corrutelas*, tout comme l'activité d'orpaillage, est instable et dépend de la production aurifère.

Sur la figure 8, le tissu des relations entre Benzdorp et les *corrutelas* de sa zone d'influence est présenté dans un schéma qui montre les multiples interactions que la ville entretient avec les zones d'orpaillage. Je me base ici sur la fonction assumée par la ville de Benzdorp et les *corrutelas* du fleuve Lawa mentionnées plus haut, mais il en va de même pour les réseaux de relations établis avec les autres *corrutelas*.

[416] Dans la région de ce réservoir, contrôlé essentiellement par des Noirs Marrons Saramaka, il existe plusieurs zones d'orpaillage et de *corrutelas*.



Ville ayant la fonction de *corrutela* centrale (Benzdorp).

Corrutela secondaire (ou village) de portée moyenne (comme Antônio do Brinco et Cabana Four), à partir de laquelle on peut atteindre les zones d'exploration aurifère.

Parcours entre la *corrutela* principale, les *corrutelas* secondaires et les zones d'orpaillage. Il peut s'agir de sentiers forestiers, de voies d'eau ou les deux, que l'on parcourt à pied, en moto 4x4 ou en canoë.

Zone d'orpaillage proprement dite, où se trouvent les campements des *garimpeiros* et la zone d'extraction d'or, parfois dotée d'une petite *corrutela* tertiaire à ses alentours.

Figure 8 : Schéma simplifié des relations entre *corrutelas* et zones d'exploration minière.

Dans ce scénario, où l'or a le pouvoir d'enrichir les plus pauvres et de faire naitre des petits hameaux ou des villes à partir des *corrutelas*, l'espoir de trouver une grosse pépite alimente le rêve des *garimpeiros* et suscite la « fièvre de l'or » (un espoir insensé d'y arriver), au point de devenir parfois une « malédiction » qui les attache au désir d'en trouver et les empêche de renoncer à ce mode de vie. Là, les *Brasyonkerki* acquièrent aussi un rôle symbolique dans le succès et la malchance, puisque la recherche de l'or implique des facteurs qui échappent au contrôle du *garimpeiro*.

Dans cette région de zones d'orpaillage du Lawa, l'apparition des Églises évangéliques a été précédée de l'arrivée des *garimpeiros* évangéliques, qui ont commencé à se réunir spontanément dans les maisons, malgré l'absence de toute autorité ecclésiastique envoyée par des institutions religieuses. Dans le cas d'Antônio do Brinco, l'action volontaire d'un membre de l'Assemblée de Dieu, le « frère » Manoel, a motivé la réunion des évangéliques pour des célébrations religieuses dans les maisons. À partir de ce noyau initial, la direction de cette Église a envoyé un ouvrier pour s'occuper de la communauté. Manoel a eu la responsabilité de consolider les

groupes qui ont initialement créé les conditions pour l'apparition de congrégations de l'Assemblée de Dieu à Tabiqui, près de la piste d'atterrissage d'Antino, et à Papachiton[417]. À l'époque, Manoel avait été missionnaire au Brésil mais n'avait pas de titre ecclésiastique le liant à son corps directeur ; toutefois, en 2011, la Convention Nationale de l'Assemblée de Dieu lui a concédé le titre de missionnaire[418].

Le pasteur Washington (interviewé à Antônio do Brinco, en 2012) explique en quoi les initiatives de Manoel ont été déterminantes pour l'arrivée de l'Église :

> Le missionnaire Manoel a représenté une avancée très forte dans cette région, ici, sur les rives du fleuve. Écoute : cette église, là où s'arrête l'avion, dans ce village, à Tabiqui, il y a une ´$glise qui est le fruit de son influence, et près de Papachiton il y en a une aussi, fruit de son influence. Il arrive, réunit les frères, dirige le culte, puis il trouve un petit terrain, et commence à construire une Église. Il est comme ça, donc il a beaucoup d'influence. Ici, ça a commencé grâce à son influence : il venait diriger le culte, il invitait les gens, transportait les gens. […] Il fait ça depuis très longtemps ici. Il travaille maintenant à Papachiton ; il fait une Église là-bas maintenant, plus grande que celle d'ici [il fait référence au temple de l'Assemblée de Dieu d'Antônio do Brinco][419].

L'action militante de ce « frère », déterminante dans l'expansion de l'Assemblée de Dieu dans la région, a certainement constitué le motif de sa nomination au titre de missionnaire : en plus de reconnaitre le travail qu'il a réalisé, en l'intégrant à son corps d'« ouvrier », l'Église a renforcé son influence sur les lieux.

---

[417] En réalité, l'Église se trouve dans la *corrutela* située sur la rive surinamienne du Lawa, mais comme elle est en face de la ville guyanaise de Papachiton (avec laquelle elle a des relations similaires à celles qui existent entre Antônio do Brinco et Maripasoula), elle est appelée « congrégation de Papachiton ».

[418] Comme je le décris dans le Chapitre 5, le titre de missionnaire ne fait pas partie de la hiérarchie de la carrière ecclésiastique de l'Assemblée de Dieu.

[419] Version originale : « O missionário Manoel, ele tem sido uma alavanca muito forte nessa região aqui nas margens do rio. Pra você ver: essa igreja aqui, lá onde para o avião, naquela *vilage* lá, lá em Tabiqui tem uma igreja que foi influência dele, e já tem uma lá perto de Papachiton que também foi tudo influência dele. Ele chega, vai reunindo os irmãos, fazendo culto, daqui a pouco ele arranja um terreno, já vai construindo igreja. Ele é muito assim, então tem muito influência dele. Aqui, quando começou, também foi influência dele: ele vinha fazer culto, convidava o pessoal, carregava o pessoal. [...] ele já vem fazendo esse trabalho há muito tempo aqui. Ele está nesse trabalho agora em Papachiton; ele fez uma igreja agora, lá, maior que essa aqui ».

3. La querelle symbolique de la nomination

Les Brésiliens ont l'habitude de « lusophoniser » les noms surinamiens ou de donner de nouveaux noms en portugais, lesquels n'ont aucun lien avec le nom originel, et ce changement de nom se fait généralement de manière spontanée et désorganisée. Ainsi, par exemple, à Paramaribo, en plus d'avoir baptisé *Belenzinho* la zone où les Brésiliens se concentrent, l'endroit où l'on applique les vaccins contre la fièvre jaune a pris le nom de *Sucam*[420]. Dans certains cas, ce qui prédomine dans le changement semble être l'intention de contourner, de manière amusante, la difficulté de prononciation des noms néerlandais. Sur la Gongrijstraat, les Brésiliens, hommes et femmes, logeaient dans un hôtel au nom imprononçable. Comme beaucoup de femmes qui vivaient là exerçaient une activité liée au travail du sexe et que la prononciation du nom de l'hôtel se rapprochait du terme « xirizal »[421], les Brésiliens ont commencé à l'appeler ainsi, de même que la rue. Aujourd'hui, l'hôtel n'existe plus, mais les Brésiliens ont conservé ce surnom pour désigner la Gongrijstraat. Dans d'autres cas, le rapprochement est plus direct : l'hôtel Mivimost (aujourd'hui hôtel Cactus), où logeaient également des prostituées brésiliennes, a pris le nom de « Vive la Jeune Fille »[422] (*Vive Moça*, en portugais) ; et *Dogla* a été modifié en Douglas, en association avec le prénom courant au Brésil. Cette coutume ne se restreint pas à Paramaribo : les *corrutelas* du Lawa connaissent également ce processus, dans une dispute symbolique pour la légitimité et la maitrise. Le fait de donner des noms « brésiliens » aux lieux finit par devenir un instrument de familiarisation, d'installation et de prise de possession, en créant des codes qui, dans certains cas, ne sont reconnus que par la communauté brésilienne.

Ainsi, la *corrutela* d'Antônio do Brinco a reçu ce nom par la communauté brésilienne et n'est donc connue que par elle — même si, peu à peu, le nom s'est généralisé chez les

[420] Superintendance de Campagnes de Santé Publiques (Sucam) : organe du gouvernement brésilien, disparu en 1990, et responsable de l'exécution de campagnes d'éradication de maladies.

[421] Le terme « xirizal » n'existe pas en portugais, mais dans cette langue le néologisme évoque un lieu de permissivité sexuelle.

[422] Carolina Carret Höfs (*Yu kan vertrouw mi : você pode confiar*, *op. cit.*, p. 88) cite encore quelques variations de noms : « mivimoça » (je me suis vue comme une jeune fille, en portugais), « mivimos » (nous nous sommes vus, en portugais).

Surinamiens, notamment chez ceux qui travaillent dans le transport de *garimpeiros*. Au cours des entretiens que j'ai réalisés avec ses habitants, j'ai retenu ce récit expliquant l'origine du nom : un Brésilien, Antônio (je n'ai pas pu déterminer s'il s'agissait de son vrai nom ou d'un surnom) a construit une maison, où il abritait un commerce et a fixé sa résidence. Comme l'immeuble était stratégiquement bien situé pour l'obtention des fournitures et des services offerts par Maripasoula, ainsi que pour partir en direction des zones orpaillages proches — principalement celles de Guyane française —, d'autres Brésiliens ont progressivement construit des maisons et se sont fixés dans son voisinage. La *corrutela* s'est ainsi étendue — ce processus s'est étalé de 2007 à 2008. Parce qu'il portait une boucle d'oreille (*brinco* en portugais), Antônio a reçu le surnom d'« Antônio do Brinco ». L'identification du lieu avec ce personnage a été telle que la localité a été associée à son surnom par les autres Brésiliens.

Pendant mon séjour dans cette *corrutela*, j'ai cherché à le connaitre, mais il n'habitait plus ici. Pour autant, indépendamment de sa présence ou de son absence, le nom est resté. J'ai également cherché à connaitre le nom surinamien du lieu, ce qui s'est révélé être une tâche ardue puisqu'il n'y avait que des Brésiliens. Ces derniers plaisantaient souvent en disant qu'il n'était pas nécessaire de connaitre le nom surinamien, comme si celui-ci appartenait déjà au passé, était mort et enterré ; peut-être une façon de dissimuler le fait qu'ils ne le connaissaient tout simplement pas. Après de nombreuses recherches, il s'est avéré que Washington, le pasteur de l'Assemblée de Dieu, qui était fréquemment en contact avec les autorités du Suriname et du Brésil, connaissait ce nom : Akowtu, qui, en réalité, désignait toute la rive surinamienne du fleuve Lawa en face de Maripasoula, avant même que ne naisse la *corrutela*. À Maripasoula, les Guyanais l'appellent Nyun Albina (Nouvelle Albina) — allusion à la même situation de voisinage entre Saint-Laurent-du-Maroni (la plus grande ville guyanaise du Lawa/Maroni) et Albina : une en face de l'autre et séparées par le fleuve (figure 9). Pour autant, à Paramaribo, la communauté brésilienne ne désignait la *corrutela* que par ce nom : Antônio do Brinco. En 2012, Lorsque l'ambassade brésilienne de Paramaribo a promu le Consulat Itinérant dans la *corrutela*, elle a officiellement utilisé sur les documents les noms d'Antônio do Brinco et d'Akowtu (écrit Akutu sur le document du Consulat).

Figure 9 : *Corrutela* Antônio do Brinco vue de Maripasoula.

Cabana Four est aussi un nom « lusophonisé » ; le nom surinamien est Kabanavo et se prononce « Kabanafo » (la lettre V a un son de F et « fo » est la syllabe tonique). Peut-être que les Brésiliens l'appellent ainsi à cause de la similitude avec le terme portugais *cabana* (cabane) et le chiffre anglais *four*, qui leur apporte une certaine familiarisation. Il existe même à ce sujet une légère dispute entre Brésiliens et Surinamiens : les premiers affirment que le nom correct est Cabana Four, alors que les seconds avancent que les Brésiliens prononcent mal le nom de la localité.

En terre étrangère (et étrange) — comme c'est le cas du Suriname pour les Brésiliens —, la langue parlée joue un rôle très important dans les relations entre les communautés ethnoculturelles qui constituent le pays et dans la position que chacune occupe dans la stratification sociale. Le pouvoir des mots prend une grande valeur dans cette lutte pour l'autorité, le pouvoir et la légitimité.

La dénomination, en tant que manière de s'approprier l'environnement et de le dominer, apparait déjà dans le mythe judéo-chrétien de la création du monde : après avoir formé tous les animaux sauvages et tous les oiseaux à partir de la terre, Dieu délégua au premier couple humain et à toute sa descendance l'autorité sur les poissons,

les oiseaux et les animaux terrestres. Après les avoir créés, Dieu les mena à Adam pour qu'il puisse les nommer[423] ; ainsi, Adam en vient à connaitre les créatures et, symboliquement, à avoir autorité sur eux, à les dominer. De manière similaire, pour les Brésiliens, le fait d'attribuer aux endroits où ils vivent des noms dans leur langue maternelle est avant tout une façon de s'approprier cet espace, même si cela se fait de manière amusante.

Dans les zones d'orpaillage, les Brésiliens ont aussi pour habitude d'adopter des surnoms. Chez les hommes prédominent des noms amusants d'animaux ou de régions d'origine : Hulk et Maguila (nom d'un boxeur brésilien) désignent des hommes ayant une forte carrure ; Macaco (singe) et Jabuti (tortue) marquent une association aux animaux, avec une connotation raciste ; et Maranhão ou Paraná, font référence aux États brésiliens d'origine. Voyons un exemple concret : ici une affiche, en portugais, vantant les services de transports proposés par Buchudinho (figure 10). Bien que je ne l'ai pas rencontré, le surnom laisse imaginer qu'il s'agit d'une personne de forte corpulence. Comme, à Cabana Four, il est connu par ce surnom, il est plus efficace de l'appeler ainsi plutôt que par son véritable nom. Sur l'affiche, on peut voir que l'orthographe du nom Maripasoula n'est pas correcte et que la piste d'atterrissage d'Antino a été simplifiée par le mot *Pista* (piste).

[423] BÍBLIA. *Bíblia sagrada : nova tradução na linguagem de hoje.* Barueri : Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

Figure 10 : Affiche par laquelle *Buchudinho* (Grassouillet), surnom adopté par un Brésilien, propose des services de transport fluvial.

Chez les femmes, l'usage est d'adopter un autre prénom. D'après les personnes interviewées, dans ce cas, l'objectif principal est l'anonymat. Comme une partie d'entre elles migrent vers le Suriname pour y travailler en tant que prostituées, elles ont intérêt à cacher à leurs familles, qui sont au Brésil, tout ce qui peut les identifier comme telles. Les noms adoptés sont, presque toujours, fort différents des noms originaux. Je ne présenterai pas d'exemple concret pour ne pas violer le pacte de confidentialité établi avec les personnes interviewées, mais je peux illustrer mon propos en disant qu'une femme appelée Maria do Socorro pourrait très bien se surnommer Dayse.

Or, quand des Brésiliens cherchent à intégrer l'Église évangélique, ils sont progressivement encouragés à assumer leur véritable nom. Selon le discours officiel de l'institution religieuse, la rémission des péchés par Dieu ne peut se faire qu'après la reconnaissance des erreurs ; il est alors nécessaire de séparer les mensonges de la vérité et d'assumer cette dernière. Ce processus inclut donc l'usage du véritable nom.

Pourtant, dans la pratique, les cas particuliers sont nombreux. On a vu, par exemple, le « frère » Maguila se faire appeler ainsi pendant tout un culte de l'Assemblée de Dieu, alors qu'il s'agit clairement d'un surnom. Le pasteur Washington, de la *corrutela* d'Antônio do Brinco, m'explique alors qu'il est nécessaire d'avancer doucement avec les nouveaux membres et que, quand il s'agit d'un surnom douteux, à caractère raciste ou

sexiste, ou encore qui cristallise une caractéristique physique — comme Macaco (singe) par exemple —, l'Église tente d'adopter immédiatement le nom original de la personne.

Quand le surnom est un prénom, comme dans le cas des femmes, le processus permettant à la personne d'assumer son nom original est plus lent. Quand elle est baptisée par l'Église, la femme doit présenter un document d'identité pour pouvoir émettre le certificat de baptême ; la direction de l'institution prend ainsi connaissance de son véritable nom et incite la personne à l'utiliser. Dans ce cas, l'adhésion à l'Église représente non seulement l'adoption du nom original, mais aussi la négation du nom par lequel la personne était appelée lorsqu'elle agissait de manière « inadéquate », ce qui, en termes pentecôtistes, est présenté comme le fait d'être « loin des chemins du Seigneur ». La « naissance du nouveau » signifie abandonner sa vie passée (la prostitution) et l'un des symboles de cette page qui se tourne est l'abandon du nom que la personne portait pendant cette période de dévotion au « monde », et non à Dieu.

Il arrive cependant qu'un nouveau membre de l'Église continue d'être appelé par son surnom. Pour autant, si, pendant le culte, il est appelé à prendre la parole devant l'assemblée, il sera nécessairement appelé par son véritable nom. Dans l'espace du temple — un lieu formel —, le nom original prévaut. Pourtant, il est des cas où le surnom échappe encore à la règle.

4. Les *corrutelas* : arènes du « duel » entre le *cabaré* et l'Église

4.1. Où il y a du Coca-Cola, il y a l'Assemblée de Dieu : le cabaré se fait Église

Selon le pasteur Abimael Silva, de l'Assemblée de Dieu, après que cette dernière se soit installée dans le pays, en 1996, elle a mis en place un projet pour atteindre les « frères » se trouvant sur les zones d'orpaillage. Toujours selon lui, ce processus a été amorcé de manière quasi-spontanée, quand les *garimpeiros* évangélistes ont commencé à réaliser des célébrations religieuses dans les *corrutelas* ; le temple central de l'Église, à Paramaribo, les soutenait de manière sporadique. En 1999, l'institution a entamé un

travail systématique à Benzdorp et à Samaraka (district situé au nord du Suriname et à l'ouest de la capitale). Les deux localités possédaient déjà des *corrutelas* établies rassemblant un nombre significatif de Brésiliens.

À Benzdorp, les évangéliques se plaisent à rappeler comment le temple de l'Assemblée de Dieu est arrivé dans la ville. L'histoire racontée présente de nombreuses variantes, qui ont déjà été traitées par Marjo de Theije dans un article publié en 2008[424]. Le récit que je vais ici formuler se base à la fois sur mon entretien avec le pasteur Abimael, sur diverses conversations que j'ai eues avec des membres de cette Église ainsi que sur l'article de Theije.

Dans les années 1990, quand plusieurs zones d'orpaillage informelles ont été établies aux alentours de l'ancienne *corrutela* de Benzdorp, la « rumeur de l'or » a attiré de nombreux *garimpeiros* brésiliens, qui ont formé la nouvelle *corrutela*. Mais cette activité d'orpaillage n'était pas perçue d'un bon œil par tous les Surinamiens de la région. Ainsi, en 1999, ces derniers ont réclamé la fermeture de ces zones d'orpaillage et expulsé les Brésiliens. Ceux-ci se sont alors retrouvés dans une situation difficile et financièrement intenable ; c'était notamment le cas de ceux qui avaient acquis des machines et des équipements, ou qui possédaient quelques commerces en lien avec cette activité. Par exemple, Dona Maria, propriétaire du *cabaré* de la *corrutela*, s'est retrouvée ruinée par la fermeture de la zone d'orpaillage. Face à cette situation chaotique et insoluble, elle a fait une « proposition »[425] : si Dieu permettait la réouverture de la zone d'orpaillage et le retour des Brésiliens, elle lui ferait don de son *cabaré*.

La réponse ne s'est pas faite attendre. Au vu de la situation, les autorités surinamiennes ont immédiatement réagi en envoyant sur place les forces de police afin

[424] THEIJE, Marjo de. Ouro e Deus : sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname , *op. cit*.

[425] Le terme « proposition » est équivalent à celui de « promesse » dans le catholicisme. Les Églises pentecôtistes ont pour habitude d'utiliser des termes et des expressions différentes du catholicisme et de rituels critiqués, comme le paiement d'une promesse par un sacrifice corporel. Ici, le paiement de la promesse peut se faire sous la forme d'une donation financière à l'Église, d'un récit relatant le miracle réalisé, de la conversion, ou d'autres manières. Une autre expression pour « faire une proposition » est « faire un vœu ». Pour plus d'informations sur ce type d'approche, voir BOYER, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, op. cit.* ; DELGADO, Jaime Silva. *Nem terno nem gravata : as mudanças na identidade pentecostal assembleiana*. Mémoire de master, 174 p. Belém, Université Fédérale du Pará, 2008 ; MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas : catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém : Cejup, 1995.

de rétablir l'ordre, car les conséquences d'un conflit auraient pu s'avérer catastrophiques sur le plan humain. Mais surtout, l'activité minière avait fini par devenir une importante source de profit pour le pays. Le calme est donc revenu et les zones d'orpaillage ont été réouvertes quelque temps après. Pour respecter sa « proposition », Dona Maria a pris contact avec une amie de Paramaribo, qui était liée à l'Assemblée de Dieu et qui, à son tour, a pris contact avec la direction de cette institution. C'est ainsi qu'a été fondé le premier temple à Benzdorp. Selon Abimael, il s'agit du temple « le plus fort » (comptant le plus grand nombre de membres) après celui de Paramaribo, et il a déjà donné naissance à six autres congrégations dans les zones d'orpaillage proches de là (à Antônio do Brinco et à Cabana Four, par exemple). En 2012, l'Église a construit un nouveau temple à Benzdorp, avec la capacité d'accueillir 600 personnes ; l'inauguration est prévue pour cette année 2014.

Il semblerait que, bien qu'elle ne soit pas évangélique, Dona Maria a compris qu'en faisant don de son *cabaré* à l'Assemblée de Dieu, elle remplissait sa promesse de l'offrir à Dieu ; ce qui souligne le fait que l'institution pentecôtiste jouissait déjà d'une véritable légitimité quant à sa conception religieuse. Ceci explique pourquoi, d'une certaine manière, la posture morale de la vie de l'évangéliste est légitime pour l'ensemble de la communauté brésilienne qui habite ces zones d'orpaillage ; et ce indépendamment des convictions religieuses de chacun. Ce bienfondé dont les Églises évangéliques jouissent au sein de certains groupes, notamment dans les zones habitées par les classes les plus défavorisées, nous renvoie au concept du méta-évangélique (voir le Chapitre 6), dans lequel nous incluons l'individu qui, bien qu'il n'adhère pas au culte évangélique, le considère comme légitime.

La validité des prédications de ces Églises, alliée à leur présence dans des contextes sociaux défavorisés, fait qu'en situation de crise, le méta-évangélique tend à opter pour l'adhésion à l'une d'elles. Cela est, par ailleurs, facilité par le fait qu'il la trouve facilement dans son entourage résidentiel. Par exemple, dans le cas de Benzdorp, le dynamisme et l'engagement d'un membre de l'Assemblée de Dieu — l'amie de Dona Maria — ont facilité l'incorporation de l'établissement de celle-ci dans le réseau d'influence et dans le patrimoine de l'institution. Dans la mesure où la manière d'être « croyant » vertueux au sein de l'Assemblée (*assembleiano*) est largement connue et reconnue par la communauté brésilienne, cette publicité de l'Assemblée de Dieu s'est

donc introduite dans Benzdorp bien avant l'arrivée effective de l'institution et de ses premiers membres. Dans ce contexte, nous associons Dona Maria au cadre méta-évangélique avant même qu'elle ne fasse don de son établissement à Dieu, puisqu'elle a jugé pertinent de remplir sa promesse en le donnant à l'Assemblée de Dieu. Dans la perspective de la vocation, il est presque naturel que, dans le cadre de l'expansion continue qui oriente l'action quotidienne de cette dénomination évangélique, Abimael dise que là où il y a du Coca-Cola, il y a l'Assemblée de Dieu.

Dans les zones d'orpaillage où il n'y a ni Églises ni lieu de prière, les cultes sont souvent réalisés dans les *cabarés*. Pour cela, leurs propriétaires suspendent leurs activités pendant une journée et le lieu est préparé pour la célébration religieuse, à laquelle ils apportent même une aide financière. Les petites *corrutelas* se mobilisent pour aider l'organisation du rite, en préparant de la nourriture ou des jus de fruits. Les habitants voient d'un bon œil la présence d'une institution religieuse, car elle divulgue des valeurs comme le respect, l'amour et la tolérance, qui contribuent à une bonne cohabitation dans la zone.

L'idée de Dona Maria, de céder le *cabaré* pour qu'il devienne une Église, reflète la situation « bipolaire » vécue dans les zones d'orpaillage, entre plaisirs « mondains » et vie puritaine. Bien que les *cabarés* constituent une activité commerciale dans pratiquement toutes les *corrutelas*, et que les gens traitent « naturellement » du sujet, Dona Maria signale que, pour elle, ce genre d'activité n'a pas le même statut que les autres. Dans son récit, écrit par Theije, elle fait preuve d'une certaine culpabilité vis-à-vis des mauvais traitements subis et de la situation calamiteuse qu'elle a vécue avec les autres Brésiliens :

> Je n'ai pas été bien traité [en référence aux conflits avec les Noirs Marrons et l'expulsion des Brésiliens par ces derniers]. Je me suis sentie un peu injuriée, je me suis dit : « Je pense que c'est à cause de cette boite de nuit que tout ça m'arrive ; je vais m'en séparer et en faire une maison de prière, parce que je suis sûre qu'avec cette maison de prière, Dieu sera toujours avec nous. Et plus rien ne nous arrivera, ni à nous, ni à personne d'ici »[426].

[426] THEIJE, Ouro e Deus : sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname, *op. cit.*, p. 70.

Dans l'environnement des *corrutelas*, la polarisation entre le *cabaré* et l'Église est le symbole de la lutte entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le démon, le succès et l'infortune. Ainsi, comme nous le verrons par la suite, la conversion d'un espace emblématique de vie « dépravée » (le *cabaré*) en un local consacré à la vie religieuse (l'Église) est un signe visible de l'action de Dieu dans le monde, dans la lutte quotidienne entre vertu et perversion.

4.2. Or, cabaré et Église : le « rock gold » dans le trépied des corrutelas

Au cours de mon travail de terrain, j'ai pu observer que la vie dans les *corrutelas* est emblématiquement basée sur l'opposition entre la jouissance des plaisirs que la richesse apportée par l'or peut fournir et la vie réglée de quelqu'un qui voit un sens divin dans ses actions du quotidien, dans la fortune et dans l'infortune, et même dans son arrivée dans ce pays étranger.

De manière générale, le *garimpeiro* est soumis à une dure journée de travail. Au Suriname, ces journées varient de huit à douze heures. Si la zone d'orpaillage est semi-manuelle, le *garimpeiro* travaille douze heures et se repose douze heures — ça peut être un tour diurne, qui s'étend de 6 heures du matin à 18 heures, suivi d'un repos jusqu'à 6 heures le lendemain ; ou un tour nocturne, quand un autre groupe assume la tâche, suivant aussi une journée de douze heures de travail et de douze heures de repos. Ainsi les zones d'orpaillage de la Guyane française opèrent en continu, avec des équipes qui se relaient toutes les douze heures, afin d'obtenir de l'or rapidement, avant qu'un malheur n'arrive (l'arrivée des forces gouvernementales, par exemple). Avec ce rythme de travail effréné, il reste peu de temps pour la distraction. Comme le rapportent de nombreux *garimpeiros*, la vie est dure. Leur rêve le plus fou est de trouver assez d'or pour rentrer au Brésil avec suffisamment d'argent ; plus raisonnablement ils souhaitent simplement pouvoir se divertir le dimanche — unique jour de repos — dans une *corrutela* voisine, ou même à Paramaribo.

Les installations dans la zone de la mine sont très variables ; elles dépendent surtout des initiatives et des conditions financières du *garimpeiro* entrepreneur. En général, on y trouve le lieu d'exploitation minière proprement dit, et au moins une baraque couverte de tôle, sans mur, où les *garimpeiros* accrochent leur hamac pour dormir, aux alentours desquels ils laissent leurs affaires personnelles (figure 11). Il y a aussi le « fuscão », où se trouve une cuisine, une baraque divisée en deux espaces : l'un petit et fermé qui fonctionne comme une chambre, et un autre, ouvert, où se trouve une cuisinière. Quand la compagne du *garimpeiro* est sur les lieux, il est commun de construire un *fuscão*, avec une structure similaire à celle de la cuisine, pour que le couple puisse avoir un peu d'intimité. Quand la zone fonctionne bien, un commerçant demande l'autorisation des propriétaires de la terre — les Noirs Marrons locaux — afin de construire une baraque pour vendre des produits de première nécessité.

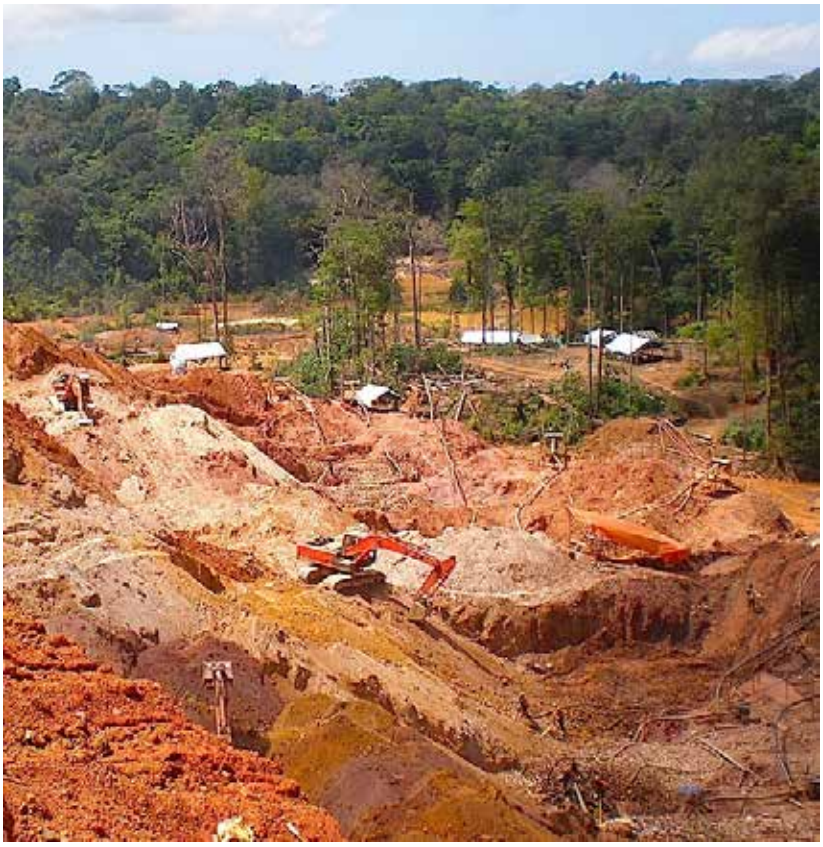


Figure 11 : Zone d'exploitation minière ; dans les baraques couvertes avec de la tôle blanche, les *garimpeiros* dorment et laissent leurs effets personnels.

L'alimentation et le lieu pour dormir sont garantis par le *garimpeiro* entrepreneur, qui reçoit la plus grande partie de l'or trouvé (du moins théoriquement, étant donné que c'est lui qui assume les dépenses en infrastructures pour permettre l'orpaillage). Normalement 50% de l'or obtenu lui revient ; 10% vont au propriétaire de la terre (Noir Marron) et 40% reviennent au groupe de *garimpeiros*. Ces pourcentages peuvent varier, mais, dans tous les cas, ils sont normalement déterminés avant que ne commence le travail.

Entre deux périodes d'orpaillage, les *garimpeiros* sont désœuvrés et rentrent dans une *corrutela* où ils attendent la prochaine mission. Ces intervalles peuvent durer des jours, voire des semaines, et donnent à celui qui n'est pas aux faits de cette routine de travail une impression initiale de vie bien tranquille.

Comme il y a plusieurs zones d'exploration aurifère à proximité des *corrutelas*, celles-ci reçoivent en permanence des *garimpeiros* qui sont sans travail et cherchent à savoir quelles sont les zones d'orpaillage avec une bonne production aurifère et des postes de travail : la « rumeur de l'or » est donc leur principal sujet de conversation. Si le *garimpeiro* vient d'une zone d'orpaillage où il a fait un bon bénéfice et qu'il n'a pas de famille, il est susceptible d'avoir une vie relativement prospère, ce qui inclut des dépenses au *cabaré* de la *corrutela* ; dans le cas contraire, dès qu'il trouve du travail sur une nouvelle zone, il repart. Celui qui a sa famille dans la *corrutela* passe un peu de temps avec elle ; célibataire ou marié, s'il est évangélique, il se rend à l'église. Parfois le passage par la *corrutela* est de courte durée, juste le temps de dormir et il repart déjà vers une autre *corrutela* ou à Paramaribo, et il passera la nuit dans la baraque d'une connaissance. Les déplacements constants des *garimpeiros* fait qu'ils se retrouvent dans différents endroits, ce qui leur permet de recourir à quelqu'un s'ils ont besoin d'aide. Comme je l'ai mentionné plus haut, l'hospitalité est une valeur importante et peut être récompensée dans le futur ; c'est pourquoi il est rare de ne pas trouver d'hébergement.

Parfois, les relations établies au Suriname sont une continuité de celles établies sur les zones d'orpaillage au Brésil. Madame (48 ans, cuisinière, évangélique, interviewée en 2012) en est un exemple : un *garimpeiro* avec lequel elle avait travaillé à Itaituba, au Pará, est parti au Suriname ; de là, il lui a téléphoné et l'a invitée à travailler comme cuisinière sur la nouvelle zone minière ; elle a accepté. Quand elle est descendue de

l'avion à Paramaribo, elle a été appelée par le surnom qu'on lui connaissait dans l'ancienne zone ; elle a ensuite rencontré d'autres *garimpeiros* déjà connus au Brésil, et son surnom et son réseau de solidarité ont ainsi trouvé une continuité au Suriname.

Dans les *corrutelas*, les options de loisir sont rares et la vie y suit un quotidien différent de celui des petits villages surinamiens où l'orpaillage n'a pas d'influence et où des institutions publiques, comme l'école, déterminent les habitudes de vie. Dans la *corrutela*, les deux seuls espaces de diversion sont le bar et le *cabaré*. La devise du *rock'n roll* — bien qu'il ne s'agisse pas là du genre musical le plus apprécié dans ces zones — pourrait résumer le trépied sur lequel repose la vie en ces lieux : sexe (le *cabaré*), drogues (essentiellement les boissons alcoolisées) et *rock'n roll* qui, dans le contexte des zones d'orpaillage, pourrait être remplacé par « rock gold », les pierres d'or — l'objectif emblématique qui pousse le *garimpeiro* à quitter sa terre natale pour partir à l'aventure dans une forêt étrangère, et le critère primordial pour avoir accès aux deux autres éléments. Mais cette trinité du « rock gold » ne peut être appliquée à tous les *garimpeiros*. Une partie d'entre eux, convertis aux Églises évangéliques, a adhéré à une vie réglée et détachée des deux principales distractions de la *corrutela* : le sexe avec les prostituées et les drogues.

Soumis à de nouvelles et difficiles conditions de vie et de travail — empreintes d'incertitudes quant à l'obtention d'or —, les *garimpeiros* s'interrogent sur des questions basiques de la vie quotidienne : pourquoi tant d'infortune dans la recherche d'or, la maladie, la souffrance, alors que d'autres ont de la chance, trouvent de l'or, sont en bonne santé et ont du succès ?

Les questions quotidiennes peuvent facilement être reliées au Mal : pourquoi un individu a de la chance et trouve plus d'or que les autres ? Clifford Geertz aborde ce thème quand il discute de la lacune existante entre l'action juste et la récompense équitable. Le thème du Mal soulève des interrogations qui cherchent de la cohérence et ces questions inciteraient à des réponses à portée religieuse[427]. La souffrance n'est normalement pas considérée comme méritée et il devient nécessaire de trouver une réponse dans l'au-delà. Imbriquée au problème du Mal, se trouve l'inadéquation entre

[427] GEERTZ, *A interpretação das culturas, op. cit.*

ce que nos ressources symboliques nous disent sur la manière dont nous devons agir et la récompense (méritée et logique) pour notre action. Pourtant, il existe un hiatus entre ce que les « justes » et les « injustes » reçoivent et ce qu'ils devraient recevoir pour leurs actions, ce qui présente le désajustement entre « comment sont » et « comment devraient être ». Geertz illustre la situation avec un aphorisme[428] :

> La pluie tombe sur le juste
> Et aussi sur le sujet injuste ;
> Mais principalement sur le juste,
> Parce que l'injuste a le parapluie du juste.

La religion intervient exactement dans ce hiatus, récompensant de manière adéquate les justes et les injustes, bien que le règlement de comptes ne retombe que sur les descendants ou après la mort. C'est également cette prémisse qui permet aux autorités religieuses (les pasteurs) des « Églises de Brésiliens » de donner de la cohérence aux incongruités de la vie sans succès, sur la base de leur connaissance du christianisme et « inspirés par des pouvoirs divins ».

Dans un article publié en 2012, Eline de Smet, Leticia Tedesco et Marjo Theije analysent le style de vie dans les *corrutelas* et affirment que l'opposition primordiale se situe entre la consommation ostensible (dont la fonction est d'exhiber la richesse) et le style de vie religieux (tableau 1)[429] :

[428] *Ib.*, p. 78.

[429] SMET, Eline de ; TEDESCO, Leticia ; THEIJE, Marjo. Viver nas currutelas pan-amazônicas : consumo conspícuo e religião em garimpos transnacionais. *In* : ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos Alberto ; RICKLI, João (org.). *Transnacionalização religiosa : fluxos e redes.* São Paulo : Terceiro Nome, 2012.

Tableau 1 : Opposition entre le style de vie ostensible et le style de vie religieux, dans les *corrutelas*.

Style de vie ostensible	**Style de vie religieux**
Dépenses avec les femmes, la boisson, les loisirs	Désapprobation/Interdiction des dépenses pour la prostitution/boissons (ou autres formes de loisir)
L'autonomie individuelle	Sécurité sociale
Liberté / version généralisée de la croyance	Règles morales de la doctrine de l'Église
Temps présent / immédiat	Temps futur / prévoyance
Généralement *garimpeiros* célibataires ou sans famille proche (famille nucléaire distante ou inexistante)	Emphase sur la famille (famille nucléaire proche)
Peuvent occasionnellement se rendre à l'Église, sans en être membre	Églises souvent habitées par des *garimpeiros* et leurs familles proches ou des personnes âgées/retraitées
Agence de l'or	Agence de Dieu
Mobilité	Fixation
Relations avec les femmes des zones d'orpaillage (formation de nouvelles familles dans cet espace)	
Version généralisée de croyance (appropriation réciproque d'éléments de l'un et l'autre système)	

Source : SMET ; TEDESCO ; THEIJE, 2012, p. 56.

Le schéma reflète l'opposition des styles de vie dans les *corrutelas*, notamment du point de vue de l'Église évangélique ; cette dernière renforce l'opposition entre sa proposition (le style de vie religieux) et le mondain (le style de vie ostensible). Dans cette opposition, elle se présente comme une alternative stable et sensée face aux incertitudes caractéristiques de l'orpaillage et aux plaisirs immédiats qu'il procure. Pourtant, dans la vie courante, cette configuration dichotomique de la *corrutela* est plus flexible qu'il n'y parait : il existe des concessions entre les deux « mondes » (évangélique et non évangélique) qui bouleversent la pureté du style de vie religieux et révèlent des frontières poreuses et fluides entre les modes de vie.

Dans les *corrutelas*, l'éloignement du *cabaré* et de l'alcool devient alors précisément un symbole fort de la vie du « croyant » ; vivre de manière réglée devient une balise

visible, observée, perçue et souvent admirée par les autres. Il n'en reste pas moins que l'or est le moteur de la vie des *garimpeiros* et de toute la *corrutela*. Bien que l'église (le temple religieux) ne soit pas si importante que ça pour les habitants non évangéliques, elle intègre les éléments communément rencontrés dans toute *corrutela*. En ajustant donc la maxime du *rock'n roll*, nous arrivons à une nouvelle formulation : sous l'or, se trouve un style de vie basé sur la consommation immédiate (sexe et drogues), avec la présence visible du *cabaré* ; en sens inverse, la force antagonique, dont le mode de vie religieux est représenté par l'église, constitue le vrai trépied de la *corrutela* (figure 12).

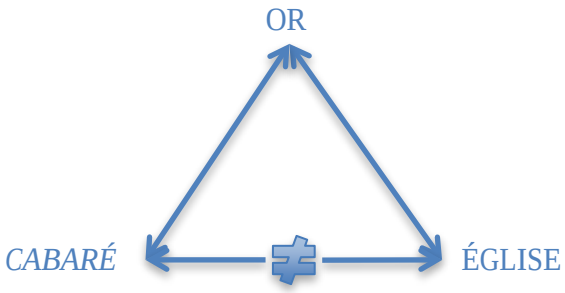


Figure 12 : Le trépied des *corrutelas* : l'or, qui alimente la vie des *garimpeiros* et de toute la *corrutela* ; le *cabaré*, représentant le style de vie exubérant (sexe et boissons) ; et l'église, représentant la vie religieuse.

Dans la pratique, cette opposition possède des limites visibles. La consommation ostensible est aussi liée à la nécessité de donner, de recevoir et de rétribuer. Ainsi, un *garimpeiro* qui fait la fête avec d'autres *garimpeiros* et leur offre à manger, à boire ou de l'argent, montre qu'il a réussi et qu'il n'est pas un vantard (attribut méprisé dans ce milieu). En plus d'établir des relations de réciprocité, cela lui ouvrira des portes au cas où il aurait besoin d'aide dans le futur — en d'autres termes, la consommation et la générosité dans les fêtes ont aussi pour fonction d'établir un réseau de solidarité.

La conversion à l'Église évangélique n'est concrète, évidente et indiscutable, que lorsque le prétendant remplit les critères exigés, d'autant plus si l'homme ou la femme avait, auparavant, une vie visiblement extravagante et déréglée — ce qui est commun dans les *corrutelas*.

Le nouvel évangélique exemplaire est encouragé à porter des vêtements plus sobres : pantalons et chemises à manches longues pour les hommes ; jupes et robes pour les femmes, qui ne portent plus de bijoux. Ce changement d'apparence est, pour le

nouveau converti, une manière de montrer sa conversion et, pour l'Église, une manière de faire la propagande de la réalité de l'efficacité de l'action divine. Mais l'éloignement de la boisson alcoolisée et du *cabaré* est encore plus emblématique que le choix des vêtements ; et ce aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Si l'homme fréquente le *cabaré*, si la femme se prostitue, ou s'ils travaillent dans cet établissement (comme employés ou comme propriétaires), ils sont encouragés à abandonner ces activités.

Mais ce processus est souvent lent et inachevé, et peut compter sur une certaine condescendance de la part de l'Église. Dona Rute (45 ans, *garimpeira*, évangélique, interviewée en 2012), propriétaire d'un *cabaré*, s'est convertie dans l'Assemblée de Dieu. Comme il était inapproprié de continuer à diriger son commerce — unique source de revenus pour la famille —, elle a passé la main à son mari. Elle n'allait plus au *cabaré* la nuit (quand il était ouvert), mais elle continuait de gérer l'administration, les achats des fournitures nécessaires à son fonctionnement (nourriture, boissons, etc.) et les finances. Son mari allait épisodiquement aux cultes et faisait parfois des dons financiers à l'Église, mais il n'en était pas membre. Dans la pratique, tous les deux étaient acceptés et chéris par la communauté évangélique et faisaient partie de la sphère d'influence de l'Église, tout en maintenant le *cabaré* en fonctionnement (en disant qu'il s'agissait d'une situation temporaire), mais en faisant quelques arrangements pour réduire l'incompatibilité emblématique entre le *cabaré* et l'Église.

Robinho (27 ans, *garimpeiro*, évangélique, interviewé en 2012) s'est réconcilié dans la Ministère de Madureira après presque 20 ans d'éloignement de l'Église. Malgré ses visites au temple (l'unique de la *corrutela*) durant les 4 dernières années, il ne se décidait pas à l'intégrer en tant que membre, parce qu'il jugeait son activité commerciale — prostitution et débit de boissons — incompatible avec la vie évangélique. Il a discuté plusieurs fois de sa situation avec le pasteur, jusqu'à ce que, se sentant « appelé », il décida de se réconcilier et de rejoindre l'Église. Le pasteur l'avait déjà encouragé dans cette voie et à changer progressivement de secteur d'activité :

> J'allais toujours à l'Église, même si je disais tout le temps au pasteur que je n'irais pas, que mon activité n'était pas très favorable, mon activité c'est un *cabaré* ; je vais être « croyant » et gérer un *cabaré* ? Ce n'est pas possible. Il m'a dit : « Robinho, mais avec le temple tu vas en

> changeant », tu as compris ? « Aujourd'hui c'est un *cabaré*, mais il va en changeant. Dieu travaille sur ta vie peu à peu. Tu changes déjà, vends d'autres choses petit à petit, et quand tu t'en rendras compte tu verras que ce n'est plus un *cabaré* »[430].

Même après la conversion (une semaine avant l'entretien), le *cabaré* de Robinho fonctionnait toujours. Bien qu'il représente un symbole visible de l'opposition à la vie religieuse évangélique dans l'espace de la *corrutela*, dans son cas, il y a aussi eu un arrangement : « mon cabaré, je ne l'ai jamais fermé ; c'est ma femme qui s'en occupe »[431].

Les exemples de Robinho et de Dona Rute montrent qu'il existe un espace de négociation entre les deux modèles de vie antagoniques et non compatibles, qui sautent aux yeux dans la *corrutela* : le sacré et le pudique versus le profane et le libertin. Dans la vie quotidienne, il existe une interaction continue et un bricolage d'actions et d'attitudes qui tentent de justifier la malléabilité que la vie sociale exige et impose. Il y a aussi des différences de lignes théologiques en ce qui concerne la non consommation de boissons alcoolisées et le port de vêtements sobres. Dieu est Amour et l'Assemblée de Dieu sont des exemples d'Églises où ces deux règles sont rigoureusement observées. D'autres Églises, comme l'Assemblée de la Foi et le Ministère de Madureira, sont plus permissives. Mais, dans sa recherche de nouveaux convertis, l'Assemblée de Dieu finit quand même par accepter des propriétaires de *cabarés* ; c'est le cas de Rute et de son mari.

Dans la nouvelle vie réglée, le fait de se dédier à la famille, à l'entraide et au contrôle social exercé par le groupe religieux fait que, dorénavant, les revenus obtenus par le « croyant » augmentent de manière tangible, puisqu'il ne les dépense plus en jeux, en boissons ou au *cabaré*. Il peut accumuler davantage de richesses, même s'il donne 10% de ses revenus à l'institution religieuse. Le succès financier du nouveau « croyant » est

---

[430] Version originale : « Sempre eu ia pra igreja, mas eu sempre falava pro pastor que eu não ia pra igreja, que meu ramo não é muito favorável, meu ramo é *cabaré* ; eu vou ser crente e mexer com *cabaré* ? Não tem condição. Ele disse: "Não, Robinho, mas com o tempo tu vais mudando", tá entendendo? "Hoje é *cabaré*, mas vai mudando, Deus vai trabalhando a tua vida aos poucos. Tu já vais mudando, já vai botando outra coisa pra vender, quando tu olhar não tá mais mexendo com *cabaré* ».

[431] Version originale : « meu cabaré eu nunca fechei; minha mulher que toma conta ».

un autre fruit visible de la conversion, une action surnaturelle sur sa vie, une sorte de miracle, bien qu'il ne soit pas difficile de faire un lien direct entre sa nouvelle manière de contrôler son argent et sa prospérité[432].

Quand il discute du passage du mythe à l'idéologie en tant que processus découlant de la frustration promue par l'exploitation économique et sociale, Roger Bastide fait quelques observations sur l'acceptation, de la part des natifs américains, de certaines notions du christianisme des colonisateurs européens : les natifs ont accepté celles qui leur permettaient d'expliquer leur échec socioéconomique face aux Européens. Cette conjoncture a fait qu'ils ont accepté sélectivement la notion de péché, en intériorisant leur « bassesse » vis-à-vis du catholicisme : « L'indien établit une sélection dans l'acceptation des donnés chrétiennes et il choisit justement celles qui lui permettent d'expliquer son échec sociologique : en particulier la notion de péché ; il intériorise ainsi sa dévaluation en termes catholiques »[433].

Sur la base de l'analyse de Bastide, on comprend qu'avec l'acceptation de la notion de péché dans le style de vie mondain, le *garimpeiro* situe son mode de vie en opposition au style de vie religieux ; d'un autre côté, cette notion lui donne une explication tangible à la situation de précarité qu'il vit au quotidien, c'est-à-dire que l'échec et la souffrance sont les fruits de son éloignement de la vie religieuse. Dans les *corrutelas*, les symboles emblématiques (désignés par le discours évangélique) du péché, et considérés comme les causes de l'échec socioéconomique, sont la boisson alcoolisée et le sexe hors mariage ; ainsi, s'éloigner de ces derniers explique le succès économique, et celui-ci justifie la légitimité atteinte par les institutions évangéliques et par le mode de vie tenu pour vertueux.

Le pasteur pentecôtiste jouit d'une autorité religieuse et de légitimité parce qu'il profère des prophéties, fait des révélations ; en d'autres termes, le leader charismatique est un guide religieux fiable, doté d'attributs spirituels spéciaux et

[432] Max Weber, dans son œuvre *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris : Gallimard, [1905] 2004), soulignait déjà l'influence des principes religieux sur l'économie, quand il a observé comment l'éthique et les idées du protestantisme ont influencé le développement du capitalisme. La relation entre foi et prospérité rattache le monde des Églises évangéliques au développement de la théologie positive, héritière de l'éthique arminienne et précurseur de la théologie de la prospérité, que j'analyse au Chapitre 8. Cette relation entre conversion pentecôtiste et ascension sociale a déjà été soulignée par Marion Aubrée (Pentecôtisme, éducation et ascension sociale au Brésil. *Lusotopie*, Pessac, 1999, p. 321-328).

[433] BASTIDE, *Le prochain et le lointain, op. cit.*, p. 241.

valides. Sa légitimité est construite à partir de sa relation avec la communauté. D'un côté, il commence à assumer des initiatives qui s'harmonisent avec les attentes des *garimpeiros*, avec la prophétie sur l'or, et, d'un autre, la communauté commence à interpréter le résultat des actions du quotidien — ses succès et échecs —, comme les résultats de la volonté divine. En général, même si les *garimpeiros* évangéliques sont une minorité dans la *corrutela*, le pasteur jouit de légitimité auprès de l'ensemble de la communauté. Par conséquent, même les non-évangéliques lui demandent des prières et suivent ses recommandations, car ils considèrent qu'elles viennent de Dieu. Dans ce cas, ce n'est pas l'institution religieuse qui confère des pouvoirs spéciaux au pasteur, à travers une succession pastorale, comme dans l'Église catholique ou dans les Églises protestantes historiques. La légitimité se base fondamentalement sur le charisme personnel[434]. Selon Jesús García-Ruiz et Patrick Michel :

> Pour les dirigeants de ces nouveaux mouvements, l'autorité se fonde sur le « charisme », tel que le concevait Max Weber. Il s'agit donc d'un « charisme de leadership » qui ne peut émerger dans les systèmes corporatistes des Églises historiques, mais qui se manifeste, au contraire, à — et depuis — l'extérieur[435].

Comme dans les *corrutelas* la vie des habitants (et des *corrutelas* elles-mêmes) tourne autour de l'or, l'Église acquiert aussi une valeur symbolique dans la recherche de celui-ci. Il n'est pas rare qu'un pasteur soit appelé pour prier sur une nouvelle zone d'exploitation (comme je le montre dans le prochain chapitre) et l'objectif n'est pas seulement que l'équipe puisse travailler sans que rien de grave ne lui arrive (comme des accidents ou des conflits), mais aussi que la zone soit très productive en or. En d'autres termes, le leader religieux, doté de la capacité reconnue d'interagir avec des forces surnaturelles et investi du pouvoir symbolique de manipuler les forces de l'au-delà, est vu comme capable de prévoir si telle ou telle zone produira de l'or et même de faire en sorte (prophétiser) qu'elle en produise.

---

[434] Selon Max Weber (*Ensaios de sociologia.* Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, [1946] 1981), le charisme personnel produit la légitimité pour le type de domination charismatique. Ainsi, ne sont pas requises la nomination, la carrière ou l'ordination, sur lesquelles s'assoie la légitimité de l'autorité.

[435] GARCÍA-RUIZ ; MICHEL, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine, op. cit.,* p. 128.

Assemblée de Dieu, à Antônio do Brinco

CHAPITRE 8

« POURVU QU'IL Y AIT DE L'OR » : FOI, PROSPÉRITÉ ET PROTECTION

Comme on vient de le voir, les ajustements que les « Églises de Brésiliens » font au Suriname reposent, entre autres, sur leur capacité à intervenir dans les questions concrètes que les Brésiliens se posent dans leur quotidien. La « bénédiction de la zone d'orpaillage » est un exemple de ce type d'action et de leur capacité d'intervention grâce à l'application de la même formule pentecôtiste dans et hors des zones d'orpaillage : la théologie de la prospérité ajoutée à la lutte spirituelle — cette dernière traitant des forces d'entités immatérielles.

1. Pourvu qu'il y ait de l'or : don et contredon dans la prophétie sur l'orpaillage

1.1. Déroulement de la prophétie

En 2012, un pasteur évangélique[436] a réalisé une « bénédiction » dans une zone d'orpaillage. Au cours de ce rite, il a « lancé une prophétie » dans un nouveau secteur, où il y allait y avoir de l'exploration d'or.

Habitant à Paramaribo, il a été invité à réaliser le culte dans une *corrutela* située sur les rives du lac W. J. Van Blommensteinmeer. En plus du culte officiel qu'il a dirigé dans le temple de la *corrutela*, il a pris en compte les demandes de certains de ses habitants

[436] Afin de préserver son anonymat, je ne cite ni le nom de la *corrutela* ni celui de l'Église à laquelle le pasteur appartenait.

et de ceux de *corrutelas* voisines : une bénédiction, une prière, ou encore un simple mot sur diverses situations (un mariage en ruines, une maladie dans la famille, etc.). La « bénédiction de la zone d'orpaillage » a été l'une de ces requêtes.

Les familles ont pour habitude de rétribuer la visite du pasteur dans leur maison en lui offrant quelque chose de spécial à manger ou une petite quantité d'or. Il ne s'agit pas d'un paiement, mais d'un don réalisé volontairement — celui-ci n'a pas de relation directe avec la résolution du problème qui lui est soumis et qui a motivé sa visite. Il s'agit avant tout d'une faveur de la part de l'hôte. Dans le cas de la « bénédiction de la zone d'orpaillage », l'offre a été faite par le *garimpeiro* entrepreneur.

En s'appuyant sur les travaux de Georg Simmel sur le don et la gratitude, on peut analyser la rétribution offerte par le maitre de maison comme un contre-don, en réponse au don reçu[437]. Dans ce cas le don consiste en la présence du pasteur, qui est le vecteur de la bénédiction qui apportera la solution au problème qui a motivé sa visite. Il n'y a pas de prix, de facturation ou de paiement. Mes interlocuteurs m'ont indiqué qu'un véritable pasteur travaille pour la cause de Dieu et non par intérêt matériel. Or, en dépit du non-dit, l'hôte et le pasteur savent tous deux que le premier offrira de l'or ou de l'argent au second, qui l'acceptera. Néanmoins, le pasteur ne doit pas manifester d'intérêt pour la réception de quelque bien matériel, car cela délégitimerait son autorité auprès de l'hôte et le rite perdrait de son efficacité. En effet, si son intérêt est ouvertement financier, sa crédibilité est remise en question par les fidèles.

Reprenant les travaux de Simmel sur le don et la réciprocité, Jacques Godbout traite de la gratitude et du désir de donner ressentis par chaque partenaire vis-à-vis de l'autre ; en d'autres termes, la valeur impliquée dans une opération de biens n'est pas toujours monétaire. Selon lui, dans le don et contre-don, c'est l'intention qui compte, et, quand le receveur ne voit chez le donateur aucun intérêt de l'endetter pour le geste du don, une dette positive se met alors en place. Dans ce cadre, « cette dette est vécue non comme un fardeau, mais comme un privilège, une chance »[438]. Traitant de la réciprocité

[437] SIMMEL, Georg. *Philosophie de l'argent*. Paris : PUF, [1900] 1987.

[438] GODBOUT, Jaques. *Le don, la dette et l'identité : homo donator versus homo œconomicus*. Paris : le Bord de l'eau, 2013, p. 41.

en jeu dans la dynamique du don que les fidèles font aux Églises pentecôtistes, Marion Aubrée affirme que :

> Cette dynamique est tout à fait adéquate pour comprendre l'attachement de certaines personnes à une dénomination qui leur a apporté un nouvel espoir en leur répétant qu'ils peuvent faire confiance à Dieu et que le plus grand don qui leur a été octroyé est la foi, faisant d'eux des *homo donator*, au sens de Godbout, dans une société où l'*homo œconomicus* serait censé devenir le modèle unique de comportement[439].

La zone minière, cible de la bénédiction, a été explorée antérieurement par les Noirs Marrons, mais le peu d'or retrouvé signalait qu'il ne valait pas la peine de continuer à l'exploiter. Récemment, un groupe de Brésiliens y a tenté sa chance, mais ils n'ont pas obtenu de bons résultats lors de la première phase d'excavation et, par conséquent, certains *garimpeiros* du groupe initial sont partis à la recherche de zones d'orpaillages plus attirantes. C'est pour cela que le *garimpeiro* entrepreneur a fait appel au pasteur afin de réaliser la cérémonie religieuse. Les études initiales, ainsi que les informations sur les orpaillages réalisés auparavant dans la zone, ont été prises en considération par le *garimpeiro* entrepreneur avant qu'il ne prenne la décision d'investir financièrement dans l'exploitation de l'or sur ce lieu : il a réalisé des analyses géologiques de la nouvelle partie de la mine qui serait creusée, pour évaluer s'il y aurait suffisamment d'or ; il attendait les résultats du laboratoire. La présence du pasteur est alors une contribution supplémentaire au succès de l'entreprise.

À l'endroit qui va être creusé, le pasteur, face aux *garimpeiros* qui travaillent sur la zone — parmi lesquels se trouve la cuisinière de l'équipe —, le rite par le *garimpeiro* entrepreneur par une lecture de la Bible[440], du Premier Livre de Samuel, chapitre 30, qui évoque David, le futur roi d'Israël. David partit avec six-cent hommes pour une bataille, mais deux-cent d'entre eux étaient si fatigués qu'ils finirent par rester en

[439] AUBRÉE, Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest, *op. cit*., p. 80.

[440] BÍBLIA. *A Bíblia sagrada*. João Ferreira de Almeida (trad.). São Paulo : Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

retrait ; en arrivant au bord du torrent de Besor, ils ne parvinrent pas à le traverser, et durent s'arrêter. Ainsi, David continua avec quatre-cent hommes vers la bataille : « Verset 10 : […] et David poursuivit, lui et quatre-cents hommes. Voilà. Ce message est pour vous »[441]. Et le pasteur commence à expliquer ce passage :

> Quand la ville de Tsiklag fut envahie et détruite, quand David s'humilia avec ses hommes, ils pleurèrent parce qu'ils avaient perdu leurs fils, leurs épouses, ils avaient perdu tout ce qu'ils avaient, parce que tout avait été brûlé et détruit ; la Bible dit que David angoissa beaucoup, parce que les hommes menaçaient de lapider David, parce qu'il était allé à une bataille, et qu'il n'aurait pas dû aller à cette bataille, parce qu'il était avec les Philistins, et les Philistins, en réalité, étaient ennemis du peuple d'Israël. David n'aurait pas dû aller à cette bataille, mais il y est allé à cause du roi Achille, et quand il est revenu à la ville, elle était détruite. Alors le peuple de David se révolta contre lui, parce qu'il était le leader et que c'est lui qui avait décidé d'aller à une lutte qui ne le concernait pas.
>
> Que s'est-il passé ? David a plié les genoux, s'est prosterné devant le Seigneur et a commencé à pleurer. Quand les hommes ont vu que David pleurait, ils sont aussi allés à la poussière [terme récurrent dans les Églises évangéliques donnant l'idée de quelqu'un qui prie humblement à genoux] s'humilier devant Dieu.
>
> David se lève, très angoissé, va et demande l'éphod au sacerdote et à ce moment-là il revêt l'éphod pour consulter Dieu. Il demande alors à Dieu : « Poursuivrai-je cette troupe ? L'atteindrai-je ? ». Et Dieu répond : « Poursuis, car tu atteindras et délivreras ».
>
> La Bible dit que David avait six cent hommes. Avec eux, il alla à la bataille, et quand ils sortirent de la bataille, près du torrent de Besor, la Bible dit que quand ils s'y arrêtèrent pour se reposer, deux cents hommes s'arrêtèrent et ne voulurent plus continuer[442].

---

[441] Version originale : « Versículo 10: ... e seguiu Davi, ele e quatrocentos homens. Só até aqui. Até aqui está a mensagem de vocês ».

[442] Version originale : « Quando a cidade de Sicar foi invadida e destruída, que Davi se humilhou junto com seus homens, choraram porque perderam filhos, perderam esposa, perderam tudo que eles tinham, porque tudo foi queimado e destruído; a Bíblia diz que Davi se angustiou muito porque os homens ameaçaram apedrejar Davi, porque ele tinha ido em uma batalha e, nessa batalha, não era pra Davi ir, porque ele estava indo junto com os filisteus, e os filisteus, na verdade, eram inimigos do povo de Israel. Davi não tinha que ir naquela batalha, só que ele foi por causa do rei Aquiles, e quando ele volta pra cidade, a cidade estava destruída, então o povo de Davi se revoltou contra ele, porque ele era o líder e partiu dele a decisão de ir na peleja que não era dele.

O que aconteceu? Davi dobrou os joelhos, se prostrou ao Senhor e começou a chorar. Quando os homens viram Davi chorando, também eles foram junto para o pó se humilhar diante de Deus. Davi se levanta muito angustiado, vai e pede pro sacerdote a estola sacerdotal, e naquele momento ele usa a estola

À partir de ce texte, qui traite d'un moment critique pour David confronté littéralement à une bataille, le pasteur fait le lien entre le contexte biblique et la situation des *garimpeiros* et de la nouvelle zone qu'ils explorent :

> Vous savez ce que je comprends ici ? Que tous ceux qui sont avec toi ne vont pas forcément le rester. C'est ce que je disais. Dieu a permis à Judas de rester parmi les douze jusqu'à ce que son heure arrive ; Dieu a permis, Dieu va permettre à l'ivraie de pousser aux côtés du blé, jusqu'à ce grand jour où l'on va séparer le bon grain de l'ivraie. Pasteur, qu'est-ce que Dieu veut nous dire ? [Il se pose lui-même la question] Que nous avons aussi besoin de Judas. Judas ne partira qu'à l'heure où il devra partir. Je dirais même plus : si Dieu nous avait révélé l'or avant, vous ne seriez même pas ici. Vous savez pourquoi ? Parce que les Noirs vous auraient pris cette terre[443].

Pendant le prêche, le pasteur laisse entendre que le groupe n'avait pas trouvé d'or en quantité suffisante car il existait quelque chose, ou quelqu'un, parmi les *garimpeiros*, qui qui jouait le rôle de Judas et qui avait auparavant empêché la découverte d'or. Mais, il ajoute que cela avait été providentiel, parce que, si les Brésiliens en avaient trouvé, il y aurait eu un conflit entre eux et les Noirs Marrons (les « Noirs »). Ces derniers se seraient approprié la richesse et auraient arraché aux Brésiliens le fruit de leur travail, contrairement à ce qui se passe en ce moment, où les relations sont bonnes et où il n'y a pas de risque. Il continue en abordant le point primordial qui a conduit à faire appel à lui : la prophétie disant qu'il y aurait de l'or ici. La prophétie, dans ce contexte, n'est pas

---

sacerdotal para consultar a Deus. Aí ele faz uma pergunta pra Deus: "Perseguirei eu essa tropa? Alcançá-la-ei?" E Deus responde: "Persegue, que tu alcançarás e libertarás". A Bíblia diz que Davi tinha seiscentos homens, com eles foram pra peleja, e quando eles saíram pra peleja, perto do ribeiro de Besor, a Bíblia diz que quando eles pararam ali pra descansar, duzentos homens pararam ali e não quiseram dar continuidade na viagem ».

[443] Version originale : « Sabe o que eu entendo com isso? Que nem todo mundo que está contigo vai permanecer contigo. É aquilo que eu estava falando. Deus permitiu Judas ficar no meio dos doze até a hora que ele tinha que ficar; Deus permitiu, vai permitir o joio ficar do lado do trigo até aquele grande dia em que vai ser separado o joio do trigo. Pastor, o que o senhor está querendo dizer com isso? [ele mesmo faz a pergunta] Que nós precisamos de Judas também. Judas só vai sair na hora que ele tiver que sair. Eu estou falando mais: se Deus tivesse mostrado o ouro antes, vocês não estariam mais aqui. Sabe por quê? Porque os pretos iam tomar a terra de vocês ».

seulement une anticipation du futur, mais aussi et surtout une délibération sur ce qui va arriver dans le futur :

> Car la Bible dit, dans le livre d'Aggée, chapitre 2, que l'argent et l'or sont à lui [Dieu]. La terre est à lui, mon frère. J'ai déjà vu des situations, et vous aussi, où Dieu est aveugle à l'or, et soudain, après des années et des années, une personne arrive, à nouveau, remue la terre, y arrive, et l'or apparait, à nouveau. N'est-ce pas ? Dieu est ainsi. Dieu va maintenant vous montrer l'or ici. Amen ? [Il prononce « amen » sur un ton interrogatif, en espérant que les auditeurs répondront « amen », signalant ainsi être d'accord avec son affirmation] Peut-être qu'il n'y en a pas, mais Dieu va en faire, comme parfois il n'y a pas d'amour dans le cœur, et Dieu crée l'amour. Il en va de même pour l'or, sous la terre. Amen, mes frères ? [Il attend à nouveau l'approbation des auditeurs][444].

Il poursuit son sermon en donnant des conseils destinés à encourager le travail de groupe, le sens de l'équipe et l'union au service d'un objectif commun — trouver de l'or :

> Que ces mots renforcent vos cœurs. N'abandonnez pas. Soyez unis. C'est dans l'unité. Il y aura des moments où vous pleurerez ensemble, d'autres où vous sourirez ensemble. Pour actionner l'or… [Quelqu'un dit : « et lutterez ensemble », et le pasteur répète :] Lutterez ensemble. Ne retirez pas vos forces et luttez vraiment. Demandez la miséricorde du Seigneur dans vos vies. Et qu'il vienne réaliser le désir de chacun de vos cœurs. Nous allons prier, étendre nos mains et prophétiser au nom de Jésus. Levez les yeux, levez les mains, au nom de Jésus ![445]

[444] Version originale : « Porque a Bíblia diz em Ageu, capítulo 2, que ele é o dono do ouro e da prata. Ele é o dono da terra, meu irmão. Eu já vi situações, e vocês também, em que Deus cega o ouro, mas, de repente, passa anos e anos, vai uma pessoa lá, de novo, tira a terra, chega lá, aparece o ouro, de novo. Não é assim? Deus faz assim. Deus vai mostrar o ouro pra vocês aqui. Amém? Pode até não ter, mas que Deus vai fazer ter, assim como, às vezes, no coração não tem amor, e Deus faz criar amor. Assim é o ouro também, embaixo da terra. Amém, irmãos? ».

[445] Version originale : « Que essa palavra fortaleça o coração de vocês. Não desistam. Estejam juntos. É na unidade. Vai ter momentos que vai ter que chorar juntos, sorrir juntos. Pra acionar o ouro. Enfrentar juntos. Não retire as forças, e lutar mesmo. Pedir misericórdia do Senhor na vida de vocês. E que ele venha conceder o desejo do coração de cada um. Nós vamos orar, estender as mãos e profetizar em nome de Jesus! Levante os olhos, levante as mãos em nome de Jesus! ».

Le pasteur prend alors l'eau, préalablement apportée et bénie, et la répand aux pieds des *garimpeiros*. Cette partie du rituel a pour objectif de sanctifier le lieu où ils mettront les pieds : l'eau bénit leurs pieds, qui béniront à leur tour la zone de travail quand ils la fouleront. Et il cite alors la Bible comme source de la procédure :

> Je vais utiliser cette eau pour vous bénir d'abord, bénir vos pieds. La Bible dit : « Où tu poseras le pied, où tu mettras ta main, sera béni, au nom de Jésus ». C'est prophétique. La prophétie a une grande force parce que la prophétie est une parole, et la parole, quand elle est prophétique, de la part de Dieu, elle se réalise, parce que la Bible dit : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point ». Dieu va permettre l'impossible. L'impossible n'appartient qu'au Seigneur. Marc, 9, 23. L'impossible appartient à Dieu, l'impossible appartient à Dieu, l'impossible appartient à Dieu ! Vous devez croire en l'impossible ![446]

Certain que le groupe est convaincu de la nécessité de croire en l'impossible pour que celui-ci devienne réalité, il souligne les raisons pour lesquelles le miracle de l'or, ou autre, pourrait ne pas arriver : l'insatisfaction et le manque de foi. La présence, dans le groupe, de quelqu'un présentant ces caractéristiques pourrait inhiber la concrétisation du miracle :

> Quand une personne, en elle, est certaine de la victoire, mes frères, personne ne peut empêcher Dieu d'agir. Parce ce qui peut empêcher Dieu d'agir, c'est l'incrédulité ; ce qui empêche Dieu d'agir, c'est l'insatisfaction. Vous savez pourquoi de nombreuses personnes n'obtiennent pas de miracle de Dieu ? A cause de l'insatisfaction. C'est en elle qu'elle murmure. En elle[447].

[446] Version originale : « Eu vou usar essa água para ungir vocês primeiro, ungir os pés de vocês. A Bíblia diz: "Onde colocares teus pés, onde colocares a tua mão, será abençoado, em nome de Jesus." Isso é algo profético. A profecia tem muita força porque a profecia é uma palavra, e a palavra, quando ela é profética, da parte de Deus, ela se cumpre, porque a Bíblia diz: "Passa o céu e a terra, mas minha palavra não vai deixar de passar." Deus vai fazer acontecer o impossível. O impossível só pertence ao Senhor. Marcos 9, 23. O impossível pertence a Deus, o impossível pertence a Deus, o impossível pertence a Deus! Vocês têm que crer no impossível! ».

[447] Version originale : « Quando uma pessoa, dentro dela tem a certeza da vitória, irmão, não tem quem impeça o agir de Deus. Porque o que impede o agir de Deus é a incredulidade; o que impede o agir de Deus é a insatisfação. Sabe por que muitas pessoas não alcançam um milagre de Deus? Por causa da insatisfação. Dentro dela, ela está murmurando. Dentro dela ».

Le pasteur donne l'exemple de ce qu'est un « murmure », et non de la foi, en mentionnant un cas tiré du jour précédent : une femme voulait qu'il lui révèle que son fils était encore vivant (il avait disparu en Guyane française depuis quasiment un an et la rumeur disait qu'il avait été assassiné). Il dit considérer ce type d'aspiration comme une tentation à Dieu, non-valide. Et il revient alors sur la nécessité de la foi : « Ce qui fait agir Dieu, ce qui permet au miracle d'arriver, c'est notre foi ! »[448].

Il invite ensuite tout le monde à prier mais, avant de commencer, il lance l'eau bénite sur la terre remuée du lieu qui allait être excavé : « Nous allons la jeter ici. Alléluia, au nom de Jésus ! »[449]. En désignant le lieu où il s'apprêtait à jeter l'eau, il demande : « On va creuser ici ? Ou là ? »[450]. À certains de lui répondre : « Là. On va creuser près de la maison »[451]. Et le pasteur poursuit : « Tendez vos mains devant vous. Bien devant. Au nom de Jésus ! »[452]. Il précise que cette pratique ne doit pas être confondue avec de la sorcellerie, exprimée en langage pentecôtiste courant par le terme « mandinga » ; autrement dit, il ne s'agit pas d'un rituel de magie comme il en existe dans les cultes afro-brésiliens :

> Je vais en jeter ici. Ce n'est pas de la *mandinga*, non ! Ce n'est pas de la *mandinga*, non ! Ça, c'est prophétique. Il y a des choses que Jésus a dites il y a longtemps, et ça se réalise aujourd'hui. La prophétie, elle se réalise. Nous allons prophétiser au nom de Jésus ! Levez les mains en avant au nom de Jésus ![453]

Faisant allusion aux nombreux passages où Jésus gravit la montagne pour prier, il commence la prière en disant qu'ils (les personnes présentes) se trouvent en haut

[448] Version originale : « O que faz o agir de Deus, o milagre acontecer, é a nossa fé! ».

[449] Version originale : « Nós vamos jogar aqui. Aleluia, em nome de Jesus! ».

[450] Version originale : « Aqui ainda vai ser cavado? Ou lá? ».

[451] Version originale : « Lá. Vai ser cavado lá, perto da casa ».

[452] Version originale : « Estendam a mão pra lá. Bem de frente pra lá. Em nome de Jesus! ».

[453] Version originale :« Eu vou jogar pra lá. Isso não é mandinga, não! Não é mandinga, não! Isso é algo profético. Tem coisas que Jesus falou lá atrás e está se cumprindo hoje. A profecia, ela se cumpre. Nós vamos profetizar em nome de Jesus! Levante a mão pra lá em nome de Jesus! ».

d'une montagne. Il prie dans un rythme cadencé, en accentuant et en allongeant l'avant-dernière syllabe des mots, et en prononçant doucement la dernière, donnant l'impression d'une imploration larmoyante[454]. Pour les proparoxytons, les deux dernières syllabes n'en formaient presque plus qu'une seule dans sa bouche. En citant l'Évangile selon Marc, chapitre 9, verset 23, il dit que « tout est possible pour celui qui croit », et que le groupe est là, en train de prier, parce que tous croient en cela. Après avoir demandé à Dieu qu'il détruise les forteresses de l'enfer, il continue :

> Dans le livre d'Ézéchiel, 37, Seigneur, tu as dit au prophète, ton esprit a dit au prophète : « Prophétise sur la vallée des ossements desséchés, prophétise sur la vallée des ossements desséchés ». Mon Dieu ! Je veux prophétiser ! Mon Dieu ! Je veux prophétiser sur cette terre ! Qu'il y ait de l'or ! Ta parole dit que là où nous posons la plante de nos pieds — dans le premier chapitre du livre de Josué —, là où nous poserons nos mains, ah, mon Dieu ! Ce lieu sera béni. Dieu, la bénédiction est dans tes mains. Ce n'est pas notre main qui est étendue, mais faites que notre main, ce matin, représente tes mains[455].

Il poursuit avec une prière en parlant en langues — la glossolalie. Puis, en portugais, il augmente l'intensité de sa voix, en citant les possibles incroyants qui auraient le pouvoir de gêner l'action miraculeuse de Dieu :

> Seigneur, brise tous les poids. Que tout esprit d'incrédulité en notre sein soit arraché, parce que c'est ce qui t'empêche d'agir, c'est l'incrédulité. Mais, même si en notre sein il y a Thomas[456], Dieu,

[454] Le rythme de la prière et le type de prophétie décrit dans ce paragraphe sont caractéristiques de l'Église pentecôtiste Dieu est Amour.

[455] Version originale : « Em Ezequiel, 37, Senhor, tu disseste ao profeta, o teu espírito falou ao profeta: "Profetiza sobre o vale de ossos secos, profetiza sobre o vale de ossos secos." Meu Deus!, eu quero profetizar! Meu Deus!, eu quero profetizar nesta terra! Que haja ouro!" A tua palavra diz que aonde colocarmos a planta de nossos pés — no capítulo primeiro de Josué —, aonde nós impormos a nossas mãos, ah, meu Deus!, esse lugar será abençoado. Deus, a bênção está nas tuas mãos. Que não seja a nossa mão que esteja estendida, mas que a nossa mão nessa manhã represente as tuas mãos ».

[456] En référence à Saint-Thomas, disciple de Jésus, qui déclara ne croire en la résurrection du Christ que s'il le voyait personnellement.

> Thomas n'est en notre sein que pour témoigner de ton pouvoir qui va se manifester[457].

Comme on peut le voir, ici, la possibilité de succès dans l'obtention d'or est déplacée vers le plan spirituel ; ce qui détermine l'existence de l'or est le combat mené dans la sphère spirituelle, non la présence en soi du métal. Ainsi, le pasteur fait état de l'inefficacité de la sorcellerie qui pourrait avoir été lancée sur la zone, et condamne toute forme de « mandinga » (sorcellerie), en répétant à plusieurs reprises les formules « Par le sang de Jésus » et « Au nom de Jésus ».

Il fait ensuite des prophéties individuelles sur le futur de quatre *garimpeiros* — citant leurs noms et déterminant le succès de leurs entreprises —, ainsi que des révélations liées aux personnes présentes — en décrivant en détails le problème qu'elles rencontraient, sans désigner qui exactement y était confronté. Comme c'est commun dans ce type de procédure, ou bien les personnes qui remplissent les caractéristiques citées se manifestent, disant être porteuses du problème en question, ou bien elles reçoivent silencieusement les paroles comme si elles leur étaient adressées par Dieu. Dans ce rite, le pasteur évoque des troubles du sommeil, une fatigue continue, l'angoisse permanente, les pensées négatives et l'insécurité quant au futur. À ce moment-là, le rythme de la prière redevient répétitif, comme au début : la prononciation des avant-dernières syllabes est à nouveau accentuée et allongée, et celle de la dernière — ou des deux dernières, dans le cas des proparoxytons — est adoucie.

Il précise que, parmi les personnes présentes, il y en a une qui a peur parce que quelque chose l'oppresse la nuit, que c'est pour ça qu'elle se sent fatiguée le matin, que c'est une bataille nocturne, qu'elle ne dort pas bien. Dans la continuité des révélations, il demande à Dieu qu'il arrache l'angoisse du cœur d'un homme : si cet homme pense abandonner, il doit prêter attention à la parole de Dieu. Ensuite, il parle d'une femme qui a des pensées négatives, et que cela est l'œuvre de la *macumba* et de la sorcellerie

[457] Version originale : « Senhor, quebra todo o embaraço. Todo espírito de incredulidade do nosso meio seja arrancado, porque é o que impede o teu agir, é a incredulidade. Mas ainda que em nosso meio haja Tomé, Deus, Tomé está em nosso meio só pra testemunhar do teu poder que vai se manifestar ».

contre sa vie. Il finalise la prière en déterminant la victoire, au nom de Jésus, contre tous les maléfices préalablement cités.

Le pasteur ajoute, une fois de plus, que la foi est la condition du miracle, ouvrant ainsi une fenêtre, sans laquelle ce dernier n'arrivera pas : s'il y a quelqu'un dans le groupe dont la foi est insuffisante, cette personne pourrait provoquer l'échec de la bénédiction et, dans ce cas, la véracité de son prêche, ainsi que son autorité auprès des *garimpeiros*, ne seraient pas remises en question, puisque le problème viendrait de quelqu'un dans le groupe qui n'aurait pas eu assez de foi pour provoquer le prodige. Il donne l'exemple de Judas — le traitre de Jésus —, qui faisait partie des douze apôtres, bien qu'il n'ait pas eu une foi suffisante en son maitre.

Après le rite, le pasteur prend congé des personnes présentes et repart vers Paramaribo (il est invité à revenir sur la zone la semaine suivante), laissant derrière lui des cœurs pleins d'espoir quant à la réalisation des prophéties de production d'or et de résolution des problèmes personnels. Certaines du succès de l'entreprise, les personnes affichent à présent un air plus confiant et cela va certainement influencer leur redoublement d'efforts dans le travail.

1.2. Théologie de la prospérité et macumba *: les clés des incompréhensions*

La prophétie du pasteur pentecôtiste, « Mon Dieu ! Je veux prophétiser sur cette terre ! Qu'il y ait de l'or ! »[458], n'est pas venue d'une simple impulsion inventive dans le but de conquérir la confiance et l'or pour ce groupe de *garimpeiros* ; sans consistance ou légitimité, le rite n'aurait aucun public ou crédibilité. Pour comprendre cette ligne d'intervention (la prophétie), par laquelle la parole a le pouvoir de faire exister ce que l'on désire, il est nécessaire de remonter la séquence des influences théologiques qui ont précédé la théologie de la prospérité évoquée par le pasteur. Comment le pentecôtisme en est-il arrivé à formuler qu'il était possible de trouver de l'or, même là où il n'y en a pas (dans le cas spécifique décrit, le pasteur savait que de l'or avait déjà

[458] Version originale : « Meu Deus! eu quero profetizar nesta terra! Que haja ouro! ».

été trouvé en petite quantité), s'éloignant ainsi de la ligne traditionnelle du protestantisme historique ?

La théologie de la prospérité, héritière de l'éthique arminienne[459], a commencé aux États-Unis, où elle est également appelée (ou associée à) *Prosperity Gospel*, *The Health and Wealth Gospel*, *Low of Reciprocity*, *Positive Confession*, entre autres dénominations. J'utilise le terme « théologie de la prospérité » parce qu'il est le plus mentionné dans les études la concernant. Elle a pour embryon la théologie de la confession positive (*Positive Confession*), créée par Essek William Kenyon (1867-1948). Celui-ci se réfère à la croyance selon laquelle les Chrétiens ont le pouvoir de rendre réel ce qui est prononcé avec foi — une croyance dont la référence se trouve dans le récit biblique sur la création du monde, quand Dieu crée tout à partir des paroles proférées. Sous l'influence de l'ésotérisme des années 1930 et 1940, Kenyon a adapté la formulation de la nouvelle pensée (*New Thought*), dans laquelle la pensée permet d'apporter, dans le monde matériel, la richesse, la santé et le bonheur. Dans la confession positive, ce n'est plus la pensée mais la parole qui crée la nouvelle réalité dans le monde spirituel, et va, par conséquent, prendre forme dans le monde matériel. Kenyon s'est inspiré du prêcheur Kenneth Hagin, responsable de la diffusion de la confession positive, qui s'est rapproché des pentecôtistes et a utilisé leurs enseignements pour réaliser des guérisons miraculeuses. En 1937, Hagin a été consacré pasteur de l'Assemblée de Dieu aux États-Unis et, en 1949, il est devenu pasteur itinérant ; en 1962 il a fondé sa propre Église, dans laquelle avait lieu des transes et des prophéties. Dans les années 1970, il a incité le mouvement de foi, composé initialement de différents prêcheurs-professeurs qui partageaient la conception selon laquelle la confession positive, la guérison et la prospérité[460] étaient d'une importance fondamentale.

La théologie de la prospérité est donc née dans le sillage de ces influences — fruit du processus de rapprochement entre la doctrine évangélique et la jouissance du monde matériel —, et affirme que Dieu va réaliser les promesses de sécurité et de prospérité

[459] Doctrine créée par Jacob Arminius qui diverge du calvinisme par des détails sur la prédestination, prônant la capacité humaine à résister à la salvation divine (OLSON, Roger E. *Arminian theology. Myths and realities*. Downers Grove : IVP, 2006).

[460] MARIANO, *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, *op. cit.* ; KOCH, Bradley A. *Prosperity gospel and economic prosperity : race, class, giving, and voting.* Thèse de doctorat, 171 p. Bloomington, Indiana University, 2009.

de ceux qui ont foi en lui. Ces enseignements n'ont acquis un espace et une visibilité dans le milieu évangélique étatsunien qu'à partir des années 1970, et ont constitué l'embryon d'une rénovation dans le mouvement pentecôtiste — le néo-pentecôtisme — , qui est arrivé au Brésil dans cette même décennie. Ces innovations ont éloigné la théologie de la prospérité du pentecôtisme déjà existant, notamment du fait qu'elle ait abandonné l'ascétisme caractéristique des Églises pentecôtistes — qui prônent la rédemption après la mort, le martyr et l'autosacrifice, à l'exemple du Christ —, ainsi que l'idée selon laquelle toute souffrance subie sera surmontée avec l'arrivée eschatologique imminente de ce dernier. La théologie de la prospérité prêche que le croyant est destiné à la prospérité dans tous les domaines de la vie, que le succès financier est la preuve de la spiritualité et des bénédictions de Dieu, que la foi est le moyen d'obtenir santé, richesse, bonheur, succès et pouvoir sur terre.

Dans le contexte brésilien, elle a inséré un discours anti-*macumba* car, selon cette dernière, l'action des entités spirituelles maléfiques explique les infortunes. Partant de cette logique d'interprétation de la réalité, au Suriname, les *Brasyonkerki* se réfèrent aux mythes religieux des Noirs Marrons comme une extension des cultes afro-brésiliens, et transportent — et transposent — le discours anti-sorcellerie, anti-*macumba* et anti-*mandinga* des Églises pentecôtistes du Brésil. La « bénédiction de la zone d'orpaillage » que je viens de décrire en est un exemple : on y a vu le discours selon lequel avait lieu une lutte entre les forces de Dieu (le Bien), mues par les Brésiliens et leur pasteur, et celles de la sorcellerie (le Mal), qui prédominaient jusqu'alors sur ce lieu, mues par les Noirs Marrons, et qui agissaient en leur faveur ; d'où la formule « Par le sang de Jésus », invoquée pour rendre impuissante toute la magie qui existait auparavant en ces lieux.

De manière générale, les Brésiliens méconnaissent le système de croyances des Noirs Marrons, mais ils font des spéculations et produisent des signifiés sur les actions religieuses qui leur sont attribuées. Dans une *corrutela*, près du lac Brokopondo, il existe deux regroupements de maisons, l'un constitué de *garimpeiros* brésiliens et l'autre de Noirs Marrons — les deux étant séparés d'environ 200 mètres, avec quelques arbres au milieu. Une Brésilienne (40 ans, femme au foyer, évangélique, interviewée en 2012) qui a habité dans cette *corrutela*, raconte qu'un jour elle a manifesté son envie de visiter le regroupement de maisons des Noirs Marrons, mais elle en a été véhément

déconseillé par un couple d'évangéliques brésiliens, qui lui ont dit qu'il y avait là-bas un endroit destiné à leurs cultes, où ils adoraient le démon. Ce couple lui précise que seuls trois Brésiliens habitent avec les Noirs Marrons — car ils travaillent pour eux — et que les autres refusent d'y aller à cause de ces rituels ; que, si elle y va, en revenant elle rapportera avec elle des esprits malins (qu'ils adorent) chez les Brésiliens, et que cette charge spirituelle affectera certainement le succès de leurs actions. L'amplitude des conséquences pourrait être énorme : introduction de maladies, accidents personnels, manque de chance dans la recherche d'or — autrement dit, tous les domaines de la vie pourraient en être affectés.

Comme la découverte d'une mine d'or et la production aurifère dépendent directement de facteurs qui sont hors du contrôle des *garimpeiros*, ils dépendent donc de « la chance » de chacun. De la même manière, la magie noire a acquis la capacité d'expliquer l'inexplicable, d'élucider les succès comme les infortunes[461].

Dans l'environnement religieux décrit, ainsi que dans les *corrutelas* où je suis allé, j'ai pu entendre, à de nombreuses occasions, des récits de personnes, évangéliques ou pas, qui croient au miracle réalisé par les pasteurs, ainsi qu'à leurs révélations. Il est également fréquent d'entendre dire qu'il existe des pasteurs plus compétents que d'autres pour réaliser des miracles et des prophéties — même si, selon le discours officiel, ces prodiges sont uniquement et exclusivement attribués à la volonté de Dieu. Mais la croyance n'est pas toujours absolue et insoupçonnable : la certitude du miracle est parfois accompagnée de pondération, dans le sens où l'on admet qu'il existe de fausses révélations, comme de faux pasteurs et de faux prophètes. Ils n'écartent pas non plus la possibilité de fraudes et d'une certaine théâtralisation des prophéties et de l'expulsion des démons dans certaines Églises. Croyance et non croyance coexistent, et les certitudes s'accompagnent de doutes.

[461] Evans-Pritchard expose cette question quand il traite de la sorcellerie chez les Azande, un peuple d'Afrique centrale : la sorcellerie a constitué, chez eux, un système de croyances capable de fournir une solution face aux adversités de la vie humaine, bien qu'ils ne négligent pas la cause naturelle du malheur. Loin d'être distante de la société actuelle, comme le propre Evans-Pritchard le suggère, il existe rapprochement entre la sorcellerie et le concept de hasard chez nous : « Peut-être le lecteur aura perçu qu'il existe une analogie entre le concept azande de sorcellerie et notre concept de hasard. Quand, en dépit de sa connaissance, de la prévoyance et de l'efficacité technique, un homme subit un revers, nous disons que c'est dû à la mauvaise chance, alors que les Azande disent qu'il a été ensorcelé. Les situations qui évoquent ces deux catégories sont similaires » (EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, [1972] 2005, p. 90).

2. Interactions symboliques entre Brésiliens et Noirs Marrons

Comme je l'ai mentionné dans le chapitre 7, les interactions entre Brésiliens et Noirs Marrons découlent de leur coexistence, du fait qu'ils aient des intérêts communs sur les zones d'orpaillage. Rappelons que le schéma économique peut être résumé ainsi : les Brésiliens extraient l'or, les Noirs Marrons garantissent la sécurité des zones d'orpaillages et gagnent un pourcentage sur la production aurifère, puisqu'ils sont les titulaires de la terre (mais il existe des situations différentes, où ils procèdent eux-mêmes à l'orpaillage). Entre affaires communes et conflits éventuels, il existe aussi, de manière générale, un échange culturel, y compris dans le domaine religieux.

La coexistence entre les deux groupes, accentuée à partir des années 1990, a permis de créer des liens plus affectifs, comme des mariages mixtes, souvent d'un homme Brésilien avec une femme Marron. Dans ce cas, le Brésilien peut gérer des affaires sur des terres Noirs Marrons avec une plus grande acceptation et validité, aussi bien de la part des Brésiliens que des Noirs Marrons. À Cabana Four il existe, par exemple, un *cabaré* qui appartient à un couple de ce type : lui (Brésilien) l'administre, entre en contact avec les prostituées brésiliennes, s'occupe de la structure de l'immeuble et de l'acquisition des boissons, mais l'immeuble et le terrain appartiennent à sa femme (Noire Marron).

Selon Richard Price et Sally Price, aujourd'hui, les *garimpeiros* Noirs Marrons et Brésiliens partagent une culture de l'orpaillage, du moins temporairement : ils portent des armes à feu automatiques, ont recours aux mêmes prostituées brésiliennes ou Noires Marrons, s'exposent à la même violence quotidienne et aux mêmes dangers, qui vont du Sida à la fièvre jaune (selon les auteurs, le taux de fièvre jaune au Suriname est le plus élevé de l'hémisphère occidental)[462].

Les échanges se font aussi au niveau de la langue : certains *garimpeiros* brésiliens commencent à apprendre le *Sranantongo*, mais la langue apprise dans ces zones reculées est chargée d'un fort accent, au point qu'il s'agit parfois d'un dialecte localement parlé. Cet accent de province est dévalorisé par rapport au *Sranantongo* de

[462] PRICE ; PRICE, *Cultures en Guyane : les Marrons, op. cit.,* p. 83.

la capitale, considéré comme plus poli par les habitants de Paramaribo ; c'est pourquoi, dans cette ville, ils sont accusés de parler une langue grossière, de « péquenauds », un *Sranantongo* « de la forêt ».

Comme je l'ai dit, les influences touchent aussi les questions symboliques et spirituelles. Lena (41 ans, brésilienne, vendeuse, déviée, interviewée en 2012) raconte ce qui lui est arrivé quand, pour la première fois, elle est entrée dans une zone d'orpaillage dans la forêt profonde, quand elle a débuté dans l'univers symbolique de la jungle. Cette arrivée, par inadvertance — du fait de sa méconnaissance de la « manière correcte » de pénétrer dans les domaines forestiers —, lui a causé un déséquilibre sur le plan spirituel, ce qui a entrainé l'action de pratiquants de différentes traditions religieuses présentes au Suriname. Les faits qui lui sont arrivés étaient connus d'autres Brésiliens, qui les rapportent en précisant qu'ils illustrent les conséquences qui peuvent découler de l'ignorance et du manque de respect envers les coutumes « de la terre » : « Ça s'est passé en 2000. Quand je [Lena] suis arrivée à l'entrée de la mine, j'ai déjà senti quelque chose de différent. Il y avait une plaque avec le nom de la mine, et là j'aurais déjà dû demander la permission »[463].

Comme c'était la première fois qu'elle se rendait sur une zone d'orpaillage (et dans la forêt où elle était située) et que personne ne lui avait expliqué qu'il fallait demander l'autorisation aux esprits de la forêt avant d'y entrer, Lena n'a pas respecté ce rituel ; elle en a alors subi les conséquences :

> [Durant l'aller de Paramaribo à la zone d'orpaillage] On prend une voiture, on prend une autre voiture, je me suis assise sur la moto [en réalité un quadricycle], je sentais déjà. Et à partir de là, ça a commencé. Je suis restée jeudi, vendredi, samedi et dimanche rien qu'à regarder. À regarder les Indiens et les petites Indiennes. J'ai vu une indienne avec son enfant sur les genoux, une Indienne qui balançait la main pour dire au revoir. Et ils sont allés se laver. Pendant tout le chemin, ils sortaient de la forêt pour venir voir la voiture ; en fait pour me regarder. Ils ne parlaient pas, juste regardaient. Je demandais au garçon s'il voyait les Indiens, et il disait « Non ». Il disait qu'il ne fallait pas les regarder, qu'il fallait baisser la tête. Ils sifflaient et sortaient de la forêt en faisant des sons en battant la main sur la bouche. Je me disais : ils sont en train de

[463] Version originale : « Isso foi em 2000. Quando eu [Lena] cheguei na entrada do garimpo, já senti uma coisa diferente. Tinha uma placa com o nome do garimpo, aí eu devia já ter pedido permissão ».

> chanter une de leur chanson. Le chauffeur, un Surinamien, disait que je ne devais pas regarder. J'étais dans la voiture avec un autre Brésilien et un autre Surinamien. Ils pensaient que je pourrais devenir folle[464].

Après ce récit initial, dans lequel elle décrit ses sensations lors de son arrivée sur la zone d'orpaillage et de son retour à Paramaribo, elle détaille les évènements des quatre jours qu'elle a passés dans la forêt : elle a eu une perte inattendue et inexplicable de mémoire et les *garimpeiros* ont cherché de l'aide auprès des autorités religieuses locales Noires Marrons, parce qu'ils méconnaissaient les forces surnaturelles qui pouvaient être à l'origine du problème — et un Noir Marron, doté de savoirs religieux, s'est alors rendu sur la zone d'orpaillage et a commencé à agir. Bien que cela se soit passé en terres surinamiennes et que le religieux soit Marron, elle a rapporté les faits en utilisant le vocabulaire et les croyances des cultes afro-brésiliens. En effet, son récit est imbibé de son *background* culturel — c'est là sa manière de comprendre le fait étrange qui lui est arrivé : « À la mine (j'y suis restée quatre jours), j'étais seule et un vieux noir est arrivé pour prier. Il a demandé : « C'est la malaria ? », et ils ont répondu : « Non, c'est est un encosto [mauvais esprits, dans l'idée d'une possession] »[465].

Tout comme Lena, les Brésiliens utilisent le terme *encosto* pour expliquer l'interférence d'un mauvais esprit dans le corps d'une personne, pour causer de sérieuses gênes. Autrement dit, l'*encosto* sert à expliquer toute infortune qui arrive ou tout comportement qui dévie du « normal ». Parmi les problèmes qui se produisent dans la vie de celui qui le possède on trouve le chômage, la maladie ou encore le malheur en amour.

L'échange de langage symbolique entre des domaines religieux distincts — Églises pentecôtistes, cultes afro-brésiliens et cultes Noirs Marrons — fait transiter et valider

[464] Version originale : « Pega um carro, pega outro carro, sentei na moto, eu já estava sentindo. E da feita que sentiu, já começa a ver. Passei quinta, sexta, sábado e domingo só vendo. Só vendo os índios e as indiazinhas. Vi a índia com criança no colo e a índia balançando a mão se despedindo. Aí foram dar um banho. Por todo o caminho, eles iam saindo da mata para olhar o carro; na realidade, para me olhar. Elas não falavam, só acenavam. Eu perguntava pro rapaz se ele estava vendo os índios, e ele dizia "Não." Ele dizia que não era pra eu olhar; era pra ficar de cabeça baixa. Eles assoviavam e saíam da mata fazendo sons batendo com a mão na boca. Eu pensava assim: eles estão cantando a música deles. O motorista, um surinamense, dizia que não era pra eu olhar. Estavam no carro também um brasileiro e outro surinamense. Eles achavam que eu podia ficar bilé ».

[465] Version originale : « Ainda no garimpo (eu fiquei quatro dias lá), eu estava na cozinha e chegou um velhão preto pra rezar. Aí ele perguntou: 'É malária?' Aí disseram: 'Não, é um encosto' ».

différents signifiés. Les interactions symboliques entre Brésiliens et Noirs Marrons sont certainement réciproques, mais, dans la mesure où le domaine religieux Noir Marron ne constitue pas l'objet de cette étude, je me limiterai à l'analyse de l'interférence de leurs rites et de leurs conceptions religieuses sur le domaine religieux des Brésiliens.

La religiosité Noir Marron souligne la présence d'esprits qui interviennent dans la vie quotidienne, ce qui est acceptée par les Brésiliens, mais interprété selon le système religieux qu'ils connaissent, c'est-à-dire celui des cultes afro-brésiliens et pentecôtistes. Dans un processus de resémantisation, ces forces sont donc interprétées comme des esprits ou des « *encostos* ».

Voici, par exemple, comment Lena décrit l'intervention du vieil homme Noir Marron :

> Il a dit : « Je vais voir. » Il a passé du piment rouge sous le hamac où j'étais allongée. J'ai senti comme un feu qui voulait sortir de moi ; j'ai vu un feu en dessous du hamac, comme une épée de feu qui passait. Il était le fils ou je-ne-sais-quoi du grand père de la forêt ; un pépé, chef de la forêt qui priait. Il a dit que c'était quelque chose que j'avais pris dans la forêt. Qu'il voulait faire des trucs cochons avec moi. Qu'il plaisantait[466].

Les *garimpeiros* l'ont alors conduite au « grand père » ou « pépé », un autre ancien Marron qui jouit d'une grande autorité religieuse et est considéré comme le propriétaire de cette zone :

> Les *garimpeiros* m'ont emmenée au Noir de la forêt me bénir. Ils ont acheté une bouteille de cachaça, une poule noire et une orange. Il a tué la poule noire, a tiré le sang et l'a mis à côté de l'orange. Je crois qu'ils m'ont lavée avec. Il a cassé la bouteille de cachaça et a laissé la cachaça couler sur ma tête. Ils ont cuit la poule et l'ont mangée, chacun un morceau, et moi et mes amis brésiliens on en a mangé aussi. Les Noires

[466] Version originale : « Disse: "Eu vou ver." Ele passou pimenta vermelha embaixo da rede onde eu estava. Eu senti como um fogo querendo sair de mim; eu vi um fogo debaixo da rede, como uma espada de fogo passando. Ele era o filho ou alguma coisa do papaizão da mata; um vovozão, que é o dono da mata e que faz a reza. Ele falou que era as coisas que eu peguei na mata. Que queria fazer malvadeza pra mim. Que estava brincando comigo ».

> de la forêt qui sont arrivées chantaient et dansaient, toutes pieds-nus. Après m'avoir enrobée de cachaça, ils m'ont amenée au ruisseau : les femmes y puisaient de l'eau et me lavaient. J'étais nue, mes vêtements, qui étaient dans mon sac, avaient disparu. Ils ont dit que c'était les esprits de la forêt qui les avaient volés, et ils ont fait quelque chose, une sorte de magie.
>
> J'ai senti que j'allais mieux. Ils devaient faire ça pour que j'arrive à entrer dans la voiture et partir à Paramaribo, parce que sinon je devenais folle pour de bon. J'allais mieux, et pourtant je continuais à voir des Indiens sur la route. Ils ont dit que j'aurais encore des visions mais qu'ils ne me feraient rien.
>
> Selon les Noirs, je n'allais pas pouvoir m'en sortir sans passer par ça, parce que j'allais devenir folle. Après le bain, j'ai eu faim. Je me souviens de certaines choses. J'ai reconnue Ana qui était avec moi. J'étais habillée avec ses vêtements. Elle m'en a prêté pour m'habiller[467].

Après ce récit sur le surnaturel, Lena a tenté de déchiffrer ce qui lui était arrivé, en se basant sur les récits des Noirs Marrons, mais en passant ces discours par le filtre des interprétations des Brésiliens qui l'accompagnaient ainsi que de la sienne : « Ils disaient que si ils [les maitres de la forêt) voulaient t'emmener, ils l'auraient fait, et on pourrait voir qui est de ce côté du monde. Mais les personnes ne me voient pas. Je suis comme prisonnière. Je serais dans le monde du maitre de la forêt, qui est Indien »[468].

Elle reprécise ensuite les sérieux préjudices financiers que lui ont coûtés ce passage à la mine, puisqu'elle avait payé le transport aller-retour et n'avait pas pu travailler là-

[467] Version originale : « Os garimpeiros me levaram ao preto do mato para benzer. Eles compraram uma garrafa de cachaça, uma galinha preta e uma laranja. Ele matou a galinha preta, tirou o sangue e colocou do lado da laranja. Acho eu, eles me deram banho com isso. Ele quebrou a garrafa da cachaça e deixou a cachaça cair na minha cabeça. Assaram a galinha e comeram, cada um, um pedaço, e eu e meus amigos brasileiros também comemos. As pretas do mato que chegaram lá, também cantavam e dançavam, todas descalças. Depois que me melaram com essa cachaça, eles me levaram para o igarapé. Eu não podia tomar banho diretamente no igarapé: as mulheres tiraram água do igarapé e me deram banho. Eu estava já sem roupa; as minhas roupas, que estavam na minha boroca, desapareceram. Eles dizem que foram esses espíritos do mato que pegaram a roupa e fizeram alguma coisa, algum feitiço. Eu senti que eu melhorei. Eles tinham que fazer isso que era pra eu conseguir entrar no carro e ir pra Paramaribo, porque sem isso eu talvez ficasse louca de vez. Eu melhorei, mas mesmo assim eu continuava vendo os índios na estrada. Eles disseram que ainda ia ter visões, mas eles não iam fazer nada comigo. Segundo os pretos, eu não ia conseguir sair de lá sem fazer isso porque eu ia ficar louca. Depois do banho, eu já senti fome. Eu lembro de algumas coisas. Já reconheci a Ana, que estava comigo. Eu estava vestida com roupas dela. Ela me emprestou pra vestir ».

[468] Version originale : « Eles dizem que se eles (os donos do mato) quiserem te levar, eles levam, e a gente pode ver quem está desse lado do mundo mas as pessoas não me veem. Eu estou tipo presa. Eu estaria no mundo do dono da mata, que é índio ».

bas. Elle a donc dépensé ce qu'elle avait et n'a rien gagné, tout en causant, qui plus est, des problèmes aux *garimpeiros*.

En arrivant à Paramaribo, ils l'ont emmenée chez elle, où elle vivait avec Rey, son compagnon surinamien d'origine javanaise. Ils habitaient au rez-de-chaussée d'une maison. À l'étage supérieur vivait une Brésilienne, la sœur Sônia, de la Dieu est amour, qui, avec une autre « sœur », Maria, se sont empressées de prier pour libérer Lena de la possession qui la perturbait. Pour ces deux évangéliques, les être surnaturels qui interviennent dans la vie d'une personne sont nécessairement des forces du Mal, des démons qui tourmentent et font des maléfices ; c'est pourquoi il était nécessaire de les expulser de Lena immédiatement, par la force de la prière. « Quand je suis arrivée, je ne savais même plus où j'habitais. Ensuite la sœur Sônia est arrivée et elle a prié pour moi. Et la sœur Maria a prié aussi, mais je voyais la sœur Maria habillée comme une Indienne »[469].

Lena a aussi raconté son passage par les Églises évangéliques dans sa jeunesse (l'Assemblée de Dieu et l'Église du Christ). Elle ne fréquentait plus d'Église, mais précise croire qu'il existe des vrais et des faux croyants et pasteurs — là encore, bien qu'elle ne soit pas pentecôtiste, elle confère de la légitimité à ce type de culte. Rey, comme la majorité des Javanais du Suriname, est musulman ; sa famille suit un islamisme issu de la tradition javanaise (*abangan*). Comme Lena « voyait des Indiens », il a cherché à l'aider en suivant son propre patrimoine religieux :

> Quand je suis arrivée à Paramaribo, je voyais encore des Indiens. Les personnes, mes amis que je connaissais, me semblaient habillés en Indiens. J'ai vu Rey, mais il était habillé en Indien. Je lui ai demandé :
>
> - « Pourquoi tu t'habilles comme ça ? »
>
> - « Comment ? »
>
> - « Avec ces vêtements indiens ? »
>
> Après Rey m'a emmenée chez sa mère. Son oncle a prié pour moi, sa mère aussi. J'ai pris mon anneau et celui de Rey et les ai attachés ensemble, je les ai laissés dans l'eau pendant sept jours, avec le fil dehors et l'anneau dedans. Après il les a détachés et on a recommencé

[469] Version originale : « Quando eu cheguei, eu não sabia nem onde eu morava. Depois veio a irmã Sônia e ela orou por mim. E a irmã Maria também orou, mas eu via a irmã Maria vestida de índia ».

> à les porter. Et la belle-sœur de Rey a mis de la poudre rouge sur mon front, comme une petite croix sur le front, et sur les mains et les pieds[470].

Même si les interventions successives sont issues de différentes traditions religieuses, le résultat s'est avéré satisfaisant. Peu à peu, elle a repris une conscience « normale » ; elle s'est souvenue de Rey comme étant son compagnon, de ses amis et de certains passages de ce qui lui était arrivé. Elle a alors commencé à croire en la nécessité de demander l'autorisation aux entités surnaturelles propriétaires de la forêt avant d'y entrer. Bien qu'elle ne comprenne pas bien ce processus, qu'elle ne sache pas exactement quel rite l'a délivré du problème et quelle interprétation religieuse conserver, elle a la conviction qu'il existe quelque chose de surnaturel dans la forêt, qui doit être connu un minimum pour éviter le genre de problème auquel elle a été confrontée.

Dans ce large panorama de conceptions religieuses issues de différentes matrices, les Églises pentecôtistes de substrat brésilien, utilisent parfois des codes de communication et des catégories religieuses variées, pour rendre compte d'une action du surnaturel dans la vie quotidienne. À ce titre, les « encostos », ou esprits malins, sont des explications récurrentes pour rendre intelligible l'inexplicable — ainsi, ces êtres sont élevés au même rang que celui des entités combattues qui se manifestent dans les cultes afro-brésiliens. Dans ce contexte, certains membres de ces Églises accusent les adhérents à d'autres systèmes religieux, comme les Noirs Marrons, d'utiliser et de vouer un culte à ces êtres « pervers », en les assimilant à la dynamique de lutte contre les cultes afro-brésiliens que les pentecôtistes alimentent au Brésil et au Suriname.

Ainsi, Maria (54 ans, brésilienne, femme au foyer, évangélique, interviewée en 2012), une des « sœurs » qui ont prié pour Lena quand elle est revenue à Paramaribo,

[470] Version originale : « Quando eu cheguei em Paramaribo, eu ainda via os índios. As pessoas, meus amigos que eu conhecia, pareciam vestidos de índios. Eu vi o Rey, mas ele estava vestido de índio. Eu perguntei pra ele: — "Por que tu está vestido assim?" — "Assim como?" — "Com essas roupas de índio?" Depois o Rey me levou pra casa da mãe dele. O tio dele rezou por mim, a mãe dele também. Ele pegou meu anel e o do Rey e amarrou, e deixou dentro de uma água por sete dias, com o fio pra fora e o anel dentro. Depois ele desamarrou e a gente voltou a usar. E a cunhada do Rey colocou um pozinho vermelho na minha testa, como uma cruzinha na testa, nas mãos e nos pés ».

explique que, dans les zones de forêt dense, il y a des « esprits mauvais » auxquels les habitants surinamiens de ces régions — qu'ils soient Noirs Marrons, Indiens, *Hindustani* ou Créoles — vouent un culte ; la tâche de l'Église est de les expulser de la vie des personnes[471]. Elle m'explique également qu'un véritable chrétien ne pourrait jamais traverser l'épreuve que Lena a subie, car « il serait protégé par Dieu au moyen de la prière »[472].

L'explication de l'évènement par les deux femmes membres de la Dieu est Amour légitime l'existence concrète des êtres qui ont fait perdre conscience à cette Brésilienne : les faits ont été interprétés comme le résultat de l'incorporation ou de la possession par ces esprits. Accusés de causer des maléfices aux personnes, ces êtres surnaturels sont traités comme des entités réelles, avec une place prouvée au panthéon des forces de l'au-delà. Pour les pentecôtistes, il ne s'agit pas de nier les croyances locales en de telles entités ou de dénoncer leur éventuelle inexistence ; il s'agit plutôt d'assumer leur réalité, en les déclarant impropres, puisqu'elles sont des forces du Mal et qu'elles causent des maléfices à ceux qui les manipulent et à la communauté en général.

Même chez les *garimpeiros* les plus courageux, il existe cette peur de pénétrer dans la forêt et d'être « enchantés » par des éléments spirituels inconnus, qui hypnotisent, qui tourmentent et ne laissent plus partir, qui peuvent les faire se perdre, même à proximité de leur maison. La peur de ces esprits de la forêt est peut-être plus forte que celle d'être agressé (pour voler l'or) ; on respecte ces éléments. Par exemple, dans les zones d'orpaillage, les kapokiers[473] ne sont pas coupés car leur tronc constitue un lieu d'offrandes et de souvenirs des ancêtres des Noirs Marrons. Les Brésiliens ont alors adopté le même code et, comme ils méconnaissent la terre, il est nécessaire pour eux de respecter les coutumes et les esprits locaux.

[471] Selon les explications de Maria, un mauvais esprit est un démon ; un bon esprit est un démon déguisé.

[472] Version originale : « ele estaria protegido por Deus mediante a oração ».

[473] *Ceiba pentandra*, un arbre tropical de grande envergure de la famille *Bombacaceae*, qui peut atteindre près de 50 mètres de hauteur et 2 de diamètre.

L'ensemble intriqué de resymbolisation et de resémantisation qui découle du contact entre diverses variantes religieuses est, selon Pierre Sanchis, récurrent quand on étudie les religions, car « toute religion, quand elle s'implante dans un espace social, acquiert quelques propriétés syncrétiques… »[474]. De même, l'anthropologue Ari Pedro Oro décrit l'utilisation systématique, par l'Universelle du Royaume de Dieu, de terminologies et de représentations issues des rituels magiques de l'*umbanda*, comme une manière de conquérir des adeptes de ces cultes, ce qui l'associe de plus en plus à eux : « Plus elle construit un discours et procède à une ritualisation d'opposition aux religions afro-brésiliennes, plus elle se rapproche et s'assimile paradoxalement »[475].

Dans les *corrutelas* du Lawa et à Paramaribo, les « Églises de Brésiliens » ont obtenu du succès parce qu'elles offrent certaines réponses à des situations inexplicables, comme l'échec dans l'obtention d'or, les maladies soudaines ou la perte de mémoire. L'existence de faits incompréhensibles est, avant tout, une menace pour la stabilité de l'individu. Comprendre et interpréter de manière logique les faits du quotidien — comme le succès ou l'échec, le bonheur ou le malheur, la santé ou la maladie, la prospérité ou la misère —, notamment dans une activité caractérisée par ces incertitudes, comme c'est le cas de l'orpaillage, est d'une importance capitale. Selon Clifford Geertz, en réponse à ces doutes inconfortables, la religion présente un ordre pur du monde, qui permet de vaincre les incertitudes[476]. Ainsi, dans les Églises étudiées, la définition pentecôtiste, basée sur la théologie de la prospérité, est relativement simple : obéir à Dieu garantit le succès en tout. C'est la solution de base qui peut s'adapter à toute situation d'insécurité, d'où la propension de la communauté brésilienne de Paramaribo et des *corrutelas* à accepter les composantes d'un système de croyance qui rend compte de leur réalité.

---

[474] SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*. *In* : MARIZ, Cecília Loreto ; ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem Anjos nem demônios*. Petrópolis : Vozes, 1994, p. 43 *apud* ORO, O « neopentecostalismo macumbeiro », *op. cit.,* p. 321, note 7.

[475] ORO, *id.*.

[476] GEERTZ, *A interpretação das culturas, op. cit*.

3. Foi, espoir et tragédies : la protection offerte par l'Église évangélique dans le Far West brésilien des zones d'orpaillage du Lawa

Dans les *corrutelas* du fleuve Lawa, la vie des Brésiliens est déterminée par la recherche d'or, et ce dernier acquiert une valeur non seulement économique, mais aussi symbolique : c'est lui qui motive le travail, symbolise la réalisation personnelle et donne un sens aux activités quotidiennes. Avec l'espoir d'en trouver, les *garimpeiros* cherchent à contourner les difficultés qui apparaissent tout au long de leur parcours. Ainsi, la frontière (entre le Suriname et la Guyane française) acquiert une autre valeur ; et il est important de la reconnaitre pour savoir quelles stratégies doivent être utilisées d'un côté comme de l'autre : les services dont on peut profiter, les barrières et les contraintes à surmonter (à cause d'une situation irrégulière ou l'illégalité de l'orpaillage en Guyane), les limitations propres à chaque territoire, etc. Les formulations pour la survie sont alors basées sur un échange d'informations.

L'approche classique de la migration s'intéresse essentiellement à l'intégration de l'étranger dans le pays de destination et appréhende ce dernier comme un ingénu, soumis aux dictats des services complexes d'immigration ou des réseaux criminels de passeurs des frontières qui l'exploitent. Pourtant, pour comprendre la dynamique de circulation des migrants brésiliens dans cette zone, il est nécessaire de mobiliser le concept de « territoires circulatoires », qui perçoit ces migrants comme des transmigrants actifs, qui mettent en place des stratégies pour contourner les obstacles à leur projet migratoire — qui peut ne pas inclure le désir de se fixer définitivement dans le pays[477].

De nombreux *garimpeiros* qui se sont établis dans les *corrutelas* de la rive surinamienne du Lawa ont des activités dans les zones d'orpaillage irrégulières de l'autre côté du fleuve, en Guyane française, et suivent diverses stratégies d'action sur ce territoire. Certains d'entre eux, et leurs familles, cherchent des services médicaux et éducationnels à Maripasoula, comme c'est le cas de l'accompagnement de la grossesse et de l'accouchement. Souvent, bien que les enfants naissent en Guyane française et soient en possession d'un acte de naissance, ils sont généralement déclarés au service

[477] Pour plus d'informations sur ce type d'approche de la migration, voir TARRIUS, *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, *op. cit.*

consulaire brésilien de Paramaribo et obtiennent un passeport brésilien, ou bien ils demeurent sans papiers, dans l'attente du retour imminent des parents au Brésil. Certains *garimpeiros* d'aujourd'hui sont arrivés dans cette région quand ils étaient adolescents et ont grandi dans cet environnement d'orpaillage, immergés dans la culture de la « fièvre de l'or ». C'est le cas de Manoelzinho et de certains membres de son groupe.

À Antônio do Brinco, j'ai entendu beaucoup d'histoires sur Manoelzinho et sur la « bande à Manoelzinho » (terme par lequel les habitants font référence à son groupe). Manoelzinho qui, en 2012, avait 25 ans, est arrivé dans la région à l'âge de 14 ans. Les autres membres du groupe ont grandi dans les zones d'orpaillage de Sofia, en Guyane française. Novatinho, par exemple, était « burrinho » (petit âne en portugais), le *garimpeiro* qui transporte une charge sur le dos et est payé pour les voyages qu'il fait.

Selon les différents récits, la « bande à Felipe » est apparue dans les zones d'orpaillage en 2011. Felipe était connu comme le « préfet » : il aidait ceux qui étaient dans le besoin, garantissait la sécurité et a établi un certain ordre. Personne ne pouvait plus porter d'armes, à part lui et sa bande. Les *garimpeiros* entrepreneurs lui donnaient de l'or en échange de sa protection, et cette façon de faire est progressivement devenue une exigence : où qu'ils aillent, il fallait leur donner un peu d'or. Certains des membres de la bande ont commencé à attaquer les gens pour les voler, ils ont assassiné une personne et ont pris une mine d'or à un *garimpeiro* entrepreneur, Careca Rico. Ce dernier, révolté, a pris son arme et a soutenu un autre groupe pour en terminer avec celui de Felipe qui, à ce moment-là, était déjà plutôt mal vu par beaucoup. C'est ici qu'intervient la « bande à Manoelzinho » qui, en janvier 2012, a tué Felipe et quatre de ses compagnons, provoquant le démantèlement de la bande. Mais ce nouveau groupe a repris le « poste » du précédent et est même devenu pire : en plus d'extorquer les *garimpeiros* entrepreneurs, qui devaient les payer avec une partie de leur production d'or, ils ont commencé à commettre des crimes de façon généralisée, provoquant la peur des habitants des *corrutelas* du Lawa.

Des habitants d'Antônio do Brinco racontent qu'un soir, venue de la forêt, la bande a traversé la *corrutela* en la pillant, ce qui a alarmé tout le monde. Le samedi suivant, la police surinamienne est arrivée, a demandé que les maisons soient vidées pour qu'elle puisse les fouiller afin de retrouver les membres de la bande. La communauté, apeurée

et agitée, s'est réunie dans la rue principale de la *corrutela* (figure 1) et, de là, s'est rendue dans l'Église pour demander une aide divine. Dans ce contexte agité, violent et incertain, l'Église représente un espace de stabilité. Le pasteur Washington raconte calmement ce qui s'est passé :

> Dans la nuit du samedi au dimanche, c'est la police qui est arrivée, elle a demandé à tout le monde de sortir des maisons, ici [la rue principale] c'était bondé de gens. C'était un week-end. Justement le jour où nous allions lancer notre campagne [programmation spéciale de l'Église]. Ça s'est rempli ici. Tout le monde est venu prier et demander miséricorde. Imagine l'Église bondée ![478]

Figure 1 : Rue principale d'Antônio do Brinco.

Le 27 juin 2012, à 10 heures du matin, la bande à Manoelzinho a tiré sur un hélicoptère de la gendarmerie qui survolait la zone d'orpaillage de Dorlin. Un militaire a été blessé et l'appareil a subi des avaries, mais est parvenu à se poser sur la piste de

[478] Version originale : « Quando foi no sábado pra domingo, foi quando a polícia invadiu, mandou todo mundo sair das casas, encheu isso [a principal rua de Antônio do Brinco] de gente. E era final de semana. Justamente no dia que a gente ia findar nossa campanha [programação especial da Igreja]. Lotou aqui. Todo mundo veio orar e pedir misericórdia. Pensa uma igreja cheia ».

Maripasoula. À 13 heures, près de trente militaires sont revenus sur les lieux et ont été reçus par les tirs de la bande qui s'était cachée sur le chemin. Au cours de la confrontation, deux militaires sont morts et deux ont été blessés. Par conséquent, les autorités françaises et surinamiennes ont recherché la bande. Manoelzinho a été arrêté au Brésil et une partie de sa bande a été capturée au Suriname. Lui et la majorité des membres de son groupe sont encore en prison.

En août 2012, quand j'étais dans la région, il n'y avait déjà plus de tension et de conflit entre bandes armées, ni même de peur chez les habitants, même chez ceux qui craignaient d'être reliés à telle ou telle bande et de subir des représailles. Au cours d'une conversation, João, *garimpeiro*, me raconte qu'il était proche de Felipe et qu'il connaissait bien sa mère. Or, il m'explique qu'il existait une liste de personnes que Manoelzinho prétendait vouloir éliminer parce qu'elles auraient aidé Felipe. Un jour, quelqu'un est arrivé à la *corrutela* et a demandé qui était João — heureusement, il n'était pas là. Quand il est rentré et qu'on lui a raconté que quelqu'un le cherchait, il a pensé qu'il s'agissait d'un membre de la « bande à Manoelzinho » : il est parti dans une autre *corrutela* et n'est revenu que quand il a appris qu'ils étaient en prison.

À Antônio do Brinco, Cabana Four et Peruano, les gens parlent beaucoup de ces épisodes et, par les téléphones portables des habitants, via Bluetooth, circulent des photos des personnes que la « bande à Manoelzinho » a tuées ainsi que celles des membres de la bande au moment de leur arrestation. La guerre entre les deux groupes a été un sujet de conversation important parmi les Brésiliens des *corrutelas* du Lawa, mais, en dehors de la communauté brésilienne (incluant celle résidant à Paramaribo), très peu de choses — voire rien — se savaient sur le sujet.

Or, rappelons que la vie dans les *corrutelas* du Lawa est très dynamique : celles-ci apparaissent et peuvent mourir rapidement (Antônio do Brinco, une des plus importantes de la région, avait moins de cinq ans d'existence en 2012) ; des personnes connues sont agressées ou assassinées — en général les récits traitent de personnes proches (comme dans le cas des membres des deux bandes, que certains de mes interlocuteurs connaissaient personnellement). La « rumeur de l'or » et les crimes dans les zones d'orpaillage sont des sujets ordinaires et quotidiens.

Les histoires sont vécues, construites, valorisées et transmises presqu'exclusivement au sein de ce réseau constitué de *garimpeiros* brésiliens. Les informations sur les agressions, les assassinats et les conflits ayant lieu sur les zones d'orpaillage sont d'une grande importance dans les conversations du quotidien. Il est fréquent de raconter des cas de *garimpeiros* agressés au sortir de la mine, à qui on vole tout l'or obtenu en travaillant dans son puits, ou encore d'assassinats survenant au cours d'agressions — c'est pour cela qu'il existe des stratégies de sorties en groupe ou de garder le secret sur l'heure à laquelle on va quitter la mine. On peut également écouter des récits d'assassinats pour des motifs futiles.

Cette intensité du quotidien des *corrutelas*, conjuguée à l'apparent désintérêt pour les nouvelles du « monde extérieur » — ce qui inclut les informations sur les autres communautés ethnoculturelles du Suriname (en partie dû à la barrière linguistique) —, génère une fermeture de la communauté sur elle-même. Dans ce petit monde, la recherche d'or est ce qu'il y a de plus important et la culture de la recherche d'or constitue le sens de l'existence de l'individu, ce qui motive sa vie — parfois même sa mort. Les récits parlent de bénéfices et de pertes, de misère et de luxe, de plaisir et de douleur, d'amour et de haine. De manière incroyable, on trouve là-bas dureté et sensibilité, foi et incrédulité, paix et guerre. Et l'or alimente toute cette soif, tout ce désir, tout cet acharnement. Après avoir été immergé dans cette culture pendant longtemps, certains *garimpeiros* font preuve d'une certaine crainte à envisager un retour au Brésil ; ils pensent qu'ils auraient du mal à se réhabituer à la vie en ville, dont les règles sociales sont imaginées comme étrangères. Pourtant, au-delà de tout cela, c'est le désir ardent de trouver le métal précieux qui en fait presque des détenus, des prisonniers de l'orpaillage ; c'est l'espoir d'en trouver en grande quantité avant de rentrer au Brésil qui fait qu'ils attendent encore un peu, encore un peu, encore un peu… et qu'ils repoussent sans cesse leur retour au pays.

Mais il y a aussi des *garimpeiros* qui ont des objectifs plus déterminés et qui entretiennent des liens effectifs avec leur famille restée au Brésil. Ceux-là sont généralement au Suriname depuis moins longtemps et assument avec plus de clarté leur séjour dans ce pays, arguant le profil de transmigrant, dans un « territoire circulatoire ». Dans ce second scénario, l'entrée dans une Église évangélique devient une incitation à sortir du cercle de la « fièvre de l'or », étant donné que les contacts avec

les fidèles apportent d'autres perspectives de travail et incitent à l'ascension sociale prêchée par ces Églises.

Par ailleurs, la mobilité des Brésiliens entre les différentes zones d'orpaillage est motivée par la dynamique de la « rumeur de l'or » et il en découle un réseau d'informations et de liens qui contrebalancent l'univers d'instabilité et d'insécurité. Dans un environnement où l'action de la sécurité publique est minime, le système des relations sociales devient la garantie de quelque stabilité. À l'Église, les personnes fragilisées s'agenouillent et se soumettent aux desseins divins car, sous cette nouvelle loi, elles retrouvent une logique au fonctionnement des choses et acquièrent un regard à plus long terme. C'est peut-être là l'une des clés du succès de ces Églises dans ces espaces.

Église Universelle du Royaume de Dieu, à Toulouse

CHAPITRE 9

PENTECÔTISME BRÉSILIEN ENTRE EUROPE ET BRÉSIL : DIFFUSION ET PERSPECTIVES

Peut-on retrouver, dans d'autres endroits, la même dynamique d'action des Églises évangéliques d'héritage brésilien (*Brasyonkerki* et l'Église Universelle du Royaume de Dieu), que l'on observée au Suriname, ou est-elle exclusive à ce contexte ? Pour répondre à cette question, j'explique, dans ce chapitre, la manière d'agir et les métamorphoses de ces Églises en Europe, notamment celles de l'Assemblée de Dieu, de la Dieu est Amour et, principalement, celle de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, dans trois villes de ce continent : Londres, Paris et Toulouse.

1. Centre d'Accueil Universel : L'Église Universelle du Royaume de Dieu en France

En cherchant à fuir la stigmatisation liée à son nom, l'Universelle adopte des noms différents selon les pays : Communidad Cristiana del Espíritu Santo au Pérou ; Oración Fuerte al Espíritu Santo en Colombie et au Mexique[479] ; Église Universelle en Suisse ; ou Familia Unida en Espagne. En France, elle s'appelle Centre d'Accueil Universel (CdAE) et, dans ses communications en langue portugaise dans ce même pays, elle utilise surtout le nom de Centro de Ajuda (Centre d'Aide). Notons d'ailleurs que l'évêque responsable, Vitor Fontes, est portugais.

[479] FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. *Lusotopie*, Pessac, 1999, p. 383-403.

Le siège de la CdAE se situe à Paris, dans la rue du Faubourg Saint-Martin, près de la Place de la Bataille de Stalingrad, un endroit très mouvementé où vivent beaucoup de personnes d'origine africaine. Du lundi au vendredi, cinq réunions quotidiennes y sont organisées ; trois le samedi ; et sept le dimanche. Chaque jour, l'une d'entre elles est en portugais, tandis que les autres sont en français et sont essentiellement fréquentées par un public d'origine africaine francophone ; le public portugais arrive en seconde position. Comme Paul Freston l'a remarqué, son expansion en Europe est principalement basée sur le soutien aux communautés portugaises installées dans les pays européens[480]. Les jeudis et les samedis après-midi, l'Universelle propose des rencontres spécifiques pour les jeunes — Force Jeune France (figure 1) —, où elle présente des sujets et des activités (sport et musique) s'adressant à eux.

Figure 1 : Logo de Force Jeune France, groupe de jeunes du Centre d'Accueil Universel en France.

Vingt-sept de ces Centre d'Accueil (temples) sont installés en France, dont onze en Île-de-France ; onze dans des villes d'autres régions — Toulouse, Nice, Marseille, Bordeaux, Lyon, Nantes, Lille, Orléans, Rouen, Amiens et Melun ; et cinq dans des villes des Départements et Territoires d'Outre-mer français : Point-à-Pitre en Guadeloupe, Fort-de-France en Martinique, Saint-Denis à la Réunion, et Cayenne et Kourou en Guyane française.

L'Universelle de France publie le journal trimestriel Le Semeur, en français, avec des éditions spéciales en portugais, et les distribue gratuitement — en 2014, une édition spéciale a été tirée à 100 mille exemplaires.

480 *Ib.*

Sur la chaine de télévision de l'Universelle diffusée en Europe, l'IurdTv.eu, transmise via Internet, on trouve des programmes en différentes langues européennes — principalement en portugais et en espagnol —, avec la transmission de cultes dirigés par l'évêque Edir Macedo, et des programmes réalisés au Brésil, au Portugal et en Espagne. Dans les programmes réalisés en français, des convertis rapportent leurs témoignages sur les changements survenus dans leur vie après leur adhésion à l'Église. Les témoignages des jeunes, par exemple, mettent l'accent sur les problèmes de drogues, de prostitution et de conflits familiaux ; le message qu'ils passent est que la rencontre avec l'Église représente un réajustement social face à la marginalité et à la rébellion juvénile.

À Toulouse, l'Universelle est installée depuis 2007. Le temple, situé sur l'avenue Jules Julien, propose douze cultes hebdomadaires, dont un seul en portugais, le dimanche matin, à 9h30 ; les autres sont en français. Le pasteur qui les dirige est capverdien et le pasteur-assistant est portugais ; et le public des cultes réalisés en portugais est principalement constitué de fidèles de ces deux nationalités, avec peu de Brésiliens — ce qui indique que l'Église, de manière similaire à ce qui se passe au Guyana et au Suriname (ainsi qu'à Londres, comme nous le verrons plus loin) ne priorise pas le prosélytisme auprès des Brésiliens. De la même manière que dans le temple de Paris, ce sont principalement des Africains francophones qui fréquentent les autres cultes. C'est pourquoi, en France, elle est plus perçue comme une Église africaine, avec une légère contribution portugaise, que comme représentante de la « brésilianité ». En général, les cultes en portugais sont suivis par une vingtaine de personnes, dont les trois quarts sont des femmes ; pour les autres cultes en français, la fréquentation moyenne est de trente personnes, presqu'exclusivement des Africains francophones — auxquels s'ajoutent d'autres immigrants, comme c'est le cas à Bruxelles[481]. Tout comme dans l'Universelle de Paramaribo, de Georgetown et de Londres, les femmes constituent la majorité des personnes présentes aux cultes (pas seulement ceux offerts en portugais). Cette surreprésentation des femmes par rapport aux hommes se vérifie aussi dans le journal distribué par l'Église : la majorité des témoignages publiés parlent d'elles.

[481] MASKENS, Migration et pentecôtisme à Bruxelles : expériences croisées, *op. cit.*

À l'entrée du temple de Toulouse, on trouve un thermos avec du café, une grande bouteille d'eau, des gobelets en plastique et un espace où les gens peuvent s'assoir et discuter entre eux en attendant le début du culte ou en sortant. Les dimanches où je m'y suis rendu, pendant l'intervalle entre le culte de 9h30 et celui de 11h, les gens se regroupaient dans cet espace, principalement ceux qui venaient pour le second culte. Bien entendu, la réunion ne commençait pas à l'heure prévue, ce qui laissait un peu de temps pour des interactions fraternelles. Ce moment de partage n'est pas le fruit du hasard : si l'on n'en bénéficie pas dans les temples brésiliens de l'Universelle, il tombe en revanche à point nommé dans le quotidien des immigrants en quête de relations sociales dans la nouvelle ville où ils viennent de s'installer.

Pendant cet intervalle, les deux pasteurs — tous deux parlant très bien le français — , discutent personnellement avec les personnes — notamment avec les nouveaux venus —, leur demandaient comment ils vont, s'ils ont passé une bonne semaine, et s'ils sont venus aujourd'hui à l'Église pour une raison en particulier. Loin de la famille et des amis qui sont restés dans le pays d'origine, l'individu cherche justement dans l'Église un nouveau groupe de référence, où il se sent accueilli — ce qui explique peut-être le nom choisi par l'Universelle en France. En plus de l'accueil, le visiteur, reçu et inséré dans l'ensemble des « croyants », apprend que tous les problèmes auxquels il fait face sont dus à son éloignement du domaine spirituel : qu'il est possible que les « forces du Mal » empêchent son succès.

D'un point de vue théologique, l'accent est mis sur la « proposition » assumée par la personne devant Dieu, dans l'Église, afin de sortir de ce contexte de souffrances. C'est cet engagement qui apporte un changement radical de vie, qui change le cadre de chaos financier, spirituel, sentimental et de solitude, en apportant une vie de succès, pleine de signifiés, principalement en ce qui concerne l'affect. Le succès financier et la résolution des dettes accumulées ne sont que deux des demandes présentées, mais les questions les plus évoquées par les pasteurs durant les cultes du dimanche, ainsi que dans le journal de l'Église, concernent essentiellement la famille et l'amour, c'est-à-dire des thèmes qui montrent une partie des problèmes rencontrés par leur public cible en France : la solitude et les difficultés d'adaptation. L'édition du Semeur de juin 2013, par exemple, contenait différents articles traitant des thèmes suivants : une femme qui a pu soigner sa dépression et arrêter de penser au suicide ; une autre qui est

miraculeusement tombée enceinte et a eu une fille, alors qu'elle n'avait plus de trompes ; une mère droguée menant une vie dissolue qui devient une maman exemplaire et heureuse ; la fin de l'infidélité conjugale ; des couples qui avaient des problèmes conjugaux et qui les ont résolus, etc. Toujours dans cette édition, ont également été publiés un article sur un jeune qui a arrêté d'être trafiquant et un autre sur une femme qui a été guérie et qui, depuis, n'a plus besoin de fauteuil roulant.

Pour briser les barrières qui limitent son expansion, l'Universelle fait des efforts visibles pour s'adapter au public qui la fréquente. Ce processus se fait à travers l'inclusion de nouveaux discours et de nouveaux rituels, mais aussi d'évêques natifs comme dirigeants. Dans la mesure où elle est organisée selon un système épiscopalien — dans lequel, en suivant la structure hiérarchique, la gestion est exercée par les évêques, ce qui enlève toute autonomie à la communauté locale —, peut-être assisterons-nous, dans le futur, à un conflit entre le clerc local émergent et la direction centralisée brésilienne, avec un possible schisme[482].

Les activités de l'Universelle suivent un agenda hebdomadaire qui aborde chaque jour un thème différent : le lundi, l'accent est mis sur les difficultés financières ; le mardi, sur la guérison des maladies ; le mercredi, sur la recherche de l'équilibre intérieur ; le jeudi, sur les problèmes familiaux ; le vendredi, sur le tourment intérieur provoqué par des énergies négatives ; le samedi, sur les « causes perdues », la rencontre des jeunes et les problèmes sentimentaux ; et le dimanche est le jour de la bonne direction dans toutes les sphères de la vie, mais, pendant les cultes que j'ai suivis, l'accent était principalement mis sur le soin de la famille.

Au cours des cultes, la personne est encouragée à faire un « sacrifice »[483] — un don financier à l'Église — en guise de preuve de sa foi, afin d'atteindre un objectif personnel spécifique. Le pasteur insiste toujours en disant qu'il ne s'agit pas de quête matérielle, mais de la résolution de problèmes spirituels qui affectent la vie de la famille et la

[482] MARIANO. *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, *op. cit.*

[483] Dans l'Universelle, la conception du sacrifice est différente de l'interprétation protestante classique : selon cette dernière, les passages de l'Ancien Testament qui parlent d'immolation d'un animal sont interprétés comme une offrande ; l'Universelle, dans le cadre de la théologie de la prospérité, explique que le sacrifice signifie se décharger d'une valeur en argent, en la donnant à Dieu, ce qui signifie, dans la pratique, de le donner à l'Église. De cette manière, la Bible est réinterprétée. Un autre exemple de « relecture » de la Bible par l'Universelle est le « don de la veuve », qui est interprété comme la foi suprême, par laquelle elle donne tout ce qu'elle a à Dieu, par une offrande au temple.

cohabitation avec les personnes, le travail, les finances ou encore la santé. Après avoir prié pour que tous atteignent la « proposition » convoitée, il invite les personnes à déposer leurs offrandes sur le trône (un fauteuil situé derrière lui, dans un espace fermé par un voile).

L'accent mis sur le succès dans le domaine spirituel, plus que le matériel ou le financier, marque une différence avec les prêches couramment réalisés au Brésil et au Suriname par l'Universelle. Une autre différence avec le Brésil, c'est qu'il n'est pas fait mention des entités des religions afro-brésiliennes ou des démons qui tourmentent les gens, ni de leur expulsion. Le pasteur évoque vaguement les esprits, mais l'essentiel reste les difficultés d'inadaptation, les miracles, le succès en amour et dans la famille. Les forces du Mal combattues sont subtiles, comparées à la personnification qui en est faite au Brésil : ici, il s'agit plutôt d'énergie négative, de tourment intérieur, d'impureté spirituelle ou de dépression. Un autre élément nouveau par rapport à la rhétorique de l'Universelle au Brésil est la nécessité, pour la personne, d'avoir une vie saine et sainte afin d'obtenir la vie éternelle. L'accent est donc mis sur l'eschatologie, préparant le membre au jugement dernier, s'éloignant ainsi de la théologie typique du néo-pentecôtisme, qui met prioritairement l'accent sur une vie abondante dans ce monde présent.

2. Pentecôtisme brésilien à Londres

2.1. Panorama général des principales « Églises de Brésiliens » de Londres

Selon la Pastoral Alliance[484], en 2011, les Églises et les lieux de culte évangéliques s'adressant aux Brésiliens à Londres étaient plus de quatre-vingt[485]. Certains cultes

[484] Conseil de pasteurs brésiliens d'Églises évangéliques au Royaume-Uni, dont l'objectif est la confraternisation et l'union de toutes les dénominations évangéliques de langue portugaise dans le pays (PASTORAL ALLIANCE. *Quem somos*. Disponible sur le site : http://www.pastoralalliance.co.uk. Consulté le 20 mai 2014) ; néanmoins, l'Universelle, par exemple, ne participe pas à cette entité.

[485] SODRÉ, Iracema. Igrejas e cultos brasileiros expandem presença em Londres. *BBC Brasil*, 1 de setembro, 2011. Disponible sur le site :

http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/09/110826_igrejaslondresprincipal_is.shtml. Consulté le 8 avril 2013.

sont réalisés dans des temples prêtés ou loués par des dénominations évangéliques anglaises — le siège de l'Église Apostolique du Christ (Christ Apostolic Church), sur Hight Road N 15, dans le district de Haringey, en est un bon exemple (figure 2). Toujours selon les données de la Pastoral Alliance, en 2011, les personnes fréquentant les églises évangéliques étaient, pour la plupart, des Brésiliens, puis des Portugais et des Africains lusophones[486].

Figure 2 : Église Apostolique du Christ, sur la façade de laquelle se trouve une affiche de l'Assemblée de Dieu, une autre de Dieu est Amour et un drapeau brésilien.

D'autres Églises issues du Brésil, à la structure et aux finances plus consolidées, possèdent leur propre siège, c'est le cas de l'Assemblée de Dieu Londres Ministère Wesley Alves (AD Londres Wesley Alves Ministries)[487], localisée sur Pista Acton Lane, dans Park Royal (figure 3), dont le public est presqu'exclusivement formé de Brésiliens, suivant le même profil que l'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname. Ses

[486] *Id*. Conheça diferentes igrejas e cultos brasileiros em Londres. *BBC Brasil*, 1 de setembro, 2011. Disponible sur le site : http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/09/110826_igrejas_cultos_londres_is.shtml. Consulté le 8 avril 2013.

[487] À Londres, il existe d'autres ministères de l'Assemblée de Dieu originaires du Brésil, comme l'Assemblée de Dieu Ministère Christian Life (ADMCL) et l'Assemblée de Dieu Alpha Ministries.

cultes sont réalisés en portugais et le nombre de participants ne cesse de croitre, principalement parce que l'Angleterre est récemment devenue un pays attirant beaucoup de Brésiliens. Aux cultes du dimanche, elle reçoit entre soixante et cent participants : c'est le service évangélique de Londres qui compte le plus grand nombre de Brésiliens. Sur son site, l'institution affirme même qu'il s'agit du plus grand ministère de langue portugaise en Europe[488].

Figure 3 : Assemblée de Dieu « de Brésiliens » à Londres.

Dans la ville, on trouve également l'Église Dieu est Amour, dont le siège est situé sur Hight Road N 15, à l'angle avec Seven Sisters Road, près de la station de métro Seven Sisters. Ses cultes sont réalisés en portugais et son public est presqu'exclusivement constitué de Brésiliens ; ainsi que l'Église Universelle du Royaume de Dieu, sur la même Seven Sisters, qui priorise également son travail auprès du public local, comme nous le verrons par la suite.

L'Assemblée de Dieu et la Dieu est Amour présentent le même profil que les *Brasyonkerki* du Suriname : elles utilisent le portugais comme langue principale, sont perçues par le public externe comme des « Églises de Brésiliens » et leur

[488] AD LONDRES WESLEY ALVES MINISTRIES. *Conheça nosso ministério.* Disponible sur le site : http://www.adlondres.com. Consulté le 27 mai 2013.

programmation, qui comprend des nouvelles en provenance du Brésil, ne laisse aucun doute sur le fait qu'elles s'adressent spécifiquement à eux. L'Universelle s'éloigne de ce profil et s'approche plus de celui des Églises dites afro-caribéennes londoniennes.

2.2. L'Universelle afro-caribéenne de Londres

Au Royaume-Uni, l'Universelle porte le nom d'Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) et est établie à Londres depuis 1995, où elle possède quatorze temples, en plus des 23 autres éparpillés dans tout le pays. En septembre de cette même année, elle a commencé ses activités en proposant trois cultes quotidiens dans le fameux quartier Noir de Brixton, avant même d'avoir acquis son siège actuel. Toujours en 1995, sa tentative d'acquisition du Brixton Academy — scène traditionnelle de concerts de rock — a généré des protestations qui l'ont immédiatement faite connaître par le biais des médias qui ont couvert la situation[489]. Une fois la tempête passée, et toujours durant la même année, elle a acquis le Rainbow Theatre, sur Seven Sisters, dans Finsbury Park — un quartier à forte concentration d'immigrants, surtout des Indo-Pakistanais — et y a installé son temple siège.

Dans le bâtiment, maintenant appelé « cathédrale », sont réalisés quatre cultes par jour : deux le matin, un l'après-midi et un le soir — tous en anglais. En plus du temple principal, elle dispose d'une salle plus petite à l'étage supérieur, avec une capacité d'environ 150 personnes, où sont réalisés quotidiennement des cultes en portugais : deux les dimanches (à 9h30 et à 16h) ; deux les lundis, mercredis et vendredis (à midi et à 19h30) ; et un culte les mardis et les jeudis (à 19h30). Dans cette même salle, des cultes en espagnol sont également réalisés les lundis, mercredis et vendredis, à 12h et à 19h, ainsi que les dimanches à midi.

La Seven Sisters Road est une importante voie de circulation et l'on y trouve des petits commerces aux noms en portugais, avec quelques drapeaux du Brésil à l'intérieur, qui indiquent aux passants la présence discrète de Brésiliens au sein du scénario de la diversité des origines des habitants de cette avenue et de ses alentours.

[489] FRESTON, A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa, *op. cit.*

Qui plus est, le siège de l'Universelle est installé dans un lieu facile d'accès : près de la station de métro Finsbury Park, en face de laquelle se trouve une importante gare routière, carrefour de nombreuses lignes d'autobus qui font la liaison avec des quartiers plus distants et avec le centre de Londres. De plus, on trouve aussi des arrêts de bus qui circulent entre les quartiers le long de Seven Sisters Road, ce qui facilite le déplacement vers différentes parties de la ville.

Ma première visite au siège de l'Universelle à Londres a eu lieu le 14 avril 2013. En sortant de la station Finsbury Park, la Seven Sisters se trouve sur la droite. Sur cette avenue, ainsi qu'aux alentours du métro, on peut observer l'afflux de personnes originaires de différents pays : Indiens, Pakistanais, Africains et Britanniques Blancs (*White British*). Les vêtements portés attirent l'attention : des femmes portant l'hijab (voile musulman), des hommes à la longue barbe, des coiffes musulmanes et des chemises tombant jusqu'aux genoux, sur des pantalons en tissu léger, qui me rappelaient la tenue que les Musulmans *hindustani* portaient pour aller à la mosquée. Près de Seven Sisters, sur Saint Thomas Road, se trouve la mosquée Finsbury Park, inaugurée en 1994.

En prenant sur la droite, à quelques pas de là, on peut observer le beau bâtiment de l'Universelle, à gauche, à l'angle avec l'Isledon Road : un bâtiment qui, à première vue, ne semble pas être une Église mais plutôt l'ancienne salle de concert ; seul le cœur rouge et la colombe blanche en son centre — symbole de l'Universelle — rappelle qu'il s'agit bien de l'Église en question (figure 4).

Figure 4 : Siège de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Universal Church of the Kingdom of God) à Londres, à l'angle de la Seven Sisters Road et d'Isledon Road.

Une grande porte donne accès à l'intérieur du bâtiment ; après en avoir franchi le seuil, on est accueilli par un guichet de réception qui, encore une fois, évoque une salle de concert, un théâtre ou même un hôtel.

- *Good afternoon* ! — me lance le réceptionniste souriant, en costume-cravate.
- *Good afternoon* ! Je suis brésilien.

Immédiatement, il m'informe que le culte en portugais commence à 18h et que je peux attendre dans la salle où je me trouve ou, si je préfère, dans la salle où le culte sera réalisé : en haut de l'escalier, à gauche.

Après le guichet de réception, on tombe sur un espace avec, en son centre, une fontaine ; sur le côté droit, une cafétéria et un petit snack, tous deux avec des tables et des chaises pour que les gens puissent s'asseoir, boire quelque chose et discuter en attendant le culte ou pendant l'intervalle entre deux cultes. Malgré le printemps, il faisait froid et des petits flocons de neige tombaient, mais l'ambiance était chaleureuse et accueillante, ce qui incitait à y rester plus longtemps.

Je suis allé dans la salle indiquée par le réceptionniste et j'ai pu constater qu'une dizaine de personnes étaient déjà présentes : certaines assises, d'autres debout, discutant en portugais, et des enfants qui jouaient. Le pasteur, assis plus à l'avant, discutait avec une femme. Il était facilement identifiable : comme tous les pasteurs de

l'Église que j'ai rencontrés, il portait un pantalon noir, une chemise blanche à manches longues et une cravate noire. Comme le culte n'avait pas encore commencé, les gens discutaient, détendus, et semblaient attendre de pouvoir parler personnellement avec le pasteur.

J'ai alors entendu un léger son de prêche venant de quelque part. Attentif, je me suis levé et ai suivi la voix, dont le rythme était similaire à celui déjà connu des prêches des pasteurs de l'Universelle. Me disant que la salle où je me trouvais n'était certainement pas la principale, j'ai descendu les escaliers et suis revenu à la fontaine de la salle d'accueil. Là, j'ai suivi le couloir central — sans prendre l'escalier à gauche — en direction de trois grandes portes. Sur le côté droit de la porte de la nef principale, un stand proposait à la vente des livres et des produits de (ou liés à) l'Universelle. L'espace était très agréable, propre, vaste, bien organisé et pompeux — la même somptuosité que le bâtiment exposait auparavant, quand y étaient réalisés des spectacles culturels, et qui est maintenant dédié au service du show religieux.

Je suis finalement entré dans la salle principale, d'une capacité d'environ trois mille personnes. Les vestiges de l'ancien théâtre étaient visibles, comme les lions et les chandeliers taillés dans le bois, qui font maintenant partie de la décoration du temple. À ce moment-là, le culte qui avait commençait à 16h était en cours (il allait y en avoir un autre à 18h, en parallèle à celui en portugais) et il y avait une cinquantaine de personnes présentes, principalement des femmes. Mais ce qui m'a le plus frappé quand je suis entré, c'est l'hyper-représentation de la communauté d'origine africaine londonienne ici présente. Dans cette salle, les cultes ont un plus grand public, issu de la propre capitale anglaise ; mais la communauté d'origine indo-pakistanaise, qui se concentre dans le quartier Finsbury Park et qui en représente la majorité des habitants — et, selon Paul Freston, c'est cette communauté que l'Universelle tente d'atteindre — ne les fréquentent pas.

En face, sur la scène, le pasteur, dans la même tenue que celui de l'étage supérieur, dirigeait le culte dans un anglais à l'accent brésilien ; il prêchait sur la confiance qui doit être déposée en Dieu. Avec lui se trouvaient trois autres pasteurs, qui l'assistaient, toujours dans la même tenue. Dans les couloirs, d'autres pasteurs-assistants observaient les fidèles qui étaient dans la salle, apparemment prêts à les aider si on les sollicitait.

Au centre de la scène se trouvait un pupitre, avec quatre chaises derrière, et, au-dessus, au centre, un grand écran ; à droite, une grande croix en bois (symbole utilisé par l'Universelle, ce qui n'est pas unanime parmi les Églises évangéliques) ; à gauche, un piano et le pianiste (qui est peu intervenu pendant la cérémonie) et un pupitre plus grand, avec une Bible ouverte, un calice et un chandelier. Sur le mur du fond, juste au-dessus de l'écran, une autre croix à gauche et, à sa droite, centré sur le mur et occupant presque tout l'espace, le *slogan* de l'Universelle : *Jesus Christ is the Lord* (Jésus Christ est le Seigneur), en lettres stylisées, rappelant la police Lucida Blackletter, suivant le modèle du logo ; la partie inférieure du mur est bleue et les lampes projetaient des petites touches de blanc, évoquant le firmament (figure 5).

Figure 5 : Intérieur du temple siège de l'Universelle à Londres.

À un moment donné, le pasteur invite les gens à se lever et à se diriger vers la scène — rares étaient les personnes à rester assises comme moi. Il a alors commencé à parler de la confiance qui devait être entièrement déposée en Dieu ; il a indiqué une enveloppe pour que chacun y mettent sa demande à Dieu et la rapporte au culte du lendemain, à la même heure, et les assistants ont commencé à distribuer les enveloppes aux gens. Après la prière finale, ils ont continué, dans le couloir, à en donner à ceux qui n'en avaient pas encore reçues ; dans ces enveloppes, en plus des demandes, les gens doivent mettre un don (en argent) pour Dieu.

Pendant l'intervalle entre les cultes, les pasteurs et les pasteurs-assistants se dirigent vers les personnes pour entamer le dialogue, et trouvent de la réceptivité, écoutent, conseillent et, posant les mains sur la tête des gens, prient pour eux. L'accueil individuel, avec l'écoute des problèmes rencontrés et les prières personnalisées, répondant spécifiquement aux nécessités du fidèle, est quelque chose que j'ai également vérifié à Toulouse, à Georgetown et à Paramaribo.

Pour la séance de 18h, un culte dirigé par l'évêque Edir Macedo, dans un temple de l'Universelle au Brésil, a été retransmis sur le grand écran, avec des sous-titres en anglais. Dans son sermon, il explique en détail et théologiquement ce qu'est être un *fils* de Dieu, et ce qu'est être une *créature* de Dieu ; la distinction entre la position de créature de Dieu — quelqu'un qui le sert — et celle de fils de Dieu — quelqu'un qui se confie et se remet entièrement à lui.

Prenant pour référence Abraham, qui allait sacrifier son fils Isaac pour Dieu, il transpose l'environnement symbolique de cet événement dans le contexte de la présence du fidèle face à l'autel de l'Universelle : Dieu est l'autel ; Abraham, le sacrifiant, est le fidèle se trouvant dans l'Église, ayant pleine confiance en le Créateur et devenant, par sa croyance, son fils ; et le sacrifice à Dieu, l'enfant, est l'offrande à déposer sur l'autel. Edir Macedo explique que le plus important dans ce passage biblique n'est pas l'enfant déposé sur l'autel, mais l'*intention d'Abraham de se fier pleinement à Dieu*. Jusque-là, il n'a pas encore précisé le type d'offrande que le fidèle doit apporter à l'autel, mais il commence à expliquer que, pour l'offrant, le plus important n'est pas l'argent qu'il offre, mais la *foi absolue en Dieu* ; et que *se fier totalement à Dieu, c'est lui offrir tout ce que l'on a*.

Il poursuit en expliquant que l'argent n'est pas le sacrifice, le plus important c'est l'intention du sacrifiant ; que si quelqu'un est attaché à son argent et pense qu'il ne le donne qu'au pasteur, alors il ne doit pas l'offrir. Même sans le dire directement, derrière son discours, l'idée est que le fidèle doit donner son argent en offrande à l'Église, se défaire de ses biens et les remettre à Dieu.

Mis à part au moment où il explique le type d'offrande qui doit être déposée sur l'autel, le mot « argent » n'a pas été utilisé, préférant parler d'offrande, de sacrifice, d'être fidèle à Dieu, de faire un vœux, de donner la dîme, ou de remettre tout ce que l'on

a à Dieu — des mots et des expressions liés directement au don d'argent à l'Église, dans le but d'obtenir des rétributions sous forme de dons divins. L'Universelle met l'accent sur le fait que le fils, celui qui a une foi indubitable en Dieu, aura nécessairement du succès dans ses finances mais aussi dans tous les domaines de sa vie — signe de sa relation privilégiée avec lui, dans un véritable lien de père à fils. Ce qui empêche la pleine réalisation de la vie matérielle c'est la bataille qui a lieu sur le plan spirituel, dans laquelle les forces des ténèbres empêchent qu'une telle réalisation ait lieu — et la représentation des forces des ténèbres est variée, selon le public cible.

Macedo montre alors un exemple de sacrifice devant Dieu ; sur un écran du temple où il prêche, apparait une scène choquante qui aurait eu lieu en Égypte : un groupe islamique déclare qu'il coupera la tête d'un jeune qui s'est converti au christianisme, affirmant que cela est interdit par l'apostasie dans l'islam, et, tout en criant des mots en arabe, il a commencé à lui couper le cou[490] — mais sur l'écran la scène est coupée avant sa complète réalisation. Il en vient alors à parler de combien une personne peut se sacrifier pour sa foi en Dieu et continue en affirmant que, dans les pays musulmans, celui qui abandonne la foi islamique est passible de mort. Il semblait montrer qu'il s'agissait d'une pratique licite et commune chez les Musulmans, sans expliquer ni le contexte sociopolitique dans lequel cette scène a eu lieu ni le fait qu'elle soit due à un groupe politico-religieux spécifique.

L'Universelle a un historique de sévères critiques envers les autres variantes religieuses. Au Brésil, les plus visées sont, par ordre décroissant, les cultes afro-brésiliens, les centres spirites kardecistes et l'Église catholique. À Londres, aux cultes des dimanches, à 18h — le plus important de la semaine —, près de 150 personnes sont présentes et la présence de Noirs est également prépondérante. Mais, en insérant des critiques contre l'islam, l'Église semble vouloir atteindre la population d'origine indo-pakistanaise de la ville. En 1999, Paul Freston a déjà dressé le portrait de cette tendance à la critique de l'islam, en analysant *The Sower*, une publication de

[490] Le fait est rapporté dans l'église avec imprécision : en réalité, la scène a eu lieu au nord de la Syrie, et il ne s'agissait pas d'un cas de conversion au christianisme. Le 23 juin 2013, le groupe islamique Front al-Nosra, qui lutte contre le gouvernement de Bassar al-Assad, a décapité trois moines catholiques (dont le père syrien François Mourad) qui avaient été enlevés au couvent de Ghassanieh, dans le nord du pays (RFI *Syrie: al-Nosra décapite trois moines et diffuse la vidéo, l'ordre franciscain dément*. Disponible sur le site : http://www.rfi.fr/europe/20130627-al-nosra-decapite-trois-moines-franciscains-diffuse-video. Consulté le : 28 mar. 2014).

l'Universelle en Angleterre. Selon lui, l'objectif de cette publication était de dépasser la communauté noire anglaise pour atteindre la majorité issue du sous-continent indien, qui constitue une autre minorité significative dans le pays[491]. Freston a synthétisé la propension initiale de l'action de l'Universelle auprès de la communauté noire de Londres[492] et le piège dans lequel elle pourrait tomber :

> Bien que l'IURD (Universelle) se soit délibérément établie auprès des Noirs, la posture de l'Église démontre une conscience des dangers. La communauté noire devrait être le fer de lance, et non une prison. Le risque de devenir une *Afro-Caribbean Church* [Église Afro-Caribéenne] entoure les activités de l'Église[493].

Bien que son discours soit adaptable à divers contextes, l'Universelle maintient la formule basique de la prospérité, obtenue par l'élimination des forces spirituelles qui bloquent la vie du « croyant » et l'éloignent de Dieu.

3. Syncrétisme et échanges réciproques entre cultes afro-brésiliens et pentecôtisme au Brésil

3.1. Qu'est-ce qu'un culte afro-brésilien ?

Au Brésil, l'approche des médias des rites des Églises pentecôtistes est généralement imbue de connotations négatives. Dans les années 1990, on a assisté à l'exacerbation de la rivalité entre la Rede Globo, principale entreprise de télévision brésilienne, et la Rede Record de Rádio e Televisão, acquise en 1989 par Edir Macedo, ce qui la place en toile de fond des approches à propos de cette Église, dans le cas de Globo, l'attaque d'une entreprise concurrente.

---

[491] FRESTON, A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa, *op. cit.*

[492] En 1995, quand elle s'est installée à Londres, par exemple, l'Universelle a utilisé le principal journal jamaïcain de la ville, *The Weekly Gleaner*, pour faire l'annonce de ses premières activités, et a publié le témoignage et la photo d'une Brésilienne noire.

[493] FRESTON, A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa, *op. cit*, p. 397.

Deux situations citées par Ricardo Mariano[494] illustrent parfaitement la relation conflictuelle entre Globo et Record et, par conséquent, l'approche des médias de l'Universelle et des Églises pentecôtistes. Le 15 mai 1990, le programme *Globo Repórter* de Globo a critiqué le charlatanisme de la « secte » (l'Universelle), remis en question la véracité des miracles qui ont lieu dans ses temples, ridiculisé les rituels d'exorcisme, mis l'accent sur l'arnaque des demandes de dons et mis en doute la compétence de ses dirigeants. Un psychologue était également invité pour démontrer que les manifestations qui ont lieu dans l'Église peuvent être interprétée à la lumière de la science. Un an plus tard, dans *Fantástico*, l'émission du dimanche soir de Globo, un reportage a été diffusé sur un autre mouvement pentecôtiste : la Rénovation Charismatique Catholique. Cette fois, le traitement était « poli », mettant l'accent sur la transformation, la revigoration de la foi et l'élévation de la vie des personnes après l'expérience spirituelle. La seconde situation citée par Mariano est un entretien qu'il a accordé au journal *O Globo*, de la même entreprise de TV, dans lequel il a présenté des données de sa recherche relatives à l'Universelle : sous le titre « Un sociologue infiltré dénonce un supermarché de la foi » ; l'article publié a détourné le contenu de la recherche, en présentant l'Universelle comme un supermarché de la foi et ses rites comme des manipulations[495].

Record, de son côté, fait des critiques ouvertes contre les Églises pentecôtistes qui adoptent le rite de « tomber dans l'Esprit ». Le 13 novembre 2011, par exemple, elle a diffusé un reportage sur ces Églises, suggérant que l'entité qui opère n'est pas le Saint-Esprit — mais qu'en toile de fond se trouve ici la lutte pour le marché religieux. Ces disputes et expositions négatives des Églises pentecôtistes reflètent les disputes auxquelles elles sont soumises : l'apparition et la croissance d'autres mouvements, certains avec de nouveaux rites, qui attirent des membres et représentent une menace pour leurs membres — et la critique des rites d'autres Églises évangéliques faite par Record est devenue plus visible ces dernières années, justement parce que l'Universelle perd des membres en sa faveur[496].

---

494 MARIANO, *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, *op. cit.*

495 *Ib.*, p. 74.

496 Selon le recensement démographique de l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique (IBGE), en 2000 il y avait 2,102 millions de partisans de l'Universel (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE. *Censo Demográfico 2010. Características da população e dos domicílios : resultados do*

En général, dans le rite « tomber dans l'Esprit », le pasteur passe la main, brandit ou balance un costume, et provoque ainsi la chute de la personne vers qui il dirige l'action, ou bien la chute de plusieurs personnes si l'action est dirigée à un groupe. La pratique, initiée en 1994 par une Église du Canada, aujourd'hui dénommée Catch the Fire (Prendre Feu), dans son temple situé à proximité de l'aéroport de Toronto, présente plusieurs variations et est largement diffusée dans les Églises pentecôtistes brésiliennes (et même dans certains mouvements de l'Église catholique, comme la Rénovation Charismatique). Au Suriname, le « tomber dans l'Esprit », « *cai-cai* » (tombe-tombe) ou « dormir dans l'Esprit », comme il est également appelé, est fréquent dans les cultes de l'Église Baptiste Rénovée.

Au Brésil, le syncrétisme religieux observé dans le pentecôtisme peut être vu comme l'émergence d'éléments des expressions religieuses populaires, avec des emprunts africains, indigènes et européens, à partir d'éléments symboliques du christianisme ; néanmoins, quand les éléments des cultes afro-brésiliens présents dans les rites des Églises pentecôtistes sont abordés dans les journaux et les articles académiques brésiliens, ces derniers mettent généralement l'accent sur la négativité de ce syncrétisme. Les discours officiels de ces Églises, de leur côté, ne reconnaissent pas de liens de syncrétisme dans leurs activités ; au contraire, elles ont pour habitude de mépriser les entités des cultes afro-brésiliens[497].

Le rapprochement entre ces derniers et le culte pentecôtiste, vérifié au Suriname, n'est pas exclusif des Églises évangéliques étudiées. Ce syncrétisme est fréquemment abordé dans les études sur le pentecôtisme et il ne s'agit pas d'un jeu de mot ou d'accusations de *macumba* : les cultes d'origine et d'influence africaine sont mis au centre du rite pentecôtiste et ce dernier, en luttant contre tout le mal qui « émane » de ces cultes, les légitime et les re-symbolise. Dans la pratique, bien que les adhérents aux cultes afro-brésiliens et ceux des pentecôtistes ne l'assument pas, le lien entre les deux est évident. En termes symboliques, la principale différence est que les cultes afro-

universo, *op. cit.*). Le Recensement de 2010, a comptabilisé 1,873 million, en représentant une perte de presque de 229 mille adeptes (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE. *Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. IBGE : Rio de Janeiro, 2010).

[497] Ari Pedro Oro (O « neopentecostalismo macumbeiro », *op. cit.*) montre combien sont importantes et présentes les entités religieuses des cultes afro-brésiliens dans le culte de l'Universelle, alors qu'elle les discrédite tellement.

brésiliens trouvent leurs références de légitimité en Afrique, tandis que les cultes pentecôtistes les trouvent dans le christianisme primitif. À ce propos, l'analyse de Véronique Boyer dans l'article « Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes : le récit de Lessa » répond exactement à ce contexte : avant de nier l'existence de la possession, les Églises pentecôtistes brésiliennes réinterprètent et réorgnisent leurs rites, en utilisant l'exorcisme comme le moyen de briser la relation de l'individu avec les entités spirituelles qui régissent la possession.

> Plutôt que de rejeter et de condamner purement et simplement la transe possessive, les Eglises proposent de la réinterpréter dans leur langage, en faisant de cette pratique cultuelle un phénomène démoniaque qui doit être traité par l'exorcisme. De cette façon, les Eglises assurent les médiums vacillants de leur capacité à donner du sens à la possession à partir d'une nouvelle grille de lecture[498].

En même temps que le pentecôtisme évoque des éléments des cultes afro-brésiliens et passe à attribuer au Saint-Esprit, ou aux démons provenant de l'espace chrétien, des caractéristiques des entités spirituelles de l'*umbanda* et du *candomblé*, il attire également des personnes issues des couches sociales les plus basses et de couleur plus sombre. Cette affirmation est corroborée par les données de l'IBGE de 2010, qui fait le lien entre les personnes selon leur déclaration de couleur ou race (tableau 1) avec les catholiques, les évangéliques de mission, les évangéliques pentecôtistes et les adeptes de l'*umbanda*/*candomblé*[499].

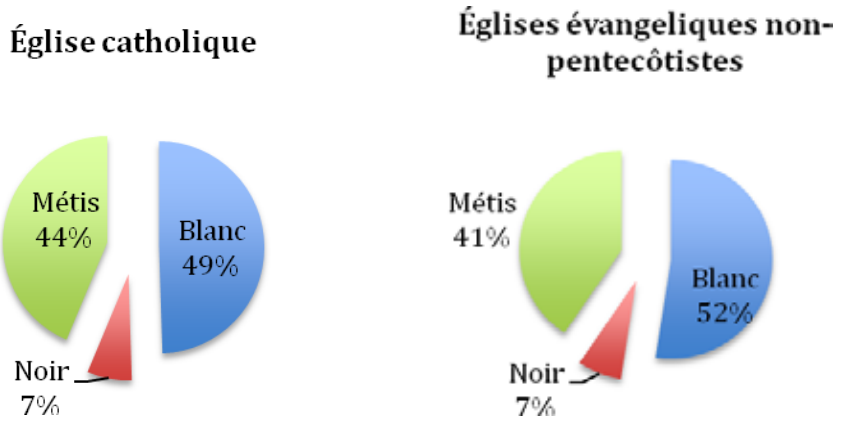
[498] BOYER, Véronique. Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes : le récit de Lessa, *op. cit*.

[499] INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE, *Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*, *op. cit*., p. 148.

Tableau 1 : Population résidente, par couleur ou race, selon la religion, au Brésil, en 2010.

Groupes de religion	Couleur ou race		
	Blanche	Noire	Métis
Catholique Apostolique Romaine	60 189 864	8 348 310	53 064 179
Évangéliques de mission	3 964 315	533 181	3 060 776
Évangéliques pentecôtistes	10 470 009	2 144 552	12 401 216
Umbanda et candomblé[500]	277 150	124 514	181 214

Les contingents catholique et évangélique de mission ne sont donnés ici que pour référence. L'IBGE a également présenté la couleur/race « jaune », qui représente les Asiatiques et les Indigènes, lesquels ne sont pas dans le tableau parce qu'ils ne font pas partie de mon étude. Pour une analyse plus précise, faisons le lien entre la participation de chaque couleur/race avec chacun des groupes religieux, en termes de pourcentage[501] (figure 6) :



[500] Bien qu'il ne cite que l'*umbanda* et le *candomblé*, l'IBGE dit inclure dans ces chiffres les adeptes d'autres religions afro-brésiliennes.

[501] INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE, *Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*, *op. cit.*, p. 101.

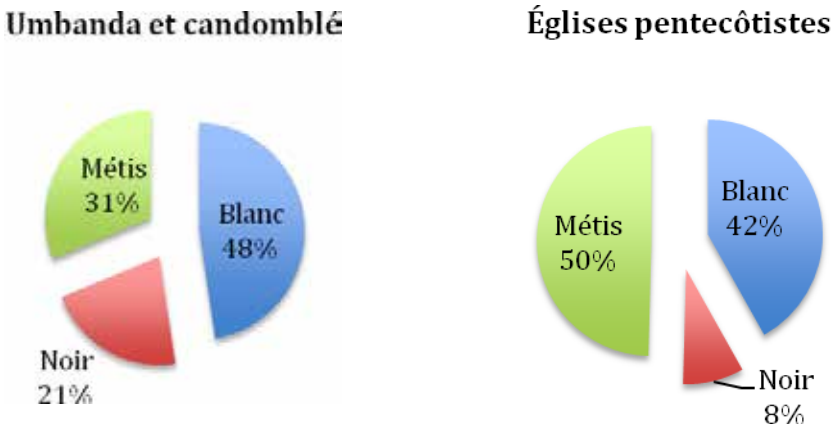


Figure 6 : Population résidente au Brésil par couleur ou race, selon les groupes de religion, en 2010.

Le groupe de couleur/race le plus important chez les catholiques, évangéliques de mission et l'*umbanda* et le *candomblé* est le Blanc ; chez les évangéliques pentecôtistes, c'est le Métis.

Si, d'un côté, les cultes afro-brésiliens sont ceux ayant la plus forte représentation de Noirs, d'un autre côté, si on les considère comme la somme du nombre de Noirs et de Métis — comme c'est couramment le cas au Brésil —, dans les Églises pentecôtistes on arrive à 58%, alors que dans les cultes afro-brésiliens ils atteignent 42%. Partant de cette constatation, il convient de s'interroger : le pentecôtisme peut-il être classé parmi les cultes afro-brésiliens ? Apparemment, ce qui définit le culte afro-brésilien, c'est plus la référence d'origine qu'il fait à l'ancestralité africaine que le profil du groupe de personnes qui le pratiquent. Ainsi, si le pentecôtisme n'est pas considéré comme un culte afro-brésilien, les Églises pentecôtistes (qui ne reconnaissent pas leur culte comme tel) peuvent être appelées « Églises noires », comme c'est le cas à Londres et à Paris.

Sous la forme d'un tableau général mettant en évidence les pourcentages des groupes de couleur/race dans chaque groupe religieux, la situation au Brésil est présentée dans la figure 7 :

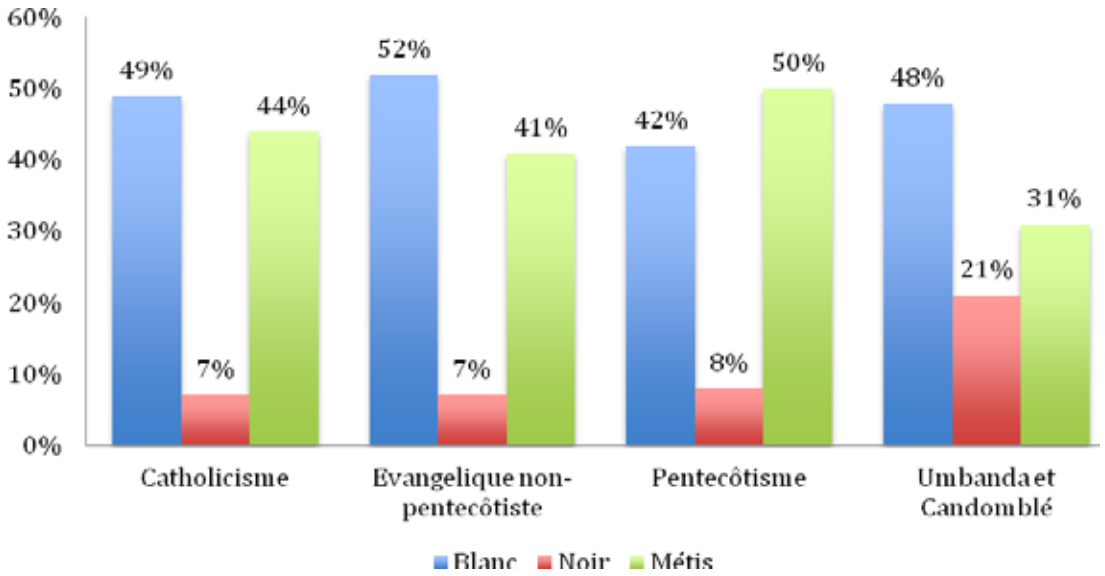


Figure 7 : Population résidente au Brésil par couleur ou race, selon les groupes de religions, en 2010.

3.2. Que celui qui n'est pas syncrétique jette la première pierre

Au Brésil, la classification standard des divers cultes afro-brésiliens ne distingue que deux modèles définis selon leur degré d'authenticité et de syncrétisme : l'*umbanda* et le *candomblé*. Classiquement, l'*umbanda* représente le syncrétisme de cultes catholiques, spiritistes et africains ; le *candomblé*, l'authentique culte africain. Cette séparation binaire est décrite dans l'approche de Roger Bastide : un univers en désordre, l'*umbanda*, et un autre sacré et authentique, le candomblé, pour lequel l'auteur fait preuve d'admiration[502]. De même, dans la recherche réalisée par l'IBGE, tout l'univers des cultes afro-brésiliens est nommé à partir de ces archétypes, construits sur la base du principe de pureté.

En réalité, le panorama des cultes afro-brésiliens est bien plus complexe que l'uniformité affichée par les statistiques entre authentiques et syncrétiques. La recherche de pureté originale, qui confère de l'authenticité et de la légitimité à la religion, n'est pas exclusive à ces cultes : au contraire, elle est récurrente dans les diverses religions, d'où les mouvements de réforme qu'elles ont subis et subissent en

[502] BASTIDE, *Le prochain e le lointain*, *op. cit.*

permanence. Le mouvement religieux afro-brésilien, pensé comme une branche authentique de la religion pratiquée originellement en Afrique, et celui pentecôtiste, pensé comme un héritier des premières communautés chrétiennes de Palestine, cherchent tous deux une légitimité.

Dans leur quête de cet idéal de pureté, les Églises pentecôtistes s'efforcent de nier tout syncrétisme religieux et vont même plus loin : elles cherchent à dévoiler le syncrétisme présent dans les autres branches du christianisme, que ce soit dans les cultes pentecôtistes, comme cela est démontré dans le reportage de Record, ou dans le catholicisme, comme cela est évoqué dans les prêches de leurs pasteurs[503].

Bien qu'elles continuent de nier tout syncrétisme avec les religions afro-brésiliennes, à partir des années 2000, certains de leurs cultes commencent à intégrer des rituels plus proches de ces dernières. Au cours de ces cultes, la manifestation qui, corporellement, s'assimile à celles provoquées par les entités spirituelles des cultes afro-brésiliens, est pourtant considérée comme l'action exclusive du Saint-Esprit. D'autres variantes pentecôtistes font encore plus clairement preuve de ce syncrétisme : dans les Églises du *retetê* (voir Chapitre 6), la manifestation du Saint-Esprit a, peu à peu, inclus des mouvements corporels comme des sauts, des balancements des mains et, surtout, des rotations, ainsi que des instruments musicaux à percussion.

La complexité des cultes afro-brésiliens peut être observée dans les données obtenues par la *Recherche socioéconomique et culturelle des peuples et communautés traditionnels de terreiros*, réalisée au Brésil, en 2010, par le Ministère du Développement Social et de la Lutte contre la Faim[504]. Elle a permis de comptabiliser, dans le Grand Belém (région métropolitaine), 1 089 *terreiros*, dont 533 d'*umbanda*, 523 du Tambour de Mina, 402 de Pena e Maracá, 190 de *candomblé*, 61 de Nagô, 42 de Mina de Caboclo, et dix de Pajelança. Dans la mesure où l'on trouve des *terreiros* où sont pratiquées deux ou plusieurs traditions, si l'on fait la somme des *terreiros* de chaque

[503] AMIGOS DA UNIVERSAL. *Demônios do candomblé e seus nomes na Igreja católica*. Disponible sur le site : http://amigosdauniversal.blogspot.fr/2012/11/demonios-do-candomble-e-seus-nomes-na.html. Consulté le 21 mai 2014.

[504] Dans la région métropolitaine de Belém, la recherche a été conduite entre mai et août 2010, dans les communes de Belém, Ananindeua, Benevides, Benfica, Marituba et Santa Izabel (BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento : direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília : MDS ; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011).

tradition, le résultat est supérieur au nombre total de *terreiros*. La tradition Pena e Maracá et la tradition Pajelança sont désignées, dans la recherche, comme des manifestations religieuses afro-indigènes, et sont présentes dans 40% des *terreiros*. Le Tambour de Mina, additionné à ses dérivés nominaux Nagô et Mina de Cabolco, correspond à près de 60% des *terreiros*. Cette complexité vérifiée à Belém se retrouve également dans d'autres grandes villes brésiliennes et met à mal la classification traditionnelle des cultes afro-brésiliens, qui a pour base la pureté du culte vis-à-vis de celui pratiqué en Afrique.

Cette complexité rend d'autant plus compliquée la définition des limites et des influences de ces cultes par rapport aux autres cultes religieux, tels que le pentecôtisme, par exemple. De la même manière que le pentecôtisme, les religions afro-brésiliennes réfutent la relation entre les cultes que chacun pratique, parce que l'accepter reviendrait à remettre en question la légitimité de son culte en tant que dérivation authentique, que ce soit du christianisme primitif pour les premiers ou des traditions religieuses africaines pour les secondes.

Les deux domaines religieux acceptent l'idée selon laquelle les manifestations spirituelles qui ont lieu dans les cultes de l'autre sont réels ; la divergence ne se situe pas à ce niveau-là mais dans la classification des entités : les pentecôtistes accusent les cultes afro-brésiliens de collaborer avec des entités qui ne sont rien d'autres que des démons, c'est pourquoi les premiers cherchent à les expulser — la manifestation du Saint-Esprit n'est pas considérée comme de l'incorporation — ; et certains religieux afro-brésiliens reconnaissent qu'ont lieu des incorporations d'entités spirituelles dans les temples pentecôtistes, ce qui est différent étant donné que les « bonnes » sont attribuées au Saint-Esprit, et les « mauvaises », aux démons — autrement dit, les pentecôtistes méconnaissent les entités qui là se manifestent. Pay Tayandô, du Tambour de Mina, est l'un de ceux qui croient que les entités spirituelles peuvent se manifester aussi bien dans les cultes pentecôtistes que dans les *terreiros*. Il raconte la manifestation d'un esprit dans un culte de l'Assemblée de Dieu (à Belém), auquel il a participé en tant qu'invité :

> J'y crois sincèrement. J'habitais sur la [avenue] Conselheiro, c'était mon premier *terreiro* là, et je m'entendais bien avec le pasteur Firmino [ancien président de l'Assemblée de Dieu de Belém]. Le pasteur Firmino tenait absolument à ce que j'aille à l'Église de l'Assemblée de Dieu, là-bas au siège. Et un jour où un pasteur est venu de Rio de Janeiro pour faire le prêche, j'y suis allé. Et le pasteur a parlé, parlé, parlé : « Levez les mains ! », je le faisais, je chantais — ça ne me pose pas de problème d'aller dans une église pour chanter. Et donc je chante, on chante, avec cette vibration, cette motivation. Tu sais que c'est une technique qu'ils ont, qui commence le prêche : il parle tout doucement, puis il gueule. Et après c'est comme dans le Tambour : tu touches les gens et tu fais ressortir leurs énergies. J'étais là, il y avait une personne ici, et une autre, il y en avait une là. Mon vieux, elle reçoit [un esprit]. Et elle commence [il imite le son de la glossolalie], et tourne de l'œil, elle se secoue, et tout. Une, deux, j'étais la troisième personne. Dans ma tête je me disais : « C'est n'importe quoi, c'est vraiment n'importe quoi ». Ce truc [l'esprit] qui était là, il s'est tourné de côté, avec les yeux retournés, et m'a dit comme ça : « Tu ne crois pas en moi ? Tu crois que je ne suis pas là ? ». J'aurais pu m'évanouir. Comment il avait pu lire dans mes pensées ? Et elle s'est dirigé vers moi, la force du pouvoir n'est-ce pas ? Quand tu le fais, tu l'identifies, c'est le pouvoir que tu as. Oui, je crois que ce sont des manifestations. Et je ne peux pas dire que ce soit le démon. Le démon a beaucoup de noms, n'est-ce pas ? Tout ce que je ne crois pas, c'est le démon ; tout ce que je crois, c'est Dieu. Mais je pense que c'est une incorporation d'entités spirituelles, qui se manifestent là, et ils disent que c'est le Saint-Esprit[505].

Quand elles sont combattues par les Églises évangéliques, les entités spirituelles issues d'un système religieux local sont élevées de la condition stricte de ce système de

[505] Version originale : « Eu acredito sinceramente. Eu morava na Conselheiro, tinha meu primeiro terreiro lá, e eu me dava com o pastor Firmino. O pastor Firmino era doido pra que eu fosse pra igreja Assembleia de Deus ali, a matriz. E um dia teve um pastor que veio do Rio de Janeiro fazer uma pregação, eu estava lá nesse dia. E o pastor falou, falou, falou: "Levantai as mãos!", eu fazia, cantava — não tenho problema de ir numa igreja cantar. E aí eu estou cantando, estamos cantando, aquela vibração toda, aquela empolgação. Você sabe que é uma técnica que eles têm, que começa a pregação: fala baixinho, berra. E aquilo lá é a história do tambor: mexe com a pessoa e faz botar pra fora as suas energias. Eu estava aqui, tinha uma pessoa aqui, e mais outro, tinha uma aqui. Cara, ela recebe. E ela começa, e virando os olhos, batendo, tudinho assim. Uma, duas, eu era a terceira pessoa. Eu, no meu pensamento, disse: "Que palhaçada, isso é uma palhaçada". Aquilo que estava ali, virou assim de lado, com os olhos revirados, e disse de lá pra mim assim: "Tu está desconfiando de mim? Tu achas que eu não estou aqui?" Quase que eu desmaio. Como que aquilo leu meu pensamento? E ela se dirigiu pra mim, a força do poder, né? Quando você faz, você identifica, é o poder que você tem. Acredito que sejam manifestações, sim. E não posso dizer que seja do demônio. Demônio tem muitos nomes, né? Tudo aquilo que eu não acredito é demônio; tudo aquilo que eu acredito é Deus. Mas eu acho que é uma incorporação das entidades espirituais, que lá se manifestam dizendo que são Espírito Santo ».

croyances vers un système de croyances global comme le christianisme. Même si, aujourd'hui, elles sont qualifiées de malines, la croyance en elles prend de plus en plus d'amplitude et vient expliquer des questions ordinaires, comme la santé et la maladie, la richesse et la misère, le Bien et le Mal. Elles perdent certes leur statut, mais sont en même temps légitimées par le domaine religieux pentecôtiste, qui, en les méprisant participe à l'expansion de la croyance en elles, au-delà des limites du groupe religieux afro-brésiliens, dans un système de croyance globalisé — le christianisme [506].

3.3. L' « appel »

Un autre point de ressemblance entre les Églises pentecôtistes et les cultes afro-brésiliens se trouve dans « l'appel ». Dans sept des dix-neuf entretiens que j'ai réalisés avec des convertis, le nouveau croyant a adhéré à l'Église évangélique car il lui avait été révélé, au cours du culte, qu'il avait un appel de Dieu, autrement dit, qu'il devait accomplir une mission spéciale donnée par Dieu. L'expression couramment utilisée pour évoquer l'adhésion à l'Église à cause d'un appel est « par l'amour et par la douleur » : si l'individu à qui l'appel est adressé résiste à suivre les desseins divins (à se convertir et à travailler pour la cause divine), il souffrira.

Cette idée de désobéissance, ou d'ignorance, et les conséquences qui en découlent, se retrouve également dans les cultes afro-brésiliens. Roger Bastide rapporte une de ces situations dans le *candomblé*, où des problèmes émotionnels et de santé étaient liés à une inadaptation sur le plan spirituel : « une fille-de-saint a été amenée à se faire initier dans un *terreiro* du voisinage ; elle est pourtant toujours malade, inquiète ; c'est qu'on s'est trompé sur son véritable *orixá* »[507]. Dans cet environnement religieux, le non-respect des devoirs rituels et des « obligations » envers son *orixá*, de la part de l'initié, lui apporterait des maléfices :

[506] Pour plus d'informations sur le pentecôtisme et la globalisation, voir : GARCÍA-RUIZ ; MICHEL, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine, op. cit.* ; GRANNEC ; MASSIGNON, *Les religions dans la mondialisation : entre acculturation et contestation, op. cit.*

[507] BASTIDE, *Sociologie du folklore brésilien et études afro-brésiliennes, op. cit.*, p. 137.

> D'abord, les maladies sont des châtiments envoyés par les divinités à leurs fidèles qui n'accomplissent pas les devoirs qui leur sont dus. En effet, chaque initié doit respecter les tabous alimentaires de son dieu, lui rendre un culte particulier (obligation) le jour qui lui est consacré, enfin, lui offrir un sacrifice une fois l'an. Si ces prescriptions ne sont pas observées, la divinité, offensée par ce manque de respect, punit le coupable. J'ai vu une foi venir au *terreiro* de Joãozinho une ancienne fille d'Omolu qui, se jugeant très vieille, avait cessé d'accomplir ses obligations. Omolu cependant ne l'a pas entendu de cette façon et lui a envoyé des crises horribles. La pauvre femme a eu une de ces crises devant moi et n'a recouvré la santé que lorsqu'elle a accompli de nouveau ses devoirs religieux[508].

Cette obligation par rapport à son devoir spirituel est similaire à l'obligation que le « croyant » a de réaliser des activités dans l'Église en vertu de l' « appel » spécial que Dieu lui a envoyé.

4. Pentecôtisme local

Avec une croissance de l'adhésion au christianisme plus accélérée dans les pays dits du Sud que dans les pays dits du Nord, le centre du monde chrétien se déplace progressivement de l'Europe vers l'Afrique et l'Amérique Latine, ce qui provoque des changements dans l'ordre d'importance des problèmes religieux. Des questions importantes en Europe, comme le désenchantement, la sécularisation et l'individualisation, entre autres, commencent à laisser place à des questions comme le prosélytisme, le fondamentalisme et les identités ethnico-nationales, soulevées par les nouvelles Églises évangéliques en expansion[509].

Au Suriname, l'Assemblée de Dieu passe par le processus d'inclusion d'éléments de la culture locale dans le rite du culte, bien qu'une « brésilianité » pentecôtiste (une identité à la fois brésilienne et pentecôtiste) soit en construction. Cette dernière n'a

[508] *Ib.*, p. 164.

[509] MARY, Introduction : africanité et christianité : une interaction première, *op. cit.*

d'ailleurs de sens qu'en dehors du Brésil, à l'instar de l'utilisation de la langue portugaise dans la liturgie, qui constitue le trait caractéristique des *Brasyonkerki*.

En analysant l'action de l'Église Pentecôtiste (The Church of Pentecost) au Ghana, en Afrique Occidentale, Sandra Fancello évoque la substitution de l'anglais et du français par les langues locales, comme le *twi* ou l'*éwé*, en tant que langues liturgiques, ce qui a conféré à ces dernières un sens de sacralité. Toutefois, l'arrivée de cette Église dans les centres urbains a mis le maintien de la langue locale face à de nouveaux défis, dont la difficulté à réaliser de nouvelles conversions à cause des connotations ethnique et rurale de ces langues. L'utilisation de langues européennes, d'un autre côté, ouvre des perspectives pour son action prosélytique et conduit à une expansion conséquente. Au début des années 1990, l'utilisation de l'anglais a été initiée dans trois congrégations (*English Assemblies*) : deux dans la capitale, Accra, et une à Koumassi ; et l'utilisation du français était liée au projet d'ouverture de l'Église aux fidèles immigrants francophones, provenant principalement du Togo et du Bénin :

> Ce processus de « désethnicisation » du culte s'accompagne d'autres variations comme la réduction de la place accordée aux danses, une sélection d'instruments de musique plus modernes, de tenues vestimentaires, de coiffures e de chapeaux qui semblent plus inspirés de la culture noire américaine. Cet ensemble d'innovations est au cœur d'un débat qui travaille l'Église depuis le début des années 1990[510].

Au Suriname, face à la nécessité d'être acceptée comme partie intégrante du paysage religieux, l'Assemblée de Dieu passe par un processus différent de celui de l'Église Pentecôtiste au Ghana : afin de se rapprocher de la population locale, elle introduit progressivement dans ses cultes des chants en *Sranantongo* et des danses[511]. La capacité locale de décision permet aux Églises pentecôtistes — que ce soit au Ghana, au Suriname ou à Londres — de faire des expériences, des adaptations et de subir des

[510] FANCELLO, Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale : the Church of Pentecost (Ghana), *op. cit*, p. 862.

[511] Un exemple de l'utilisation du *Sranantongo* et de danse dans l'Église Assemblée de Dieu de Langue Portugaise au Suriname peut être vu dans la vidéo publiée sur Youtube : MOVEC SPECIALDAY. [2013, 12 juin]. *Turma de Missões 2011 - Suriname- dança - pastor do Suriname Abimael*. Vidéo, 2m. Disponible sur le site : http://www.youtube.com/watch?v=W4kXFKiDa0Q. Consulté le 25 juin 2014.

mutations afin de mieux atteindre leur public cible. D'un autre côté, le succès que l'Universelle a obtenu dans la conversion des Surinamiens suscite chez les *Brasyonkerki* le désir de parvenir aussi à les atteindre, d'où l'introduction d'éléments de la culture locale dans la liturgie de leurs cultes.

Point de prêche de la Assemblée de Dieu, à la *corrutela* de Peruano

CONCLUSION

La constitution du Suriname en tant qu'État-nation est associée à la reconnaissance des groupes ethnoculturels, par laquelle sont mises côte à côte les notions de nationalité et d'appartenance ethnique, à partir de l'utilisation de l'idéologie *apanjhat*. Ces groupes sont reconnus dans les instances gouvernementales et facilement observés dans le quotidien : dans les relations politiques, par les partis politiques qui leur sont liés ; dans les relations économiques, par les établissements qui proposent des produits du « commerce ethnique » adressés aux différents groupes (nourriture végétarienne pour les Hindous, boucheries pour les Musulmans et les Brésiliens, etc.) et par l'association d'un groupe déterminé à une branche d'activité spécifique (les Chinois dans le commerce, les Créoles dans l'administration publique, les *Hindustani* dans les entreprises, les Noirs Marrons dans l'agriculture, les Brésiliens dans l'orpaillage) ; dans les institutions religieuses liées à des groupes spécifiques : temples hindous (*Hindustani*), mosquées (Musulmans javanais ou *Hindustani*), églises chrétiennes (Créoles et *Buru*) ; et même dans les crématoires (pour des *Hindustani* hindous) et les cimetières (chrétiens pour les Créoles et les *Buru*, et musulmans pour les Javanais ou les *Hindustani*).

L'idéologie *apanjhat*, d'un côté, renforce la richesse culturelle d'origine et, d'un autre, occulte les inégalités sociales existantes, car, dans le milieu populaire, cette idéologie tournée vers les différences culturelles « intrinsèques » est associée à la « nature » de chaque groupe ethnoculturel. Cette idéologie a émergé avec l'instauration du pays, qui a acquis son indépendance en 1975 — décennie du développement de la conception multiculturelle du Suriname. Le nouveau pays est donc né sur la base des politiques multiculturelles, localement appelées « l'*apanjhat* politique ».

Les liens des institutions avec l'un des groupes ethnoculturels renforcent les clichés, mais sont plus fluides que ne le clame le discours surinamien de sens commun. À ce titre, bien qu'elles s'adressent presque toujours à un groupe spécifique qui constitue ses principaux membres, les institutions religieuses sont ouvertes à tous et fréquentées par des personnes de diverses origines.

Même les institutions religieuses les plus modernes, qui cherchent à actualiser leur discours pour atteindre le public en général, présentent des liens culturels subtils avec un des groupes ethniques. Les Musulmans javanais, par exemple, sont divisés en deux pôles d'interprétation de la tradition : l'un met l'accent sur la préservation des traditions d'origine javanaise ; et l'autre cherche à actualiser le discours universaliste du message islamique, et rejette la tradition javanaise qu'il juge étrangère à la religion musulmane. Malgré cette opposition, même ce dernier courant conserve des éléments de cette culture : la langue, les vêtements, les aliments, ou encore les fêtes.

Le mouvement musulman Ahmadiyya et l'hindou Arya Samaj sont modernes et réformistes, en ce sens, ils cherchent à rendre leur message religieux universaliste pour qu'il puisse s'adresser à tous ; pourtant, au Suriname ils restent liés au groupe ethnoculturel *hindustani*, du fait des éléments culturels évoqués. La quasi-totalité des membres des deux mouvements est issue de ce groupe, ce qui est visible, entre autres choses, par les vêtements portés quand ils vont à la mosquée : des vêtements qui, en Inde et au Pakistan, appartiennent au quotidien, assument au Suriname un caractère liturgique (« vêtement pour aller à la mosquée »). D'autres éléments viennent confirmer ce lien : la langue occasionnellement utilisée, le sarnami, des *Hindustani* ; et les aliments servis après les prières, essentiellement de la gastronomie indo-pakistanaise.

Les immigrants qui sont arrivés à partir des années 1990, particulièrement les Brésiliens et les Chinois, ont assumé, de façon différente, des clichés largement négatifs. Une partie du discours populaire des Surinamiens affirme que les Brésiliens sont liés à la violence, au crime et à la prostitution (femmes brésiliennes) ; et que les Chinois sont les instruments d'une stratégie de la Chine en quête de la richesse et la domination du pays. Face à cette nouvelle immigration, les « anciens » immigrants (anciens Chinois,

Buru, *Hindustani*, Javanais) assument aujourd'hui le statut de citoyens pleins — les « établis » —, alors que les « nouveaux » immigrants sont devenus les « *outsiders* ».

Les Brésiliens qui vont au Suriname ont en général l'objectif de gagner de l'argent et de revenir au Brésil. Après un certain temps installés dans le pays, rares sont ceux qui éprouvent le désir d'y rester de façon permanente. Le discours le plus communément répandu consiste à dire qu'ils rentreront au Brésil dès qu'ils auront accumulé une somme d'argent suffisante pour acquérir un immeuble ou ouvrir un commerce. Pour autant, certains Brésiliens sont dans cet « état temporaire » depuis vingt ans ou plus ; ainsi, dans la pratique, il existe une installation progressive, même si le discours parle en permanence du retour au pays.

D'autres Brésiliens, qui travaillent au Suriname, ont amené femme et enfants ; et ce processus s'est intensifié ces dernières années grâce à l'acquisition d'une plus grande stabilité. Les motifs donnés pour expliquer la décision d'amener les enfants est qu'ici le niveau de vie est meilleur qu'au Brésil, aussi bien en ce qui concerne les niveaux de revenus que les problèmes urbains, qui ne sont pas aussi graves (à l'instar du trafic et de la violence, par exemple) ; ils considèrent également que le standard éducationnel est supérieur au brésilien (à Paramaribo, les enfants apprennent le néerlandais et l'anglais à l'école, en plus de parler le portugais avec leurs parents, ce qui leur ouvre des portes pour le futur).

Dans ces cas-là, malgré la fixation au Suriname, les relations avec le Brésil demeurent : en cas de maladie grave, c'est là que l'on cherche l'assistance médicale ; ils utilisent aussi des stratégies pour envoyer de l'argent là-bas et s'imaginent y retourner à l'âge de la retraite. Autrement dit, ils sont toujours entre ici et là-bas, comme des transmigrants.

Même si elles n'ont pas toutes modifié leur discours prosélytique et universaliste, encourageant la conversion de tous, les Églises implantées au Suriname au travers des missions envoyées par les institutions évangéliques brésiliennes dans les années 1990 — suivant là le flux migratoire des Brésiliens — ont paradoxalement rompu avec ce principe adopté par les Églises évangéliques au Brésil. Cette rupture s'explique par l'objectif de s'adresser prioritairement aux Brésiliens ; elles tendent ainsi à assumer la

configuration d'Églises ethniques, de la même manière que les autres institutions religieuses surinamiennes. L'utilisation de la langue portugaise dans les cultes et du drapeau du Brésil aux côtés de celui du Suriname sur les façades des temples constituent des signes affichant les liens qu'elles prétendent maintenir avec les *Brasyon*. Ces derniers, quant à eux, retrouvent dans les Églises évangéliques un facteur de l'identité brésilienne. De la même manière qu'ils se comportent de plus en plus comme un groupe ethnoculturel, leur *Brasyonkerki* sont de plus en plus traités comme des Églises ethniques.

Pour autant les liens administratifs de ces Églises avec le Brésil suivent des standards différenciés. La Dieu est Amour entretient un lien effectif avec la direction de l'institution au Brésil, qui est responsable de l'envoi et du financement des pasteurs au Suriname. Mais le roulement des pasteurs dans l'institution — imposé par la direction au Brésil — a fini par pousser ces derniers à rechercher une certaine autonomie administrative et une autosuffisance financière, ce qui les a conduits à une rupture, qui se fait au moment où la direction décide d'envoyer une nouvelle fois le pasteur dirigeant dans un nouveau pays. Cela s'est produit trois fois : la direction de la Dieu est Amour au Brésil a envoyé un pasteur de son Église du Suriname vers un autre pays ; celui-ci a alors rompu avec l'institution, s'est installé au Suriname est y a créé une nouvelle Église.

Comme dans la structure de cette Église, à caractère épiscopal, il n'y a pas de place pour l'autonomie interne, le fossé entre l'orientation de la direction brésilienne et la réalité du terrain où elle opère fait qu'elle continue de promouvoir certains principes, comme l'évangélisation des Surinamiens, sans pour autant disposer d'un corps de pasteurs parlant la langue locale. La Maison de Prière de la Congrégation Chrétienne au Suriname entretient aussi sa ligne d'action basée sur l'Église-mère brésilienne, la Congrégation Chrétienne au Brésil.

Pour sa part, l'Assemblée de Dieu de Langue Portugaise jouit d'une totale autonomie administrative et financière au Suriname et est liée à l'Assemblée de Dieu brésilienne par la filiation de ses pasteurs à la Convention d'État des Ministres des Églises Évangéliques de l'Assemblée de Dieu de l'État de l'Amapá, section de la Convention Générale des Assemblées de Dieu au Brésil. Cette Église adopte une structure qui mêle l'épiscopal et la congrégationnel : les conventions d'État jouissent d'une pleine

autonomie et les pasteurs qui leur sont liés élisent la direction régionale. La liberté pour prendre des décisions au niveau local permet à l'Assemblée de Dieu d'adapter son action et de nommer des ministres pour son corps dirigeant. Cela a permis son expansion dans les *corrutelas*, suivant une ligne d'action qui vise l'entretien de la congrégation locale par le groupe de ses membres. Les autres *Brasyonkerki* ont une autonomie interne et n'entretiennent que des liens de fraternité avec les Églises de même dénomination au Brésil.

De son côté, avec sa structure administrative épiscopale, aux décisions centralisées, l'Universelle est arrivée au Suriname avec pour priorité d'atteindre le public local. Pour ce faire, elle a installé son temple principal dans le centre de Paramaribo et a choisi des pasteurs ayant la capacité de diriger les cultes en néerlandais.

Le succès prosélytique des *Brasyonkerki* présente une limite : elles convertissent surtout les « méta-évangéliques », ceux qui, avant la conversion, étaient déjà sous leur influence mais n'étaient pas membres « pratiquants » d'autres Églises ou religions. Même s'ils ne se considèrent pas évangéliques et n'assument pas rigoureusement leurs statuts religieux, ils reconnaissent la légitimité de ces Églises, contribuent financièrement à leur fonctionnement et partagent leurs croyances.

Bien qu'elle soit une exception dans le mode d'action des *Brasyonkerki*, l'Universelle n'échappe pas à la règle : fondamentalement, elle a du succès auprès des personnes qui croyaient déjà aux éléments de son rituel religieux (c'est pour cela qu'elle s'efforce d'adapter son discours aux éléments des croyances des populations qu'elle cherche à atteindre), que ce soit aux entités spirituelles maléfiques ou au principe selon lequel Dieu a le pouvoir sur toute chose. Pour le dire autrement, ici aussi, la conversion correspond à la consolidation d'une croyance déjà existante depuis l'adhésion à l'Église.

Dans le contexte de l'action prioritaire auprès des *Brasyon*, chez lesquels l'aspect économique est étroitement lié à l'activité d'orpaillage, les dirigeants des Églises évangéliques incluent, au Suriname, des rites, des bénédictions et des messages qui évoquent cette activité et cette routine de travail. C'est dans ce contexte qu'est réalisée la « bénédiction de la zone d'orpaillage », par laquelle le pasteur décrète l'existence d'or

dans la nouvelle zone à exploiter, en affirmant que s'il n'y a pas encore d'or, il va venir. À cette fin, il utilise ici une formule déjà connue dans le milieu pentecôtiste : le pouvoir de la parole à travers la prophétie, dans le contexte de la théologie de la prospérité.

Les *Brasyonkerki* s'adaptent, se modifient et se configurent selon le profil du public auprès duquel elles travaillent. Leur structure institutionnelle légère, l'autonomie dont elles jouissent au Suriname (à l'exception de la Dieu est Amour), où le pasteur local est le dirigeant suprême, pleinement capable de prendre des décisions d'ordre administratif (et parfois même liturgique), facilitent l'adaptation de leur discours pour répondre aux nécessités et aux objectifs du quotidien des Brésiliens : par exemple, elles parlent de la condition d'immigrant et créent des rituels qui vont à la rencontre du désir de trouver de l'or. Les Églises catholique et protestantes historiques, au contraire, et parce qu'elles ont une structure institutionnelle de plus grande envergure (clergé consolidé, instances décisionnaires plus complexes et liturgie de culte plus rigide), montrent plus de résistance vis-à-vis des changements. À l'inverse, les petites Églises évangéliques, dont certaines ne sont constituées que d'un seul temple, loué par un pasteur auto-déclaré, sont libres et ouvertes aux expériences, aux modifications, aux adaptations, aux retours en arrière, jusqu'à atteindre la bonne formule pour conquérir de nouveaux membres. Or, la croissance économique et celle du nombre d'adeptes, comme l'enseigne la théologie de la prospérité, est un signe que cette formule a été atteinte, que l'on est sur la bonne voie — c'est un signe de bénédiction divine. Qui plus est, l'échec dans la conquête de nouveaux membres signifierait la fin de l'Église.

L'analyse du domaine religieux au Suriname et à Londres indique que la présence du nouvel immigrant dans les activités d'un groupe religieux formé de personnes provenant de son pays d'origine participe à son processus d'adaptation dans le pays d'accueil.

Au Suriname, bien qu'elles aient un discours inclusif, les *Brasyonkerki* s'assimilent aux institutions religieuses locales, liées à un groupe ethnico-communautaire, car elles utilisent la langue portugaise et les symboliques typiquement brésiliennes, comme par exemple la lutte contre les entités qui se manifestent dans les cultes afro-brésiliens.

Par ailleurs, comme elles parviennent à atteindre directement la communauté brésilienne et opèrent prioritairement pour la conquête de cette « zone de juridiction "naturelle" »[512] — avec l'installation définitive de nombreux *Brasyon* et la constitution d'une nouvelle génération —, elles commencent à se confronter aux limites de leur expansion dû à cette orientation. Tandis qu'elles ne parviennent pas à atteindre les natifs, la consolidation d'un groupe ethnoculturel brésilien et les questions liées à la maitrise de la langue portugaise par la nouvelle génération vont accroitre leur développement ou déterminer leur déclin. Leur difficulté à convertir les citoyens surinamiens découle du fait que l'adhésion de ces derniers à une institution religieuse implique qu'elle soit sous la zone d'influence d'un groupe ethnoculturel.

Les *Brasyonkerki* font des efforts pour que les Surinamiens les fréquentent et il existe des cas concrets où les pasteurs s'en enorgueillissent, mais leur symbolique, immergée dans la religiosité pentecôtiste brésilienne, n'est pas remise en question par leurs dirigeants, arguant que leurs croyances sont uniformes et universelles chez tous les Chrétiens du monde entier. En ce sens, elles continuent de mettre en valeur des vieilles typologies, éloignées de la tradition chrétienne surinamienne ; c'est pourquoi elles ont alors du mal à les atteindre.

D'un autre côté, leurs rites subissent des changements et des adaptations. En effet, les *Brasyonkerki* et l'Universelle du Royaume de Dieu s'actualisent et s'adaptent à leur public local ; la différence se situe dans le public cible de chacune d'entre elles : les premières s'adaptent à la communauté brésilienne locale ; la seconde, à la population locale.

L'Universelle adapte aussi bien son rite que sa ligne théologique : au Suriname, au Guyana, en Angleterre et en France, les cultes ne contiennent pas de rites spectaculaires d'exorcisme comme elle le fait couramment au Brésil et la « lutte contre le démon » devient la « lutte contre la dépression ».

Au cours de mon travail de terrain, j'ai pu constater de vives discussions au sein des *Brasyonkerki* sur le fait qu'à l'inverse de l'Universelle, elles n'arrivaient pas à atteindre l'ensemble de la population surinamienne. La méthode que l'Universelle a adoptée

[512] Reprenant l'expression de Danièle Hervieu-Léger (*O peregrino e o convertido*, *op. cit,* p. 133), quand elle parle du prosélytisme interne des groupes catholiques.

suscitait des inquiétudes, puisque les *Brasyonkerki* se trouvent face à un dilemme entre son désir de s'adresser aux Brésiliens et son prosélytisme caractéristique. Ce dilemme finira certainement par provoquer des changements dans leur manière d'agir, en les mettant au défi de créer des initiatives qui incluent les Surinamiens. Certains de ces changements sont déjà perceptibles, comme l'inclusion de chants en *Sranantongo* et de danses plus proches des cultes des Chrétiens créoles.

BIBLIOGRAPHIE

AGIER, Michel. *La condition cosmopolite : l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris : La Découverte, 2013.

ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME. *Census profile at district level 2004.* Disponible sur le site : http://www.statistics-suriname.org/index.php/statistieken/downloads/category/ 28-censusstatistieken-2004. Consulté le 22 août 2012.

ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR. Landelijke Resultaten. Volume I : Demografische en Sociale karakteristieken. *Suriname in Cijfers*, n. 213. Paramaribo : ABS/CENSUSKANTOOR, 2005.

ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME/CENSUSKANTOOR. Seventh General Population and Housing Census in Suriname. Census 2004 Coverage Evaluation. *Suriname in Cijfers*, n. 230-2006/12. Paramaribo : ABS/CENSUSKANTOOR, novembre 2006.

ALLEN, Pamela. Mulihn Mulih nDjowo : Repatriation and Nostalgia for Home Among the Javanese of Suriname. *Indonesian Studies Working Papers*, Sidney, n. 16, juillet 2013, 17 p.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Crioulização e fantasmagoria. *Anuário Antropológico 2004*, Rio de Janeiro, 2005, p. 33-49.

AMERSFOORT, Hans van. How the Dutch government stimulated the unwanted immigration from Suriname. *IMI Working Papers Series 2011*, n. 47, octobre 2011. International Migration Institute / University of Oxford, 2011. Disponible sur le site : http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/wp/wp-47-11. Consulté le 28 janvier 2013.

ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 2002.

ARAUJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal.* Rio de Janeiro : CPAD, 2007.

ARAUJO, John da Silva. *O « Oriente » no « Ocidente » : observando o islã no Suriname*. Mémoire de master, 170 p. Belém, Université Fédérale du Pará, 2009.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE INDÚSTRIA DE CAFÉ. *O café no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.abic.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=38. Consulté le 3 mai 2013.

ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE. *Workshops at the Twenty-Fifth AAAI Conference on Artificial Intelligence.* San Francisco, august 7-8, 2011. Disponible sur le site : http://www.aaai.org/Workshops/2011/aaai11workshopcall.pdf. Consulté le 10 février 2014.

AUBRÉE, Marion. Pentecôtisme, éducation et ascension sociale au Brésil. *Lusotopie*, Pessac, 1999, p. 321-328.

AUBRÉE, Marion. Pentecôtisme/néo-pentecôtisme. *In* : AZRIA, Régine ; HERVIEU-LÉGER, Danièle (dir.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : Quadrige/PUF, 2010, p. 875-882.

AUBRÉE, Marion. Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest. *Anthropologie et sociétés,* Laval, v. 27, n. 1, 2003, p. 65-84.

AZRIA, Régine ; HERVIEU-LÉGER, Danièle (dir.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : Quadrige/PUF, 2010.

BARRETO, Lima. *O homem que sabia javanês e outros contos*. Curitiba : Pólo Editorial do Paraná, 1997.

BARTH, Fredrik. Introduction. *In*: *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (ed.). Long Grove : Waveland, 1998, p. 9-38.

BASTIDE, Roger. *Anthropologie appliquée*. Paris : Stock, 1998.

BASTIDE, Roger. *Le prochain e le lointain*. Paris : L'Harmattan, 2000.

BASTIDE, Roger. *Sociologie du folklore brésilien et études afro-brésiliennes*. Paris : L'Harmattan, 2007.

BÍBLIA. *A Bíblia sagrada*. João Ferreira de Almeida (trad.). São Paulo : Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. *Bíblia sagrada : nova tradução na linguagem de hoje.* Barueri : Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BORDES-BENAYOUN, Chantal. La diaspora ou l'ethnique en mouvement. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, v. 28, n. 1, 2012, p. 13-31.

BORDES-BENAYOUN, Chantal. Introduction à la cinquième partie : cultes et rituels en mouvement. *In* : BABY-COLLIN, Virginie; CORTES, Geneviève; FARET, Lurent; GUÉTAT-BERNARD, Hélène (dir.). *Migrants des Suds*. Marseille : IRD, 2009, p. 387-392.

BORDES-BENAYOUN, Chantal ; SCHNAPPER, Dominique. *Diasporas et nations*. Paris : Odile Jacob, 2006.

BORDES-BENAYOUN, Chantal ; SCHNAPPER, Dominique. *Les mots des diasporas*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2008.

BORDES-BENAYOUN, Chantal (éd.). *Les juifs et la ville*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2000.

BORDREUIL, Jean Samuel. Anatomie d'une émeute inter-ethnique : Crown Heights, New York, 19 août 1991. *In* : BORDES-BENAYOUN, Chantal (éd.). *Les juifs et la ville*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2000, p. 105-119.

BOYER, Véronique. Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes : le récit de Lessa. *L'Homme*, n. 148, 1998, p. 119-137.

BOYER, Véronique. *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*. Paris : IRD Karthala, 2008.

BOYER, Véronique. Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil. *Cahier de sciences humaines* , Paris, v. 32, n. 2, 1996, p. 246-264.

BOYER-ARAUJO, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*. Paris : L'Harmattan, 1993, p..

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento : direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília : MDS ; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BUDIKE, Fred. *Coloniary labour relations and conditions in the Caribbean from slavery until indentured labour*. Paramaribo : Anton de Kom University, 2004.

CAIRO, Ivan. Suriname government starts structuring gold mining industry. *Caribbean News Now!*, january 11, 2011. Disponible sur le site : http://www.caribbeannewsnow.com/topstory-Suriname-government-starts-structuring-gold-mining-industry-4401.html. Consulté le 10 février 2014.

CAMPELO, Marilu Márcia ; LUCA, Taissa Tavernard de. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas,* Dossiê Religião, n. 4, avril/juillet 2007. Disponible sur le site : http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf. Consulté le 20 février 2012.

CAMPOS FRANÇA, Maria Stela de. *Apanjaht : a expressão da sociedade plural no Suriname*. Thèse de doctorat, 228 p. Brasília, Université de Brasília, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade : ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo : Ed. Unesp ; Brasília : Paralelo 15, 2006.

CENTRO SCALABRINIANO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. *Brasileiros e brasileiras no exterior*. Mars 2008. Disponible sur le site : http://www.csem.org.br/2008/roberto_marinucci_brasileiros_e_brasileiras_no_exterior_segundo_dados_do_mre_junho2008.pdf. Consulté le 22 janvier 2013.

CHICKRIE, Raymond S. *Surinamese Muslims in a plural society*. Disponible sur le site : http://www.caribbeanmuslims.com/articles/981/1/Suriname-Muslims-in-a-plural-society-/page1.html. p. 12. Consulté le 22 décembre 2008.

CLEARY, David. *A garimpagem de ouro na Amazônia – uma abordagem antropológica*. Rio de Janeiro : UFRJ, 1992.

CLEAVER, Anne Julieta Teodoro. *Ni vue, ni connue : a construção da nação na Guiana Francesa*. Mémoire de master, 168 p. Brasília, Université de Brasília, 2005.

CONGRÉS INTERNATIONAL 380è ANIVERSARI DE L'EXPULSIÓ DELS MORISCOS. L'expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. *Actes de Congressos*, n. 4. Departament de Cultura Generalitat de Catalunya : Barcelona, 1994.

CONSTANT, Fred. Religion, ethnicité et politique en Caraïbe. *Revue française de science politique*, Paris, v. 44, n. 1, 1994, p. 49-74.

CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris : Karthala, 1995.

CORTEN, André. *Diabolisation et mal politique. Haiti : misère, religion et politique*. Paris : Karthala, 2001.

DALY, Vere T. *The making of Guyana*. Oxford : Macmillan Caribbean, 1974.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando : uma introdução à antropologia social.* Petrópolis : Vozes, 1981.

DÄNIKEN, Erich von. *Présence des extraterrestres*. Paris : Robert Laffont, 1969.

DANTAS, Beatriz Gois. *Vovô Nagô e papai branco : usos e abusos da África no Brasil.* Mémoire de master, 220 p. Campinas, Université d'Etat de Campinas, 1982.

DELGADO, Jaime Silva. *Nem terno nem gravata : as mudanças na identidade pentecostal assembleiana*. Mémoire de master, 174 p. Belém, Université Fédérale du Pará, 2008.

DEW, Edward. *The trouble in Suriname, 1975-1993*. Westport (CT) : Praeger, 1994.

DICTIONNAIRES DE FRANÇAIS LAROUSSE. Disponible sur le site : http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/pidgin/60768. Consulté le 2 janvier 2014.

DOYTCHEVA, Milena. *Le multiculturalisme*. Paris : La Découverte, 2011.

DUPUY, Francis. Des esclaves marrons aux Bushinenge : le marronnage et ses suites dans la région des Guyanes. *Cahier d'histoire. Revue d'histoire critique*, n. 89, 2002, p. 29-39.

DUPUY, Francis. Wayana et Aluku : les jeux de l'altérité dans le haut Maroni. *In* : COLLOMB, Gérard ; JOLIVET, Marie-José (dir.). *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane.* Paris : CTHS, 2008, p. 165-201. (Le Regard de l'Ethnologue, livre 18)

DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social.* Paris : PUF, 2013.

DURKHEIM, Émile. *Le suicide : étude de sociologie.* Paris : PUF, 2013.

ELIAS, Norbert ; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders : sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000.

ENCYCLOPEDIA OF THE NATIONS. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.nationsencyclopedia.com. Consulté le 28 janvier 2013.

EPSTEIN, Mikhail. *Russian postmodernism : new perspectives on post-soviet culture*. New York : Oxford ; Berghahn Books, 1999, p. 163-171.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, [1972] 2005.

FANCELLO, Sandra. Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest. *In* : CORTEN, André. *Archives de sciences sociales des religions,* n. 140, 2007, p. 157-310.

FANCELLO, Sandra. Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale : the Church of Pentecost (Ghana). *Cahiers d'études africaines*, v. 4, n. 172, 2003, p. 857-881. Disponible sur le site : http://etudesafricaines.revues.org/1468. Consulté le 13 octobre 2012.

FER, Yannick. Conversions pentecôtistes en Polynésie française : logiques culturelles et déterminants sociaux d'un « choix personnel ». *In* : FER, Yannick ; MALONGNE-FER, Gwendoline (org.). *Anthropologie du christianisme en Océanie*. Paris : l'Harmattan, 2009, p. 149-168.

FER, Yannick. L'essor du pentecôtisme en Polynésie française : une histoire hakka. Migration, identité culturelle et christianisme. *Perspectives chinoises*, n. 86, 2004, p. 54-61.

FER, Yannick. *Pentecôtisme en Polynésie française : l'évangile relationnel.* Genève : Labor et Fides, 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário aurélio da língua portuguesa* [CD-ROM]. Curitiba : Positivo, 2004.

FREIRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo : Global, 1933.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. *Lusotopie*, Pessac, 1999, p. 383-403.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Thèse de doctorat, 304 p. Campinas, Université de Campinas, 1993.

FRY, Peter. *A persistência da raça : ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2005.

GARCÍA-RUIZ, Jesús ; MICHEL, Patrick. *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*. Paris : Armand Colin, 2012.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro : LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. *In* : *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 65-91.

GEERTZ, Clifford. *Negara : o Estado teatro no século XIX*. Lisboa : Difel ; Rio de Janeiro : Bertrand, 1991.

GEERTZ, Clifford. *Observando o islã : o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.

GEERTZ, Clifford. *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris : La Découverte, 1992.

GEERTZ, Clifford. *The religion of Java.* Chicago : The University of Chicago Press, 1976.

GERRIT DE KRUIJF, Johannes. *Guyana junction : globalisation, localisation, and the production of East Indianness.* Amsterdam : Dutch University Press, 2006.

GHULAM AHMAD, Hadhrat Mirza. *Jesus in India : Jesus' deliverance from the cross & journey to India*. London : Islam International Publications, 2012.

GHULAM AHMAD, Hadrat Mirza. *The philosophy of the teaching of Islam*. London : Islam International Publications, 2012.

GODBOUT, Jaques. *Le don, la dette et l'identité : homo donator versus homo œconomicus*. Paris : le Bord de l'eau, 2013.

GOMES DE FIGUEIREDO, Jess Elizeu. *Por que Belém. Algo a mais sobre o centenário das Assembleias de Deus.* Belém : Supercores, 2011.

GOUËSET, Vincent ; HOFFMANN, Odile. Communautés, communautarisme : un concept qui semble poser problème dans la géographie française. Revue *ESO/CNRS*, n. 17, mars 2002, p. 21-31. Disponible sur le site : http://eso.cnrs.fr/TELECHARGEMENTS/revue/ESO_17/GOUESETHOFFMANN.pdf. Consulté le 2 janvier 2014.

GRANADO DE PAULA, Wesley Américo. Semeando a palavra em terras distantes : os missionários pioneiros da Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Brasil. *In* : OLIVA, Alfredo dos Santos ; BENATTE, Antonio Paulo (org.). *100 anos de pentecostes : capítulos da história do pentecostalismo no Brasil.* São Paulo : Fonte, 2010, p. 125-161.

GRANNEC, Christophe ; MASSIGNON, Bérengère (dir.). *Les religions dans la mondialisation : entre acculturation et contestation*. Paris : Karthala, 2012.

GROOT, Silvia W. de. *Djuka society and social change : history of an attempt to develop a Bush Negro community in Surinam 1917-1926*. Assen : Van Gorcum & Comp. N. V., 1969.

GUICHARD, Pierre. *De la expansión árabe a la Reconquista : esplendor y fragilidade de Al-Andalus*. Granada : Fundación El Legado Andalusí, 2000.

HAUSMANN, R. *et al. The Atlas of Economic Complexity.* Cambridge (MA) : Puritan Press, 2011. Disponible sur le site : http://www.chidalgo.com/papers.html. Consulté le 10 février 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis : Vozes, 2008.

HINDI ENGLISH DICTIONARY. Disponible sur le site : http://dict.hinkhoj.com. Consulté le 30 décembre 2013.

HO SUIE SANG, Martin ; HOOGBERGEN, Wim. African Surinamese Muslims. *In* : ZIPS, Werner (ed.). *Africanische diaspora : out of Africa. Into New Worlds*. Münster-Hamburg-London : Lit Verlang, 2003, p. 291-312.

HOBSBAWN, Eric. Mass-producing traditions : Europe, 1870-1914. *In* : HOBSBAWN, Eric ; RANGER, Terence (org.). *The invention of tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983, p. 263-307.

HOEFTE, Rosemarijn. *In place of slavery : a social history of British Indian and javanese laborers in Suriname*. Gainesville : University Press of Florida, 1998.

HOEFTE, Rosemarijn. *Suriname in the long twentieth century : Domination, contestation, globalization*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

HÖFS, Carolina Carret. *Yu kan vertrouw mi : você pode confiar*. Mémoire de master, 173 p. Brasília, Université de Brasília, 2006.

HOUAISS, A. ; VILLAR, M. de S. ; FRANCO, F. M. de. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* [CD-ROM]. Rio de Janeiro : Objetiva, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE. *Censo demográfico 2010. Características da população e dos domicílios. Resultados do universo*. IBGE : Rio de Janeiro, 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE. *Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. IBGE : Rio de Janeiro, 2010.

JASPERS, Karl. Método e visão de mundo em Weber. *In* : COHN, Gabriel (org.). *Sociologia : para ler os clássicos*. Rio de Janeiro : Azougue, [1977] 2005, p. 105-124.

KOCH, Bradley A. *Prosperity gospel and economic prosperity : race, class, giving, and voting.* Thèse de doctorat, 171 p. Bloomington, Indiana University, 2009.

LAHBABI, Fatima. *L'immigration marocaine en Andalousie*. Thèse de doctorat, 352 p. Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 2003.

LENOIR, Frédéric. *Socrates, Jésus, Bouddha : trois maîtres de vie*. Paris : Fayard, 2009.

LÉZY, Emmanuel. *Guyane, Guyanes : une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazone*. Paris : Belin, 2000.

MACAGNO, Lourenzo. *Outros muçulmanos : islão e narrativas coloniais*. Lisboa : Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.* São Paulo : Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, septembre, 1999, p. 89-114.

MARTINS, Ana Lúcia. *História do café*. São Paulo : Contexto, 2008.

MARY, André. Christianisme prophétique et nations célestes. *In* : FANCELLO, Sandra ; MARY, André. *Chrétiens africains en Europe, prophétisme, pentecôtisme et politique des nations*. Paris : Karthala, 2010, p. 127-153.

MARY, André. Introduction : africanité et christianité : une interaction première. *Archives de sciences sociales des religions*, Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe, Paris, n. 143, juillet-septembre 2008, p. 14-15. Disponible sur le site : http://assr.revues.org/pdf/16283. Consulté le 13 octobre 2012.

MASKENS, Maïté. Migration et pentecôtisme à Bruxelles : expériences croisées. *Archives de sciences sociales des religions,* Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe, Paris, n.

143, juillet-septembre 2008, p. 49-68. Disponible sur le site : http://assr.revues.org/16423. Consulté le 13 octobre 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Três formas de cura* « *espiritual* » *: na pajelança cabocla amazônica, na renovação carismática e na biomedicina*. Travail présenté à la 26ème Réunion Brésilienne d'Anthropologie. Porto Seguro, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.

MENEZES, Mary Noel. *The Portuguese of Guyana : a study in culture and conflict*. Gamdi-Ananda : Ananda Press, 1995.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES DO BRASIL. *Brasileiros no mundo : estimativas*. Brasília, juillet 2008. Disponible sur le site : http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/file/Brasileiros%20no%20Mundo%20-%20Estimativas.pdf. Consulté le 21 février 2014.

MONTEIRO, Maurílio de Abreu ; COELHO, Maria Célia Nunes ; COTA, Raymundo Garcia ; BARBOSA, Estêvão José da Silva. Ouro, empresas e garimpeiros na Amazônia: o caso emblemático de Serra Pelada. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 7, n. 13, 2010, p. 131-158.

MOORE, Brian L. *Race, power, and social segmentation in colonial society. Guyana after Slavery 1838-1891*. Philadelphia : Gordon and Breach, 1987. (Caribbean Studies, v. 4)

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem : sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social,* São Paulo, v. 19, n. 1, novembre 2006, p. 287-308.

OLIVEIRA, Joanyr de. *As Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro : CPAD, 1998.

OLIVEIRA, Rafael da Silva ; RIBEIRO, José Paulo. *Wortubuku Sranantongo para brasileiros*. Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

OLIVEIRA, Rafael da Silva. *Mobilidades transgressoras, geografias ignoradas : itinerários e emaranhamentos envolvendo territorialidades de garimpos no Suriname.* Thèse de doctorat, 400 p. São Paulo, Université de São Paulo, 2013.

OLSON, Roger E. *Arminian theology. Myths and realities*. Downers Grove : IVP, 2006.

OOSTINDIE, Gert ; KLINKERS, Inge. *Decolonising the Caribbean : dutch policies in a comparative perspective*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2003.

ORO, Ari Pedro. O « neopentecostalismo macumbeiro ». *Revista USP*, São Paulo, n. 68, nota 7, décembre/février 2005-2006, p. 319-332.

ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos Alberto ; RICKLI, João (org.). *Transnacionalização religiosa : fluxos e redes.* São Paulo : Terceiro Nome, 2012.

PATTE, Marie-France. *La langue Arawak de Guyane : présentation historique et dictionnaires arawak-français et français-arawak*. Marseille : IRD Éditions, 2011.

PERSPECTIVE MONDE. Université de Sherbrooke. Disponible sur le site : http://perspective.usherbrooke.ca. Consulté le 23 octobre 2013.

PIANTONI, Frédéric. *L'enjeu migratoire en Guyane française : une géographie politique*. Matoury, Guyane : Ibis Rouge, 2009.

PONDE, Luiz Felipe. *Crítica e profecia* : *a filosofia da religião em Dostoiévski.* São Paulo : Editora 34, 2003.

PRICE, Richard ; PRICE, Sally. *Cultures en Guyane : les Marrons.* La Roque d'Anthéron : Vents d'ailleurs/Ici & Ailleurs, 2003.

PRICE, Richard. *Les premiers temps : la conception de l'histoire des Marrons saamaka*. La Roque d'Anthéron : Vents d'ailleurs/Ici & Ailleurs, 2013.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro : formação e o sentido do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

ROBIN AZEVEDO, Valérie (coord.). (Des)illusions des politiques multiculturelles. *L'Ordinaire latino-américain*, Toulouse, n. 204, mai-août 2006, 219 p.

ROMERO, Simon. Guyana : Caught in Brazil's Net ? Small Nation, New to Free Markets, Fears Loss of Its Identity. *The New York Times*, 30 mars, 2000. Disponible sur le site : http://www.nytimes.com/2000/03/30/business/guyana-caught-brazil-s-net-small-nation-new-free-markets-fears-loss-its-identity.html. Consulté le 21 février 2013.

ROSA RIBEIRO, Fernando. A construção da nação (pós-)colonial : África do Sul e Suriname, 1933-1948. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, 2002, p. 483-512.

ROSTAIN, Stéphen. *L'occupation amérindienne ancienne du littoral de Guyane*. Thèse de doctorat, 721 p. Paris, Université de Paris I – Panthéon/Sorbonne, 1994.

SAID, Edward W. *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil, [1978] 2005.

SEGATO, Rita. Formações de diversidade : nação e opções religiosas no contexto da globalização. *In* : ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis : Vozes, 1997, p. 219-248.

SIMMEL, Georg. *Le conflit.* Paris : Circé, 1992.

SIMMEL, Georg. *Philosophie de l'argent*. Paris : PUF, [1900] 1987.

SINGARAVELOU, Pierre. *Les Indiens de la Caraïbe*. Tome 3. Paris : L'Harmattan, 1991.

SMET, Eline de ; TEDESCO, Leticia ; THEIJE, Marjo de. Viver nas currutelas pan-amazônicas : consumo conspícuo e religião em garimpos transnacionais. *In* : ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos Alberto ; RICKLI, João (org.). *Transnacionalização religiosa : fluxos e redes*. São Paulo : Terceiro Nome, 2012, p. 37-58.

SOUZA, B. A. *História da igreja-mãe das Assembléias de Deus no Brasil.* Belém : Assembleia de Deus de Belém, 2007.

STROBEL, Michèle-Baj. *Les gens de l'or : mémoire des orpailleurs créoles du Maroni.* Petit-Bourg : Ibis Rouge, 1998.

SUPARLAN, Parsudi. *The Javanese in Suriname. Ethnicity in an ethnically plural society*. Phoenix : Arizona State University, 1995.

TARRIUS, Alain ; MISSAOUI, Lamia ; QACHA, Fatima. *Transmigrants et nouveaux étrangers : hospitalités croisées entre jeunes des quartiers enclavés et nouveaux migrants internationaux*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2013.

TARRIUS, Alain. *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*. Paris : Balland, 2002.

TARRIUS, Alain. Territoires circulatoires et espaces urbains. *Annales de la Recherche Urbaine*, n. 59-60, 1996, p. 50-59.

THE CONSTITUTION OF PAKISTAN. Constitution (Second Amendment) ACT, 1974. Disponible sur le site : http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/amendments/2amendment.html. Consulté le 19 septembre 2013.

THEIJE, Marjo de. Migrantes brasileiros e a construção de religião popular em Paramaribo, Suriname. *Numen, revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, 2005, p. 205-123.

THEIJE, Marjo de. Ouro e Deus : sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, 2008, p. 69-83.

THEIJE, Marjo de. Transnationalism in Surinam : Brazilian Migrants in Paramaribo. *In:* GOWRICHARN, Ruben (ed.). *Caribbean Transnationalism: Migration, Pluralization, and Social Cohesion*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006, p. 117-135.

THEIJE, Marjo de ; HEEMSKERK, Marieke. Moving Frontiers in the Amazon: Brazilian Small-Scale Gold Miners in Suriname. *European Review of LatinAmerican and Caribbean Studies*, n. 87, october 2009, p. 5-25.

TJON SIE FAT, Paul Brendan. *Chinese new migrants in Suriname* : *the inevitability of ethnic performing*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2009.

TURNER, Victor W. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure : « le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux »*. Paris : Presses Universitaires de France, [1969] 1990.

UNH/GRDC COMPOSITE RUNOFF FIELDS. *Maroni basin.* Disponible sur le site : http://www.grdc.sr.unh.edu/html/Polygons/P3512400.html. Consulté le 4 mai 2013.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc*. Paris : A. et J. Picard, [1909] 1981.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo : Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *Ensaios de sociologia.* Rio de Janeiro : Ed. Guanabara, [1946] 1981.

WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Paris : Gallimard, [1905] 2004.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: São Paulo : Cortez, [1922] 2001. Parte 1.

WENDEN, Catherine Wihtol de. *La question migratoire au XXIe siècle : migrants, réfugiés et relations internationales*. Paris : Presses de Sciences Po., 2010.

WILNER, John (ed.). *Wortubuku Ini Sranan Tongo : Sranan Tongo – English Dictionary*. 4th ed. Paramaribo : Summer Institute of Linguistics, 2003. Disponible sur le site : http//:www.sil.org/américas/suriname/Index.html. Consulté le 18 novembre 2007.

WILNER, John (ed.). *Wortubuku Ini Sranan Tongo : Sranan Tongo – English Dictionary*. 5th ed. Paramaribo : Summer Institute of Linguistics, 2007. Disponible sur le site : http://www-01.sil.org/americas/suriname/Sranan/STEng.pdf. Consulté le 20 décembre 2013.

INSTITUTIONS RELIGIEUSES ET POLITIQUES, VIDÉOS ET IMAGES :

AD LONDRES WESLEY ALVES MINISTRIES. *Conheça nosso ministério.* Disponible sur le site : http://www.adlondres.com. Consulté le 27 mai 2013.

AL ISLAM. *His Holiness Mirza Masroor Ahmad, Khalifa-tul Masih V Head of the Ahmadiyya Muslim Community*. Disponible sur le site : http://www.alislam.org/khilafat/fifth/. Consulté le 19 septembre 2013.

AMIGOS DA UNIVERSAL. *Demônios do candomblé e seus nomes na Igreja católica*. Disponible sur le site : http://amigosdauniversal.blogspot.fr/2012/11/demonios-do-candomble-e-seus-nomes-na.html. Consulté le 21 mai 2014.

BBC RELIGIONS. *Eid-ul-Adha*. Disponible sur le site : http://www.bbc.co.uk/schools/religion/islam/eid_haj.shtml. Consulté le 20 décembre 2013.

BISRAM, Vishnu**.** Tribute to Pandit Ramlall**.** *Guyana Times,* june 5, 2013. Disponible sur le site : http://www.guyanatimesgy.com/?m=20130605&paged=3. Consulté le 28 juin 2013.

BRITANNICA ACADEMIC EDITION. *Pentecotalism*. Disponible sur le site : http://www.britannica.com. Consulté le 9 avril 2014.

CAMPOS, Luiz Arnaldo (réal.). *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*. Secretaria do Audiovisual do Ministério da Cultura ; Fundação Padre Anchieta/TV Cultura ; Associação Brasileira das Emissoras Públicas, Educativas e Culturais, 2005. Log On Editora Multimidia (dist.). 1 DVD vidéo, 55 min. Documentaire.

CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. *A origem das Assembleias de Deus no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.editoracpad.com.br/assembleia/historia.php?i=2. Consulté le 4 mai 2014.

CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. *Os primeiros passos da Assembleia de Deus no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.editoracpad.com.br/assembleia/historia.php?i=125. Consulté le 4 mai 2014.

CENTENÁRIO KIDS, n.10. Rio de Janeiro : CPAD, 2011.

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS DO BRASIL. *100 anos das Assembleias de Deus no Brasil*. Disponible sur le site : http://www.centenarioadbrasil.org.br. Consulté le 9 mars 2014.

FEDERATION OF JAVANISM RELIGION IN SURINAME. *Nyawiji Agama Jawa Suriname (N.A.J.S.)*. Disponible sur le site : http://www.angelfire.com/folk/fedjavsur. Consulté le 7 décembre 2013.

FERNANDO MACEDO O PROFETA. [2011, 3 septembre] *Retete na Igreja Pão da Vida em Belem*. Vidéo, 5m17s. Disponible sur le site : http://www.youtube.com/watch?v=4Y7N4zOk05Q. Consulté le 19 septembre 2012.

FLAGS OF THE WORLD. *Suriname — Colonial Flags. Dutch Overseas Territory Flag (1966-1975)*. Image : Mark Sensen, 25 March 2006. Disponible sur le site : https://flagspot.net/flags/sr-nl.html. Consulté le 3 décembre 2013.

FLAGS OF THE WORLD. *Suriname. Republiek Suriname, Republic of Suriname*. Image by Željko Heimer, 30 January 2003. Disponible sur le site : https://flagspot.net/flags/sr.html. Consulté le 3 janvier 2014.

GEMEENTEN GODS SURINAME. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.ggs.sr.org. Consulté le 21 décembre 2013.

GOOGLE MAPS. [sans titre] Disponible sur le site : https://www.google.com.br/maps/place/Paramaribo/@5.880494,-55.1542861,12z/data=!4m2!3m1!1s0x8d083520e203f743:0x97cf2079da3f4063. Consulté le 23 avril 2014.

GUILHERMERESTAURADO. [2010, 19 février]. *Pr. Ana Lúcia /Grupo Gideões Vem comigo dando glória*. Vidéo, 8m36s. Disponible sur le site : http://www.youtube.com/watch?v=9hOy93yzSr0. Consulté le 19 septembre 2012.

GUYANA CENTRAL ARYA SAMAJ. *What is the Arya Samaj?.* Disponible sur le site : http://www.aryasamaj.org.gy/thearyasamaj.html. Consulté le 14 mars 2013.

HANIF, Mohammed. Why Pakistan's Ahmadi community is officially detested. *In* : BBC RADIO. *From our own correspondent*, 16 june 2010. Disponible sur le site : http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/8744092.stm. Consulté le 19 septembre 2013.

IGREJA PENTECOSTAL DEUS É AMOR. *Histórico da Igreja Pentecostal Deus é Amor*. Disponible sur le site : http://www.ipda.com.br/nova/n_pagina.asp?Codigo=76. Consulté le 19 mai 2014.

LES STATS DU MONDE. [sans titre] Disponible sur le site : http://tnmonde.tableau-noir.net/pages10/les_etats_du_monde.html. Consulté le 21 janvier, 2014.

MOVEC SPECIALDAY. [2013, 12 juin]. *Turma de Missões 2011 - Suriname- dança - pastor do Suriname Abimael*. Vidéo, 2m. Disponible sur le site : http://www.youtube.com/watch?v=W4kXFKiDa0Q. Consulté le 25 juin 2014.

NATIONS ON LINE. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.nationsonline.org/oneworld/map/google_map_earth.htm. Consulté le 21 février, 2014.

NEDERLANDSE PUBLIEKE OMROEP. *KTPI Kerukanan Tulodo Pranatan Inggil.* Disponible sur le site : http://nos.nl/artikel/146488-ktpi-kerukanan-tulodo-pranatan-inggil.html. Consulté le 21 décembre 2013.

PASTORAL ALLIANCE. *Quem somos*. Disponible sur le site : http://www.pastoralalliance.co.uk. Consulté le 20 mai 2014.

Q++ STUDIO THE PROFESSIONAL SOURCE OF WORLD PUBLIC HOLIDAYS. *Suriname public holidays 2014*. Disponible sur le site : http://www.qppstudio.net/. Consulté le 14 octobre 2013.

RFI *Syrie: al-Nosra décapite trois moines et diffuse la vidéo, l'ordre franciscain dément*. Disponible sur le site : http://www.rfi.fr/europe/20130627-al-nosra-decapite-trois-moines-franciscains-diffuse-video. Consulté le : 28 mar. 2014.

SODRE, Iracema. Conheça diferentes igrejas e cultos brasileiros em Londres. *BBC Brasil*, 1 de setembro, 2011. Disponible sur le site : http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/09/110826_igrejas_cultos_londres_is.shtml. Consulté le 8 avril 2013.

SODRÉ, Iracema. Igrejas e cultos brasileiros expandem presença em Londres. *BBC Brasil*, 1 de setembro, 2011. Disponible sur le site : http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/09/110826_igrejaslondresprincipal_is.shtml. Consulté le 8 avril 2013.

SUGRIM, Suresh. A tribute to Pandit Reepu Daman Persaud. *Guyana Times*, april 11, 2013. Disponible sur le site : http://www.guyanatimesgy.com/?m=20130411. Consulté le 28 juin 2013.

SURINAME. Greenheart Group. Disponible sur le site : http://www.greenheartgroup.com/en_op_ko01.html. Consulté le 5 mai 2012.

THE ARYA SAMAJ. *Spectacular Arya Samaj Temple of Suriname*, 11 aug. 2013. Disponible sur le site : http://www.thearyasamaj.org/insttopdetail?inststoryid=13&inststorypage=insttopstories. Consulté le 11 décembre 2013.

THE GUARDIAN. *Western Europe's largest mosque opens in Morden.* Disponible sur le site : http://www.theguardian.com/uk/2003/oct/02/religion.world. Consulté le 17 septembre 2013.

THE LAHORE AHMADIYYA ISLAMIC MOVEMENT. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.ahmadiyya.org. Consulté le 19 setptembre 2013.

VOORUITSTREVENDE HERVORMINGS PARTIJ — VHP. [sans titre] Disponible sur le site : http://www.vhp.sr. Consulté le 21 décembre 2013.

WIKIPEDIA, L'ENCYCLOPÉDIE LIBRE. Fondation Wikimedia, março, 2014. *Guianas*. Disponible sur le site : http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Guyanas.svg. Consulté le 21 février 2014.