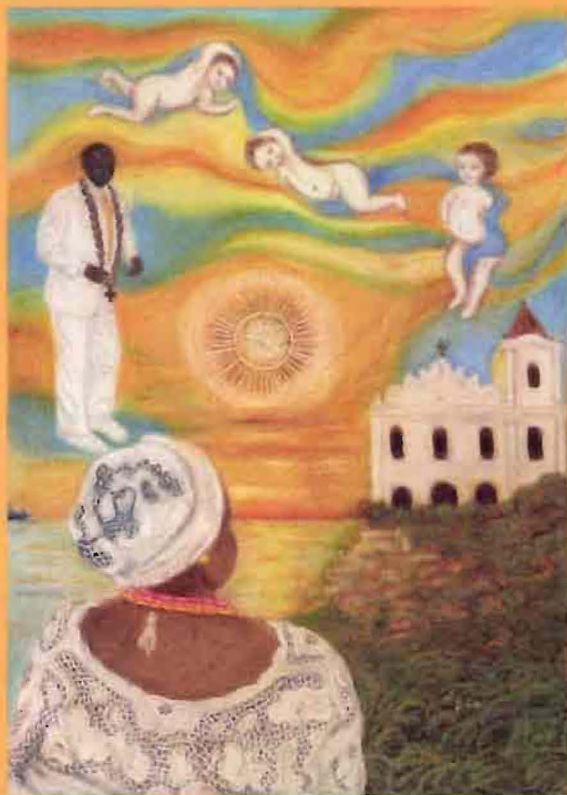


Emmanuelle Kadya Tall

Le
candomblé
de Bahia

Miroir baroque des mélancolies postcoloniales



cerf

LE CANDOMBLÉ DE BAHIA
Miroir baroque des mélancolies postcoloniales

EMMANUELLE KADYA TALL

LE CANDOMBLÉ DE BAHIA

Miroir baroque
des mélancolies postcoloniales

Préface de
PIERRE ANTOINE FABRE

Sciences humaines et religions

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2012

*La carte et les schémas
ont été réalisés par
Anne Le Fur*



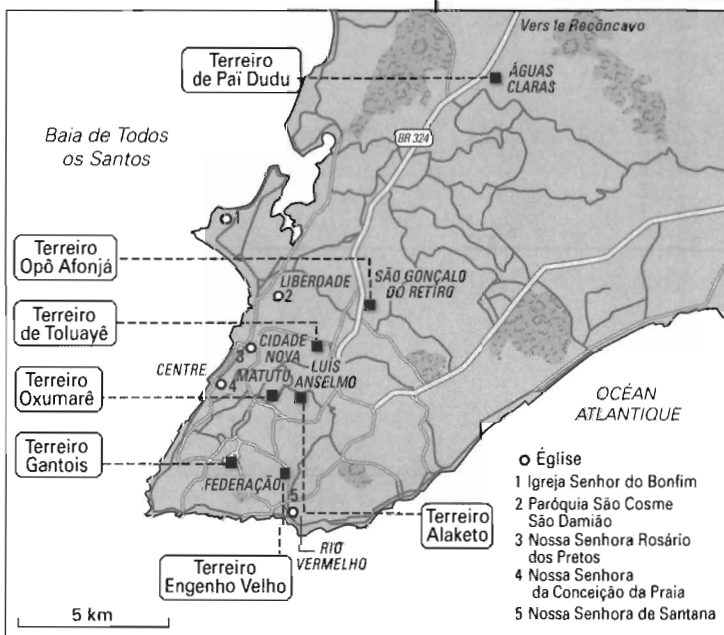
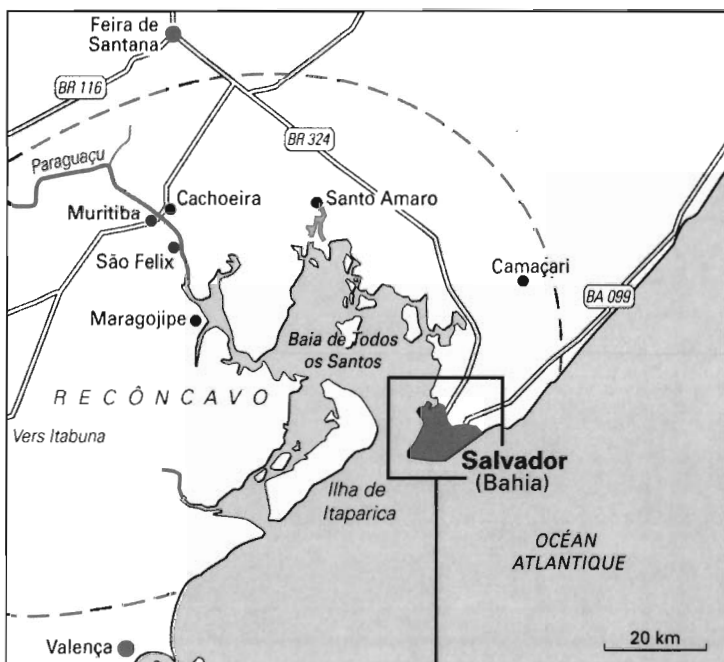
Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Imprimé en France

© *Les Éditions du Cerf*, 2012
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 978-2-204-09665-2
ISSN 0768-2190

À Tatu et Matu.



Préface

Voyage autour d'un monde unique

Quelle force peut-elle bien pousser un historien de la modernité européenne (il est vrai dans ses affairéments planétaires) et un lecteur et, si cela peut se dire ainsi de soi, un disciple de Louis Marin, à s'aventurer dans une ethnographie des « maisons du candomblé » de Bahia ? L'honneur qu'on lui fait en lui offrant ce voyage, bien certainement ; mais aussi une interrogation et une inquiétude : quel sera le statut des recherches de Louis Marin, en particulier au cœur théologique et politique de sa méditation sur la France du XVII^e siècle, dans cette enquête, conduite sur le terrain, plusieurs années, carnets de notes en main et références en tête ? Sera-ce un statut purement théorique, celui d'un outil de pensée ? Ou sera-ce aussi un statut historique, dans la mesure où, pourrait-on le supposer, les racines lointaines du candomblé, comme rituel et comme foyer confraternitaire, toucheraient, à l'autre extrême d'une terre unique, le monde social et spirituel des peuples d'Europe ? Sera-ce donc ce double statut, historique et théorique, qui fait depuis longtemps pour ce lecteur la puissance spécifique de l'œuvre de Marin, et son rayonnement profond et diffus, que ce livre, qu'Emmanuelle Kadya Tall lui donne à lire, viendrait confirmer ?

Dès les premières pages, l'ampleur du paysage est donnée : les maisons du candomblé sont les héritières de cultes africains importés au Brésil à l'époque de la Traite, et qui ont par conséquent traversé les périodes de la plus forte implantation en Amérique portugaise du catholicisme post-tridentin. Elles sont aujourd'hui contemporaines de nouveaux mouvements religieux chrétiens et de la réémergence d'une culture afro-brésilienne. Ces cultes rituels doivent donc être situés dans un espace-

temps, l'espace triangulaire de la Traite, le temps long des stratifications religieuses dans le Nordeste brésilien.

Mais cet espace-temps ne recouvre pas le lieu immédiat de l'enquête, qui nous est très clairement rappelé : « Comment articuler la mixité sociale et raciale des adeptes du candomblé [...] avec les discours contemporains de plus en plus radicaux sur les spécificités ethno-raciales d'un culte ? » (p. 29-30). Or c'est dans cette même page que, tels des oiseaux aux ramages multicolores aperçus au détour d'un sentier, surgissent des « signes ostentatoires », signes d'africanité, dans le déroulement du rituel candomblé, que l'auteur observe avec prudence. Cette première apparition de la langue des signes (ou sémiologie) est bienvenue ici car elle signale aussitôt ce qui sera le mérite de cette langue, et de la compagnie dans ce livre de l'un de ses plus grands maîtres : aider à voir ce que le signe cache, de lui-même et de ce qu'il signifie.

Le cœur de la démonstration se découvre au revers de ces premiers « signes ostentatoires » – ces signes dont Louis Marin, constamment suivi sur ces terres afro-brésiliennes par l'un de ses chers collègues et amis, disparu lui aussi aujourd'hui, Jean Bazin, scrute l'opacité aveuglante – lorsque Emmanuelle Kadya Tall révèle la « puissance productrice du miroir ». On peut lire ce livre comme le déploiement progressif de cette puissance. J'en retiendrai cinq étapes principales.

1. La célébration de la Fête-Dieu chrétienne dans les maisons du candomblé compose deux rituels, dans un récit où « la figure du Christ comme victime fonde le pouvoir du chasseur » (p. 105). Selon cette composition, nous ne sommes pas, selon E. K. Tall, devant un masque, masque chrétien d'une cérémonie païenne, mais devant un miroir tendu par la cérémonie chrétienne au rituel païen et qui – et nous entrons ici dans une logique de la représentation – « constitue le sujet (celui qui regarde et celui qui est regardé) » : redoublement essentiel, car il décide d'un assujettissement de la cérémonie spécifiquement médiumnique (par le pouvoir du chasseur) à son miroir christique, mais aussi d'une réfraction subjective du rituel chrétien dans la cérémonie païenne. Or ce double effet n'est concevable qu'à partir du moment où le jeu des masques et des représentations que ceux-ci portent se découvrent dans leur réflexivité, ce que Marin appelle l'opacité réflexive de la représentation et ce que l'auteur de ce livre, avec beaucoup d'acuité, observe dans la métamorphose spéculaire du masque.

2. On pourrait considérer qu'avec ce premier tour, le principal est joué. Mais la machine des miroirs a cette particularité d'être sans frein – sans autres freins que ceux de sa logique symbolique ou représentationnelle, ce qui n'est pas rien. Mais la voilà qui opère à nouveau lorsque l'enquête interroge l'échange, plus en bas du corps, entre la consommation rituelle du taureau et celle de l'hostie, et fait apparaître dans la consommation du corps du Christ ce que Milad Doueïhi a appelé la constitution du corps humain comme tombeau cryptique du corps divin. Comme le remarque finement E. K. Tall, « en refusant d'avalier l'hostie et/ou en espionnant un rituel de candomblé par la fenêtre, les spectateurs laissent transparaître un comportement sceptique [...] leur attitude exprime l'ambivalence de toute croyance » (p. 110).

3. Nouvel effet spéculaire quelques pages plus loin, et cette fois-ci à l'échelle de l'espace-temps qui reste d'un bout à l'autre l'horizon du livre, lorsque l'auteur suit la trace de la facticité, comme artefact et comme fétiche, dans l'histoire du jugement porté par les chrétiens catholiques sur les « objets » de culte américains : elle repère bien alors les causes profondes, et encore agissantes sur le terrain de son enquête, quelques siècles plus tard, du malaise et des incertitudes du passage de la description de l'objet comme artefact à sa proscription comme fétiche : car pour les catholiques eux-mêmes la facticité de leurs objets de culte – d'où sans doute, entre d'autres mobiles, leur attachement pour les images faites de main d'homme – est l'ultime garantie de leur être-inanimé, c'est-à-dire de la réserve de l'animation du spectacle au seul grand Animateur. Aussi traînent-ils les pieds pour clouer les fétiches au pilori de l'idolâtrie – et lorsqu'il le font c'est expressément (et la danse spéculaire devient ici effrénée) pour se défendre de l'accusation d'idolâtrie portée contre eux, dans la lointaine Europe, par leurs frères ennemis.

4. D'où la pertinence de l'appel du livre à la culture « baroque » (p. 129 s.) : cet appel répond me semble-t-il à deux exigences. D'une part, il accomplit ce que le masque-miroir a commencé de poser, en faisant apparaître l'instabilité fondamentale du « sujet » dans un monde au sein duquel celui-ci, si Dieu doit avoir encore quelque part (ou partout et nulle part) une place, ne peut constituer lui-même un point fixe : et ce vertige se retrouve assurément dans le récit des deux rituels composés, enchaînés, déchaînés l'un par l'autre, des maisons du candomblé. D'autre part, il donne en quelque sorte à ce masque-miroir une tradition, une culture,

profondément enracinés dans la longue durée de l'art chrétien américain, avec ce chassé-croisé constant entre la matérialité des œuvres (du côté du masque) et leur vanité (du côté du miroir), leur opacité (du côté du masque) et leur réflexivité (du côté du miroir), etc.

5. *On peut se demander enfin, mais c'est là une question que je pose à l'auteur et, au-delà d'elle, aux lecteurs de son livre, si ce qu'elle appelle la nostalgie, et qu'elle trame tout au long du livre comme une sorte de bien ou de mal commun paradoxal de la pluralité de peuples qui traversent, à un moment ou à un autre, les maisons bahianaises du candomblé – si cette nostalgie et sa tendance cyclique ne trouveraient pas elles aussi un modèle dans la conversion spéculaire du masque, où le cycle de la réfraction vient doubler le récit de la possession ; tendance cyclique mélancolique selon laquelle, en effet, l'espace et ses étirements se replie sur lui-même dans un temps obsédé par les retours, les réitérations rituelles, les résurrections.*

De la « puissance productrice du miroir », le lecteur comprendra au fil de l'enquête et de ses détours toutes les richesses, bien au-delà de ce que je pourrais en dire ici. J'insisterai seulement pour conclure sur deux points.

D'une part, comme au terme de toute démarche comparative digne de ce nom, les différences se discernent, bien et mieux qu'avant. Ainsi le culte eucharistique donne à voir sa spécificité comme forme non médiumnique de la relation des hommes à leur au-delà, commémoration d'un sacrifice accompli dont le rituel témoigne et qu'en ce sens seulement il actualise et active dans ses effets : cette donnée théologique, que l'auteur rappelle au début du livre (p. 34) est, non pas seulement confirmée ou répétée, mais réinventée dans la mesure même où l'échange spéculaire des rituels montre le culte eucharistique en quête du médium, c'est-à-dire montre le culte du Vivant, énoncé comme tel dans la célébration eucharistique, en quête du sacrifice pour le Vivant – comme si, en vérité, la clôture de la religion sacrificielle dans le christianisme, selon le modèle historique de René Girard, restait à jamais inaccomplie.

D'autre part, et c'est sans doute l'un des apports majeurs du livre et le fruit de la discussion qui souterrainement le tend, le modèle spéculaire de la confrontation des rituels chrétiens et candomblé est une critique sérieuse des conceptions synchrétistes.

Celle-ci ne prend pas la forme d'un « discours sur la pureté » (p. 86), c'est-à-dire de la construction rétrospective d'une continuité incorrompue (incorruptible?) des traditions africaines dans le Brésil contemporain ; elle doit être au contraire comprise comme une scène conflictuelle, symboliquement transformée, dans laquelle des traditions différentes, depuis longtemps confrontées, tentent chacune de s'arroger les pouvoirs de l'autre – et donc, d'un même mouvement, les reconnaître et les nier. Forte perspective – qu'en d'autres temps on aurait appelée une dialectique.

PIERRE ANTOINE FABRE.

Remerciements

Un travail de recherche est rarement une œuvre individuelle, même si, au final, l'auteur qui en rédige les résultats en assume l'entière responsabilité. Dans le dialogue « atlantique » qui s'est instauré entre le chercheur que je suis et mes interlocuteurs du candomblé, il y a eu de vraies rencontres et je remercie tout particulièrement, à Salvador, José Antônio de Almeida et Célia Maria Ribeiro Magalhães Silva, Lázaro Cardoso dos Santos et son épouse Éline, qui m'ont ouvert sans réserve la porte de leur maison de culte, à Cachoiera, Luiza Franquelina da Rocha, pour ces moments d'infinie beauté à deviser face au fleuve Paraguaçu. À l'université fédérale de Bahia, je tiens à remercier tout spécialement Maria Rosário Gonçalves de Carvalho pour sa rigueur et son amitié indéfectible, Carlos Alberto Etchevarne, pour son amitié généreuse. Enfin, à Muritiba où j'ai retrouvé une famille, un grand merci à toute la famille Soares de Oliveira qui m'a très vite adoptée. Un merci tout spécial à Céinha dont la présence chaleureuse m'a grandement facilité le terrain dans la région du Recôncavo.

Parmi les collègues qui m'ont aidée à clarifier et à consolider mes réflexions, je mentionnerai Mamadou Diouf, Peter Fry, Jesús García Ruiz. Parmi les proches, une mention toute spéciale à Rémy Bazenguissa Ganga, Christine Henry et Josiane Sallée, pour leurs relectures patientes et leurs suggestions éclairées.

AVANT-PROPOS

UNE AFRICANISTE MÉTISSE EN TERRE BAHIANNAISE

La première fois que je posais pied sur le sol de Salvador, je ne parlais pas un mot de portugais et je rassemblais les quelques notions d'espagnol que j'avais retenues de mes années de lycée pour tenter de comprendre ce qui se disait autour de moi. En attendant un collègue qui venait me chercher, je faisais les cent pas devant l'aéroport, humant l'air marin déjà chaud, malgré l'heure matinale. Très vite, je fus abordée par une femme de service à la peau couleur caramel, et je compris qu'elle me demandait d'où je venais. J'articulai le mieux possible : « Paris », et elle me répondit en acquiesçant : « Ça doit être dans l'intérieur. » Ma maîtrise de la langue portugaise étant inexistante, je souriais gentiment tout en m'étonnant d'être d'emblée prise pour une Brésilienne. Cette scène résume parfaitement la logique des couleurs qui sous-tend les rapports sociaux au Brésil, et elle s'est reproduite à l'envi au cours de mes cinq années de séjour à Bahia. Pour l'heure, j'étais assez contente de passer pour une autochtone, me rappelant les situations souvent embarrassantes de mon travail de terrain au Bénin, où enfants et adultes me poursuivaient en criant « yovo¹, yovo, bonjour, yovo yovo, cadeaux ! », lorsque j'enquêtais dans des villages ou des quartiers peu fréquentés par les Européens.

En visitant les quartiers populaires de Salvador, une impression de *déjà-vu* me submergeait à chaque instant. La tonalité

1. Littéralement : « rougeaud », terme de langue fon qui désigne une personne d'origine européenne, dans le Bénin méridional.

musicale du portugais de Bahia, la gestuelle et les traits physiques des habitants me rappelaient sans équivoque le Sud-Bénin. Jusqu'à l'odeur d'alcool imprégnant l'air chaud et humide qui me faisait chercher en vain, aux carrefours, les autels du messager des dieux (*Legba*) exhalant alcool et huile de palme. Renseignement pris, il s'agissait des vapeurs dégagées par les voitures alimentées à l'éthanol. La lecture des ouvrages de Pierre Verger avait certainement influencé mes premières perceptions du lieu, même si ma démarche était bien l'inverse de la sienne. Je cherchais à comprendre certaines transformations actuelles en Afrique, à partir des expériences vécues au Brésil par les descendants des anciens esclaves. Verger, quant à lui, avait d'abord séjourné au Brésil avant de parcourir l'ancienne côte des Esclaves, pour y retrouver l'origine des cultes honorés à Bahia et les légitimer comme des traditions authentiques. Je considérais la recherche des origines et la problématique du syncrétisme comme des objets empiriques à analyser et non comme des questions théoriques, ayant appris que le mélange et la synthèse sont inhérents à toute culture. Un regard croisé des deux côtés de l'Atlantique pouvait, me semblait-il, permettre de décrypter les modalités du bricolage et des constructions nouvelles du dialogue qui, tout forcé qu'il avait été, engendra ce qui m'est apparu peu à peu comme une création du Nouveau Monde.

En arrivant à Salvador, je voulais travailler auprès des pêcheurs, dans le quartier Rio Vermelho, partant de l'hypothèse selon laquelle l'étude de Yemanjá, divinité de la mer, et peut-être aussi création de l'Atlantique noir, pouvait me permettre d'aborder les dynamiques sociales contemporaines en termes de catégories sociales (classe des pêcheurs) et raciales (descendants d'anciens esclaves africains). J'ai très vite abandonné cette optique lorsque j'ai compris que Yemanjá, loin d'être l'apanage des pêcheurs, était célébrée, à l'échelle du pays, par tous les segments de la population, notamment à Rio de Janeiro. Ainsi, chaque nouvel an, tout carioca¹ digne de ce nom s'habille entièrement de blanc pour se rendre au bord de la mer et présenter à la déesse des eaux salées de menues offrandes (fleurs, parfums, piécettes de monnaie, peigne) afin de recevoir en retour sa bénédiction pour l'année entière. Véritable

1. Terme désignant le natif et/ou résidant de Rio de Janeiro.

figure du panthéon national, Yemanjá n'est donc pas réductible à un culte de possession, propriété exclusive des pêcheurs ou des descendants des anciens esclaves africains. Abandonnant les pêcheurs à qui une spécificité professionnelle ne donnait pas véritablement une suprématie dans la connaissance des divinités de l'eau, j'ai choisi de centrer mon étude des maisons de *candomblé* dans un quartier de Salvador de la ville basse, connu pour son manque d'infrastructures. Le *candomblé*¹ est un culte de possession dédié à la célébration de divinités d'origine africaine. Décomposé en diverses nations (Jeje, Nagô, Angola, Congo, Ketu, etc.) évocatrices de différents territoires africains, le *candomblé*, pour exister en tant que maison de culte, se doit d'être inscrit dans un espace consacré, avec un calendrier liturgique annuel, un personnel initié stable afin de réaliser les différents rituels permettant la présentification des divinités africaines dans le corps des adeptes.

À nouveau, mon choix s'appuyait sur l'hypothèse selon laquelle le recours aux religions marginalisées devait être particulièrement fréquent lorsque les infrastructures sanitaires et sociales laissaient à désirer. En effet, çà et là, au détour d'une ruelle, fleurissaient des salons de prière, des temples néopentecôtistes dans les sous-quartiers les plus insalubres où des baraques étaient érigées sur des tas d'ordures amassées pour stabiliser l'avancée de la mer. Néanmoins, en dépit d'une recherche systématique menée avec un étudiant né dans le quartier, le *candomblé* n'apparaissait pas comme un recours possible et les quelques maisons de culte que nous identifions pratiquaient majoritairement des sessions spirites mâtinées d'*umbanda*². Il n'y avait pas à proprement parler de maisons de *candomblé* organisées autour de fêtes calendaires annuelles avec un personnel initié stable. Nous rencontrions des person-

1. L'étymologie du terme est par trop incertaine pour s'y attacher. En effet, selon Olga Gudolle Cacciatore, *candomblé* serait issu de *ka* signifiant coutume en kimbundu et de *ndombe* signifiant noir en kikongo, i.e. coutume des Noirs, laissant supposer que ce terme issu de deux langues bantoues aurait été constitué dans le contexte de la rencontre entre Africains et Européens.

2. Culte articulant la célébration des entités amérindiennes et des esprits des morts, à la manière des spirites, inspirés en particulier par les œuvres d'Allan Kardec, spirite français du XVIII^e siècle. Voir Marion AUBRÉE et François LAPLANTINE, *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, J.-Cl. Lattès, 1990.

nes ayant découvert un don personnel à la suite d'un épisode de maladie, pratiquant ce qui est habituellement considéré comme une thérapie domestique ou de voisinage. Ainsi, je découvrais que ce n'était pas dans les quartiers les plus pauvres et démunis qu'il fallait s'attendre à trouver des maisons de candomblé. Les hypothèses en termes de statut professionnel et quartier de résidence ayant été battues en brèche, je ne voulais pas néanmoins m'attacher à un quartier ancien, reconnu comme étant à forte dominance noire, tel le quartier Liberdade, pour ne pas être enfermée dans une problématique raciale. D'autant qu'un collègue¹ venait d'y achever un excellent travail sur les rapports entre la formation d'une classe d'ouvriers spécialisés du pôle pétrochimique dans les années 1970 et l'émergence d'une conscience noire à travers la création, au début des années 1980, d'un bloc carnavalesque réservé aux Afro-Bahianais ayant un phénotype bien négroïde.

En 1995, au Brésil, une des questions qui mobilisait fortement les médias était celle de la mise en œuvre du décret portant sur la reconnaissance du droit à la propriété collective des anciennes terres de marronnage par les descendants des anciennes communautés marrons. Des anthropologues étaient dépêchés sur les sites qui avaient fait l'objet d'une demande de reconnaissance par certains des membres de ces communautés, secondés par des mouvements sociaux ethno-raciaux comme la pastorale des Agents noirs ou le Mouvement noir unifié. À la même période, le Mouvement des sans-terre (MST) trouvait un soutien inespéré, mais sans doute calculé, grâce à la diffusion par la première chaîne de télévision du Brésil, la Globo, d'une *novela* intitulée *Le Roi du bétail*, diffusée à une heure de grande audience. Dans cette série télévisée, le héros, grand propriétaire latifundiaire, prenait conscience du désarroi des paysans sans terre et finissait par leur octroyer une partie de sa propriété. Le sociologue social-démocrate Fernando Henrique Cardoso venait d'être élu à la tête du pays, il mettait en œuvre le plan *real* pour juguler l'inflation et s'attelait à combattre la corruption et l'injustice. Si certains lui ont reproché d'avoir mené une politique économique néolibérale en privatisant de nombreuses entreprises

1. Michel AGIER, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Parenthèses – IRD, 2000.

publiques, d'autres s'accordent pour reconnaître que sous ses deux mandats successifs, l'accès à la santé et à l'éducation pour les populations les plus démunies a fait un bond en avant. C'est dans ce contexte d'effervescence sociale, où les couches populaires urbaines commençaient à avoir accès à des biens de consommation courante, que j'ai mené mes enquêtes de terrain durant cinq ans.

L'Afrique était au programme des projets d'enseignement dans le primaire, proposés par les militants de la mouvance noire ; le carnaval de Bahia célébrait chaque année un héros noir et/ou africain ; et pour légitimer plus facilement l'accession à la reconnaissance du droit à la propriété collective des terres de marronnage, quelques militants noirs n'hésitaient pas à suggérer à des chefs de communauté rurale d'y installer des maisons de candomblé. Pourtant, mes déambulations dans les quartiers les plus pauvres de Salvador témoignaient de leur absence, alors que salons de prière et temples évangéliques fleurissaient à tous les coins de rue. L'occasion m'ayant été donnée de passer une semaine dans un des *quilombos*¹ les plus célèbres de l'État de Bahia, celui de Rio das Rãs, j'y ai mené une enquête exhaustive sur toutes les formations religieuses qui s'y trouvaient, mais point de culte qui ressemblât de près ou de loin au candomblé. L'Afrique brésilienne était définitivement urbaine. En outre, au fur et à mesure de ma plongée dans le candomblé de Bahia, en dépit des discours africanisants de plus en plus fréquents chez mes interlocuteurs, mes enquêtes, loin de me ramener à l'Afrique que j'avais côtoyée au cours de séjours continentaux, m'en éloignaient chaque jour davantage. La prégnance du modèle catholique transparaissait tout autant dans le mode de désignation courant au sein des communautés – on y est en effet père, mère, frère et sœur de saint – que dans le calendrier des fêtes liturgiques des maisons considérées comme les plus orthodoxes. L'abandon hautement revendiqué de toute forme de domination chrétienne, depuis que la nouvelle Constitution de 1988 avait décrété la liberté de culte et le respect des espaces consacrés, devait faire tomber le masque syncrétique puisque les adeptes du culte pouvaient désormais honorer leurs divinités dans le respect de la loi et que les espaces consacrés

1. Terre de marronnage.

étaient désormais protégés contre le vandalisme de certains mouvements évangéliques qui n'hésitaient pas à inciter leurs membres à détruire ces « temples du diable ».

Au-delà d'une africanité exaltée, que peut-on dire des pratiques et des représentations du candomblé à l'aube du troisième millénaire ?

C'est à répondre à cette question que cet ouvrage prétend arriver en gardant à l'esprit ces réflexions de Patrick Chamoiseau :

LE CRIME QUI FONDE. – Mais il y a un autre crime. Plus rare celui-là qui génère, me semble-t-il, une mémoire étrange. C'est le crime fondateur. C'est ce qui s'est produit, dans les Amériques et l'océan Indien, à travers la Traite et l'esclavage. C'est le crime qui est à l'origine d'une nouvelle communauté, de nouvelles cultures, de nouvelles sociétés, nouvelles identités, nouvelles visions du monde... C'est par lui, à travers lui et contre lui que des hommes, confrontés ou broyés ensemble, secrètent les réponses neuves qu'exige leur survie. Lorsque le crime est fondateur, les communautés qui en surgissent, constituées des victimes et des bourreaux, des dominés et des dominateurs, des fils de maîtres et des fils d'esclaves, sont très embarrassées. Elles sont nées là-dedans. Et ce berceau épouvantable a déterminé leurs formes d'organisation, leurs systèmes de valeurs. Ces entités déploient leur existence au monde avec des réponses, des armes et des outils qui proviennent de ce crime ou qui ont été en réaction contre ce crime. Le crime les habite et les structure. Alors, elles n'ont qu'une réaction possible, nous l'avons vu : c'est le silence. Faire silence sur le crime, tenter de faire avec, tenter de vivre, d'avancer en se taisant sur la foudre fondatrice. On se livre alors, sans le savoir, aux fermentations de la mémoire obscure¹.

Des études sur les religions afro-brésiliennes.

Le chercheur qui s'attache à étudier les religions afro-brésiliennes, loin d'arriver en *terra incognita*, se trouve confronté à une série impressionnante d'illustres prédécesseurs dont les travaux constituent bien souvent une sorte de vade-mecum pour les adeptes de ces cultes. Vouloir en effectuer la généalogie

1. Patrick CHAMOISEAU, « De la mémoire obscure à la mémoire consiente », postface à *Le Déshumain grandiose*, t. I, *L'Esclave vieil homme et le molosse*, t. II, *Un dimanche au cachot*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2010, p. 14-15.

exhaustive exigerait d'y consacrer un ouvrage, néanmoins, pour l'intérêt de notre propos il est important d'en cerner très rapidement les contours. Le champ des études du candomblé au Brésil est abordé principalement selon quatre angles de vue, configurant l'approche générale des phénomènes afro-brésiliens, qui s'organise en deux couples d'opposés : la première oscille entre une approche portant sur la question raciale et une approche portant sur la question culturelle, et la seconde se décline dans des dispositifs disciplinaires : la sociologie et l'anthropologie.

Les travaux du médecin légiste, psychiatre et anthropologue Raimundo Nina Rodrigues entrent dans le premier cadre. Ils sont souvent considérés comme fondateurs des études du candomblé brésilien. Ainsi, à côté d'articles de psychologie clinique¹ largement influencés par les débats eugéniques de son époque, Nina Rodrigues est le premier intellectuel à donner une description détaillée de sa liturgie² et à en souligner l'aspect sociétal : en effet, loin d'être réservé au groupe des anciens esclaves ou de leurs descendants, le candomblé comme pratique et foi ne manque pas de fasciner l'ensemble de la société bahianaise, y compris son élite blanche qualifiée par l'auteur de superstitieuse. L'ethnographie minutieuse de Nina Rodrigues, qui fut saluée par Marcel Mauss comme étant une « monographie élégante³ », est devenue un classique de l'anthropologie afro-brésilienne et ses questionnements sur l'africanité, le syncrétisme et les relations de pouvoir entre Blancs et Noirs au sein du candomblé sont toujours d'une très grande actualité. Les différents courants des études afro-brésiliennes revendiquent ses travaux et constituent des lignes de continuité dans les problématiques.

De fait, les études afro-brésiliennes ont été intégrées, dès la constitution de la Première République au Brésil, en 1889, au débat politique de la construction de l'État-nation, obligeant

1. Raimundo NINA RODRIGUES, *Métissage, dégénérescence et crime*, Lyon, A. Stock & Cie, 1899.

2. R. Nina RODRIGUES, *O Animismo fetichista dos Negros baianos*, fac-similé d'articles publiés dans *Revista brasileira* en 1896 et 1897, éd. Yvonne Maggie et Peter Fry, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional – Editora UFRJ, 2006.

3. Marcel MAUSS, « Nina Rodrigues. L'animisme fétichiste des nègres de Bahia », *L'Année sociologique*, vol. 5, 1900-1901, p. 224-225.

les scientifiques à se positionner par rapport à la discussion que nourrissait une fiction raciale déclinée en hiérarchie de couleurs¹. Les travaux de Nina Rodrigues, élaborés alors que la question de l'intégration de l'ancien esclave africain dans la société nationale se posait en termes culturels, s'articulent aussi à une approche « raciale », lorsqu'il étudie les esclaves. En effet, Nina Rodrigues, fortement influencé par les théories raciales du XIX^e siècle, met en évidence la distinction entre maison de candomblé soudanaise ou bantoue. Or, comme le notent fort justement Yvonne Maggie et Peter Fry², cette distinction constitue jusqu'à aujourd'hui un des thèmes principaux du champ des études religieuses afro-brésiliennes. En témoigne, aujourd'hui encore, l'exaltation des chercheurs et/ou adeptes autour de la question de l'authenticité yorouba de certaines maisons de candomblé³. Pareille vision des cultures soudanaise et bantoue présuppose une idée essentialiste de la culture, comme si les cultures étaient indépendantes du milieu dans et avec lequel elles interagissent. Qu'est-ce que être bantou ou soudanais signifie dans le contexte brésilien d'aujourd'hui et d'hier ? Doit-on appréhender ces classifications comme des catégories essentielles et/ou naturelles ou comme des catégories construites et, si tel est le cas, par qui et dans quel contexte ? Dans ses descriptions détaillées, Nina Rodrigues partageait les postulats de son époque dans la mesure où il considérait que l'élite blanche des beaux quartiers qui participait activement aux cérémonies cédait à un esprit superstitieux. Réunis dans un même univers de croyance en dépit de statuts sociaux différenciés, l'élite blanche des beaux quartiers et la masse noire et métisse des faubourgs partageaient à la fin du XIX^e siècle davantage que ce que les nouvelles des journaux et les archives de police rapportaient en termes de criminalité et déviance. En

1. Lília M. SCHWARCZ, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, démontre fort bien comment, à partir des théories raciales européennes du XIX^e siècle, le Brésil crée sa propre théorie dans le contexte de la fin du régime de l'esclavage et de l'arrivée massive de l'ancienne main-d'œuvre servile sur le marché du travail.

2. Dans R. Nina RODRIGUES, *O Animismo fetichista dos Negros baianos*.

3. Pour un résumé des débats sur le thème de l'africanité des religions afro-brésiliennes, voir par exemple Stefania CAPONE, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé*, Paris, Karthala, 1999.

décrivant avec détail une liturgie, des personnes de chair et d'os, Nina Rodrigues a été le premier spécialiste à rendre intelligible une socialité religieuse, même s'il la considérait inférieure au monothéisme. Une connivence mâtinée de méfiance et parfois même de condescendance des Noirs vis-à-vis des Blancs, loin de témoigner d'imaginaires et d'expériences radicalement différents, illustre des orientations cognitives partagées, voire une culture religieuse commune.

L'œuvre de Bastide est particulièrement exemplaire de l'autre couple d'opposés qui, en termes d'approche disciplinaire, organise les études afro-brésiliennes. Elle les synthétise en ce qu'elle regroupe, d'une part, des enquêtes sociologiques sur la question de l'intégration des Noirs dans les grandes métropoles du sud du Brésil¹ et, d'autre part, des enquêtes anthropologiques menées principalement dans le Nordeste du pays sur les survivances africaines² et les interpénétrations culturelles dans les pratiques religieuses des Noirs et Métis. Toutefois, cette vision qui oscille entre une approche raciale et une approche culturaliste du monde afro-brésilien est moins une question d'approche disciplinaire que de présupposés théoriques.

Ainsi, chez Roger Bastide, les filiations sont nombreuses : il emprunte en effet à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss la notion de *bricolage*, à Lévy-Bruhl son *principe de participation*³, à l'anthropologie culturaliste d'Herskovits la notion d'*acculturation* et à Georges Devereux son approche d'*ethnologie psychiatrique*, pour rendre compte des multiples facettes des pratiques religieuses afro-brésiliennes.

Il a ainsi élaboré une théorie du syncrétisme en articulation avec un *principe de coupure* qui, à côté du principe de participation développé par Lévy-Bruhl dans son analyse de la pensée religieuse, tente de montrer

1. Il a participé avec Florestan Fernandes à la grande enquête financée par l'Unesco sur les questions raciales au Brésil. Voir Roger BASTIDE et Florestan FERNANDES, *Branços e Negros em São Paulo. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana* [1953], São Paulo, Ed. Nacional, Brasileira, vol. 305, 1959.

2. R. BASTIDE, *Le Candomblé de Bahia. Rite jêjê-nagô* [1958], Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2000.

3. Bastide cite toute l'œuvre de Lévy-Bruhl depuis *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910.

que tout ne participe pas à tout ; les chaînes de participation s'arrêtent à un moment donné [...] bref, les participations jouent à l'intérieur d'un système classificatoire du cosmos. [...] C'est au-dedans des coupures que jouent les participations mystiques et c'est entre ces coupures que jouent les correspondances mystiques¹.

Ce principe de coupure est ce qui permet à l'individu de passer d'un cosmos à un autre, malgré les incompatibilités logiques entre des univers religieux différents. Cet outil théorique permet à Bastide de rendre compte des pratiques religieuses antagonistes qu'il observe chez certains descendants d'anciens esclaves. Ainsi, l'engagement conjoint dans des cultes polythéistes et des religions universalistes ne serait rendu possible que par la compartimentation des univers et des pratiques de croyance. Cette compartimentation est elle-même viable, psychologiquement et socialement, grâce à un autre principe, celui d'analogie et/ou de correspondance qui permet d'éviter la schizophrénie, puisqu'un même individu peut participer à des univers mystiques incompatibles grâce aux équivalences établies entre saints catholiques et divinités africaines, par exemple. Bastide tire de ces correspondances et analogies entre univers religieux distincts et distants l'idée d'un syncrétisme de masque qui permet à certains descendants d'esclaves africains de conserver en l'état un certain nombre de pratiques religieuses africaines, c'est-à-dire de refuser le mélange ou la fusion de cultures incompatibles. Le syncrétisme de masque apparaît pour Bastide comme un mode de préservation d'une culture africaine ancestrale. Réservant cette notion aux cultes afro-bahianais d'origine soudanaise pour les distinguer des autres cultes qui seraient comme « dénatureés », notamment ceux d'origine bantoue qui pratiquent un syncrétisme fusionnel, Bastide semble reprendre à son compte les différenciations opérées par les marchands d'esclaves lors de la Traite atlantique. Cette distinction opérée une répartition des travaux serviles dans la colonie entre les originaires de sociétés considérées comme civilisées (les sociétés soudanaises), donc susceptibles d'obtenir un labeur exigeant une certaine autonomie de

1. R. BASTIDE, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Annales du 31^e Congresso internacional de Americanistas*, São Paulo, vol. 1, 1955, p. 493-503.

mouvement, et les originaires de sociétés considérées comme plus sauvages (les sociétés bantoues), à qui étaient dévolus les travaux physiques les plus ingrats¹. Il emprunte aussi cette différenciation à Nina Rodrigues.

Les travaux de Bastide sur les religions afro-brésiliennes sont pleins d'enseignements. Il convient, en premier lieu, de les situer dans un contexte où le Brésil se constituait en État-nation (1937-1945)² et où à une vision positiviste et pathologique de la religiosité afro-brésilienne³ se substituait une vision en termes d'interpénétration culturelle. Le mythe de la cordialité raciale s'imposait⁴ et, à ce mythe, Bastide adjoignait l'idée selon laquelle on retrouvait dans les maisons de candomblé de Bahia, une « religion en conserve⁵ », cette dernière ayant pu résister au mélange, à la fusion ou au moulage dans le catholicisme dominant grâce à un « syncrétisme de masque ».

Ainsi, ce syncrétisme s'inscrit dans un rapport dissymétrique et il est le subterfuge ou le moyen de résistance des groupes sociaux dominés et/ou marginalisés cherchant à préserver leur culture originelle. Pour Bastide, la contiguïté de figures chrétiennes et païennes dans les maisons de cultes afro-brésiliens participe de ce syncrétisme de masque, utilisé par les descendants d'esclaves pour pouvoir honorer leurs divinités africaines en toute quiétude.

L'importance de Bastide dans la généalogie des études afro-brésiliennes tient en outre à l'usage qui est fait de ses travaux par l'élite bahianaise du candomblé et les mouvements de la militance noire qui s'en servent pour se prévaloir d'une identité authentiquement africaine, derrière un masque syncrétique. En

1. Pour une analyse de ces typologies raciales de l'Afrique selon les Européens, voir S. CAPONE, « Entre Yorouba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'études africaines*, XL (1), 157, 2000, p. 55-77.

2. À partir des années 1930, on assiste à la construction de « l'État nouveau » (*Estado novo*) et à la formation du nationalisme brésilien à partir de la théorie du mélange racial, de la tropicologie et de la fiction de la cordialité, terreau de l'idéologie de la démocratie raciale.

3. Voir, par exemple, les travaux de R. NINA RODRIGUES, *Métissage, dégénérescence et crime*.

4. Voir M. AGIER, « Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia », *Cahiers d'études africaines*, 125, XXXII-1, 1992, p. 53-81.

5. R. BASTIDE, *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967, p. 133.

effet, si la question du syncrétisme occupe les chercheurs depuis la fondation des études afro-brésiliennes, Bastide est celui qui a élaboré la théorie qui a remporté le plus vif succès auprès des adeptes du candomblé depuis la fin des années 1960 et le développement des mouvements de contre-culture. La théorie du masque syncrétique leur permet de revendiquer une identité africaine enfouie au plus profond d'eux-mêmes, ayant été transmise à travers l'apprentissage initiatique dans le secret et l'isolement des espaces initiatiques des territoires sacrés – *terreiros* – loin des clameurs du monde profane ou de la domination chrétienne.

Cette théorie du masque syncrétique, loin de s'inscrire dans une approche historicisante des relations interculturelles, semble marquer un déni complet de l'histoire du Brésil tout en entrant en contradiction avec l'analyse dynamique dont Bastide se prévaut dans ses études sociologiques du monde des travailleurs noirs dans la capitale économique du pays. L'horreur du mélange, la quête de cultures pures, qui sous-tend une certaine anthropologie marquée par une tendance à figer les sociétés « exotiques¹ » dont l'entrée dans l'histoire ne semble reconnue qu'à partir des dernières colonisations européennes, ont fortement imprégné l'œuvre anthropologique de Bastide.

Par ailleurs, si Nina Rodrigues est considéré comme le fondateur des études afro-brésiliennes, la querelle entre Frazier et Herskovits permet de constater une segmentation dans le champ des études afro-brésiliennes entre ceux qui envisagent les Afro-brésiliens comme des Brésiliens d'origine africaine (Franklin Frazier, Ruth Landes, Edison Carneiro, Maggie Velho, Peter Fry) et ceux qui les envisagent comme des Africains du/au Brésil (Herskovits, Bastide, Verger, Matory et les activistes des mouvements noirs). Les chantres de l'Afrique brésilienne se sont attachés à analyser l'organisation de ce qui est communément appelé le « peuple de saint » pour désigner la communauté des adeptes du candomblé, en ayant toujours fortement présent à l'esprit son origine africaine indubitable.

1. Voir Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, où il montre comment le souci de classer détache du réel tant dans l'ethnologie française qui observe les ethnies que dans l'anthropologie britannique qui délimite des cultures à partir de leur organisation sociopolitique.

C'est comme si, en dépit de l'extrême diversité de provenance des esclaves, du métissage et de la brutalité de la déportation au Nouveau Monde, il y avait eu un noyau dur, génétique ou héréditaire, qui se serait retrouvé en l'état – voire en conserve, pour paraphraser Bastide¹ – encore préservé dans certaines communautés de saint, en particulier à Salvador de Bahia, premier port négrier. Séduit jusqu'à l'aveuglement par une organisation et une hiérarchie fermes, sophistiquées et totalisantes, Bastide semble n'avoir conçu le mélange que dans ce qui est immédiatement perceptible par les cinq sens. Or, il est vrai que lorsqu'on pénètre dans les maisons de candomblé les plus anciennes de Salvador, une fois la fête commencée, la langue portugaise et le tempo du samba laissent souvent place à des cantiques en yorouba, les tambours retentissent de rythmes saccadés, les effluves sortant des cuisines exhalent l'huile de palme, la pâte de maïs, de haricot et le gombo, les corps des médiums se déhanchent autour du pilier central d'une manière particulière, marquant fermement du pied et d'un mouvement singulier des épaules les danses de chaque dieu, et le spectateur ébaudi participe à la (re)présentation d'une Afrique bien convaincante.

Cependant, doit-on pour autant considérer ces signes ostentatoires d'africanité comme des vestiges d'une culture miraculeusement réchappée de la longue traversée de l'Atlantique et hermétiquement close aux agissements d'acteurs sociaux aux prises avec d'autres acteurs sociaux dans un espace territorial et social partagé depuis près de cinq siècles ?

Or, Nina Rodrigues constatait que l'élite blanche des beaux quartiers participait activement aux cérémonies, même si elle le faisait avec ses préjugés. Pourtant, de son travail a surtout été retenu le fait que le corps sacerdotal de l'animisme bahianais était principalement composé de descendants d'anciens esclaves africains. Prolonger les réflexions de Nina Rodrigues, abstraites du déterminisme biologique qui marquait son époque, permet d'ouvrir d'autres horizons de recherche qui dépassent la conception du masque syncrétique.

Comment articuler la mixité sociale et raciale des adeptes du candomblé, dûment constatée par Nina Rodrigues à la fin du XIX^e siècle avec les discours contemporains de plus en plus

1. R. BASTIDE, *Les Amériques noires*, p. 133.

radicaux sur les spécificités ethnico-raciales d'un culte? Les adeptes hésitent, paradoxalement, entre un désir d'universalité dont la reconnaissance comme religion à part entière dans la nouvelle Constitution de 1988 témoigne et une volonté de patrimonialiser une africanité qui serait en train de se perdre, en termes de mémoire et de savoir-faire.

Considérer le candomblé comme une production religieuse qui s'adresse à l'ensemble du corps social bahianais, comme nous y convie l'anthropologie des pratiques et croyances « animistes » menée par Nina Rodrigues dans la Bahia de la fin du XIX^e siècle, permet d'appréhender cette forme religieuse autrement qu'en termes de survivance, de résistance ou de dégénérescence et de syncrétisme. Au-delà des rapports de classe, de race et de genre, il convient de s'intéresser à ce qui fait lien pour l'ensemble du corps social bahianais, héritier de la situation coloniale.

Au Brésil, la création d'un culte polythéiste dont les processus d'émergence sont liés aux confréries catholiques, dont la liturgie est encadrée dans un calendrier chrétien et dont l'esthétique et l'éthique sont inspirées par le modèle baroque de la Contre-Réforme, oblige à interroger le modèle historique à l'œuvre. Les effets structurants de son histoire culturelle tiennent non seulement au phénomène de métissage biologique, mais aussi à l'expérience partagée de la Traite atlantique, de la Contre-Réforme et son esprit baroque ainsi que d'un imaginaire particulier que nous définissons provisoirement comme étant une nostalgie coloniale.

Il s'agit donc de comprendre l'articulation des différents éléments qui la composent et de préciser que leur articulation ne tient pas au fait qu'ils soient séparés en raison de leur origine disparate, mais plutôt qu'ils participent, dès l'origine, d'un espace-temps « globalisé » commun. Encore aujourd'hui, les études afro-brésiliennes ont souvent tendance à séparer la diversité des acteurs de cet espace-temps, en privilégiant généralement un de leurs segments.

C'est à la reconstruction de cet espace-temps, vu de la côte bahianaise, que notre travail prétend s'atteler, en analysant l'interpénétration des races et des modèles religieux. Cet espace-temps est commun à l'ensemble de la société du Nouveau Monde et en reconstruire le cheminement permet de dépasser les visions scindées et dichotomiques de la religiosité du can-

domblé. En effet, c'est cet espace-temps commun qui configure le cycle des pratiques religieuses, des liturgies et des divinités.

Le défi qui se présente à nous consiste à appréhender, dans un même ensemble, les revendications identitaires de certains segments de la société brésilienne qui tentent de se réapproprier le candomblé dans leurs revendications ethno-raciales avec le constat que tant les dieux que les statuts des êtres humains qui les honorent sont multiples et circulent librement, indépendamment des prescriptions identitaires dont ils sont l'objet et/ou qu'ils revendiquent.

Des méthodes et des concepts, deux études de cas.

Pour questionner, de manière complexe, les insuffisances de la théorie du masque syncrétique qui est devenue une donnée émiqque depuis que l'imaginaire brésilien s'est consolidé sur l'idée d'un multiculturalisme inhérent, il a fallu reprendre la lecture des classiques de l'anthropologie du changement culturel, dans des situations où la race ajoute une dimension aux questionnements sur les transformations sociales. Les travaux de Max Gluckman¹ sur l'ancienne Rhodésie nous ont semblé particulièrement pertinents, d'abord parce qu'ils analysent la question de la segmentation raciale dans une même unité territoriale, et enfin parce qu'ils proposent une méthodologie d'enquête et de mise à plat des résultats qui convient parfaitement aux questionnements que se pose un chercheur qui refuse de se laisser emporter dans une anthropologie tribale.

L'idéologie du masque syncrétique a pénétré les discours populaires au moment même où le Brésil s'instituait comme État-nation grâce à l'idéologie de la démocratie raciale² – il est vrai qu'il fallait trouver les signes diacritiques qui différencient, du point de vue culturel, les différents segments racio-culturels

1. En particulier, son étude devenue cas d'école, de l'inauguration d'un pont en pays Zoulou, Max GLUCKMAN, «Some Processes of Social Change Illustrated with Zululand Data», *African Studies*, vol. 1, n° 4, 1942, p. 243-260.

2. La démocratie raciale repose sur l'idée positiviste du métissage entre Blancs, Noirs et Amérindiens et d'une cordialité entre eux (voir Sergio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil* [1936], Rio de Janeiro, José Olympio, 1987), dont nous verrons dans la troisième partie de cet ouvrage qu'elles reposent sur une fiction.

aux fondements de la nation brésilienne. Malheureusement, cette perspective culturaliste primaire évacue l'histoire de l'esclavage, la domination coloniale et les tensions renouvelées entre les différents segments de la société coloniale et postcoloniale, sans compter les tensions au sein de segments hiérarchiquement ordonnés. Afin de renouveler la problématique, nous proposons une métaphore heuristique sous forme de chiasme. À la place du masque syncrétique qui cache pour préserver, théorie que revendiquent aujourd'hui les militants de la mouvance noire, nous préférons utiliser la métaphore du miroir qui montre pour préserver. Le miroir comme support renvoie à celui qui regarde et se voit dans son présent. Il se voit comme autre et voit les autres. Il démultiplie ainsi les points de vue, de soi, de l'autre, de l'autre à soi, les points de vue pouvant être démultipliés à l'infini, en ouvrant même une perspective temporo-spatiale dans la longue durée. Le miroir, en multipliant les reflets, manifeste ainsi la force à produire un corps, une société. Aussi, le candomblé appréhendé à partir de cette métaphore permet de questionner la manière dont il produit, par ses rituels et ses sacrifices, un corps hétérogène. Le miroir renvoie à la société coloniale et à son univers baroque dans le candomblé contemporain et les appropriations dont il est l'objet participent des mélancolies postcoloniales dont Paul Gilroy, dans son ouvrage *Postcolonial Melancholia*¹, montre combien elles sont d'actualité, en continuant de marquer les socialités contemporaines, par la segmentation des différences en termes culturo-raciaux.

Cette métaphore heuristique justifie, à notre sens, le titre de notre livre : *Le Candomblé de Bahia, miroir baroque des mélancolies postcoloniales*. Reprenant la manière dont les anthropologues, les psychologues et les psychiatres ont analysé les nostalgies coloniales en termes culturels, nous les insérons dans l'espace-temps défini dans la première partie comme espace Atlantique sud, c'est-à-dire un espace de rencontre et de circulation qui, avec la fin de l'esclavage et la formation de l'*Estado novo* – ou, pour le dire plus simplement, de l'État-nation brésilien –, va se constituer sur les fondements d'un imaginaire national, celui de la cordialité raciale et dont le

1. Paul GILROY, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.

candomblé participe, en dépit des réappropriations raciales dont il est l'objet avec les politiques de discrimination positive. Les mélancolies postcoloniales qui, dans un même ensemble et de manière paradoxale gommant les différences tout en les exacerbant, constituent le candomblé contemporain, en dépit des tensions ethnicistes que l'on observe dans certaines maisons. Nous ferons ainsi appel aux réflexions psychanalytiques de Julia Kristeva et d'Octave Manonni ainsi qu'aux réflexions sociologiques de Benedict Anderson et de Michel de Certeau pour circonscrire ces nostalgies recomposées en mélancolies postcoloniales.

Pour aborder cet objet complexe que reflète ce miroir baroque, nous mobilisons un certain nombre d'outils analytiques et méthodologiques. Certains ont été élaborés par des auteurs qui ne sont pas anthropologues de profession mais qui ont une sensibilité et une connaissance profonde des débats qui traversent ce milieu disciplinaire.

Nos analyses s'appuient principalement sur les réflexions anthropologiques de Marshall Sahlins¹, les travaux historiographiques de Luis Felipe de Alencastro², sur les réflexions épistémologiques du sociologue Paul Gilroy³ et du philosophe Bolívar Echeverría⁴. Certains auteurs nous permettent à la fois de saisir le sens propre de l'histoire pour la société brésilienne, comme nous y convient les réflexions de M. Sahlins sur la structure et l'événement. D'autres nous permettent de spécifier cet espace, comme P. Gilroy avec sa notion d'Atlantique noir ou L. F. de Alencastro qui le spécifie en Atlantique sud. D'autres travaux nous permettent de suivre les « passions » produites dans cet espace. D'un côté, nous nous servons de l'approche de P. Gilroy qui pose la question de la mélancolie postcoloniale et, de l'autre, nous utilisons les réflexions de B. Echeverría sur « l'ethos baroque ». Pour cerner la « puissance productrice du miroir » – mieux, le pouvoir du miroir de produire des corps –,

1. Marshall SAHLINS, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Ehess, 1989.

2. Luis Felipe de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

3. Paul GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* [1983], Paris, Kargo, 2003.

4. Bolívar ECHEVERRÍA, *La Clave barroca de la América latina*, conférence donnée à Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, novembre 2002.

nous nous tournons vers le travail de Louis Marin et son approche sémantique.

Notre argumentation utilise, à la fois, des matériaux ethnographiques et historiques. Le défi ici a été de respecter les apports de chaque discipline, non pas pour proposer un ouvrage pluridisciplinaire, mais pour bien comprendre les situations locales et varier les perspectives. Pour présenter les résultats de cinq années de recherches menées dans de nombreuses maisons de candomblé, nous nous sommes inspirée de la méthodologie de Max Gluckman¹. Cet auteur montrait qu'à partir de l'étude d'une situation « ou d'un cas », il était possible de généraliser à condition d'explicitier clairement les choix d'analyse. C'est ainsi que nous avons privilégié la présentation de deux cas exemplaires pour inscrire notre ethnographie dans un espace-temps délimité à la fois par la situation d'enquête – le présent ethnographique de l'observation participante dans un espace consacré et délimité par son temps liturgique – ainsi que par celui d'un espace-temps inscrit dans la longue durée.

La première partie de l'ouvrage, intitulée « Un père de saint² dans l'Atlantique sud » présente le cas d'un chef de culte pour illustrer comment la question de l'articulation entre des divinités protéiformes et des « célébrants » s'inscrit aussi dans un espace-temps de longue durée, celui de l'espace Atlantique Sud. Cette partie montre comment l'itinéraire personnel d'un chef de culte, Toluayê, et l'analyse du rituel qui ouvre, chaque samedi saint, l'année liturgique de sa maison de candomblé, s'inscrit dans cet espace-temps.

La seconde partie de cet ouvrage traite de la manière dont le corps des « célébrants » est produit à partir de pratiques « eucharistiques et sacrificielles ». Cette hypothèse ne manquera pas de susciter la controverse chez un lecteur familier d'une anthropologie religieuse qui sépare, en raison de la distinction entre religion transcendante et religion de l'immanence, les logiques eucharistiques et médiumniques, considérées comme totalement antagonistes tant du point de vue théologique que théorique. Pourtant, nos travaux et nos analyses, placés d'un

1. M. GLUCKMAN (dir.), *Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naïvety in Social Anthropology*, Chicago, Aldine Pub. Co, 1964.

2. « Père » et « mère de saint » sont les termes employés populairement pour désigner le chef ou la dirigeante d'une maison de candomblé.

point de vue situationnel, témoignent d'une articulation et d'une complémentarité dans ces deux modes d'accession au sacré. Dans la présentation de la célébration de la Fête-Dieu dans une maison affiliée à la nation la plus afro-centrée de Bahia, la nation Ketu (deuxième partie intitulée, « Fête-Dieu et célébration des corps divins »), nous observons et analysons une mise en miroir qui peut se renouveler à l'infini, la mise en abîme du rapport et de l'articulation entre la célébration des corps divins chrétiens et païens. Loin de constituer un anathème, cette célébration conjointe du prophète Jésus-Christ et d'une divinité païenne évoquant l'ancien royaume de Kétou, situé aujourd'hui dans le Bénin actuel, démontre que le premier, victime sacrifiée, fonde le pouvoir de celui qui, comme dieu de la Chasse, a le pouvoir de mort et donc de vie sur la communauté de ses adeptes. Pour conduire cette réflexion, nous n'hésitons pas à mettre en regard les travaux des anthropologues africanistes Marc Augé et Jean Bazin sur la notion de fétiche avec les travaux de sémiologie et de philosophie de l'historien de l'art, spécialiste du XVII^e siècle, Louis Marin.

Enfin, nous explorons la « surface du miroir » et montrons comment s'y reflètent des mélancolies postcoloniales.

UN PÈRE DE SAINT DANS L'ATLANTIQUE SUD

Un dicton populaire affirme qu'à Salvador, il y a autant d'églises que de jours dans l'année. Un récent cadastrage des maisons de candomblé par le Centre d'études afro-asiatiques de l'université fédérale de Bahia ¹ recensait 1 165 *terreiros* dans la ville, soit près de 99 % des maisons de candomblé fonctionnant de manière régulière, avec un calendrier liturgique annuel et un personnel initié stable². On se gardera de faire des équations mathématiques entre églises et maisons de candomblé, sachant que les premières participent d'un dispositif rituel élargi et universalisant tandis que les secondes sont inscrites dans des dispositifs rituels restreints à des communautés d'adeptes. Cependant, ces quelques chiffres témoignent d'un paysage religieux dense, en outre nourri, depuis les deux dernières décennies du ^{xx}e siècle, par la montée en puissance des Églises évangéliques qui sèment leurs temples et leurs salons de prière dans les endroits les plus stratégiques de la ville : près des lieux à forte circulation humaine (gares routières, centres commerciaux) et dans les quartiers et faubourgs les plus défavorisés.

1. Ce programme de cadastrage réalisé dans le cadre de la valorisation du patrimoine municipal afro-brésilien a débuté en 2005, alors que la population de la ville était estimée à 2 714 119 habitants, faisant de Salvador la troisième agglomération du pays, après São Paulo et Rio de Janeiro.

2. En référence à la définition sociologique du candomblé élaborée par Vivaldo da Costa LIMA, dans *A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia. Um estudo de relações intergrupais* [Salvador, UFBa, 1977], Corrupio, 2003.

Face à cette offre religieuse pléthorique, il s'agit de comprendre l'insertion des acteurs du candomblé dans un espace-temps globalisé depuis le XVI^e siècle, et qui, trop souvent, est appréhendé partiellement, en privilégiant certains acteurs au détriment des autres, comme si la globalisation de l'espace Atlantique avec la traite des esclaves n'avait pas reconfiguré l'ensemble des territoires sociopolitiques concernés par cet ignominieux commerce. C'est donc à la reconstruction de cet espace que nous allons nous attacher ici, en montrant comment, dans le temps présent, il se matérialise dans les rituels et dans les histoires de vie des adeptes du candomblé. En dépit des segmentations postmodernes, cet espace-temps commun continue de se reconfigurer. Ainsi, attirer l'attention sur lui est, à notre sens, très heuristique car il permet de dépasser les visions dichotomiques entre une Europe provincialisée et une Afrique diasporique.

L'Atlantique Sud a été, pendant les quatre siècles de la Traite, le théâtre de créations culturelles et religieuses singulières. Notre regard portant sur les créations religieuses issues de cet espace-temps, à partir du Brésil, nous commencerons par la description d'une maison précise, puis nous généraliserons en montrant comment les activités culturelles quotidiennes et liturgiques renvoient à l'histoire de cet espace-temps Atlantique et doivent se comprendre en rapport avec lui.

Dans le prolongement des travaux d'Alencastro, nous considérons l'Atlantique Sud comme un lieu de transactions, d'échanges, de circulations et d'expériences entre acteurs sociaux confrontés à des processus cognitifs qui, pour si différenciés qu'ils soient, ont tous expérimenté le processus de colonisation lié à la Traite. Dans cet espace globalisé, considéré comme un ensemble qui tire sa cohérence d'échanges socio-économiques complémentaires, la confrontation de données historiques aux données anthropologiques contemporaines devrait permettre d'aborder en toute rigueur les recompositions sociales contemporaines à l'œuvre.

Toluayê, un héros des temps modernes.

Fringant quinquagénaire qui veille à sa santé depuis qu'une maladie a failli l'emporter il y a quelques années, Toluayê règne

sur sa maison avec une autorité bienveillante depuis trente-cinq ans. Originaire, du côté maternel, d'une petite bourgade aux alentours de Feira de Santana, ville qui est depuis l'époque coloniale un carrefour entre la région du Sertão¹ et la région métropolitaine de Salvador, Toluayê, dont le père était un petit boutiquier d'origine portugaise et la mère femme au foyer et descendante d'une esclave africaine, a commencé à manifester certains troubles dès l'âge de trois ans. Fils unique du côté de son père et cadet de sa mère qui a eu deux autres fils d'une précédente union, Toluayê avait des visions et faisait des prédictions étonnantes. Vers l'âge de huit ans, ces « manifestations », comme l'intéressé les qualifie, se sont intensifiées, apparaissant tout aussi bien dans la journée que pendant son sommeil. Son père l'a alors conduit au dispensaire où les médecins ont décelé des troubles hallucinatoires et l'ont mis sous traitement neuroleptique. En parallèle, il fréquentait différents cercles spirites pour tenter de comprendre la cause des troubles de son fils. C'est au cours d'une réunion chez des kardécistes² qu'un nouveau diagnostic est tombé : les esprits des morts étaient à l'origine des troubles de Toluayê et le kardécisme était incompétent pour le traiter. Selon Toluayê, son père était très réprobateur vis-à-vis du candomblé en raison de son origine portugaise et il fallut recourir à l'autorité amicale d'un de ses compatriotes pour qu'il accepte d'accompagner son fils chez un adepte du candomblé. En attendant et jusqu'à l'âge de quatorze ans, Toluayê était suivi pour un traitement neurologique à l'hôpital (INPSS) où il faisait annuellement un électroencéphalogramme montrant un tracé épileptique, tout en suivant sa scolarité dans un établissement médico-social. Cependant, dès l'âge de onze ans, Toluayê et sa mère ont perçu une nette amélioration de sa santé, après avoir effec-

1. Zone rurale marquée par un climat semi-aride qui s'étend dans l'ensemble du Nordeste brésilien.

2. Le spiritisme fondé par le Français Allan Kardec est un mouvement spirite enfanté par la science positive, comme le dit si joliment Françoise Parot dans « Honorer l'incertain : la science positive du XIX^e enfante le spiritisme / Paying tribute to Uncertainty : 19th Century Empirical Science and Spiritism », *Revue d'histoire des sciences*, 2004, t. 57, n° 1, p. 33-63. Ce mouvement remporte un vif succès au Brésil à la fin du XIX^e siècle, tout comme la sociologie positiviste d'Auguste Comte dont la devise, « Ordre et progrès », orne le drapeau brésilien.

tué quelques « travaux ¹ » auprès d'une mère de saint et c'est en cachette du père qu'ils ont tous les deux réuni la somme nécessaire à son entrée dans la maison de celle qui allait l'initier l'année suivante. Son initiatrice, Adélaïde de Oxóssi, appartenait à la lignée de Pai Miguel Paiva, parfois surnommé Miguel do Tempo ou Miguel Grosso. Ce dernier avait été initié par Olégario de Oxum, lui-même affilié au Gantois, maison de nation Ketu, mais qui avait repris le *terreiro* de Joãozinho da Goméia, un des plus fameux pères de saints de nation Angola, en raison de son caractère scandaleux et novateur². Dans les années 1950, Joãozinho da Goméia (1914-1971) quitta Salvador pour Rio de Janeiro où la légende lui attribue la fréquentation des politiciens et des artistes les plus en vue. Gisèle Binon-Cossard³, arrivée à Rio avec son mari diplomate, entreprend son initiation chez lui alors qu'elle prépare une thèse de doctorat sous la direction de Roger Bastide en 1970 et, à partir de 1973, elle abandonne la vie académique pour se consacrer entièrement à la vie religieuse en ouvrant une maison de candomblé dans les faubourgs de Rio de Janeiro.

Faisant le vendeur ambulant de fruits à la sortie de l'école, Toluayê a compris, dès le premier jet divinatoire, la nécessité d'une initiation qui s'était imposée à lui et à sa mère comme une évidence contre l'avis de son père. C'est ainsi qu'il a été initié à l'âge de quatorze ans, après trois ans de luttes et d'économies. Dès sa sortie d'initiation, il est retourné une dernière fois chez son médecin psychiatre qui a pu observer que son électroencéphalogramme était redevenu entièrement normal. Il a donc arrêté ses traitements, quitté l'institut médico-social où il poursuivait ses études et terminé ses études secondaires dans une école professionnelle pour devenir laborantin. Parallèlement à

1. Ce terme désigne de manière générique les rites magico-thérapeutiques destinés à une clientèle de non-initiés.

2. Affichant son homosexualité sans complexe, il défia le matriarcat alors dominant dans le candomblé en incorporant ses divinités et en initiant indifféremment des hommes et des femmes à la possession. Voir Ruth LANDES, *A Cidade das Mulheres* [1947], Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002, qui le considèrerait comme un imposteur.

3. Gisèle BINON-COSSARD, « Contribution à l'étude des candomblés au Brésil », Paris, thèse de troisième cycle, 2 vol., 1970. Voir aussi la biographie que lui a consacrée Michel DION, *Mémoires de candomblé : Omindarewa Iyalorixá*, Paris, L'Harmattan, 1998.

la préparation du concours d'entrée à l'université, il continuait ses activités religieuses au sein de la maison de son initiatrice et, à l'âge de vingt et un ans, il devenait chef de culte, abandonnant définitivement son rêve de poursuivre des études supérieures et de devenir médecin. Cependant, il sera pendant quelques années laborantin dans un hôpital et c'est encore cette profession qui est indiquée sur ses documents d'identité.

Né en août 1960, éduqué en pleine dictature militaire (1964-1985), Toluayê a un parcours exemplaire à plus d'un titre. D'abord parce que, bien qu'issu d'un milieu très modeste et malgré ses ennuis de santé, il est parvenu à suivre un enseignement (celui conjugué de l'école publique et de son apprentissage initiatique) lui permettant de développer ses dons de thérapeute et de pédagogue. Capable tout autant de parler dans un argot des quartiers populaires et de s'exprimer dans une langue châtiée, ou encore de parler les langues de ses divinités, Toluayê sait se faire comprendre de tous, y compris des étrangers. Ensuite, son parcours est exemplaire au regard de son entrée en religion. La maladie comme facteur déclenchant et une certaine prédisposition familiale, en raison d'ascendants africains du côté maternel – cependant, la responsabilité d'aucun ancêtre nommé ne sera révélée comme étant à l'origine de son mal – suggère tout à la fois un schème universel de recherche du sens de la maladie et de l'infortune en même temps qu'il évoque des ancêtres génériques qui ne deviennent individualisés qu'à travers les étapes de son initiation. Les ancêtres et entités inscrits dans le territoire corporel de Toluayê et dans son espace culturel de chef de culte, loin d'être homogènes, évoquent différents espaces sacrés, africains, amérindiens et européens réunis dans un empilement par strates, renvoyant à l'histoire du peuplement du territoire brésilien.

Comme une illustre mère de saint de Cachoeira¹ me l'a souvent rappelé, jusqu'à la fin des années 1940, il n'y avait pas de concurrence entre les différentes nations de candomblé et lorsqu'un nouveau *terreiro* ouvrait, il était fréquent que le

1. La célèbre Gaiaku Luísa (1909-2005), du *terreiro* (littéralement « terrain », ce terme désigne l'espace consacré du candomblé) de nation *jeje*, *Hunk-pame Ayionó Hüntóloji*, immortalisée en vendeuse d'acarajé par une photo célèbre de Carybé : voir *Entre Amigos, Carybé & Verger, Gente da Bahia*, Salvador, Fundação Pierre Verger, 2008, p. 108.

peuple de saint des maisons avoisinantes vienne en renfort pour participer à l'initiation des premiers adeptes. Si chaque maison a toujours sa propre idiosyncrasie, chacune opérant dans un dispositif rituel restreint, du fait de l'apprentissage initiatique qui en régle la dynamique et les pourtours, il y a néanmoins entre les maisons un savoir-faire partagé portant sur l'univers des dieux et la manière de les traiter. La force d'un(e) chef de culte tient à sa manière particulière de se singulariser, tout en veillant à mettre en avant ses liens généalogiques avec une maison mère célèbre.

Dans le cas de Toluayê, sa généalogie l'affilie à la fois à un *terreiro* de nation Angola, celui de Joãozinho da Gomêia, mais aussi à une des maisons fondatrices du candomblé de nation Ketu à Salvador, le *terreiro* Gantois¹. Affirmant son appartenance à la nation Ketu, Toluayê précise : « ma mère de saint qui est de Logunede, appartient à la nation Ijexa, parce que Logunede n'existe pas dans le *alaketu*, mais elle a été initiée par un père de saint [de nation] Nagô-Vodun dans une maison Angola parce qu'il n'avait pas encore ouvert sa propre maison² ». Preuve s'il en est que la géographie sacrée du candomblé embrasse des territoires variés qui, loin de s'exclure, se complètent et s'articulent entre eux.

La singularité de Toluayê réside dans le fait que tout en ayant un parcours classique avec la maladie comme signe et symptôme d'un appel religieux, il a construit peu à peu sa légitimité en organisant d'abord des sessions de *caboclos*, ces entités amérindiennes qui jouent un rôle primordial dans la révélation des désordres causés par le monde des esprits. Il a ensuite fondé un *terreiro*, en prenant comme adjoint (*pai*

1. Du nom du propriétaire français qui possédait ce terrain.

2. *Logunede* est une divinité hermaphrodite qui est, pendant six mois de l'année, un jeune chasseur et, pendant les six autres mois, une belle nymphe qui ne se nourrit que de poisson. *Ijexa* en référence à l'ancien royaume africain dont la capitale était Dassa (actuel Bénin). *Nagô-vodun*, littéralement « divinité nagô », i.e. d'origine yorouba. Nagô désigne les yoroubaphones du Bénin. *Angola*, en référence à l'ancien royaume Angola situé entre les actuels deux Congo et l'Angola. Pour une analyse plus détaillée des nations du candomblé, se reporter à notre article « Comment se construit et s'invente une tradition. L'exemple des nations du candomblé de Bahia », *Cahiers d'études africaines*, n° 167, 2002/3, p. 438-458 remanié dans la section « Les nations du candomblé de Bahia » de cet ouvrage, p. 84 s.

pequeno), un frère de saint¹ issu de la bourgeoisie moyenne, avec un bon réseau d'amis dans les milieux artistiques. C'est ainsi qu'il a pu accueillir dans sa maison non seulement des personnes humbles, issues des quartiers pauvres de la ville, mais aussi une clientèle de gens aisés et quelques étrangers.

Néanmoins, fin 1994, un conflit avec son adjoint qui est en train lui aussi d'ouvrir sa propre maison provoque une scission dans la communauté, et une partie de celle-ci décide de rejoindre le *terreiro* de l'adjoint. Loin de se laisser décourager par l'abandon d'une partie de sa communauté, Toluayê a profité de l'événement pour la consolider en consacrant de jeunes novices, parfois à peine sortis de l'adolescence, et en dévoilant, en octobre 1995, le nom de celle, alors âgée de quatorze ans, qui lui succéderait. Se montrant généreux et prévenant avec les membres les plus humbles de sa communauté, tout en faisant payer fort cher les travaux spirituels destinés à une clientèle aisée, Toluayê s'est construit une réputation de rénovateur, mettant à profit son savoir, sa curiosité naturelle et ses dispositions pour démocratiser les relations avec ses affiliés en devenant un pédagogue averti, au lieu de régner par la terreur. Refusant l'obéissance aveugle et la mise à distance froide, il considère comme faisant partie intégrante de son rôle de chef de culte, celui de conseiller et de pédagogue, ce qui lui vaut parfois, dans le milieu, la réputation de dévoiler indûment tous les secrets du candomblé.

Durant notre séjour bahianais qui coïncidait avec cette période de crise, le rythme des initiations était de deux à cinq initiés par fête liturgique, rythme qui s'est ralenti à partir de 1999. Aujourd'hui, avec une communauté stable et consolidée d'environ une cinquantaine d'adeptes présents à toutes les fêtes liturgiques de la maison, Toluayê est devenu très réticent à accueillir de nouveaux initiés dans son *terreiro*. Ayant procédé à l'acte divinatoire lui permettant d'identifier la personne qui lui succédera à sa mort, Toluayê s'est ainsi prémuni contre les querelles et les scissions qui fragilisent les maisons dont la fondation n'a pas une profondeur généalogique de plusieurs générations. Il est en effet très fréquent de voir une maison disparaître à la mort de son dirigeant, et dans les maisons plus anciennes, il est fréquent d'avoir une vacance de pouvoir de plusieurs années.

1. *Pai pequeno*, littéralement « petit père ». « Frères de saint » qualifie des personnes qui ont été initiées par le même « père » ou dans la même maison.

Sa communauté est composée en majorité de jeunes adultes arrivés chez lui soit par un réseau complexe d'amitié, soit par voisinage, soit encore par hasard. Du point de vue phénotypique, ils appartiennent pour moitié à la catégorie des Blancs et des Blancs de la terre¹, et pour l'autre moitié à la catégorie des Noirs et Mulâtres. Mais tous sont arrivés chez lui en quête de solutions pour résoudre des problèmes de santé, d'emploi ou d'amour. Allant de l'étudiant au chômeur sans qualification professionnelle, du petit fonctionnaire au professionnel libéral (médecin, avocat), de la maîtresse de maison à l'artiste, l'ensemble des fidèles de ce *babalorixá*² reflète bien la diversité sociale rencontrée dans la plupart des maisons de candomblé de Salvador. Chacun s'y retrouve avec ses attentes personnelles, et l'art du chef de culte est de répondre à celles des uns et des autres. Pour y parvenir, il consacre une grande partie de son activité à l'élaboration de « travaux » divers, qui viennent compléter ses devoirs rendus aux divinités. Pour donner la mesure du poids économique des « travaux » dans la gestion de l'entreprise de ce chef de culte, voici quelques chiffres : en 1995, une consultation divinatoire coûte entre 10 et 30 dollars, un « travail » entre 100 et 300 dollars. Une fête de confirmation d'adepte combinée à une fête liturgique annuelle coûtait, en mars 1995, la coquette somme de 3 500 dollars répartie en costumes somptueux pour les divinités, en tenue africaine pour le chef de culte, en sacrifices divers (animal et végétal) et en alimentation pour les adeptes et le public présent. Un tiers des dépenses avait été pris en charge par les deux assistants les plus gradés de la maison, un autre tiers par les adeptes concernés par le rituel de confirmation, et le dernier tiers par le propre chef de culte qui engage régulièrement les bénéfices dégagés par ses « travaux » dans les fêtes rituelles. Entièrement consacré à son travail de maître de cérémonie, Toluayê est toujours attentif à produire un spectacle qui allie communion religieuse, rigueur et esthétisme. De plain-pied dans la modernité, il n'hésite pas à dire que le candomblé doit s'adapter aux exigences contemporaines pour survivre. Détenteur des instruments technologiques à la

1. Pour désigner familièrement à Bahia des Blancs dont le métissage est tellement ancien que prédomine un phénotype occidental.

2. *Babalorixá*, littéralement « père des orixá », les divinités africaines, terme qui désigne le dirigeant d'une maison, une femme étant *yalorixá*.

pointe du progrès (téléphone cellulaire, fax, ordinateur, courriel, page Internet, blog¹), il prévoit qu'un jour prochain, les feuilles sacrées servant aux bains rituels seront entreposées dans le congélateur pour ensuite être mises à température ambiante grâce au four à micro-ondes. Selon ses dires, le secret d'un bon chef de culte est sa flexibilité face aux exigences de la vie moderne. L'important est le respect dû aux dieux et non les techniques qui les servent. Ainsi, notre héros moderne se fait un point d'honneur de toujours débiter ses cérémonies à l'heure fixée, en prenant soin de les orchestrer de telle sorte que l'ennui ne gagne jamais ni les acteurs, ni son public.

Par ailleurs, la maison de Toluayê n'aurait pas l'indépendance économique qu'elle possède s'il ne consacrait pas une grande partie de ses activités à une diaspora afro-nord-américaine en quête de racines. En effet, parmi les maisons célèbres inscrites au patrimoine municipal ou étatique comme le sont les maisons mères du candomblé de Salvador, la plupart bénéficient de subventions publiques pour réaménager leur espace et faire face aux réparations courantes. Toluayê, quant à lui, obtient les ressources nécessaires au bon fonctionnement de sa maison grâce aux travaux spirituels qu'il accomplit pour une clientèle locale aisée et grâce au voyage annuel qu'il entreprend aux États-Unis où réside une de ses adeptes chez qui il séjourne habituellement une quinzaine de jours, généralement en septembre, pour profiter d'une foire internationale africaine. Durant ces séjours que Toluayê considère comme des escapades récréatives, dans la mesure où sa clientèle étasunienne est moins nombreuse et invasive que sa communauté brésilienne, il donne des consultations oraculaires, prescrit des offrandes et des sacrifices à accomplir en terre bahianaise, fait son marché en électronique, en tissus et objets africains. La période estivale (mi-décembre à fin janvier) est en général consacrée aux travaux et initiations de sa communauté diasporique.

Depuis notre rencontre, et après avoir fait un premier voyage au Nigeria en compagnie d'un ami de São Paulo, il m'a rejointe par deux fois au Bénin où je mène des recherches sur les dynamiques culturelles vodun. Se rattachant symboliquement à la ville de Savalou, berceau du culte à la divinité de la terre

1. Sur ce blog sont déposées photos et courtes vidéos des cérémonies publiques.

dans les traditions orales récoltées par les chercheurs, Toluayê, en partie autodidacte, n'est pas sans ignorer les travaux ethnologiques de Verger ou Bastide, grâce au relais des nombreux textes de vulgarisation qui circulent parmi les gens du candomblé.

Lors de notre premier séjour conjoint au Bénin en 2002, Toluayê était très anxieux de retrouver la terre de ses ancêtres. Nous sommes donc allés visiter ensemble différents couvents de Sakpata¹ dans la ville si souvent évoquée dans les chants rituels de sa divinité principale. L'accueil n'a pas été aussi chaleureux qu'il l'avait escompté, la majorité de nos interlocuteurs ayant du mal à l'identifier comme un frère en religion, en dépit de sa connaissance de quelques chants en yorouba. En effet, arrivés dans l'enceinte d'un couvent dédié à Sakpata, les adeptes nous ont fait attendre en plein soleil, pendant que l'un d'entre eux allait quérir le professeur d'espagnol de la ville, lui-même *sakpatasi*², pour vérifier que Toluayê était bien ce qu'il prétendait être. Tandis que je conversais avec le gardien du temple, Toluayê furetait à droite et à gauche, comme s'il était seul au monde, détaché de la curiosité que suscitaient sa présence et son ignorance du français. Je craignais qu'à tout moment il ne tombât en transe pour prouver son appartenance à cette terre ancestrale. C'est donc avec soulagement que j'ai vu arriver le professeur qui a déduit que la langue avec laquelle je m'exprimais avec Toluayê n'étant ni de l'espagnol, ni de l'italien, il devait donc s'agir de portugais et, à cet instant précis, les initiés se sont placés devant lui pour lui souhaiter la bienvenue et lui offrir un collier de graines sèches consacré à sa divinité.

Notre arrêt suivant fut la maison d'un devin du *Fa*³, et là encore, même si l'accueil fut des plus courtois, les signes du

1. Terme fon pour désigner la divinité *Obaluayê*, qui est la divinité de la terre chaude qui se manifeste par des maladies éruptives.

2. Littéralement « épouse de *Sakpata* », terme qui désigne, en fon, l'initié de cette divinité. Le rapport entre un adepte et sa divinité est un rapport d'alliance.

3. Géomancie inspirée de la mystique arabo-musulmane. Voir Bernard MAUPOIL, *La Géomancie Fa à l'ancienne côte des esclaves* [1943], Paris, Institut d'ethnologie, 1981 et John D. Y. PEEL, « The Pastor and the « Babalawo » : The Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland », *Africa*, vol. 60, n° 3, 1990, p. 338-369.

destin (*odu*) furent interprétés par le *bokonon*¹ comme requérant un sacrifice à faire dans les plus brefs délais pour apaiser le courroux de Nana Buruku, la mère de tous les dieux, qui est aussi la divinité principale de la mère biologique de Toluayê. Nous avons terminé notre périple à Savalou chez la gardienne du temple de cette divinité qui nous a assuré qu'elle s'occuperait de faire le sacrifice recommandé par le devin, lors de la prochaine assemblée hebdomadaire des adeptes². Délestés de toutes les liquidités que nous avons apportées pour ce bref séjour à Savalou, nous avons regagné la capitale le lendemain. Mais, alors que nous étions en train de deviser tranquillement des différentes péripéties de notre voyage, Toluayê fut soudainement pris de tremblements dans tout le haut du corps et j'ai reconnu sans peine les symptômes annonciateurs d'une descente des dieux. Après un court moment d'hésitation et d'effroi, j'ai réagi comme je l'avais vu faire de nombreuses fois lors des rituels de candomblé à Bahia : je l'ai donc déchaussé, puis débarrassé de ses lunettes, bijoux et bracelets divers, avant de lui toucher d'une main le plexus et de l'autre le dos à même hauteur. J'ai ainsi enrayé le processus d'incorporation³ et, après quelques minutes d'immobilité debout, la tête appuyée sur mon épaule, Toluayê est revenu lentement à lui, comme sortant d'un profond sommeil. Ses yeux étaient cernés, sa voix à peine audible et je l'ai soutenu jusqu'à sa chambre où je l'ai veillé jusqu'à ce que sa respiration régulière m'informe qu'il dormait. Ce soir-là, je me suis comportée comme une assistante des dieux, c'est-à-dire comme une véritable *ekede*. Ce voyage sur la terre de ses ancêtres signera pour nous et le cercle rapproché de sa communauté une nouvelle étape dans nos relations. Reconnaissance mutuelle et acceptation de l'autre tel qu'il est.

Toluayê rentra chez lui fort satisfait de son voyage, qu'il renouvela une nouvelle fois quelques années plus tard, toujours en ma compagnie, mais avec un détachement semblable à celui

1. Terme fon qui désigne le géomancien spécialiste du Fa.

2. Au Bénin, dans les milieux *vodun*, la semaine est de quatre jours, ce comput du temps correspond aux jours de marché et, selon le *vodun*, son jour de sacrifice correspond à un des marchés de la région.

3. « Incorporer » est le terme usuel pour caractériser la possession d'un initié par ses dieux.

de n'importe quel touriste qui visite un pays au niveau socio-économique inférieur au sien. Il a néanmoins tiré de ce voyage en Afrique une légitimité accrue auprès de sa communauté, et il en a conclu que l'Afrique du candomblé est beaucoup mieux préservée à Bahia qu'au Bénin où la misère et la pauvreté en freinent l'expansion.

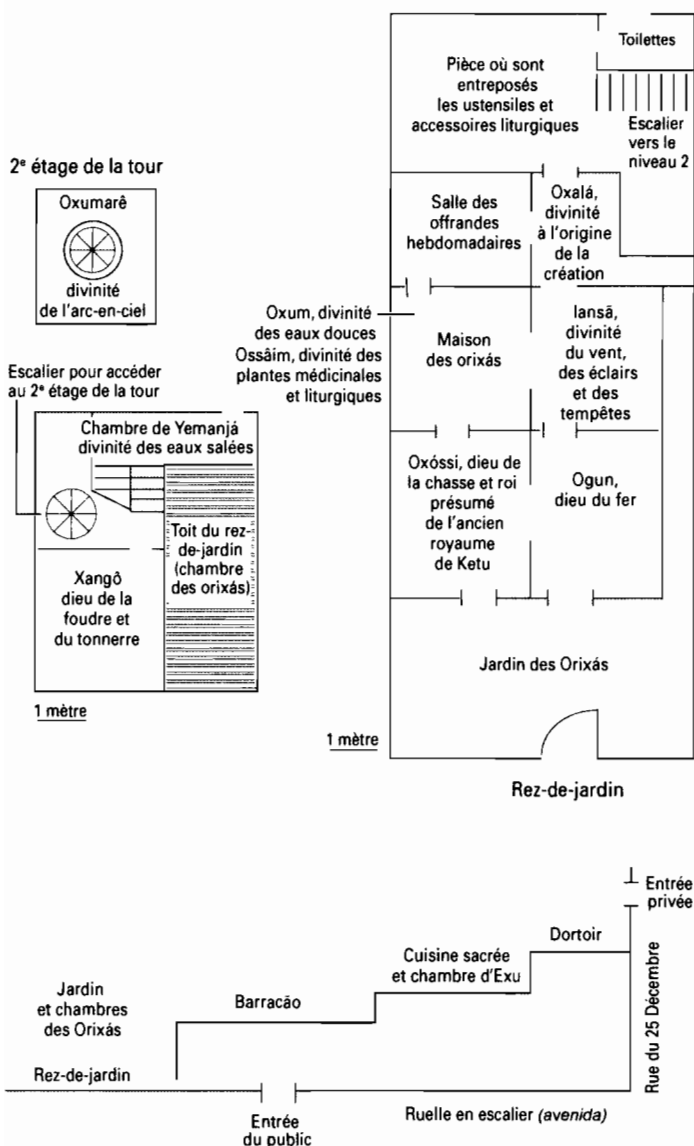
Le « terreiro » de Toluayê, un espace sacré et domestique.

Le *terreiro* de Toluayê est situé à flanc de colline, dans le quartier Cidade Nova, sur une ancienne propriété rurale investie, à partir de la fin des années 1950, par les nouveaux migrants que les quartiers adjacents, Pau de Lima et Liberdade, ne pouvaient plus contenir. Il a subi de nombreuses transformations au cours des ans. Initialement composée de deux pièces au sol dans une venelle étroite et nauséabonde, jusqu'à l'installation récente du tout-à-l'égout dans le quartier, la maison a pris de l'ampleur au milieu des années 1990, d'abord en surface au sol avec le rachat de deux parcelles adjacentes, puis en hauteur à partir du milieu des années 2000 – trois étages partiellement achevés s'élèvent au-dessus de la cuisine rituelle et des appartements de la mère du chef de culte qui donnent sur la rue principale. Maison tout en dénivelé, orientée est-ouest, le regard plonge côté est sur les maisons modestes des *avenidas*¹ tandis que, côté ouest, il surplombe à distance les quartiers nobles du bord de mer.

En général, les fêtes de sortie d'initiation, de confirmation d'un grade dans la hiérarchie du candomblé s'insèrent dans le calendrier liturgique de la maison. Cependant, en temps de crise ou aux débuts d'une maison, les initiations peuvent se dérouler hors du calendrier liturgique habituel, ce qui fut le cas chez Toluayê pendant la période de reconstitution de sa communauté d'adeptes.

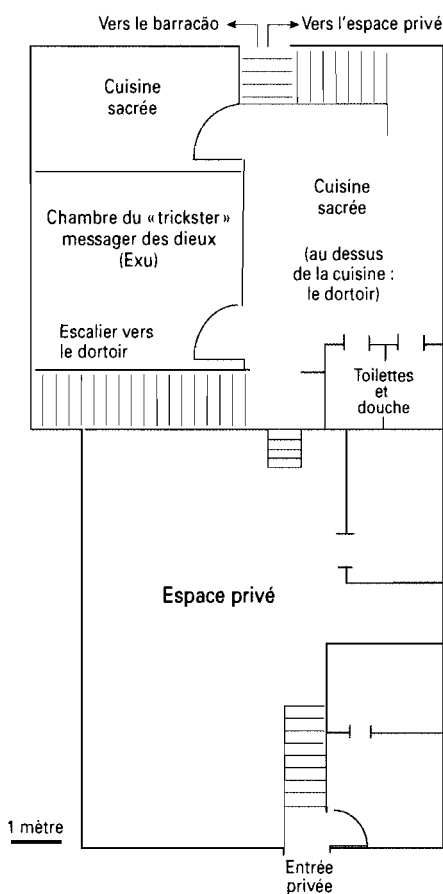
Si le calendrier liturgique des fêtes chez Toluayê tend à devenir plus ou moins ramassé, en raison de la conjoncture,

1. Loin de désigner une avenue, *avenida* désigne la ruelle qui permet le passage entre les différentes constructions spontanées qui forment les fameux bidonvilles (*favelas*), aujourd'hui, pour les plus anciens d'entre eux, complètement reconnus et fiscalisés par la mairie de Salvador.



Le terreiro de Toluayê, un espace sacré et domestique tout en dénivelé.

l'année rituelle s'ouvre, depuis la fondation de son *terreiro*, le samedi saint, par des sacrifices rendus à Exu et Ogun. Le premier, comme médiateur entre les êtres humains et les divinités, est tout à la fois la divinité du seuil, celle qui protège la maison des esprits néfastes, et celle qui veille à la communication entre le monde des humains et celui des esprits. Tout rituel débute toujours par le *padê de Exu*, qu'il s'agisse d'un rituel individuel ou d'un rituel collectif. L'honorer tient à la fois de la mise en cadre de l'espace rituel et de la mise en communication entre



Rue du 25 Décembre (rue principale)

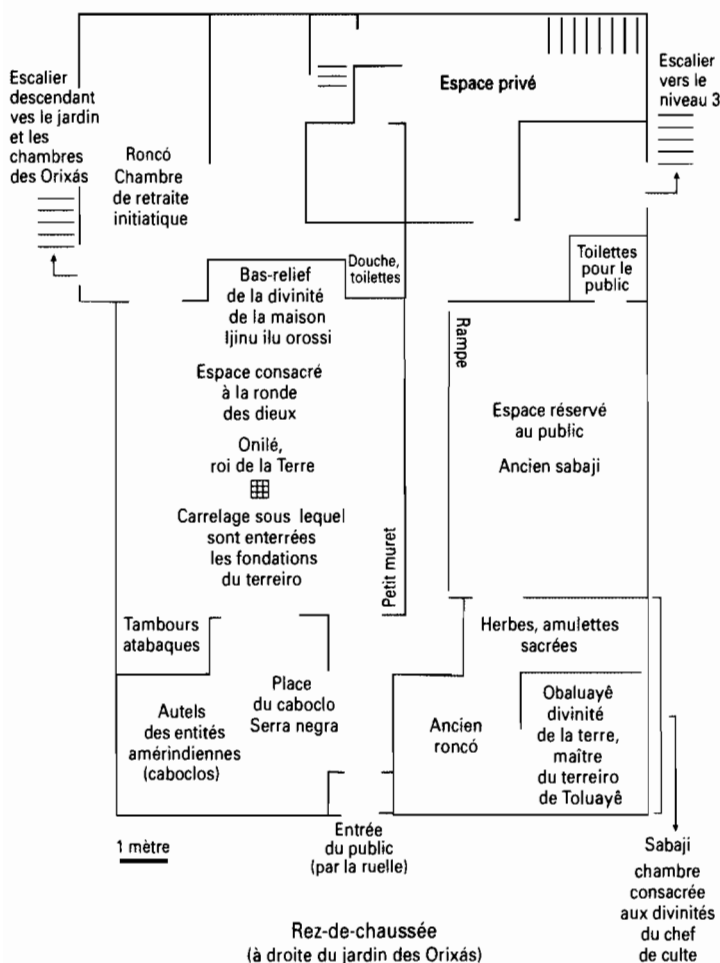
initiés et divinités. Ogun, divinité de la guerre, lui succède dans le *xiré*¹, car avec ses armes, c'est lui qui ouvre le chemin et protège des accidents de la vie causés par les esprits malveillants. Il facilite également la rencontre entre les divinités et leurs cavaliers humains. Mais à l'instar d'Exu, il peut se montrer querelleur avec ses pairs. Il nous est arrivé d'assister dans les célèbres *terreiros* Opô Afonjá et Engenho Velho à des combats titanesques entre Xangô (dieu du tonnerre) et Ogun pour s'attirer les faveurs d'Oyá (divinité du vent), dont la légende raconte qu'elle était l'amante des deux. Chez Toluayê, il n'y a pas de Xangô pour se disputer les faveurs d'Oyá qui est aussi une de ses divinités secondaires, mais ce jour-là, c'est Ogun qui est à l'honneur et qui va incorporer le fondateur de la maison. Précisons que Exu et Ogun sont des divinités qui ne craignent pas la mort et que le dernier est considéré comme le dieu qui mène au cimetière.

Comme dans tous les rituels commémoratifs et fondateurs, les rites qui se déroulent en ce jour du samedi saint se succèdent et se complètent en articulant plusieurs espaces consacrés : ici, celui réservé aux entités les plus proches de l'être humain (ancêtres, divinité du seuil et *caboclos*), et celui réservé aux divinités originaires d'Afrique (*orixás*).

Comme toutes les fêtes marquant l'identité d'un *terreiro*², elles s'adressent, en premier lieu, aux membres de la communauté d'adeptes et à leurs proches. Il est en effet rare d'y voir affluer un public de non-initiés. Des sacrifices animaux viennent régénérer la force *axé* de la maison. Ces rituels sont en quelque sorte des phases d'alimentation et de régénéscence des puissances divines, et pour cette raison, ils se déroulent à des heures inhabituelles pour un public profane habitué à fréquenter les fêtes de candomblé comme un grand spectacle baroque nocturne.

1. Le *xiré* est la ronde, rythmée par les tambours et les chants des adeptes au cours de laquelle sont invoquées les divinités africaines, dans un ordre hiérarchique qui va du dieu cadet au dieu senior. En général, on commence toujours par Exu puis Ogun, pour conclure la ronde par Oxalá, le dieu créateur de l'humanité.

2. En effet, dans les candomblé de nation Ketu, trois fêtes distinguent cette nation des autres nations : il s'agit du rituel des eaux d'Oxalá, ou du pilon d'Oxalá, habituellement mis en relation avec la fête des premiers ignames en Afrique occidentale, du Olubaje de Obaluayê, repas communiel autour des nourritures de la divinité de la terre chaude, et enfin, de la fête de la Tête de Taureau d'Oxóssi (dieu de la chasse) qui célèbre l'ancien royaume de Kétou.



Barracão

L'espace du *terreiro* de Toluayê a subi de nombreux agrandissements depuis sa fondation, et l'espace réservé aux ancêtres et aux *caboclos* est, en période de fête publique, occupé par le public. Mais ce jour du samedi saint, l'endroit a repris sa fonction première d'espace dévolu aux divinités autochtones qui jouent le rôle d'intermédiaire entre les humains et le monde

des divinités africaines. L'espace dévolu aux *orixás*, salle rectangulaire au centre de laquelle un carrelage en forme de carré, distinct du carrelage blanc de l'ensemble du *barracão*¹, marque l'espace vertical signalant la présence de la divinité régnante² de la maison.

Offrandes à Exu et Ogun, le samedi saint.

La dernière fois qu'il m'a été donné d'assister au rituel qui ouvre, chez Toluayê, le cycle de fêtes liturgiques, était le samedi 3 avril 1999.

Ce jour-là, une agitation règne dans la cuisine rituelle (*ilê ajeum*) où des volailles et trois boucs attendent d'être sacrifiés en offrande aux deux entités qui vont être honorées. Nous traversons la pièce pour rejoindre le *barracão*, dont la porte par laquelle le public entre habituellement demeure fermée comme en toute occasion de rituel réservé à la communauté d'adeptes.

Le *terreiro* ne présente pas sa configuration ordinaire. Dans l'espace habituellement réservé aux *caboclos* et aux ancêtres, les jarres consacrées (*quartinhas*) des adeptes de la maison, habituellement conservées dans la chambre sacrée (*sabaji*), ont été adossées aux murs, chacune ornée de chrysanthèmes jaunes, avec, à leur pied, une coupelle remplie de nourritures sèches en correspondance avec la divinité principale de l'initié : farine de manioc, graine de haricot blanc ou vert, maïs blanc soufflé, en fonction de la divinité. Le long du muret qui borde le couloir d'entrée dans la partie réservée au public, une enfilade de bouteilles d'alcool déjà ouvertes, certaines entamées, attendent d'être déversées. Il y a aussi une petite gourde de poudre de kaolin parfumé, une fiasque de poudre de bleu indigo, une autre de poudre d'anil ainsi que de l'encens en grains. Au centre du salon, où se déroule habituellement la ronde des dieux, est dressé l'autel dédié à Ogun, entouré de deux opulents bouquets de roses rouges avec, en arrière-plan, un magnifique et énorme bouquet de chrysanthèmes blancs.

1. Littéralement : « baraque ». Ce terme désigne l'espace consacré où se déroulent les fêtes publiques.

2. Dans les maisons plus anciennes, cet espace est marqué par un pilier central autour duquel les adeptes dansent.

Avant de débiter le rituel, une fois que tout le monde est en place, Toluayê explique la raison de ces offrandes : il prévient que cette année, les *exu* ont exigé, pour sacrifice, des animaux mâles. Rappelant que chacun est à jeun, certains depuis le matin, d'autres depuis plus longtemps, il indique que ce jeûne est prescrit pour ne pas oublier que certains dans ce monde ont faim. Soixante personnes dont le phénotype va du blanc le plus blanc au noir le plus noir avec toutes leurs déclinaisons sont présentes : cinquante-deux personnes initiées ou novices et huit spectateurs, dont deux voisines, une cousine du maître de céans, un habitué de la maison accompagné d'un ami, moi-même et deux jeunes femmes que nous n'identifions pas, mais dont l'une d'elle déclenchera une transe sauvage lors de la partie du rite consacré à Ogun.

Le rituel commence à 10 h 30. Toluayê, muni d'une jarre d'eau et d'un plat de farine de manioc imbibée d'huile de palme rouge, en répand le contenu au seuil de l'entrée principale du *barracão*. Appelée *padê de exu*, cette offrande instaure le cadre dans lequel tout acte liturgique, privé ou public, s'effectue.

C'est le maître de céans qui entonne les cantiques repris en chœur par l'assistance, les tambours (*atabaque*) sont d'abord frappés à la main, de manière légère, pour évoquer les ancêtres venus des anciens royaumes Kongo (nation Angola) et seule la double cloche *agogô* résonne fortement. Ensuite c'est le tour des divinités venues de l'ancien royaume Ketu et les joueurs frappent sur les tambours avec des baguettes. Pendant que les chants invoquant les divinités de la maison se succèdent, Toluayê procède à la première partie sacrificielle de cette journée, placée, comme tous les rituels fondateurs, sous le signe de l'ancestralité. L'autel d'Exu, matérialisé par plusieurs fers fichés dans un pot en terre, et dont les formes évoquent une lance, un diable avec des cornes et un trident, demeure à sa place habituelle, au pied des autels ancestraux situés dans un recoin à ciel ouvert, au milieu d'une forêt en miniature composée de plantes vertes.

Dans un premier temps, alors que les adeptes reprennent les chants sans danser, Toluayê déverse sur l'autel d'Exu et les jarres des adeptes, de l'huile de palme rouge et du miel, puis toutes sortes d'alcool, allant de la bière jusqu'à du vin mousseux et des alcools forts. Cette offrande de boisson vient

réchauffer le corps du messager des dieux et des choses-dieux des adeptes, la matérialité de ces objets les reliant à leur ancestralité protéiforme.

Une heure vient de s'écouler lorsque Toluayê demande à ses lieutenants d'apporter les deux boucs qu'il va successivement égorger après leur avoir fait brouter quelques feuilles et ceint le corps d'une bande de tissu, s'être agenouillé devant eux, en les saluant front contre front, tandis que ses lieutenants – le sacrificateur (*axogun*) et deux jeunes *ogã* – les maintiennent en place. Quelques médiums reçoivent leurs *orixás* au moment où leurs jarres consacrées sont aspergées du sang des animaux sacrifiés. Ensuite, Toluayê envoie l'ensemble des adeptes chercher les volailles, en leur recommandant de bien leur laver les pattes avant de revenir. Une vingtaine de coqs sont sacrifiés au-dessus des autels, puis une pintade, un canard et enfin un pigeon dont le sacrifice clôture cette première partie du rite. Une dernière clameur suit le sacrifice du pigeon et termine cet acte du rituel.

Un entracte d'une heure est accordé, pendant lequel sont servis, à l'ensemble de l'assistance, de la pâte de haricots cuits dans des feuilles de banane (*abará*), de la bière¹ et des boissons gazeuses. Pendant ce temps, les *ogã* découpent pattes, tête et abats des volailles pour les installer sur les différents autels. Les têtes des deux boucs sont préparées par Toluayê en personne : il creuse un trou avec son couteau au niveau de la moelle épinière pour y verser un mélange d'alcool blanc et d'huile rouge avant de ficher l'ensemble sur une des pointes de l'autel d'Exu. Ces éléments du corps des animaux sacrifiés, appelés *exés*, sont dévolus aux divinités pour en régénérer la force *axé* : la tête restaure la pensée et la vision ; les pattes, la démarche ; les ailes, le vol ; la queue, la direction et l'équilibre ; enfin, le cœur, les poumons et la moelle, la vitalité².

Les animaux sacrifiés et amputés des éléments consacrés aux divinités sont emportés dans la cuisine où les hommes procéderont ultérieurement à la découpe des boucs tandis que les

1. Les cérémonies annuelles dédiées à Exu et aux Caboclos sont les seules occasions où les initiés sont invités à boire de l'alcool dans cette maison, contrairement à la majorité des *terreiros* où la bière, notamment, est servie sans retenue aux hommes chargés des tambours.

2. Olga GUDOLLE CACCIATORE, *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977, p. 117.

femmes les apprêteront, ainsi que les volailles, avant de les entreposer au réfrigérateur ou au congélateur pour la consommation des membres du *terreiro*.

La célébration d'Ogun commence à 13 h 30. La scène s'est déplacée au centre du salon, devant l'autel d'Ogun qui trône, pour l'occasion, sur le carré sous lequel ont été enterrées les fondations du *terreiro*. Toluayê demande à chacun de venir s'incliner devant le bouc, lui étant le seul à se coucher devant l'animal et à entrer en contact, front à front et épaules contre front, avec lui. Après le sacrifice, non seulement la tête de l'animal, mais une partie de la peau du cou sont prélevés pour alimenter l'autel qui se trouve au centre du salon. Cette fois-ci ce sont les *ogã* les plus expérimentés qui l'aident dans sa tâche. Toluayê est assis en tailleur face à l'autel, c'est-à-dire dos à l'espace des *caboclos* et des ancêtres où s'est déroulé le rite précédent. C'est ainsi qu'il va incorporer son *orixá* vers 14 h 30. L'arrivée d'Ogun est accueillie par une clameur, et beaucoup de médiums, s'ils ne sont pas déjà en transe, incorporent leurs *exu*. Au bout de quelques minutes, Toluayê devenu Ogun se retire dans le *roncô* (chambre où se recueillent les adeptes en période initiatique) pour en revêtir les habits d'apparat. Tels des appariteurs au théâtre, les *ogã* déplacent l'autel vers l'espace des *caboclos* pour laisser place à la scène où Ogun va revenir danser. Les novices, quant à eux, nettoient le sol maculé de sang et liquides divers.

Il est 15 heures, lorsque Ogun-Toluayê revient dans le salon, vêtu d'un ensemble tunique et pantalon bouffant aux tons argentés et bleu roi, confectionné à partir de bandes de coton tissées en Afrique. Il danse pendant une demi-heure puis va faire l'habituel tour du propriétaire (seuil, *peji* et *sabaji*), avant de revenir en passant par le *roncô*. C'est l'heure des salutations et Ogun se dirige d'abord vers les invités, avant de saluer l'ensemble de ses affiliés, en embrassant les initiés les plus anciens avant les plus jeunes. Les médiums possédés par leurs *exu* ont envahi la scène, se relayant dans l'espace dévolu aux *caboclos*, pour fumer des cigarettes offertes par une initiée non médium (*ekede*), qui seconde le maître de maison dans la gestion du *terreiro*. Parmi les invités, deux personnes tombent raides « mortes », une jeune femme du voisinage et l'ami d'un habitué de la maison. Ogun va les enjamber des pieds à la tête, puis le contraire, avant de demander aux initiés non médiums (*ogã* et

ekede) de les aider à se relever. Avant cela, on leur jette un linge blanc sur la tête, pour signer la fin de leur transe, la mort de la divinité sauvage qui les a possédés, avant leur retour à la vie profane. Ogun quitte la scène vers 16 h 30, après de nombreux rappels. Les *exu* en profitent pour se déchaîner, vider quelques bouteilles, faire quelques révélations à ceux qui viennent les embrasser. Après une heure de licence, les *ekede* les rassemblent dans l'espace des ancêtres, leur soufflent sur la nuque de la poudre de kaolin en leur appuyant sur les épaules et en murmurant « Oxalá t'appelle », pour leur faire abandonner le corps de leurs médiums.

Toluayê regagne le *barracão* quelque temps après, vêtu d'un ensemble brodé blanc, différent de celui qu'il arborait au début de la journée, et une de ses commères (*comadre*) apporte le repas communiel à base de flageolets, qui clôt le rituel.

Venons-en maintenant à l'analyse du rituel et à ce qu'il donne à voir des rapports sociaux contemporains en termes raciaux et de son inscription dans un espace-temps traversé par la Traite et le pouvoir de la Contre-Réforme.

L'ouverture de l'année liturgique de la maison de Toluayê, le jour du samedi saint, c'est-à-dire lorsque Jésus-Christ est célébré par le silence et le recueillement avant sa résurrection le lendemain, est loin d'être anodine. La question du jeûne, évoquée de manière neutre par Toluayê, en introduction du rite, permet de faire un rapprochement entre la période de carême et l'ouverture du cycle calendaire dans ce *terreiro*. Nous considérons Jésus-Christ comme un tiers absent et distant, qui a d'autant plus d'importance que son évocation voilée en introduction aux deux rites sacrificiels s'inscrit dans une mise en cadre de la scène rituelle, et c'est d'ailleurs une autre divinité lointaine, Oxalá, qui est convoquée pour refermer le tableau. Son nom est évoqué en clôture du rituel, pour faire partir les *exu*, messagers trublions qui ont envahi le corps des médiums pour célébrer l'arrivée d'Ogun, divinité qui ouvre, ce jour-là, le chemin d'une année prospère.

Les différentes scènes sacrificielles dont le résultat positif est marqué par la possession médiumnique de Toluayê et des initiés les plus récents obéissent quant à elles à un ordre hiérarchique. Les *exu*, considérés comme des divinités très proches des humains, peuvent se manifester ce jour car ils représentent

le pouvoir de vie, et leur encadrement par l'évocation de Jésus le jour du silence et du recueillement qui précède sa résurrection et par celle d'Oxalá, souvent surnommé affectueusement le Vieux, est une représentation dramatisée du pouvoir de vie et de mort des différentes catégories d'ancêtres des membres de la communauté. Ces ancêtres évoquent tout à la fois la Traite atlantique et le pouvoir de la Contre-Réforme. L'exultation paroxystique de la présentification des dieux païens dans le corps des médiums, stimulée par les chants, les tambours et les battements de mains des initiés non médiums, produit une kinesthésie, y compris chez les quelques spectateurs, dont certains sont pris d'une transe sauvage.

Le fait que la descente des dieux survient dans la journée et non la nuit, comme c'est habituellement le cas, signale l'inscription du rituel dans un espace-temps précis, celui du calendrier grégorien, institué par le pape Grégoire XIII, en 1582, lequel a participé, en tant que juriste, au concile de Trente en 1545. Toluayê justifie le choix de cette date par le calendrier lunaire et l'importance de la nouvelle lune, comme activateur de la puissance des divinités africaines. La lune ayant un cycle de vingt-huit jours, le fait d'établir la date de manière fixe la veille de la célébration de Pâques, qui est aussi la célébration du printemps, la renaissance du Christ doublant une fête des prémices dans un climat méditerranéen, selon un calendrier organisé sur le mouvement du soleil autour de la terre, semblerait conforter la thèse du syncrétisme de masque. Pourtant, la scène qui se joue en cette fin de XX^e siècle, dans une zone tropicale où c'est plutôt l'époque des récoltes, convoque non seulement Jésus-Christ à travers le jeûne des adeptes et la date choisie, mais aussi les autochtones amérindiens et, d'une manière générique, tous les ancêtres éponymes des différents territoires africains (identifiés comme nations dans le candomblé) et, enfin, les ancêtres réels des membres de la communauté.

Toluayê, qui a hérité de son initiatrice le choix du samedi saint pour ouvrir l'année liturgique de sa maison, pourrait sembler en porte-à-faux vis-à-vis de son appartenance à la nation Ketu, dans la mesure où les maisons les plus afro-centrées de Salvador ouvrent la leur fin août - début septembre, ce qui correspond à la saison des prémices agricoles des deux côtés de l'Atlantique. En suivant le calendrier instauré dans sa lignée de croyance, au lieu de convenir à une pureté africaine

reconstruite après le voyage de certains membres de l'élite sacerdotale¹ au début du xx^e siècle, Toluayê inscrit sa communauté dans un espace-temps qui évoque le Brésil colonial et le temps de la rencontre entre Africains, Européens et Amérindiens.

Toluayê dans un espace-temps Atlantique.

Le rituel qui inaugure l'année liturgique chez Toluayê dans la journée du samedi saint circonscrit son territoire sacré dans l'histoire grâce à une mise en scène dramatique, dans l'évocation d'une ancestralité protéiforme, mais néanmoins ludique, dans une logique d'inversion où l'âme du Christ, alors en visite aux enfers – d'où le silence et le recueillement observés par les catholiques ce jour-là – est évoquée à travers les messagers trublions, les *exu* qui sont, au Brésil, associés à la figure du diable et dont les pitreries parfois obscènes tranchent avec l'émotion kinesthésique de l'arrivée du dieu du fer (Ogun) qui est censé ouvrir le chemin et détruire les obstacles à une année prospère.

Loin de procéder par analogie, les différentes phases du rituel trouvent leur articulation dans des connexions entre des univers complémentaires, dessinant les contours d'une géographie sacrée qui ancre dans le temps présent un espace-temps Atlantique à travers ses différents ancêtres et que l'itinéraire individuel et singulier de Toluayê retrace en totalité. Il faut en effet préciser que dans sa quête des origines, outre ses voyages transatlantiques, il s'est intéressé de près aux vestiges de certains sites amérindiens à Salvador et dans le sertão bahianais et que certains d'entre eux ont été installés dans l'espace réservé aux ancêtres autochtones. La logique hiérarchique qui transparait dans le rituel inaugural de l'année liturgique est la suivante : les divinités angola avant les divinités ketu pour respecter le temps de l'histoire de l'esclavage ; les entités *caboclos*, *exu* et ancêtres

1. Nous pensons en particulier à Martinho Eliseu do Bonfim (devin du *Fa* et *ogã* dans le *terreiro* Opô Afonjá) dont les fréquents voyages au Nigeria ont alimenté au début du xx^e siècle les premiers processus de réafricanisation des *terreiros* de candomblé à Salvador. Voir Vivaldo da Costa LIMA, « Os Obás de Xangô », *Afro-Asia*, n° 2-3, 1966, p. 5-36.

éponymes et réels des membres de la communauté qui sont considérés au bas de la hiérarchie sacrée en raison de leur proximité avec les humains et, enfin, les divinités les plus lointaines, Jésus-Christ qui est évoqué dans l'allocution qui ouvre la fête, à travers le jeûne qui précède sa résurrection, et Oxalá, dieu à l'origine du monde dans le panthéon ketu, dont le nom est prononcé à l'oreille des médiums pour les faire revenir à eux, avant le repas communiel qui clôt la journée et institue la communauté des adeptes.

Toluayê dans un espace Atlantique sacré et entrepreneurial.

Que peut-on retenir de l'itinéraire de ce chef de culte et du rituel qui ouvre l'année liturgique de sa maison, le jour du samedi saint, qui soit susceptible de l'inscrire dans un espace-temps Atlantique ?

Notons d'abord que Toluayê est à la fois créole, au sens où il est né au Brésil, et qu'il est métissé en raison de son ascendance à la fois portugaise et africaine. Aux Antilles, il serait considéré comme quarteron puisque sa mère est déjà métissée. Sa couleur de peau claire, ses yeux verts et ses cheveux crépus en font un *sarará*¹. Son itinéraire religieux embrasse le monde amérindien, différents anciens royaumes africains et le catholicisme puisqu'il a été baptisé dans cette religion dans sa prime enfance, et que l'ouverture du cycle liturgique de sa maison réaffirme l'ancrage de sa filiation religieuse au modèle catholique. Par ailleurs, ses voyages transnationaux aux États-Unis et en Afrique, où il se rend toujours, en privilégiant une nation qui n'est pas celle dont il suit les liturgies dans sa pratique du candomblé, témoignent de la plasticité de cet espace, où ce qui importe, c'est moins la question de l'origine que la circulation qui s'y opère. L'Afrique y est diasporique et peu importe que ce soit le Bénin au lieu de l'Angola ou du Congo, la ville de Chicago plutôt que Miami ou d'autres lieux historiquement plus ancrés dans les échanges et les circulations atlantiques sud-sud. Le vestiaire des dieux et du chef fait alterner broderies bahianaises, pagnes tissés confec-

1. En général, ce terme désigne les personnes de teint rouquin aux cheveux roux, mais aussi celles qui ont une peau et des yeux clairs tout en ayant les cheveux crépus.

tionnés en Afrique et achetés à la foire africaine de Chicago, chez les marchands ambulants nigériens qui tiennent échoppe dans les différentes capitales du Brésil ou au Bénin. Les simples jupes ou pantalons et chemises de percale blanche portés par les novices¹ tranchent avec l'apparat des costumes divins et des tenues aux tissus et aux couleurs chamarrés des dignitaires présents. Cette ostentation vestimentaire n'est pas sans évoquer les Sapeurs congolais. La munificence des vêtements divins exacerbe la compétition entre les maisons, et même dans les maisons les plus humbles, la parade des dieux rappelle toujours les ors des églises baroques où la façade souvent classique cache des trésors et des décors somptueux. Enfin, les trances paroxystiques qui contaminent toujours quelques membres de l'assistance, pris de trances sauvages, évoquent une religiosité émotionnelle stimulée par la Réforme catholique.

Le parcours initiatique de Toluayê est cependant des plus classiques puisque c'est la maladie, comme signe et symptôme d'une élection divine, qui est à l'origine de son itinéraire religieux dans le candomblé. Il convient de préciser néanmoins que, issu d'un milieu assez modeste, en dépit du fait que son père tenait une petite boutique dans le quartier – ses parents se sépareront alors qu'il est jeune adolescent – Toluayê, dont la peau claire et les yeux vert amande sont un atout certain pour traverser les frontières sociales, débutera sa carrière par les marges. Marge sociale en raison de son origine et de ses fréquentations du milieu artistique et homosexuel dans ses premières années. La querelle avec son adjoint, petit père de saint initié dans la même maison que lui, mais appartenant à la classe bourgeoise des médecins, signe au milieu des années 1990 sa rupture avec un milieu pour lequel candomblé rime parfois avec débauche (sexuelle et addiction aux drogues). Ayant constitué un réseau, fidélisé une clientèle, Toluayê reconstitue sa communauté, en opérant comme un retour aux sources en initiant des jeunes qui appartiennent au milieu modeste dont il est issu. Sa rencontre avec l'anthropologue que nous sommes lui permettra ultérieurement de faire deux voyages au Bénin. En outre, ses liens avec l'Amérique du Nord et le monde afro-américain à travers une cliente devenue adepte lui permettent de renouveler chaque année son appartenance à l'espace Atlan-

1. Ces tenues austères sont appelés littéralement « rations » (*rações*).

tique Sud, dans la mesure où la majorité de ses clients états-uniens appartient au monde afro-américain. Ainsi, Toluayê renouvelle chaque année son appartenance à ce qu'aujourd'hui les études postcoloniales définissent comme le monde de la diaspora africaine.

L'itinéraire de Toluayê témoigne à la fois d'un monde diasporique imaginé et réel.

Une diaspora hybride.

Rester dans le champ des études afro-brésiliennes, figées dans des rapports ethnico-statutaires, ne permet pas d'appréhender cet espace-temps qui nous semble configurer l'originalité du candomblé. La querelle entre Frazier et Herskovits témoigne de cette difficulté à appréhender la place du Noir à Bahia dans une histoire à la fois globale et de longue durée. Les ouvrages de Paul Gilroy, *L'Atlantique noir* et *Postcolonial Melancholia*¹, ainsi que les critiques qui précisent et approfondissent son apport aux études sur la diaspora africaine permettent d'ouvrir le débat.

Dans *L'Atlantique noir*, Paul Gilroy propose le modèle de la diaspora hybride pour en définir la structure rhizomique. L'espace circonscrit par Paul Gilroy est un espace ouvert, maritime, intercontinental, un espace de mobilité, Marc Augé² parlerait d'un *non-lieu*, mais dans ce contexte, ce non-lieu est le produit de la Traite atlantique. L'esclavage sert de paradigme à Gilroy pour explorer les processus de créolité, de métissage et d'hybridité, caractéristiques selon lui de la diaspora noire des Amériques. Empruntant à Deleuze et Guattari³ la métaphore du

1. Paul GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* [1983], Paris, Kargo, 2003 et *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.

2. Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

3. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1980. Édouard Glissant s'est aussi fait le propagateur de cette métaphore pour décrire les phénomènes de créolisation aux Caraïbes dont il souligne le perpétuel mouvement. Voir *Le Discours antillais* [1981], Paris, Gallimard, 1997, et *Introduction à une poétique du divers* [1995], Paris, Gallimard, 1996.

rhizome, à James Clifford¹ l'idée de cultures voyageuses et à Stuart Hall² l'idée de principes contradictoires (similitude et continuité *versus* différence et rupture) dans le monde antillais, Gilroy conçoit la diaspora comme décentrée, ambivalente et multiple dans ses registres de références identitaires. Son programme est autant théorique que politique dans la défense d'un véritable multiculturalisme, contrairement au projet universaliste des Lumières qu'il qualifie de mélancolie postcoloniale en raison de son refus de penser le racisme³. Bien que s'affirmant anti-essentialiste dans son projet théorique et anti-anti-essentialiste⁴ dans son projet politique, mais en se démarquant des afrocentristes qui font de la référence à la mère Afrique le noyau et le point de départ d'une diaspora perçue sur le modèle classique de la diaspora juive, Gilroy opère une délocalisation de la question des origines, en faisant du chronotope du bateau négrier une sorte de point aveugle. L'esclavage forme le socle de cette expérience, le nœud à partir duquel une « contre-culture de la modernité » s'édifie, c'est-à-dire une culture qui défie les séparations illusoire de la modernité. On peut dire qu'avec la rupture, sa réflexion laisse de côté tout un pan de la diaspora noire, surtout celle qui part d'Afrique. Gilroy conçoit ce continent comme un simple lieu imaginaire, pour asseoir son argument, mais il ne le pense pas. Penser l'Afrique comme le lieu dont il faut se démarquer fait donc courir le risque d'en avoir une vision essentialiste, d'en faire le lieu de la culture pure et originelle.

L'espace Atlantique y redevient un lieu où tout a commencé et non pas un espace de transaction, d'échange et de mélange entre des enclaves africaines et des territoires du Nouveau Monde. En rejetant les enclaves africaines et l'Afrique de son champ de vision, Gilroy réduit la portée théorique de sa dias-

1. James CLIFFORD, « Travelling Cultures », dans Lawrence GROSSBERG *et al.*, *Cultural Studies*, New York - Londres, Routledge, 1992.

2. Stuart HALL, *Identités et cultures. Politiques des « Cultural Studies »* [1990], Paris, Amsterdam, 2007.

3. Paul GILROY, *Postcolonial Melancholia*.

4. L'anti-anti-essentialisme de Gilroy s'adresse aux universalistes des Lumières qui refusent de penser la race comme un mécanisme de domination impérialiste et capitaliste. Pour un commentaire critique des travaux de Gilroy, voir Christine CHIVALLON, « La diaspora noire des Amériques », *L'Homme*, n° 161, 2002/1, p. 51-73.

pora hybride. Toutefois, son idée d'Atlantique noir est retenue par l'historien J. Lorand Matory¹ pour explorer le rôle des acteurs africains et afro-brésiliens dans les échanges atlantiques.

Si l'on a pu reprocher à Gilroy une vision trop eurocentrée de l'Atlantique noir, Matory tombe dans le piège inverse en adoptant une perspective réduite aux échanges entre l'Afrique et le Brésil. En faisant des relations diasporiques africaines le socle des échanges de l'Atlantique noir, il évacue, avec les Européens, l'histoire mondiale et retombe dans le piège essentialisant du culturalisme, même si son histoire culturelle se veut plus dynamique et inventive que celle de ses prédécesseurs. Ainsi, en ethnicisant à outrance une élite diasporique voyageuse, Matory semble évacuer le fait que le candomblé de Bahia n'appartient pas qu'aux Noirs, Métis et Mulâtres, même si la militance noire tente de se le réapproprier depuis la fin des années 1980.

Par ailleurs, il paraît difficile d'admettre que cette diaspora voyageuse poursuivait les mêmes objectifs en Afrique et au Brésil. Pour certains d'entre eux, le retour en Afrique allait devenir permanent et la construction africaine dont ils étaient des acteurs à part entière répondait aux contextes sociopolitiques dans lesquels ils pensaient améliorer leur quotidien. Être yorouba au Brésil et en Afrique n'a certainement pas la même valeur, que ce soit aujourd'hui ou hier. Et l'on ne peut qu'être d'accord avec Gilroy lorsque celui-ci considère l'Atlantique noir comme un espace de dialogue entre des réalités qui ne sont pas nécessairement les mêmes.

Ainsi, le renouveau des études sur la diaspora africaine, en dépit des très nombreux types de discours qu'elle suscite, continue de reposer principalement sur une interprétation anthropologique en termes de survivance, de transformation ou de création culturelle d'un passé africain. On peut s'interroger, à l'instar de David Scott² qui note que, même chez un prétendument anti-essentialiste comme Gilroy, le paradigme culturaliste

1. J. Lorand MATORY, « The English Professors of Brazil : on the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation », *Comparative Studies in Society and History*, n° 41, 1999, p. 72-103, et *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

2. David SCOTT, *Refashioning Futures : Criticism After Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 122-123.

s'impose (dans cette recherche anthropologique d'un passé authentiquement africain persistant encore aujourd'hui), en se demandant s'il est possible de reformuler la critique diasporique noire sans nécessairement s'appuyer sur des fondations anthropologiques « vérifiables ». Tout en admettant la nécessité de travailler sur les connexions culturelles dans des buts stratégiques, Scott propose une théorie de la diaspora qui n'est pas sans rapport avec la notion d'*articulation* de Stuart Hall¹. Le concept d'articulation permet à Hall d'éviter les deux pièges du réductionnisme et de l'essentialisme qui sont fréquents dans l'étude des formations sociales d'un point de vue culturel. L'articulation désigne les connexions qui se font entre des éléments différents qui n'ont pas nécessairement de liens entre eux et dont l'unité résulte de leurs combinaisons dans certaines conditions historiques. Comme le note fort justement Brent Hayes Edwards, Scott² définit de cette manière la diaspora comme

des disputes concrétisées (*embodied disputes*) parmi les populations noires à travers le monde, à propos des significations véritables de l'« Afrique », de l'esclavage, ou de l'identité noire – une tradition discursive récemment définie à travers la différence et des liens contingents, plutôt qu'à travers des questions de continuité. Il est crucial de reconnaître la rupture stratégique envisagée par ce genre de travail récent. L'utilisation de l'articulation de Stuart Hall, par exemple, ne résout pas simplement ou « pense à travers » les complexités des débats antérieurs autour de la continuité culturelle. Elle tente, au contraire, de fournir à la diaspora un cadre qui la dispense entièrement du concept de culture garanti par l'anthropologie³.

Cette position théorique, en évacuant la charge affective que tout projet culturaliste paraît porter en lui, ouvre à l'appréhension de l'objet diasporique comme une stratégie ou une réponse aux effets de la mondialisation en germe, depuis le XVII^e siècle. Dans cette perspective, il importe moins de connaître le ou les lieux d'origine de cette diaspora, que de comprendre comment

1. Stuart HALL, *Identités et Cultures*.

2. David SCOTT, *Refashioning Futures*, p. 123.

3. Edwards Brent HAYES et al., « Unfinished Migrations : Commentary and Response », *African Studies Review*, numéro spécial *African Diaspora*, vol. 43 (1), 2000, p. 49 (nous traduisons).

et pourquoi se construit une africanité protéiforme qui résonne de multiples manières dans l'espace Atlantique. Il se peut qu'un esprit Atlantique hante ces constructions en leur fournissant les traits diacritiques qui ancrent dans des contextes locaux une identité africaine, reconnaissable entre toutes, de Paris à Salvador de Bahia, en passant par Cotonou, le Cap ou Chicago.

Ainsi, l'articulation de processus de connexions dans des contextes sociohistoriques précis permet de fonder des unités sociales, sans recourir à la question de l'origine. En effet, certaines configurations historiques semblent favoriser l'émergence d'un certain type de connexions entre des univers et des éléments très dissemblables.

L'analyse du rituel qui ouvre l'année liturgique chez Toluayê montre combien l'espace-temps renouvelé et représenté chaque année est celui d'un Atlantique Sud, et nous allons maintenant en préciser les contours à partir du Brésil colonial.

Le Brésil colonial dans l'Atlantique Sud.

L'Atlantique comme espace-monde a été l'objet de nombreuses réflexions historiographiques¹, mais pour notre propos, nous nous concentrons sur les travaux qui privilégient l'échange sud-sud, dans la mesure où la majorité des travaux sur les études afro-brésiliennes, quels que soient leurs présupposés théoriques, mettent en avant les relations binaires entre l'Afrique et le Brésil. Cependant, on verra au cours de notre développement que cet Atlantique Sud ne peut gommer l'Europe en raison du pouvoir de la Réforme catholique qui modèle les représentations collectives dans les territoires coloniaux de l'empire portugais.

Luiz Felipe de Alencastro, dans le sillage des historiens rénovateurs, s'attache à démontrer que la formation au XVIII^e siècle du Brésil en tant que nation trouve ses racines

1. Pour une revue de cette historiographie de l'Atlantique, voir E. K. TALL, « Des Afriques à l'Afrique en diaspora. Le masque synchrétique en question. Réflexions à partir du candomblé de Bahia », vol. 2 d'un mémoire d'habilitation à diriger des recherches en anthropologie, université Paul-Cézanne, Aix-Marseille-III, sous la dir. de Jean-Luc Bonniol, 2010, p. 24-33.

dans les échanges qui ont eu lieu dans l'Atlantique Sud. Ces réseaux commerciaux reliant les côtes africaines et américaines ne doivent être en aucun cas considérés comme un prolongement des réseaux européens, comme l'historiographie classique les a généralement présentés. Sa démonstration s'appuie sur les conditions géographiques et climatiques des deux continents, dont l'espace Atlantique partagé bénéficie de vents et de courants marins propices à la navigation à voile. Il était ainsi plus aisé de circuler entre la côte bahianaise et la côte angolaise que de remonter la côte brésilienne vers le nord-est, c'est-à-dire vers ce qui constitue aujourd'hui les États d'Amazonie, du Maranhão, du Pará, du Piauí et du Ceará¹. En plus de ces conditions maritimes favorables, l'auteur rappelle que la concurrence intra-européenne, s'ajoutant à celle des marchands du Maghreb et du Moyen-Orient, a obligé le Portugal à concentrer ses efforts, dès le XVI^e siècle, sur l'Atlantique Sud pour maintenir sa puissance et renforcer son empire. C'est ainsi que la monarchie portugaise allait, peu à peu, prendre le contrôle du commerce sud atlantique en interdisant aux négociants étrangers l'accès aux concessions africaines et aux ports de l'Amérique portugaise. Contrairement à l'Amérique hispanique qui était une colonie d'extraction (or et minerais précieux), l'Amérique lusophone était d'abord une colonie agricole, avant la découverte de gisements aurifères dans le Minas Gerais au début du XVIII^e siècle. Après une rapide période d'extraction du bois brésil qui donna plus tard son nom à cette colonie, les moulins à sucre dans le Nordeste du territoire ont supplanté le bois et nécessité une main-d'œuvre croissante. Les difficultés liées à l'asservissement des populations amérindiennes décimées par les épidémies et contrôlées par les Jésuites ont donné un élan nouveau à la traite négrière qui est passée au fil des ans sous le contrôle exclusif des négociants royaux lusophones qui alimentaient l'ensemble des territoires ibériques d'Amérique, jusqu'à ce que les colons portugais s'insurgent contre la déviation d'une main-d'œuvre que la diversification des modes de production aux Amériques rendait de plus en plus nécessaire. L'Atlantique Sud devient le théâtre d'une économie complémentaire,

1. Raison pour laquelle la terre de la Sainte-Croix n'englobait pas cette zone et qui explique que l'administration royale ait décidé la création de l'État du Grão-Pará et du Maranhão en 1621.

l'Afrique fournissant la main-d'œuvre esclave pour produire le sucre, puis le café et développer le pastoralisme américain à partir du XVII^e siècle. Pendant trois siècles, une complémentarité économique raccorde l'Afrique au Brésil, éloignant la possibilité d'un développement divergent, ou surtout concurrentiel, entre les territoires tropicaux portugais des deux rives de l'Atlantique Sud. Mais si la Couronne et l'administration royale trouvent dans la Traite de nouveaux fonds de recettes, à travers les droits de sortie des ports africains, les droits d'entrée dans les ports brésiliens, et toutes les taxes prélevées sur le trafic d'esclaves, elles n'en sont pas les seules bénéficiaires. En effet, le clergé prélevait aussi sa taxe au moment du baptême – rendu obligatoire – de tous les captifs dans les ports d'embarcation, ainsi que dans les franchises à l'exportation qui étaient concédées aux Jésuites et à la junte des Missions¹.

Au XVII^e siècle, l'administration royale affronte régulièrement les résidents et les Jésuites, ces derniers refusant – pour une partie au moins d'entre eux – l'esclavage des Amérindiens et les colons s'insurgeant contre les taxes imposées par la Couronne et la vente des esclaves africains au profit des colonies hispaniques. Au cours du XVII^e siècle, les résidents portugais des enclaves africaines et américaines s'allièrent contre le pouvoir monarchique et le clergé des ordres mendiants pour développer une économie que la Couronne voulait contrôler. Les négociants profitaient des avantages propres à la combinaison, sous leur contrôle, du marché du sucre et des esclaves. Le commerce externe de la Colonie en était dynamisé. Dans la sphère macroéconomique, le commerce atlantique d'esclaves a augmenté la demande en terres agricoles, en même temps qu'il a accentué la porosité de l'économie brésilienne : la traite négrière était un instrument privilégié de désenclavement de la production. Ainsi, l'excédent agricole était réinvesti dans des esclaves qui représentaient un cinquième des investissements dans un moulin à sucre et la moitié des investissements dans une plantation de canne à sucre². « Le recours au crédit et à la vente anticipée d'Africains a favorisé les résidents dans le long terme. L'offre d'esclaves africains est devenue plus régulière et

1. Luis Felipe de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 38.

flexible que celle des Amérindiens lorsqu'on considère l'investissement royal et européen canalisé par le trafic négrier durant le monopole portugais sur l'*Asiento*¹, les dimensions du marché africain et le système de navigation dans l'Atlantique sud². »

Le trafic négrier dans l'Atlantique Sud incarnait la reproduction de la production coloniale : les esclaves déportés d'Afrique étant payés grâce à la production sucrière tout en renflouant les caisses de la métropole. L'établissement d'un monopole métropolitain portugais de l'outre-mer s'accomplissait dans le cadre bien particulier de la Contre-Réforme et « des lois furent éditées réduisant les libertés des colons et les soumettant aux gouverneurs chargés de rappeler *urbi et orbi* le sens de la colonisation³ ». C'est ce que Luis Felipe de Alencastro appelle le *processus de colonisation des colons*. La domination coloniale s'imposait sur tous les sujets de la Couronne portugaise, quel qu'ait été leur statut. Toutefois, cette domination n'allait pas sans heurt et, tant du côté des colons que celui des esclaves, les manifestations de résistance allaient prendre de l'ampleur et conduire, au XVIII^e siècle, à la fréquence des révoltes d'esclaves, à l'indépendance du Brésil et à des mouvements messianiques. Durant la traite interlope (1831-1888), 710 000 Africains allaient être introduits clandestinement au Brésil par des négriers brésiliens ayant des agents dans les ports de l'ancienne côte des Esclaves. Durant cette période, la colonisation des terres de l'intérieur se fait plus intense avec l'extension de la culture du café dans la région de São Paulo et celle de l'élevage bovin et de l'agriculture vivrière dans le Minas Gerais, l'une et l'autre devenant les régions phares du pays. L'État indépendant était doté d'une tradition parlementaire, ce qui lui permettait de concilier les intérêts des oligarchies régionales et du gouvernement central.

1. Contrat que la monarchie espagnole établissait avec d'autres pays pour exploiter des ressources économiques, en particulier la traite négrière, moyennant une redevance. C'est le système de concession que l'on retrouvera lors de la colonisation de l'Afrique centrale au XIX^e siècle.

2. L. F. de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes*, p. 39 (nous traduisons).

3. *Ibid.*, p. 22.

La Contre-Réforme et le concile de Trente.

Le terme « Contre-Réforme » a souvent conduit à penser la réforme catholique comme une simple réaction aux mouvements de contestation protestante animés principalement par Luther et Calvin. S'il est vrai que le concile de Trente s'est réuni dans une ville proche de l'Allemagne protestante dans un esprit œcuménique, cependant à la date où le Concile se réunissait pour la première fois en 1545 après de nombreuses tergiversations papales, la réconciliation avec les protestants n'était plus envisagée. Le concile qui allait se réunir durant dix-huit ans, jusqu'en 1563, sous le règne de trois papes (Paul III, Jules III et Pie IV), avec de longues interruptions en raison du contexte sociopolitique européen extrêmement mouvementé, allait accomplir bien plus qu'une mise au point des valeurs et des dogmes de l'Église catholique. En effet, les évêques et théologiens du concile, qui étaient les contemporains de Luther et les aînés de Calvin, avec un même niveau d'éducation que les protestants, c'est-à-dire une connaissance théologique solide, mais somme toute assez rudimentaire, élaborèrent une réforme qui rénova durablement le catholicisme jusqu'à Vatican II. Le chanoine Léon Cristiani¹, dans son histoire de l'Église pendant le concile de Trente, souligne d'ailleurs que c'est en raison de la grande qualité des débats qu'un clergé à la connaissance théologique nullement remarquable put aboutir à pareil résultat.

De fait, les protestants avaient su saisir l'air du temps et le désarroi croissant d'une partie des fidèles vis-à-vis des agissements de l'aristocratie de l'Église. C'est pourquoi la Contre-Réforme, loin de constituer uniquement une réforme religieuse, a accompagné l'entrée de l'Europe occidentale dans la modernité et répondu à une véritable crise de civilisation. Les progrès techniques et la découverte de territoires nouveaux transformèrent le monde européen et l'Église médiévale n'était plus adaptée aux nouvelles configurations sociales. Les abus d'un clergé plus versé dans les affaires profanes que dans l'enseignement de la foi, les défis à l'autorité papale tout autant que la nécessité de définir de manière plus claire les dogmes et la doctrine de

1. Léon CRISTIANI, « L'Église à l'époque du concile de Trente », dans Augustin FLICHE et Victor MARTIN (éd.), *Histoire de l'Église*, Paris, Bloud & Gay, 1948, p. 223.

l'Église face aux mouvements hérétiques conduisirent l'Église à mettre de l'ordre dans ses affaires. La pression populaire tout autant que l'émergence de nouveaux ordres contribuèrent à la mise en place de la Contre-Réforme.

Le concile de Trente mit fin à une symbolique médiévale souvent compliquée et obscure, il délaissa également l'Ancien Testament et, d'une manière générale, les Saintes Écritures pour privilégier les traditions dévotionnelles populaires (culte marial, culte des saints, par exemple) tout en réaffirmant le rôle du clergé en lui assignant des tâches bien définies d'enseignement et de propagation de la foi catholique. Pour affirmer sa différence d'avec le culte protestant, l'Église catholique allait confirmer avec le concile de Trente les enseignements fondamentaux de la foi, les sacrements, le sacrifice de la messe et la véritable présence eucharistique. Elle allait aussi opérer un redressement de l'organisation cléricale, faisant de Rome le lieu unique du pouvoir décisionnel et obligeant chaque membre de la hiérarchie à tenir sa place, notamment en rompant avec un mode de vie profane pour se consacrer à l'œuvre religieuse, obligeant ainsi les évêques et les prêtres à résider dans les lieux de leur office, sans cumul de charges. Ce processus de centralisation du pouvoir catholique et d'administration du clergé ne se fit pas sans heurts au sein de l'Église et avec les autorités politiques qui allaient également opérer un resserrement du pouvoir autour de la personne du roi, conduisant à ces despotismes éclairés qui furent la marque du XVII^e siècle baroque.

Par ailleurs, l'attention portée à l'enseignement et l'œuvre missionnaire allaient dans un premier temps consolider les anciens ordres mendiants médiévaux comme les Franciscains et les Dominicains, puis mettre sur le devant de la scène celui de la Compagnie de Jésus qui allait avoir une action déterminante pour l'évangélisation du Nouveau Monde. Fondé en 1540 par Ignace de Loyola, l'ordre des Jésuites est devenu rapidement très puissant, au point de constituer une menace pour les monarchies ibériques, ce qui lui valut d'être expulsé des territoires coloniaux dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Le catholicisme populaire stimulé par la réforme tridentine différait du catholicisme populaire médiéval en raison de la technologie d'impression en masse des images sacrées. Ces dernières accompagnant les prières d'indulgence atteignirent

une circulation mondiale à travers un réseau de congrégations et de confraternités commanditées par l'Église. Contrairement à la dévotion médiévale généralement ancrée dans un territoire et subordonnée à un pénible pèlerinage, la dévotion post-tridentine se diffuse grâce à la circulation des mêmes livres et bréviaires à Rome et dans les colonies.

Cependant, il convient de préciser que la Contre-Réforme fut soutenue par un appareil judiciaire et policier – l'*Inquisition* – qui travaillait tous les imaginaires, domestiquait tous les corps et toutes les âmes : ainsi était-il enjoint aux colons partageant la vie des « barbares » en Angola de regagner la ville côtière de Luanda pour mener une vie plus en accord avec l'orthodoxie religieuse. Du côté des Amériques, en l'absence outre-mer de garnisons militaires d'importance avant la seconde moitié du XVIII^e siècle, c'est au clergé qu'était dévolu le rôle de maintenir la loyauté des peuples coloniaux aux Couronnes ibériques. Ainsi, outre les nouveaux chrétiens accusés de pactiser avec le diable, de nombreux esclaves africains soupçonnés indifféremment d'homosexualité et/ou de commerce avec le diable étaient remis aux autorités judiciaires de l'*Inquisition*. En Afrique, la prophétesse Kimpa Vita, à l'origine du mouvement messianique des Antoniens, finit sur le bûcher en 1706.

Dans l'Atlantique Sud à ses débuts, il n'y avait pas encore de protestants à combattre et virtuellement aucune Église pré-existante à réformer. Le catholicisme issu du concile de Trente allait y devenir un élément constituant de l'identité sociohistorique ibérique. L'émergence d'un catholicisme tridentin coïncida dans les territoires coloniaux du Nouveau Monde avec la formation d'une nouvelle culture. Cependant, comme Anthony M. Stevens-Arroyo¹ le souligne, l'évangélisation des Amériques n'était pas une création *ex nihilo*. Les Franciscains y avaient déjà apporté une théologie de la conversion héritée du Moyen Âge où la conversion d'un chef devait être suivie par l'ensemble de ses dépendants. À l'inverse, chez les Dominicains, on privilégiait les conversions individuelles et Las Casas proposa en son temps que chaque peuple indien érige

1. Anthony M. STEVENS-ARROYO, « A Marriage Made in America : Trent and the Baroque », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 39-59.

une *res publica de los Indios* afin de fonctionner avec ses propres lois héritées au sein d'une gouvernance sous l'autorité de la Couronne espagnole¹. En outre, les Franciscains avaient une vision millénariste de l'Église dans les Amériques et considéraient les Amérindiens comme des tribus perdues d'Israël. Toutefois, lorsque le concile de Trente se termine en 1563, l'influence franciscaine sur la politique coloniale ibérique en Amérique s'est affaiblie, en grande partie parce que la conversion des Amérindiens n'était plus la préoccupation pastorale principale. Le concile de Trente donna un poids particulier au clergé séculier et c'est à travers les confréries et associations laïques les plus diverses que l'entreprise missionnaire allait se reconfigurer. Cependant, l'esprit millénariste franciscain marqua durablement l'Amérique ibérique, comme l'illustrèrent les révoltes millénaristes paysannes au XVIII^e-XIX^e siècle et la théologie de la libération de la seconde moitié du XX^e siècle.

Le christianisme professé par les jésuites et les ordres mendiants dans les Amériques s'est essentiellement appuyé sur les émotions, la crainte du divin et les représentations dramatisées des différents moments de la vie du Christ. Jésuites et ordres mendiants ont ainsi été les propagateurs, dans le Nouveau Monde, d'un dogme élaboré pour consolider le pouvoir de l'Église et lutter contre les hérésies, celui de la transsubstantiation, à travers la célébration de la Fête-Dieu, ou encore la Fête du Divin.

Au Portugal, la Contre-Réforme était avant tout dirigée contre la bourgeoisie marchande juive et, dans les colonies, contre les nouveaux chrétiens. Parmi les premiers colons au Nouveau Monde, il y avait quelques protestants mais surtout des catholiques récemment convertis². C'était une manière pour l'aristocratie de récupérer la maîtrise des échanges transatlantiques, et c'est pourquoi, outre-mer, les dénonciations touchaient plus particulièrement les négociants les plus importants, ce qui a fait dire au jésuite Antônio Vieira que l'Inquisition était une véritable « fabrique à juifs³ ».

1. *Ibid.*, p. 42.

2. Les protestants étaient jugés hérétiques et les nouveaux convertis, souvent des anciens juifs, étaient accusés d'être des convertis de façade pour pouvoir exercer leurs activités commerciales.

3. Voir L. F. de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes*, p. 27.

Dans l'Europe de la Renaissance, l'imaginaire sorcier se cristallisait sous la houlette de juristes – dont le plus célèbre fut en France Jean Bodin¹. Pour les Portugais, que la fièvre des procès avait peu touchés, cet imaginaire allait s'exporter dans les colonies en Afrique et au Brésil et viser tout particulièrement les esclaves africains au Brésil, une fois combattus les négociants juifs et/ou étrangers. Ainsi, alors que les procès menés par l'Inquisition disparurent en Europe dans la seconde moitié du XVII^e siècle² aussi brutalement qu'ils étaient survenus au siècle précédent, l'imaginaire sorcier européen allait continuer à stigmatiser les pratiques thérapeutiques et religieuses des esclaves africains au Brésil. En Afrique, c'est la colonisation européenne à la fin du XIX^e siècle qui allait faire resurgir cet imaginaire sorcier, alors cantonné à l'état d'opinion, mais qui allait devenir un des supports de l'idéologie « racialisante » en train de se construire.

Les confréries des Noirs esclaves et affranchis.

La tradition de la confrérie des Noirs affranchis et esclaves dévots de Notre-Dame-du-Rosaire, fondée à Lisbonne entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle, fait remonter la mise en scène des couronnements des rois Kongo à la moitié du XVI^e siècle. De nombreux auteurs³ se sont intéressés à ces festivités royales Kongo, émettant de nombreuses hypothèses sur une forme de réactivation de cultes et de sociétés secrètes africaines en Europe et dans les Amériques, au sein des confréries et sous le couvert du culte des saints. Il est cependant très difficile de trouver dans les récits des témoins de ces festivités en Afrique et hors d'Afrique des descriptions suffisamment détaillées pour

1. Il publia à Paris, en 1580, *La Démonomanie des sorciers*.

2. Guy BETCHEL, dans *La Sorcière et l'Occident* (Paris, Plon, 1997), rappelle que les sorcières ont été tuées en masse entre 1560 et 1650 et cite Michel VOVELLE (*Idéologies et Mentalités*, Paris, La Découverte, 1985, p. 67) qui parle d'une véritable « révolution culturelle qui s'opéra quelque part vers 1660 dans le regard des magistrats des cours de justice à l'égard des sorciers en décidant de ne plus les brûler ».

3. Voir par exemple Marina de Mello e SOUZA, *Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002.

confirmer pareilles hypothèses. Nous savons que, dès lors que l'on cherche des correspondances ou des affinités entre l'Afrique et l'Amérique lusophone, on en trouve toujours. Néanmoins, il convient de se poser la question de savoir si ces affinités proviennent d'une culture africaine qui se serait diffusée dans les Amériques, ou d'une culture atlantique née du déploiement de l'Empire portugais dans l'Atlantique Sud. Les historiens ont ainsi noté que l'Inquisition portugaise avait fait plus de victimes dans les concessions et les territoires lusophones qu'en métropole¹. Au-delà des stratégies d'éviction des négociants étrangers et de civilisation-domestication de territoires lointains, on peut aussi comprendre le succès de l'Inquisition et de son imaginaire diabolisant par la crainte de l'autre, encore inconnu et menaçant. Les récits et hypothèses émises par Lara, loin d'alimenter la théorie du masque syncrétique, paraissent au contraire favoriser une interprétation en termes d'englobement et de recomposition des pratiques rituelles, dans une logique cumulative que Marc Augé² a bien décrite dans les religions africaines et dont il a souligné le caractère à la fois plastique et totalitaire. Il semble donc assez cohérent que des rituels et célébrations animés par des esclaves africains coïncident avec les grands moments de célébration chrétienne. Non pas tant pour profiter de la liberté conférée lors des jours saints que pour s'assurer la bienveillance du Dieu chrétien, dont la force est supérieure à celle des divinités africaines, comme le prouve l'asservissement de leurs adeptes.

Les confréries des esclaves et affranchis étaient aussi qualifiées de *confréries des gens de couleur*, pour désigner un ensemble regroupant Africains du continent, Africains nés au Brésil (*Crioulos*), Mulâtres et Métis.

Cette logique proto- raciale est surtout centrée sur la matrice chrétienne qui configure les statuts dans le Nouveau Monde. Les termes « Nègre » ou « Noir » qui, aujourd'hui, se rapportent à la complexion foncée d'une personne, étaient synonymes d'esclave, comme les analyses de Cortes de Oli-

1. Rappelons que l'ancien royaume Kongo a lui aussi été victime des foudres de l'Inquisition à travers la personne de Kimpa Vita, dite Dona Beatriz, qui a été brûlée vive en 1706, et qui est à l'origine du mouvement messianique des Antoniens dans cette région d'Afrique centrale.

2. Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

veira, Curran et Monteiro¹ en témoignent. Ainsi, au xvi^e siècle, les esclaves déportés d'Afrique étaient qualifiés de manière générique « *negros de Guinea* » et les esclaves amérindiens « *negros da terra* », ou encore « *negros brasis* »². Une complexion noire indiquait une qualité marchande, et pour les Africains, le qualificatif « *Guinea* », qui désignait alors l'ancienne côte d'où provenait l'or qui servait à battre la monnaie britannique, redoublait son caractère monnayable.

Le livre de Monteiro intitulé *Noirs de la terre. Indiens et expéditionnaires aux origines de São Paulo* illustre le rôle des Amérindiens dans le système de production pauliste du xvi^e au xvii^e siècle où les esclaves noirs ont été successivement appelés « *gentio da Guinea* », « *peças da Angola* » ou plus fréquemment « *tapahunos* », terme tupi désignant les esclaves noirs³. Jusqu'au milieu du xvii^e et surtout au début du xviii^e siècle, les esclaves noirs, bien que présents dans la région depuis la fondation de la capitainerie de São Vicente, constituaient une part minime de la force de travail en majeure partie mobilisée par les Amérindiens, noirs de la terre⁴.

Les travaux de Roxann Wheeler⁵ sur la question de la complexion raciale dans l'Empire britannique du xviii^e siècle confirment cette logique à partir d'autres lieux de l'Atlantique. L'auteur montre que, jusqu'en 1770, en dépit d'une valorisation de la blancheur de la peau, en aucun cas ce trait phénotypique n'était le plus important pour distinguer un Européen d'un étranger. Il fallait aussi être chrétien et avoir un style de vie européen. La complexion du teint était perçue comme se ratta-

1. Maria Inês Cortes de OLIVEIRA, « Retrouver une identité. Jeux sociaux des Africains de Bahia (vers 1750 - vers 1890) », thèse de doctorat en histoire, Paris-IV, 1992, et John Manuel MONTEIRO, *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, 1994, ou encore Andrew CURRAN, « Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières », *Cromohs*, 10 (2005), p. 1-14 (http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/curranafrique.html).

2. Voir M. I. Cortes de OLIVEIRA, « Retrouver une identité », mais aussi J. M. MONTEIRO, *Negros da Terra*. Notons qu'aujourd'hui, à Salvador, les personnes présentant une complexion claire et des traits négroïdes sont appelées « *brancos da terra* / blancs de la terre ».

3. J. M. MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 220.

4. *Ibid.*, p. 220.

5. Roxann WHEELER, *The Complexion of Race. Categories of Difference in Eighteenth Century British Culture*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2000.

chant à des variables climatiques, humorales et de caractère. Parmi les traits de caractère, la sémiotique chrétienne était à l'œuvre dans les associations binaires entre qualités morales et couleur. Ainsi, indépendamment de la complexion de sa peau, un Africain converti au christianisme pouvait se considérer ou être considéré comme un Blanc. Mais, rajoute Wheeler, dans le registre identitaire de l'époque, au-delà des variables précédemment citées, il convient de souligner l'importance du commerce dans la transformation des Anglais en peuple industriel. Elle rappelle néanmoins que l'attention portée à la complexion de la peau depuis la Renaissance servait à affirmer la supériorité des Européens sur les autres peuples. Cependant, contrairement aux opinions habituelles, l'auteur souligne que dans la pensée naturaliste de la race, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, prédominait une conception de la différence basée sur des critères de foi chrétienne, de civilité et de statut et non pas sur des critères phénotypiques.

Jusqu'au XVIII^e siècle, les classifications et hiérarchisations des esclaves africains obéissaient donc à une logique plus générale de mise en ordre de la société coloniale, à laquelle les colons eux-mêmes n'échappaient pas. Si les esclaves étaient d'abord catalogués en termes de nation dès leur port d'embarquement en Afrique, en fonction de leur provenance présumée, ces nations n'ont pris véritablement tout leur sens que dans les Amériques où ces identités ethniques prescrites jouaient un rôle dans la valeur marchande de l'esclave et les types d'asservissement auquel il allait être soumis. Cette construction raciale se met en place au fur et à mesure du développement économique des territoires d'outre-mer. Bête de somme, apprenti, travailleur à gages ou domestique étaient les déclinaisons du travail esclave. À partir des Lumières, l'idéologie raciale attribue au nègre soudanais des qualités intellectuelles et au nègre bantou des qualités physiques propices aux travaux de force. Il convient ainsi de rappeler qu'au tout début de la colonisation de la terre de la Sainte-Croix, le travail des esclaves – l'ancien royaume Kongo en fournissait le plus grand nombre – était entièrement consacré à la production sucrière. En revanche, la traite soudanaise, qui a alimenté en premier les îles atlantiques et l'Europe, n'a trouvé son véritable essor qu'avec la découverte des gisements aurifères au début du XVIII^e siècle. Ce flux soudanais s'est poursuivi bien au-delà de la période dite de la traite

interlope (1810-1851), car le Brésil a été un des derniers pays à abolir l'esclavage en 1888, à l'aube de sa Première République.

Alencastro affirme qu'« en vérité, les conditions atlantiques, africaines – distinctes des liens européens – disparaissent de l'horizon du pays seulement après la fin du trafic négrier et la rupture de la matrice spatiale coloniale, dans la seconde moitié du XIX^e siècle¹ ». Cette rupture de la matrice coloniale avec la fin du trafic négrier nous semble éclairer tout le travail de reconstruction et d'invention opéré par les promoteurs d'un Brésil mosaïque de cultures à partir de la naissance de la Première République.

Mais revenons aux confréries laïques au sein desquelles étaient inscrites les relations hiérarchiques et la place de chacun dans l'Empire portugais. Dès les XII^e et XIII^e siècles, des corporations, confréries et congrégations existaient en Europe occidentale. Il y avait, par ailleurs, dans la péninsule Ibérique, des sociétés au sein desquelles se formaient des solidarités en fonction de la langue, de la race et de la religion. Ces associations avaient un double objectif : protéger les membres du point de vue religieux et proposer des œuvres de charité. Ces formes associatives se sont répandues du Portugal à ses territoires d'outre-mer en Asie, en Afrique et au Brésil. Ainsi, on ne manquera pas de noter que dès le XVI^e siècle, et déjà dans la métropole, les esclaves africains ont trouvé dans la dévotion à Notre-Dame-du-Rosaire² une manière d'intégrer le culte catholique.

Au XVI^e siècle, les confréries s'installent au Brésil et à Bahia, mais c'est à partir du XVII^e siècle et surtout au XVIII^e siècle que leur nombre et leur puissance augmentent. Au-delà de différences dans l'organisation de leur fonctionnement, toutes ces associations poursuivaient les mêmes objectifs : veiller au perfectionnement spirituel des membres de la congrégation, offrir des services sociaux et s'occuper du patrimoine. Le roi encourageait ses vassaux à construire des églises avec leurs propres ressources et transférait aux laïques – ce qui auparavant était sa prérogative – le soin de s'occuper des œuvres de charité destinées aux enfants, aux femmes, aux vieillards et aux nécessiteux,

1. L. F. de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes*.

2. La Vierge Marie, à qui fut attribuée la victoire de la Sainte Ligue contre les Ottomans musulmans en 1571 dans la ville grecque de Lépante.

transformant les confréries en véritables centres sociaux. Très vite, une forte concurrence s'est instaurée entre ces différentes confréries, scènes d'enjeux sociaux et politiques considérables. Les hiérarchies sociales de classe et de statut se donnaient à lire à travers l'appartenance à une confrérie, et cette compétition stimulait les dons (de terre, de maison, d'or et d'argent) aussitôt transformés en édification d'églises, de chapelles et d'oratoires consacrés aux saints.

Pour fonctionner, une confrérie devait trouver une église qui l'hébergeait. Ses statuts et son règlement devaient recevoir l'approbation des autorités ecclésiastiques. En général, une même église accueillait plusieurs confréries qui vénéraient leurs saints patrons sur des autels latéraux jusqu'au moment où certaines s'émancipaient et construisaient leur propre église. Ainsi, à Salvador, la confrérie Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos a d'abord débuté en 1685 dans la cathédrale Sé jusqu'au moment où ses membres, esclaves et affranchis, ont érigé l'église du même nom aux portes du couvent du Carmel, au début du XVIII^e siècle. L'administration de chaque confrérie était placée sous la responsabilité d'un bureau dirigé par un juge, un président, un prieur ou un comptable (*provedor*) – le terme pouvait varier – et composé de greffiers, trésoriers, procureurs, consultants, majordomes chargés de différentes tâches : convocation aux réunions, visite et assistance aux membres nécessiteux, organisation des enterrements, gestion des livres et des biens de la confrérie, fêtes, loteries, etc. Le bureau était renouvelé chaque année et, dans les premières constitutions, la réélection des membres était expressément interdite, règle qui n'a pas toujours été respectée. Les confréries étaient des associations corporatives au sein desquelles s'exprimaient des solidarités fondées sur les hiérarchies sociales. Il y avait les confréries de l'élite blanche portugaise comme la confrérie de Nossa Senhora das Angústias ou encore le Tiers-Ordre de São Domingos, par exemple, qui exigeaient la « pureté de sang » dans son règlement intérieur jusqu'au moment de l'Indépendance où les Blancs de toute origine ont pu faire partie de ces mêmes confréries¹.

1. Voir João José REIS, *A morte é uma festa, ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

Ethnies et corporations de la société coloniale lusophone au sein des confréries.

L'historiographie classique et plus généralement les sciences sociales européennes ont toujours eu tendance à « ethniciser » les sociétés d'ailleurs, surtout lorsque ces dernières avaient été des anciennes colonies. Nous ne reviendrons pas sur les travaux des chercheurs africanistes¹ qui ont mis en évidence les constructions coloniales à l'œuvre dans les catégorisations de l'autre. Néanmoins, on remarquera que tout en s'offusquant de leur inadéquation ou en démontrant le caractère arbitraire de ces constructions, on oublie trop souvent de les intégrer dans un système plus ample de catégorisation et d'ordonnancement de la société coloniale. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le roman emblématique de William Boyd, *Un Anglais sous les tropiques*, qui permet de comprendre que la société des colons, vue du côté des colonisés comme indifférenciée, comporte elle aussi une diversité de strates et de hiérarchies qui n'a rien à envier aux assignations identitaires des autochtones ou des déportés. Le provincialisme et le conservatisme des populations exilées, même temporairement, figent souvent les identités prescrites dans un imaginaire passéiste qui rend parfois douloureux et difficile le retour en métropole. Ainsi, le colon tout autant que l'esclave ou le colonisé était-il soumis à une identité assignée qu'il n'avait pas forcément choisie. Néanmoins, les uns et les autres allaient « incorporer » les confréries comme des espaces de socialisation entre soi et tisser des réseaux de sociabilité sous forme de patronage avec des personnes hiérarchiquement supérieures, et c'est au sein de ces confréries que politiques et jeux sociaux vont s'exprimer jusqu'à la naissance de la Première République au Brésil. Ainsi, à Bahia, dans les confréries réservées aux Blancs nobles ou à l'élite, tout soupçon de sang juif ou métis empêchait que de faux « chrétiens anciens » puissent faire

1. En France, voir l'ouvrage dirigé par Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique* [1985], Paris, La Découverte, 1999. Nous pensons également au texte de Jean BAZIN, « A chacun son bambara » dans le même ouvrage, mais aussi aux travaux de Frederik BARTH, *Ethnic Bounds and Boundaries* [1969] traduit et publié en français dans Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FÉNARD, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.

partie de ces congrégations qui étaient les plus puissantes de la ville.

Jusqu'à l'arrivée massive d'esclaves africains avec la découverte de l'or et des métaux précieux dans le Minas Gerais à partir de la fin du XVII^e siècle, l'intégration des esclaves dans des confréries contrôlées par le clergé était sous la responsabilité des maîtres qui se devaient de fournir à leurs esclaves un minimum de catéchèse.

La classification en termes géographiques et raciaux¹ des esclaves africains par les négociants et trafiquants de la Traite a servi de base idéologique au système esclavagiste. Les dénominations d'esclaves variaient selon les époques, indépendamment de leur origine, comme le souligne Inês Cortes de Oliveira². À partir du XVIII^e siècle, avec la fréquence des révoltes d'esclaves et afin de prévenir tout mouvement insurrectionnel, le pouvoir esclavagiste devient plus attentif à l'origine des esclaves. Comme le souligne João Reis³, les confréries catholiques étaient un reflet de la société globale avec ses hiérarchies de couleur, race, classe et spécialisation professionnelle. Chaque segment de la société s'insérait dans une confrérie pour retrouver une sociabilité, une solidarité entre semblables. Au début de la Traite, les esclaves avaient difficilement accès, pour des raisons économiques, à cette forme associative. Mais à partir du dernier quart du XVII^e siècle (vers 1685), le pouvoir ecclésiastique a encouragé ce genre d'organisation chez les esclaves et les affranchis et, au début du XIX^e siècle, les confréries de couleur étaient devenues les plus nombreuses. Carmen Bernand rappelle que « dans les villes des Amériques aux XVII^e et XVIII^e siècles [...], les Noirs, qu'ils soient esclaves ou affranchis, peuvent exécuter leur musique et leurs danses dans le cadre des festivités organisées par l'Église. Il n'y a pas là de véritable résistance, mais, au contraire, la manifestation de la grandeur de l'Empire par l'inclusion

1. Jean-Luc Bonniol utilise l'expression « racisme fonctionnel » pour décrire le racisme colonial qui « s'est généralement appuyé sur de tels caractères [somatiques discriminants], marqués par une visibilité certaine » (*La Couleur comme maléfice. Une illustration créée de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 12).

2. M. I. Cortes de OLIVEIRA, « Retrouver une identité ».

3. Voir João José REIS, *A morte é uma festa*.

d'une mosaïque de "nations"¹ ». Cette attitude de l'Église et de l'État se modifiera, non seulement sous l'effet des politiques de modernisation et de sécularisation dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, mais aussi parce que les différentes insurrections et la croissance démographique de la population servile menaçaient de plus en plus le pouvoir colonial.

On observe donc une première phase de soumission des esclaves aux catégories d'identification, puis une seconde phase, à la fin du XVII^e siècle, celle de l'adhésion à ces catégorisations où les esclaves et affranchis s'organisent en nations, reprenant à leur compte une géographie dessinée par les commerçants de la Traite. Leur participation devient plus active dans les confréries et dans les associations d'esclaves affranchis (*juntas*). En effet, à partir de la fin du XVII^e siècle, les esclaves semblent prendre en charge leur destin, gérant alliances et exclusions au sein de ces formes associatives. Au XIX^e siècle, une même personne pouvait appartenir à plus de huit confréries car celles-ci fonctionnaient comme de véritables contrats d'assurance. La discrimination ethno-raciale stimulait la compétition entre les confréries. C'est ainsi que l'église Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos à Salvador a été entièrement financée par la confrérie d'esclaves du même nom. Cependant, comme le remarque Reis², les stratégies d'alliance et d'hostilité entre les différentes nations d'esclaves changeaient selon le contexte. Ainsi cette confrérie, la plus ancienne de Salvador, était à ses débuts dirigée par des hommes de nation Angola³ et, lors des fêtes patronales, les messes accompagnant danses, chants et prières, étaient célébrées en langue d'Angola⁴. La

1. Voir C. BERNAND, S. CAPONE, F. LENOIR et F. CHAMPION, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 114, 2001, p. 39-59.

2. João José REIS, « Magia jeje na Bahia : a invasão do calundu do Pasto de Cachoiera, 1785 », *Revista Brasileira de História, São Paulo*, ANPUH - Marco Zero, vol. 8, n° 16, mars-août 1988, p. 57-81.

3. La nation Angola fait référence aux territoires de l'ancien royaume Kongo tandis que la nation Nagô désigne les populations yoroubaphones vivant sur la rive gauche du fleuve Ouémé, en particulier à Porto-Novo, actuelle capitale administrative de la République du Bénin. La nation Crioulo désignait les Noirs nés au Brésil.

4. Voir Ana Amélia Vieira NASCIMENTO, « As Irmandades na Bahia », *Catálogo das Irmandades, Ordens Terceiras e Confrarias*, Documentos do Arquivo Público do Estado da Bahia, Salvador, 2000, p. 11-15.

confrérie Bom Jesus da Cruz dos Crioulos à Cachoeira, quant à elle, se refusait à intégrer des Africains, leur reprochant leur paganisme et réservant l'entrée aux Noirs nés au Brésil. En retour, les Jeje¹ de Cachoeira refusaient l'entrée dans la confrérie de Bom Jesus dos Martírios aux Crioulos qu'ils considéraient comme prétentieux, arrogants et querelleurs. Dans d'autres confréries, l'intégration s'achetait au prix fort lorsqu'on n'était pas de la bonne « nation ». Les confréries étaient un espace de sociabilité où les conflits parmi les Noirs étaient fréquents, comme l'attestent leurs registres. Il n'y avait pas un sentiment d'appartenance à une communauté d'esclaves et/ou de Noirs affranchis, et chacune avait assimilé la hiérarchisation et la compétition imposées par le système esclavagiste. Les confréries étaient des réseaux de solidarité de gens entre soi et il y régnait une lutte ardue entre nations pour le contrôle de leur direction. Cette solidarité de gens entre soi dessinait les contours d'une parenté entre gens de même nation, mais elle héritait aussi des liens *malungos*² tissés lors de l'expérience de la traversée maritime dans un même bateau. On voit donc que ces liens reposaient moins sur une origine commune que sur le partage d'une expérience commune, celle de la déportation, de l'esclavage, de la naissance en terre brésilienne, etc. C'étaient ces expériences différenciées qui étaient à l'origine de la création des différentes confréries. Les esclaves et les affranchis investissant la nation Angola formaient des confréries où la célébration des rois Kongo reproduisait en leur sein une aristocratie, tandis que ceux qui s'identifiaient à la nation Nagô focalisaient leurs œuvres sur la célébration d'une bonne mort et de nombreuses confréries de cette nation se nommaient confrérie de la Bonne Mort ou de la Bonne Fin (Irmandade da Boa Morte ou encore Irmandade do Bonfim³).

1. « Jeje » désigne au Brésil les esclaves originaires de l'ancien Danxomé, principalement les populations de langue Gbe (Fon, Gun, etc.).

2. Terme d'origine *kimbundu* signifiant « camarade », « compagnon ».

3. En référence au Christ, qu'on appelle *Senhor do Bonfim*, une église portant ce nom est le théâtre d'une procession qui rassemble à Salvador une foule immense, le jeudi qui suit la fête des rois. Cette église située sur une colline de la ville basse, dans la péninsule de Itapagipe, a été achevée en 1754 et abrite la sculpture du Seigneur de la Bonne Fin, rapportée du Portugal par un capitaine de Marine qui en avait fait la promesse, après avoir réchappé d'une tempête en haute mer. Cette église est considérée comme un haut lieu

Avec la fin de l'esclavage, ces nations africaines, avec les jeux identitaires auxquels elles donnent lieu, vont peu à peu s'installer dans la sphère religieuse.

Les nations du candomblé de Bahia.

C'est au sein des confréries catholiques laïques d'esclaves et d'affranchis que se sont constitués en partie les premiers noyaux qui ont donné naissance aux maisons de candomblé. C'est au cœur même du directoire de ces confréries qu'a mûri une élite sacerdotale dans la seconde moitié du XIX^e siècle. L'esclavage aboli, confréries et conseils d'esclaves affranchis se sont délités progressivement au profit de nouveaux espaces religieux à l'instigation de cette élite désireuse d'une véritable autonomie. Les noms de nations comme marqueurs d'identité avaient déjà glissé de l'ethnique vers le religieux, à travers le culte simultané et/ou complémentaire des dieux africains et des saints catholiques. Le culte des saints catholiques continua d'être exercé au cœur des confréries catholiques conjointement avec le culte des *orixás* à l'intérieur des maisons de candomblé. Qui plus est, les espaces religieux du candomblé se sont mis sous la protection d'un saint catholique. En effet, beaucoup des anciennes maisons les plus illustres de Salvador continuent d'être gérées par des sociétés de bienfaisance sous le patronage d'un saint¹.

Le candomblé comme institution autonome prend toute son ampleur au cours du XX^e siècle. Les nations y ordonnent les divinités honorées selon leur ancien territoire d'origine. En effet, le culte des *voduns* et *orixás* en Afrique a toujours été inscrit dans des territoires sociopolitiques nommés et identifiés quel que soit leur itinéraire migratoire ultérieur. C'est ainsi que

du syncrétisme bahianais en raison du célèbre lavage des marches auquel se livrent les adeptes des cultes afro-bahianais, le jour de la procession qui accompagne sa célébration.

1. Sociedade Beneficente de São Lazaro pour l'ancienne Vila Flaviana, plus connue aujourd'hui sous le nom du Cuivre (*O Cobre*) dans le quartier Engenho Velho da Federação, le Centro da Cruz Santa do Axé Opô Afonjá dans le quartier São Gonçalo do Retiro, ou encore Sociedade Beneficente de São Bartolomeu pour le *terreiro* Oxumaré situé dans le quartier Vale do Ogunjá.

les divinités Oxum, Ogun¹ et Logunedé sont rattachées par les mythes et légendes à l'ancien royaume de Dassa (*Idaxa*) ou que la divinité Sakpata a transité de l'actuel Nigeria à l'actuel Bénin par l'ancien royaume de Savalou. Dans un contexte purement liturgique, la nation désigne le territoire d'origine d'une divinité. Les nations de candomblé ordonnent l'ensemble des divinités en fonction du contexte rituel selon une logique hiérarchique d'ancestralité. C'est cette même logique qui intègre comme divinité locale l'Amérindien autochtone sous la figure générique du *caboclo*. Ancêtre primordial de tous les Brésiliens, l'Indien *caboclo* est le maître de la terre et le premier occupant du sol national. Figure ambiguë, divinité accessible à tous, le *caboclo* rentre dans l'univers religieux du candomblé tout en conservant ses distances. Il est honoré selon le principe d'autochtonie, il fonctionne comme messager et/ou révélateur de désordres sociaux et individuels et aujourd'hui il compose une nation parmi les autres dans le panthéon afro-bahianais. Le *candomblé de caboclo* désigne à la fois un espace religieux et une pratique rituelle qui met sur le devant de la scène les divinités autochtones, *caboclos*, tout en conservant en arrière-plan les divinités majeures du panthéon afro-brésilien².

Dès le début de la fondation des maisons de culte à Bahia, le concept de nation englobe une pluralité de sens où les notions d'antériorité et de pureté participent à la construction d'une tradition. Cette tradition va s'élaborer tout au long du XX^e siècle grâce à l'action conjointe de l'élite sacerdotale issue des confréries laïques catholiques et des intellectuels intéressés par la question raciale au Brésil. La tradition du candomblé s'est construite à partir de la fin du XIX^e siècle et participe depuis d'un processus de légitimation basée sur une ancienneté (re)trouvée ou (ré)inventée. Les différentes « traditions inventées » que l'on peut dater du premier quart du XX^e siècle (le mythe de fondation d'une des plus anciennes maisons de Salvador ou encore la tradition des douze ministres de Xangô

1. Oxum, divinité de l'eau douce, Ogun, divinité de la guerre matérialisée dans le fer.

2. La figure du *caboclo* demanderait sans aucun doute un développement plus long mais ce n'est pas ici notre propos et nous renvoyons le lecteur intéressé à l'ouvrage de Jocélio Teles dos SANTOS, *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador, Editora Sarah, 1995.

d'une autre maison illustre que nous détaillerons plus loin) obéissent bien aux mécanismes analysés par Hobsbawm¹ : le premier tient à la nécessité de se référer à l'histoire, fût-elle fictive, pour signifier un continuum nécessaire à la mise en perspective dans le présent et le futur et c'est particulièrement important pour des descendants d'esclaves dont la condition statutaire leur interdisait de se projeter dans le passé, et en conséquence d'imaginer un futur ; ensuite, la production de traditions trouve un terrain particulièrement fertile en période de changement social et la fin de l'esclavage est une période particulièrement éprouvante pour une population qui se heurte soudainement à la concurrence sur le marché du travail ; enfin, on observe l'adaptation de certains modèles anciens à de nouvelles perspectives.

L'espace-temps Atlantique continue d'exercer son influence comme en témoigne le retour en Afrique d'un grand initié de Bahia, dont les réseaux nés de la traite interlope lui permettent l'importation d'un rituel lié à la royauté d'Oyo (les douze ministres de Xangô) et son insertion dans un *terreiro* bahianais où il va constituer un des fondements de la tradition de cette maison. Des processus de formalisation et de ritualisation extrêmement sophistiqués, établissant des frontières symboliques de plus en plus marquées entre les différentes nations, contribuent à la fixation de la tradition dans le candomblé bahianais. Cependant, ces processus de fixation et de durcissement des traditions, observables depuis le début du xx^e siècle avec une accélération autour des années 1970, loin de marquer une rupture avec l'idéologie dominante marquée par le mythe de la cordialité raciale, en consolident les bases. En effet, les discours sur la pureté, l'authenticité, l'originalité et l'absence de « syncretisme » dans le candomblé viennent renforcer les signes diacritiques de l'Afrique au Brésil, composant cette mosaïque de nations dont le Brésil moderne se proclame l'héritier.

Aujourd'hui, à Bahia, les nations de candomblé regroupent quatre grands groupes (Angola, Jeje, Nagô-Ketu et Caboclo). Ils se segmentent en de multiples sous-groupes qui s'entrecroisent constamment. Les nations Angola, Jeje, Nagô et/ou Ketu ne font plus référence à une origine « ethno-territoriale », mais

1. Voir Eric HOBSBAWM et Terence RANGER (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1983.

à une ou plusieurs lignées symboliques partagées par les membres d'une même communauté-nation religieuse. Le parcours de Toluayê, notre héros moderne, en témoigne : tout adepte du candomblé se rattache à plusieurs lignées-nations religieuses : celle de sa divinité protectrice, celle de son initiateur, celle de l'espace consacré (*axé*) où il a été initié, et toutes celles de ses collatéraux et parents en religion.

Le mythe fondateur du candomblé Ketu à Salvador.

Sans revenir au casse-tête que constitue la datation exacte de la fondation des premières maisons de candomblé à Salvador, rappelons que la périodisation la plus probable tourne autour du milieu du XIX^e siècle. Cette époque était marquée par de grands bouleversements sociaux et politiques au Brésil, avec la loi du ventre libre¹ (1871), la fin de l'esclavage (1888) et l'établissement de la Première République (1889) qui mènent progressivement à la formation de l'État-nation brésilien dans l'entre-deux-guerres.

C'est au sein de la confrérie noire du Senhor Bom Jesus dos Martírios établie dans l'église de la Barroquinha, située dans la ville haute, non loin du Pelourinho, et récemment réhabilitée grâce aux efforts conjoints des autorités locales et de l'Unesco, que naissent les trois maisons qui font la gloire des agences du tourisme culturel afro-bahianais à Salvador. Il s'agit des *terreiros* Engenho Velho sur l'avenue Vasco-da-Gama, Gantois dans le quartier Federação, et enfin Opô Afonjá dans le quartier São Gonçalo do Retiro. D'après l'histoire orale, la maison fondatrice du candomblé de nation Ketu, à laquelle sont affiliés ces trois *terreiros*, aurait été bâtie aux alentours de cette église par des membres de la confrérie précédemment citée. Les officiants d'un culte régi par Xangô, divinité des éléments atmosphériques², auraient cédé le pas à Oxóssi, divi-

1. Loi qui octroie la liberté d'office à tous les enfants à naître d'une femme esclave.

2. Xangô évoque la puissance d'un royaume voisin, celui d'Oyo dont il était la divinité régnante. Le royaume de Ketu était sous sa tutelle jusqu'à l'affaiblissement d'Oyo au XVIII^e siècle, suite à la pression conjointe des musulmans au Nord et de la conquête coloniale au Sud.

nité protectrice de l'ancien royaume de Ketu, à la suite de conflits de succession entre les héritiers des trois femmes à l'origine de ce culte.

La tradition orale réserve une place à part au *terreiro* Alaketo, également de nation Ketu et situé dans le quartier Luis Anselmo des trois autres en raison du caractère aristocratique de sa fondatrice¹. Alaketo est lié à un autre célèbre *terreiro* de Salvador, le *terreiro* Oxumarê situé à proximité, dans le quartier Matatu.

Les trois *terreiros* cités en premier seraient issus des conflits de pouvoir entre des membres liés par une parenté symbolique. Laissons de côté le *terreiro* Alaketo, dont les règles de transmission obéissent à une logique lignagère classique, pour nous intéresser à un rejeton de la lignée sacrée des trois autres maisons. La plupart des adeptes du candomblé de nation Ketu se rattachent symboliquement à une de ces trois maisons. Précisons en outre que dans les maisons à fort capital symbolique, les règles de succession à la chefferie tendent à privilégier les liens consanguins au détriment de la parenté religieuse.

La seconde étude de cas que nous allons présenter ne prend plus comme angle d'approche l'espace Atlantique, déjà circonscrit à partir de l'itinéraire et du rituel d'ouverture de l'année liturgique chez Toluayê, mais la mise en présence conjointe de corps divins chrétiens et païens grâce au processus de transsubstantiation qui a été largement réaffirmé par l'Église catholique lors du concile de Trente.

1. Pierre VERGER (*Orisha*, Paris, Métailié, 1982) a retracé l'histoire de cette princesse de Ketu déportée en esclavage au Brésil, retournée en Afrique une fois affranchie, avant de choisir de rentrer à Bahia et fonder son *terreiro* Alaketo, littéralement, « ceux de Ketu » en yorouba. Voir aussi V. da Costa LIMA, *A família de santo nos candomblés....*

FÊTE-DIEU ET CÉLÉBRATION DES CORPS DIVINS

Nous étudions ici la manière dont différents rituels au sein des maisons de candomblé se connectent pour former une unité évoquant cet espace-temps issu de la Traite et de la colonisation des territoires du Nouveau Monde. Il s'agit de montrer comment, dans certaines célébrations liturgiques du candomblé qui ont pour figure centrale la divinité d'un ancien royaume africain, le rituel sacrificiel y fonctionne comme le rituel eucharistique. On pourrait dire, en suivant les analyses de Louis Marin sur le pouvoir et sa représentation, que tous les rites sacrificiels peuvent être lus selon une grille eucharistique. Ou encore, dans la veine des analyses de Bazin ou Augé, que toute *chose* ou *dieu objet* n'existe en tant que force, pouvoir et puissance que dans la *représentation* de sa matérialité.

Du pouvoir et de ses représentations.

Un moyen d'approcher la composition à l'œuvre dans le candomblé consiste à s'inspirer de la sémantique narrative telle que Louis Marin¹ la développe dans ses études du pouvoir et de sa représentation.

À partir de l'analyse de systèmes sémiotiques dans les contextes les plus divers (peinture, philosophie, littérature et anthropologie) et conjuguant les outils de la linguistique pragmatique avec la théorie pascalienne du signe, Marin montre

1. Louis MARIN, *De la représentation*, Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, 1994.

qu'une lecture de ces systèmes en termes théologico-politiques permet de rendre compte du chiasme qui existe entre tout pouvoir et ses représentations. La sémantique narrative du dogme de l'eucharistie, avec lequel les logiciens de Port-Royal ont élaboré leur théorie du signe, permet à Marin de démontrer de manière fort convaincante que la puissance et le pouvoir sont inhérents à la fois au contexte de leur énonciation et à celui de leur représentation comme signe. De cette approche des relations entre pouvoir et représentation, Marin conclut que le pouvoir ne se matérialise que dans la représentation qui en est faite, ou encore que, sans signe, sans matérialité, il n'y a pas de pouvoir. L'intérêt théorique d'appliquer les propositions de Marin pour appréhender le contexte rituel du candomblé est multiple : une théorie du pouvoir dans laquelle la dimension transcendante se donne à lire et à voir dans des matérialités qui en sont des représentations ; une théorie qui renouvelle l'approche des matérialités chargées de puissance, souvent abordées en termes de fétiche ; enfin, la centralité du dogme eucharistique dans l'analyse marinienne du pouvoir entre en résonance avec les évocations et les représentations observées dans les pratiques rituelles du candomblé de Bahia.

La valeur heuristique du concept de syncrétisme de masque semble largement obérée par l'idée de minéralisation des cultures qui le sous-tend, comme si les rencontres et les dominations successives n'avaient pas influencé réciproquement les acteurs de ces rencontres. Toutefois, le fait que les adeptes du candomblé de Bahia aient repris à leur compte cette idée de masque syncrétique renforce notre hypothèse selon laquelle ce qui importe dans la rencontre, c'est la teneur des échanges. Plus encore, même si l'on prend au sérieux ces conceptions, il est plus heuristique de considérer non ce que cache le masque, mais ce qu'il montre dans l'action même de cacher. Il convient de postuler que nous nous trouvons là devant une énigme – l'opacité du masque – à analyser. En effet, l'idée de masque indique une dérobade, certes, mais en cachant des objets (païens) avec d'autres objets (chrétiens), le masque montre aussi que l'invisible est ce qui doit être mis en valeur.

Pour dévoiler ce que cache le masque, nous proposons d'analyser ce jeu de cache-cache entre entités chrétiennes et divinités païennes en nous attachant à leur description *in situ*, dans leurs matérialités propres qui exhibent et présentent tout à la fois une

singularité et une puissance, dans une mise en scène ordonnée et une représentation qui retracent à la fois un temps mythique et un temps historique, grâce à l'évocation conjointe ou successive des dieux et des hommes qui ont fondé le Brésil comme État-nation.

Les travaux de Louis Marin sur le pouvoir de la représentation et de son langage sont mis en perspective avec les analyses de Jean Bazin sur les *choses-dieux*¹. Il s'agit de montrer que le dispositif du tableau, tel que l'analyse Marin, dont l'invisibilité permet d'articuler plusieurs ordres de signifiants dans l'image peinte, cette matérialité de l'invisible qui donne toute sa force à la représentation, peut se retrouver dans la matérialité des objets ou choses-dieux qui tirent également leur pouvoir de l'invisibilité de leur visibilité. Objets singuliers qui ne représentent qu'eux-mêmes, les divinités du candomblé, lorsqu'elles sont exhibées aux yeux du public, sont toujours empaquetées dans des linges, ou revêtues de vêtements chamarrés dans leur présentation anthropomorphe.

Dans le prolongement des réflexions de Jean Bazin, nous appréhendons ces matérialités composées d'éléments hétéroclites et pleines de mystères comme des choses qui ne sont rien d'autre que le signe d'elles-mêmes. Il convient donc d'appréhender la chose comme signe d'elle-même en premier.

Cette prépondérance du signe évoque la sémantique narrative marinienne qui considère les procédés de représentation du langage comme des « mots-choses² » qui rendent effectif et réel ce qui est dit ou montré. Louis Marin prend pour modèle le dogme eucharistique pour affirmer que la représentation précède le signe, ou encore que le signe est déjà une représentation. C'est la représentation qui fait à la fois la matérialité et le pouvoir de la chose, de l'objet, et qui fait de celui qui l'observe ou la manipule, un sujet.

Dans quelle mesure pouvons-nous transposer le modèle eucharistique directement inspiré de la théologie chrétienne à d'autres expériences religieuses ? Il nous semble que c'est à travers les expériences du sensible, en particulier celles du

1. Jean BAZIN, chap. « Retour aux choses dieux », dans *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis, 2008, p. 493-520.

2. L. MARIN, *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

regard et de la parole – du récit parlé et gestuel – que le dispositif d'analyse marinien permet d'appréhender les présences divines non directement chrétiennes.

En considérant les différentes séquences des rituels observés comme des tableaux mis en récit, nous nous inspirons des réflexions de Louis Marin dans *Opacité de la peinture*¹. Le tableau montre moins la visibilité de l'image qu'il ne produit un effet de présence réelle pour le spectateur. Cette présence réelle ne devient possible que par l'effacement du tableau comme dispositif, et dans le cas des rituels du candomblé, on pourrait dire que le tableau est le dispositif matériel dans lequel s'inscrit le rite, un cadre qui articule plusieurs ordres de signifiants. C'est cette polysémie du tableau qui permet aux adeptes et spectateurs d'y retrouver chacun ce qu'il espère, une présence réelle pour les uns, un beau spectacle baroque pour les autres.

En outre, la centralité du dogme eucharistique se retrouve dans les territoires du Nouveau Monde où la Contre-Réforme a été l'instrument idéologique de la conquête coloniale. Ainsi, utiliser le modèle théologique de l'eucharistie pour analyser les rites du candomblé n'est pas aussi anachronique qu'on pourrait le penser. Nous verrons en effet combien chaque séquence rituelle obéit à la logique du modèle eucharistique.

La description et l'analyse détaillées d'une seconde maison de candomblé qui effectue un rituel fondateur de sa nation, le jour de la Fête-Dieu, vont nous permettre de dégager à nouveau un espace-temps commun et d'examiner l'organisation liturgique dans cet espace.

Durant la célébration de la Fête-Dieu, le dispositif eucharistique connecte deux rituels, a priori indépendants ou en coupure l'un de l'autre, pour reprendre la terminologie bastidienne, pour les faire opérer en parfaite syntonie l'un avec l'autre, articulant deux séquences rituelles dans un tout englobant, que relie la mise en présence réelle des corps divins : celui du Christ dans l'hostie et celui d'Oxóssi dans une tête de bœuf. Un corps sacrifié et un corps de sacrificateur dans une sémantique narrative où la figure du Christ comme victime fonde le pouvoir du chasseur Oxóssi instituant la communauté religieuse.

1. L. MARIN, *Opacité de la peinture* [1989], Paris, Éd. de l'EHESS, 2006.

Pai Dudu, un héros classique du candomblé de nation Ketu.

Pai Dudu, comme la plupart des chefs de culte, appartient à plusieurs lignées de candomblé qui entrecroisent, dans son cas, les nations Jeje, Nagô et Ketu. Originaire de Cachoeira¹, petit-fils d'un des chefs de culte des plus anciens *terreiros* de la région, le Capivari² de nation Jeje-Nagô, fondé par son grand-père Anacleto Urbano da Natividade, Pai Dudu avait été initié pratiquement dans le sein de sa mère, à l'âge de deux mois, dans une autre maison célèbre de la région, le *Portão* de Muritiba, de nation Ketu et fondé en 1930 par Nezinho. Ce dernier, originaire de São Felix, était lui aussi affilié au Capivari, mais sa propre initiation s'était déroulée à Salvador dans le célèbre *terreiro* du Gantois, alors placé sous la direction de Mãe Pulcheria, en même temps que celle qui allait lui succéder en 1922, la célèbre Mãe Menininha, décédée en 1986. Appartenant à la vieille génération des chefs de culte – initié depuis soixante-huit ans lors de notre première rencontre³ en 1997 – Pai Dudu devait sa notoriété à sa parfaite connaissance des cantiques et rituels anciens. Ayant baigné depuis son plus jeune âge dans le candomblé, homme à tout faire et confident de son initiateur, il avait été écarté de la succession en raison des règles lignagères qui prévalent sur l'ancienneté, dans les maisons à fort capital symbolique. Il en concevait parfois une certaine amertume, raison pour laquelle il était aussi disponible pour les cadets du candomblé, freinés dans leur ascension par des chefs soucieux de conserver au sein de leur propre lignage des prérogatives « normalement » accessibles à tous ceux ayant accompli l'ensemble des étapes d'une initiation. Cependant, tout en fustigeant la mesquinerie de ses pairs qui privilégiaient les liens consanguins au détriment de la communauté religieuse, Pai Dudu avait pris soin de choisir de son vivant, et parmi ses enfants biologiques, celle qui allait lui succéder.

1. Considérée comme la Rome du candomblé, Cachoeira était une ville importante jusqu'aux années 1930-1940, car, située au bord du fleuve Paraguaçu qui permettait l'acheminement des marchandises vers la côte, elle était un carrefour entre le port de Salvador et le Sertão.

2. Selon les Archives de la municipalité de São Felix, ce *terreiro* aurait été fondé entre 1870 et 1880.

3. Pai Dudu est décédé en janvier 2006.

Choisir son successeur de son vivant est devenu habituel. Cela permet aux chefs de culte de s'assurer que des conflits entre parenté consanguine et parenté symbolique ne viendront pas troubler la continuité de leur maison.

Le *terreiro* de Pai Dudu est situé dans un quartier périphérique de Salvador (Águas Claras) qui était encore en rase campagne à l'époque de son installation. Depuis l'établissement du pôle pétrochimique à Camaçari, dans les années 1970, la croissance urbaine s'est accélérée et ce quartier est devenu très peuplé. Néanmoins, le temple, situé en hauteur sur un talus délimité en contrebas par une route, demeure encore assez vaste et retiré pour que les rituels qui s'y déroulent soient à l'abri des regards indiscrets. Pai Dudu a dirigé sa maison avec sa seconde épouse pendant près de quarante ans, après avoir quitté un quartier plus central, trop exigü pour y mener dans le confort et la discrétion des activités rituelles.

Pai Dudu, qui tient son surnom du terme yorouba *dúdí*, lequel désigne toutes les couleurs foncées, notamment la couleur noire, assume avec une certaine fierté son ascendance nagô, terme qui désignait encore au début du ^{xx}e siècle les esclaves venus d'Afrique et qui est encore employé dans ce sens par les personnes d'un certain âge dans la région du Recôncavo. Pourtant, ce qui dans le contexte sociopolitique actuel pourrait apparaître comme une affirmation identitaire africaine, n'empêche pas cet homme d'afficher sa brésilianité, voire sa bahianité : le costume en lin blanc cassé qu'il revêt à chaque fête d'importance, exhibant une croix retenue par une lourde chaîne en or, ou encore, son habitude d'offrir, à l'occasion de son anniversaire d'initié, un calendrier de poche, illustré par une figure de saint ou de sainte, en témoignent. Enfin, le 2 juillet, qui est la fête nationale de l'État de Bahia, il donne une fête dans la cour de son *terreiro* entièrement dédiée aux entités amérindiennes.

Par ailleurs, son calendrier liturgique, tout en suivant à la lettre l'ordonnancement des divinités dans sa nation, en commençant par la fête consacrée aux eaux d'Oxalá, rituel de purification qui ouvre l'année dans les trois maisons fondatrices du candomblé de Ketu à Bahia, s'en éloigne cependant dans la mesure où il débute en avril et non fin août, période qui correspond aux rituels de moisson sur l'ancienne côte des Esclaves. En 1999, le calendrier de sa maison était le suivant : 11 avril : eaux

d'Oxalá ; 12 avril : *olubajé*¹ d'Obaluayê ; 17 avril : fête dédiée aux *orixás* masculins (Aboro) de la maison ; 24 avril : *orixás* féminins (Ayaba) ; dimanche 25 avril : offrande aux divinités de l'eau Oxum et Yemanjá, au cours d'une promenade en barque dans la baie de Salvador ; 3 juin : jour de la Fête-Dieu, sacrifice d'un taureau consacré à Oxóssi ; 2 juillet : fête des *caboclos*, les entités autochtones, dans la cour du terreiro ; 26 juillet : jour de la Sainte-Anne, messe suivie de l'offrande de multiples plats préparés par la communauté d'adepte pour Nana Buruku², considérée à la fois comme la mère de tous les *orixás* et comme la mère de Xangô. Enfin, le 20 novembre était consacré à Xangô, la divinité principale du fondateur du terreiro, Pai Dudu, qui fête aussi ce jour-là son anniversaire d'initié.

Les rares maisons qui perpétuent la célébration de la divinité de la chasse (Oxóssi) le jour de la Fête-Dieu sont toutes liées à l'une des trois maisons fondatrices de la nation Ketu à Bahia : Engenho Velho surnommé Casa Branca, Gantois et, enfin, Opô Afonjá, dont la dirigeante, Mãe Stella, est une fervente partisane des traditions africaines au Brésil³.

Le sacrifice communément appelé « tête de taureau » célèbre une aventure d'Oxóssi dans laquelle il aurait perdu une corne. C'est pour marquer cet épisode légendaire qu'est sacrifié annuellement, durant le *ossé*⁴, dans certaines maisons de nation Ketu, un taureau le jour de la Fête-Dieu. Ainsi, le Gantois, rouvert en 2002 après quatre ans de deuil rituel (*axexê*⁵), à la

1. *Olubaje* est un rituel qui consiste à servir les plats préférés de Obaluayê, en particulier du maïs soufflé sans sel.

2. Nana Buruku est une divinité cultuée en Afrique, surtout dans la région méridionale du Togo et au Bénin, dans l'actuelle province du Mono-Couffo.

3. Cette mère de saint a écrit de nombreux livres, notamment une sorte de bréviaire qui indique aux différents membres de la hiérarchie et du public profane les règles de respect à observer dans une maison de candomblé. Voir Maria Stella de Azevedo SANTOS, *Meu tempo é agora*, São Paulo, Odu-duwa, 1993.

4. Célébration annuelle d'un *orixá*, terme yorouba (*òsè*) désignant aussi le jour saint de la semaine où la divinité doit être honorée de sacrifices et offrandes divers.

5. *Axexê* désigne ici le temps rituel du deuil qui est plus ou moins long selon la renommée d'une maison et qui est au minimum d'un an. Durant cette période, les activités du terreiro sont fermées au public et les initiés les plus anciens accomplissent uniquement les rituels nécessaires à la préservation des divinités.

suite du décès de la précédente chef de culte¹, a annoncé officiellement la réouverture de la maison et le nom de la nouvelle dirigeante le jour de la Fête-Dieu, le 30 mai 2002. Une messe matitudinale à l'église Nossa Senhora de Santana² a inauguré la journée et les festivités se sont poursuivies dans le temple consacré jusque tard dans la nuit, avec la descente des dieux.

Nous avons assisté au rituel du sacrifice d'un taureau par trois fois, deux fois chez Pai Dudu et une fois au Portão, à Muritiba, dans la maison de son initiateur. Nous avons choisi de décrire la cérémonie qui s'est déroulée le 29 mai 1997 chez Pai Dudu parce que nous avons pu y observer dans une totale liberté l'ensemble des séquences rituelles.

Fête-Dieu chez Pai Dudu.

Lorsque nous pénétrons à 7 heures du matin dans le salon rectangulaire (*barracão*) où se déroulent habituellement les fêtes dédiées aux *orixás*, le renforcement réservé aux tambours est masqué à la vue par un rideau. Le pilier central sous lequel sont enterrées les matières sacrées de la maison et autour duquel les initiés dansent avant d'incorporer leurs divinités est dépouillé des emblèmes habituels signalant la divinité honorée lors des fêtes publiques. Une table dressée devant le rideau qui masque les tambours et recouverte d'une nappe brodée blanche accueille une statue imposante de saint Georges, cuirassé comme un croisé, montant un cheval fougueux piétinant un dragon. Des chaises en plastique ont été placées en rang devant cet autel provisoire. Nous attendons un prêtre affilié à un

1. Les maisons les plus anciennes et fameuses ont presque toutes à leur tête une femme, raison pour laquelle Ruth Landes a intitulé en 1947 son ouvrage sur le candomblé « La ville des femmes ».

2. Cette église la plus proche du *terreiro* a été choisie car l'église fréquentée habituellement par les gens du candomblé, Nossa Senhora Rosário dos Pretos, était déjà retenue pour célébrer un office pour une maison sœur, Engenho Velho, dite Casa Branca. L'église Nossa Senhora de Santana, située dans le quartier du Rio Vermelho, accueille aussi fréquemment les gens du candomblé, et ses alentours sont d'ailleurs le théâtre d'une fête afro-brésilienne très courue à Salvador, celle de Yemanjá. Quant à l'église Nossa Senhora Rosário dos Pretos, rappelons qu'elle a été construite par les esclaves et les affranchis au début du XVIII^e siècle aux portes du couvent du Carmel dans la ville haute et qu'elle abrite une confrérie de Noirs du même nom.



1. Pai Dudu conviant les dieux africains à se manifester.



2. Oxossi, roi de Ketu, chez Pai Dudu.



3. Ogun dansant chez Toluayê.



4. Offrandes à Exu et Ogun
chez Toluayê.



5. Confrérie de la Bonne Mort à Cachoeira.



6. Chapelle de la Bonne Mort à Cachoeira.



7. Autels des ancêtres et des esprits amérindiens chez Toluayê.



8. Autel des caboclos
chez Pai Dudu.



9. Adeptes et fidèles devant les marches de l'église de la Conception, point de départ de la procession vers l'église du Seigneur de la Bonne Fin.

mouvement charismatique de l'Église catholique qui va célébrer la messe. Dom Laertio vient depuis de nombreuses années célébrer la messe deux fois par an, le jour de la Fête-Dieu et lors de la fête dédiée à Nanã Buruku, mère de tous les *orixàs*, fin juillet. On associe fréquemment cette divinité à sainte Anne, la mère de la Sainte Vierge et, ce jour-là, le prêtre baptise les enfants du quartier. La présence d'un prêtre catholique pour inaugurer la célébration des deux entités fondatrices, d'un territoire pour l'un et d'une lignée pour l'autre, n'est pas due à un effet de masque. Bien au contraire, cette présence signale la réactivation d'un ordre, celui du monde colonial à travers la célébration des ancêtres primordiaux, à l'origine de cette configuration théologico-politique singulière qui fait se coudoyer personnages chrétiens, divinités africaines et entités amérindiennes.

Un *ogã*¹ de la maison est allé chercher le prêtre à son domicile en voiture. Ce dernier arrive habillé en civil et portant une petite mallette contenant un crucifix, une aube, un missel, les linges d'autel (corporal, purificateur et manuterge), un calice, une patène, un ciboire, des burettes et des hosties qui vont lui servir pendant son office. La foule, en majorité féminine, afflue pour assister à la messe. Plusieurs femmes sont venues, certaines chargées de statuettes des jumeaux Côme et Damien², d'autres de la photo d'un parent ou encore d'un certificat de baptême à faire signer. D'un geste appliqué et précis, le prêtre installe autour de lui le crucifix, le calice avec ses linges et la grande hostie, le ciboire avec les hosties destinées aux fidèles, le missel et la Bible, le tout après avoir baisé sa calotte d'officiant, puis l'étole dont il se couvre les épaules par-dessus l'aube. L'étole et la calotte sont d'un rouge vif, la première est ornée

1. Charge et titre de l'initié de sexe masculin qui n'incorpore pas ses dieux.

2. Les jumeaux Côme et Damien sont largement célébrés à Bahia et possèdent même une église, dans le quartier Liberdade. Ces deux figures de saints, anciens médecins vivant en Syrie et devenus martyrs au III^e siècle, sont fréquemment associées aux figures *Ibeji*, les jumeaux qui sont l'objet d'un culte en pays yorouba. Dans la mesure où ce culte est considéré comme récent au Nigeria, on peut se demander si l'introduction de ce culte ne procède pas de cette culture atlantique en constante mutation. L'historien T. J. H. Chapel, dans « The Yoruba Cult of Twins in Historical Perspective » (*Africa*, vol. 44 [3], p. 250-265), date son introduction en pays yoroubaphone entre le milieu du XVIII^e et le milieu du XIX^e siècle, évoquant aussi la présence du culte au Brésil.

d'un côté d'une colombe tenant dans son bec un fil jaune et de l'autre de motifs géométriques délimités par un fil jaune brodé. Au début de l'office, le prêtre encense l'autel et la partie réservée au public avec un encensoir prêté par les gens de la maison. Au moment de l'homélie, dom Laertio aborde les questions sociales de la prostitution enfantine et des enfants des rues, décrit en détail la journée de la Fête-Dieu dédiée à l'adoration du corps et du sang du Christ, puis compare saint Georges à un être de lumière avant de prier pour tout le monde, énumérant, dans l'ordre, le maître de céans, son épouse, le pape, les protestants et les enfants de la maison. Puis il ouvre la liturgie eucharistique en présentant le pain puis le vin qu'il verse avec un peu d'eau dans le calice. Ensuite il encense l'ensemble des objets rituels devant lui, avant de se laver les mains, de les essuyer, puis il commence la prière eucharistique. Dom Laertio impose alors les mains sur le calice pendant que l'assistance s'agenouille. Soulevant la patène, il élève la grande hostie devant l'assistance, l'invitant à partager avec lui le corps du Christ. Après avoir reposé la grande hostie sur la patène, dom Laertio renouvelle son geste avec le vin, invitant l'assemblée à partager, cette fois, le sang du Christ. Il s'agenouille alors, pendant que l'assistance courbe la tête avant de se relever pour poursuivre la prière eucharistique. La messe achevée, un petit déjeuner copieux est servi à l'assistance et au prêtre.

Pai Dudu, qui semble pressé d'en finir avec cette partie du rituel auquel il assiste de manière périphérique, fait appeler un taxi pour raccompagner le prêtre. Les hommes de la maison ont vaqué à leurs tâches respectives sous son œil attentif pendant la messe qui n'a pas duré une heure.

Une fois la messe terminée, Pai Dudu fait exploser des feux d'artifice pour prévenir le sacrificateur (*axogun*) qu'il peut tuer le taureau. L'animal est immolé par un de ses fils sur un terrain vague, autrefois tenu pour l'abattoir du quartier. Contrairement aux sacrifices animaux qui sont habituellement effectués dans l'enceinte consacrée du *terreiro*, le sacrifice du taureau dédié à Oxóssi doit être accompli dans un lieu non domestique, car « le taureau est un ancêtre très fort, et tirer la peau du taureau c'est le mettre à nu, ce qui peut avoir des conséquences fâcheuses si on ne respecte pas les fondements [du rituel]¹ ».

1. Entretien avec Pai Dudu le 6 juin 1997.

C'est un acte dangereux parce qu'il réactive le pouvoir de vie et qu'il est en relation directe avec l'ancestralité, donc avec la mort. C'est pourquoi les entrailles et la peau ne sont jamais conservées par les membres de la communauté, sous peine d'en mourir. Tous les pouvoirs de mort sont déchargés sur la peau et les entrailles, la tête et les autres parties du corps du taureau étant traitées rituellement pour recharger et renouveler le pouvoir de vie du dieu fondateur et ancêtre primordial de la nation Ketu. Au même moment, le salon est réaménagé comme un théâtre, pour les actes suivants. Les chaises sont rangées contre les murs latéraux, les coins des femmes et des hommes sont à nouveau séparés par le pilier central. Pai Dudu dépose au seuil du salon deux cornes de taureau sur un lit de haricots secs grillés (*feijão fradinho*) où reposent aussi un arc et une flèche d'une seule pièce en bronze qui représente Oxóssi. L'autel d'Exu, situé à gauche de l'entrée du salon, est particulièrement bien fourni ce jour-là. Des bouteilles de bière brune, de cidre et d'alcool fort se dressent devant les sculptures d'Exu et de Maria Padilha¹, une tenture rouge met en valeur Preto Velho², dressé sur une coupe à même le sol, avec son éternelle pipe à la bouche, à côté du trident d'Ogun fiché dans un pot d'*espada de ogun* (*Sansieveria Ceylanica Willd*).

Nous suivons le groupe des adeptes qui se rendent dans l'ancien abattoir désaffecté. Le taureau est dépecé à l'abri des regards indiscrets, les entrailles sont déposées dans un faitout, la tête est placée dans une grande bassine en aluminium recouverte de pagnes où la couleur dominante est le vert. Un arc et une flèche, armes du dieu de la chasse, sont posés sur les pagnes et pendent sur le devant. Les adeptes forment une procession autour de l'initié qui porte la « tête de taureau » emmaillotée jusqu'au *terreiro*. Les entrailles entreposées dans un faitout enturbanné suivent, portées de la même manière. Elles seront jetées tard dans la nuit dans la brousse. La peau, laissée à sécher dans l'enclos de l'abattoir, sera ultérieurement vendue à un profane.

1. Entité féminine appartenant à la classe des *caboclos*, esprits des Amérindiens autochtones.

2. Littéralement « vieux noir », représentant la figure de l'ancien esclave. Cette figure, comme la précédente, appartient au panthéon de l'Umbanda, aussi nommé « Candomblé de *Caboclo* » à Bahia.

Les deux « charges » du corps divin sacrifié suivent un parcours obligé avant d'entrer dans leur espace consacré respectif, loin des regards profanes. Elles marquent tout d'abord un arrêt au seuil du *barracão*, à l'entrée principale, et font ensuite plusieurs fois le tour du pilier central, escortées par les chants et les danses des adeptes, qui s'y accrochent tout en conduisant la ronde autour du pilier central. La présence de la divinité est rendue manifeste dans les tremblements de certains adeptes. Les salutations d'usage, aux quatre points cardinaux, aux tambours et devant Exu, divinité du seuil et messenger des dieux, se font par gémissements des adeptes et dépôt sur le sol des parties charnues et viscérales du corps divin sacrifié. Tous ressortent ensuite par la porte principale, emportant avec eux les deux charges, et ils traversent la cour où se trouve la chambre d'Exu et des ancêtres, ils rentrent par une porte latérale et traversent le salon pour sortir vers l'arrière-cour qui abrite les différentes chambres des dieux où, là encore, des salutations aux divinités avoisinantes ont lieu en respectant un ordre hiérarchique rigoureux¹. Les tambours se sont tus et les membres de la communauté vaquent chacun à une tâche précise. Le repas de la mi-journée est en partie composé de morceaux du taureau sacrifié. Il est déjà presque midi et ce n'est pas avant quatorze heures que le repas sera prêt. D'autres animaux sont sacrifiés après le déjeuner tardif, cette fois dans les chambres des dieux : deux boucs, une dizaine de poulets et deux pintades. Si le dieu célébré aujourd'hui est Oxóssi, le fondateur du royaume de Ketu, les autres dieux de la maison doivent aussi manger, en particulier Xangô et Oxum qui sont les divinités personnelles du chef de la maison. L'après-midi est consacré à la préparation des viandes et des mets divers qui vont composer le repas de communion qui clôturera la descente des dieux.

La *yalorixá*, épouse du maître de maison et responsable à part entière du *terreiro*, met la dernière main à la préparation du salon vers 19 h 30. Elle répand sur le sol des feuilles d'*aroeira* (*schinus aroeira vellozo*, anacardiacees) et de l'eau parfumée. Ce jour-là, la couleur dominante est le vert : le pilier central est décoré de feuillages divers, retenus par de grands nœuds, de la photo de l'initiateur de Pai Dudu ainsi que d'un crucifix en

1. C'est-à-dire en saluant les divinités par ordre croissant, en commençant par les plus jeunes et en terminant par les plus âgées.

bronze, et les trois tambours sont tous ornés de nœuds de ruban de couleur verte. Les fils et filles de la maison se relaient à la douche, puis au repassage des vêtements qu'ils porteront dans la soirée. C'est le creux de la vague, l'entre-deux du sacrifice et de la communion et une certaine lassitude se fait sentir. La fraîcheur du soir commence heureusement à tomber sur le *terreiro* bâti sur une hauteur. Vers 22 h 20, le maître de céans entre dans le salon, vêtu d'un costume blanc cassé et d'une chemise grise épaisse, orné d'une chaîne en fer argenté terminée par une croix et de trois colliers dédiés aux *orixás* Xangô, Oxum et Oxóssi. Pai Dudu ouvre la séance en frappant avec une baguette en bois une triple cloche (*agogô*) ciselée, argentée et cuivrée, et s'assied sur le fauteuil richement sculpté destiné à un dignitaire de Xangô¹. Sa femme, vêtue d'une large jupe vert pomme et d'un corsage rose pâle, le rejoint quelques instants plus tard et s'assied sur un fauteuil également sculpté, mais plus bas et moins imposant. Le *xiré* débute comme à l'accoutumée par Ogun, la divinité du fer qui ouvre le chemin. La *yalorixá* conduit la ronde autour du pilier central tandis que son époux entonne les chants. La ronde est composée de vingt-cinq adeptes, parmi lesquels six hommes, chacun y occupant un rang selon son ancienneté dans l'initiation. Chaque fidèle est habillé aux couleurs de son dieu et du dieu honoré ce jour-là, à l'exception des futurs initiés (*abiãs*), vêtus intégralement de blanc. Après le troisième chant, la *yalorixá* se rassied auprès de son mari, après l'avoir salué rituellement, et l'ensemble des adeptes composant la ronde s'aplatit, ventre et front à terre, pour saluer dans l'ordre le trublion Exu, les ancêtres, le père et la mère de saint et l'ensemble des membres de la communauté en respectant l'ordre hiérarchique de séniorité dans la consécration. Malgré la liberté de ton régnant au quotidien entre le chef de culte et sa communauté d'adeptes, quand vient l'heure du rituel, les coutumes sont respectées très rigoureusement. Les adeptes les plus anciens s'assoient parfois sur les fauteuils en bois à côté des *ogãs* pour se reposer tandis que les plus jeunes s'accroupissent aux pieds du maître de céans ou contre le pilier central lors des pauses entre deux chants. Après quarante minutes de chant, la *yalorixá*, qui s'était esquivée discrètement,

1. *Obaganju*, titre honorifique donné aux *ogãs* de Xangô, Aganju étant un des noms de la divinité de la foudre et du tonnerre.

revient déposer aux pieds de son mari un plat enveloppé d'un tissu argenté qui recouvre les cornes de taureau déjà présentes le matin au seuil du salon. Tous les adeptes vont alors se prosterner devant les cornes et la *yalorixá* reprend sa place dans la ronde. Le rythme des tambours s'accélère et Pai Dudu frappe vigoureusement les deux cornes l'une contre l'autre au-dessus de sa tête, déclenchant en cascade la descente des dieux. La *yalorixá* est une des premières à incorporer la divinité des tempêtes, Oyá. Plusieurs spectateurs entrent en transe et sont vite conduits dans une chambre consacrée (*roncó*) où ils reprennent leurs esprits quelques instants plus tard. Pai Dudu veille à ce que tous les médiums initiés reçoivent leur dieu et ceux qui tardent à se manifester sont rappelés à l'ordre par deux coups de corne au-dessus de la tête. Il est 23 h 25 lorsqu'un silence de quelques minutes permet à Pai Dudu de dénombrer ses troupes. Les tambours reprennent vie et leur rythme accéléré annonce le rassemblement des médiums incorporés qui entrent à reculons dans la chambre consacrée où ils vont revêtir les habits chatoyants de leur dieu respectif. La *yalorixá*, encore en transe, revient quelques instants plus tard, accompagnée de trois jeunes filles et guidée par un jeune adepte qui avance à reculons autour du pilier central. Elle en fait trois fois le tour en dansant puis elle embrasse plusieurs membres de l'assistance avant de regagner le *roncó*.

Pai Dudu annonce une pause d'une heure. Les *orixás* reviennent dans le salon, vêtus de leurs plus beaux atours. Arrivent successivement deux Oyá, trois Oxóssi et un Ossâim, deux Obaluayê, un Ogun et deux Oxum¹. Chaque groupe de dieux danse à tour de rôle pendant que les initiés distribuent des assiettes de *caruru*² à l'assistance. C'est le repas communiel³ qui accompagne dans le candomblé tous les rites sacrificiels.

1. Osanyi est la divinité des feuilles médicinales et liturgiques, Obaluayê, la divinité de la terre chaude qui se manifeste par les maladies éruptives et Oxum, la divinité des eaux douces.

2. Plat à base de gombos, crevettes sèches, huile de palme, oignons et piments. *Caruru* est un terme tupi-guarani désignant le plat de prédilection des divinités africaines. Cependant, selon la divinité honorée, les gombos sont découpés de manière distincte.

3. Dans les maisons où l'affluence des touristes est importante, le repas est en général réservé aux adeptes et habitués de la maison.

Il est près de 2 heures du matin lorsque la fête se termine avec les dernières danses d'Oxum, la divinité des eaux douces.

Des corps, des images et des signes.

Comment comprendre qu'au sein de maisons de candomblé considérées comme les plus orthodoxes et africaines, chaque année, le jeudi de la Fête-Dieu, le calendrier liturgique s'ouvre par la célébration conjointe de Jésus-Christ et de la divinité Oxóssi, fondatrice présumée de l'ancien royaume de Ketu ?

Les discours locaux ont tendance à reproduire l'hypothèse bastidienne selon laquelle la contiguïté de deux rituels, l'un païen, l'autre chrétien, est un effet de masque hérité du passé esclavagiste lorsque les esclaves africains n'avaient pas le droit d'honorer leurs divinités. L'idéologie du syncrétisme de masque, aujourd'hui véritable donnée du discours des élites sacerdotales du candomblé bahianais, paraît très insatisfaisante.

En effet, il est assez anachronique de considérer comme traditionnelles des pratiques socioreligieuses nées d'une histoire particulière, celle des échanges au sein de l'Atlantique. Envisager le dynamisme des cultures en termes d'opposition (tradition-modernité, pureté-impureté, résistance-adaptation, etc.) va à l'encontre d'une sociologie dynamique dont l'intérêt est son ancrage dans une histoire qui, dans le contexte de l'espace Atlantique, est largement partagée entre Européens, Africains et Amérindiens autour de la Traite. Ainsi, des travaux historiques récents¹ montrent combien les traditions de l'espace Atlantique vu du côté des enclaves africaines ont sans cesse été réinventées, et ce, bien avant la colonisation européenne de la fin du XIX^e siècle.

En outre, la notion même de Nouveau Monde, si elle appartient au rêve européen, a fait se croiser le destin de trois continents, dont les populations composées principalement de marchands, de colons, de déportés et d'asservis ont ressenti

1. Voir par exemple John D. Y. PEEL, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, ou encore Edna G. BAY, *Asen, Ancestors and Vodun. Tracing Change in African Art*, Urbana - Chicago, University of Illinois Press, 2008.

dans l'espace de rencontre qu'a constitué l'Atlantique des nostalgies entrant en résonance les unes avec les autres. Ces nostalgies croisées, pétrées non pas de faits de culture mais d'expériences sociales, mémorisées et transmises dans chaque segment de la société coloniale en train de s'instituer, se sont réfractées, produisant un modèle nouveau à travers une dynamique composite faite de segmentation et de recomposition inhérentes à toute culture en train de se constituer, ou même, de manière générale, à toute culture. Aucun de ses segments n'a échappé au pouvoir de la Contre-Réforme, à l'instauration d'une langue véhiculaire (le Portugais) et à la puissance commerciale. L'illustration la plus éclatante de cette culture nouvelle est le baroque de l'Amérique ibérique, dont on peut certes identifier les différentes généalogies, mais dont il est difficile de dire qu'il ne constitue pas une manière particulière de vivre l'expérience coloniale. Le « quatrième monde », expression employée au moment de la découverte des territoires des Amériques par les premiers voyageurs européens, signifiait l'éclat du progrès et des découvertes scientifiques. Un monde du futur, pour paraphraser Stefan Zweig¹ qui voyait dans le Brésil une sorte d'humanité accomplie et totale, regroupant en son sein les qualités de chacun de ses membres : l'éthique de la Contre-Réforme, la force laborieuse des esclaves africains et l'ingénuité doublée de courage des Amérindiens. Ce rêve ibérique métissé et fondateur d'un Nouveau Monde se retrouve célébré, le jour de la Fête-Dieu, dans les maisons de candomblé de nation Ketu les plus illustres de Bahia. On pourra toujours gloser sur le fait que ce rêve traduit une vision irénique de la colonisation ibérique, mais n'est-ce pas la force de l'imaginaire que d'être dans l'indiscernabilité entre le réel et l'irréel² ?

Appréhender deux rituels appartenant a priori à deux cultures différentes dans une logique constructiviste, malgré l'évocation de temporalités distinctes, est rendu possible non pas grâce au principe de coupure développé par Bastide pour consolider l'assise conceptuelle de sa théorie du syncrétisme,

1. Stefan ZWEIF, *Le Brésil, terre d'avenir* [1941], Paris, Le livre de Poche, 1998.

2. Je me réfère à Gilles Deleuze qui définit l'imaginaire comme suit : « L'imaginaire, ce n'est pas l'irréel, mais l'indiscernabilité entre le réel et l'irréel » (*Pourparlers*, 1972-1990, Paris, Éd. de Minuit, 1990, p. 93).

mais par le phénomène de transsubstantiation tel que Marin¹ l'examine dans son étude du pouvoir et de sa représentation.

La sémantique narrative des deux séquences principales du rituel permet d'entrevoir la centralité des corps dans le récit et le sens qui leur est attribué. Le corps victime du Christ transsubstantié dans l'hostie et le corps meurtrier du chasseur Oxóssi évoquent tous deux l'impérieuse nécessité de la mort et du sacrifice oblatif dans la reproduction du corps social. La séquence narrative, en évoquant en ouverture le sacrifice christique et, en clôture, le corps du sacrificateur, indique le sens de l'histoire et fonde la généalogie qui relie les deux figures célébrées. La figure du Christ comme victime fonde le pouvoir du chasseur Oxóssi et c'est cette filiation qui permet d'instituer la communauté des adeptes du candomblé. Le rituel fonctionne dans sa totalité comme un rituel d'inversion en retournant les positions sociales incarnées par chaque figure. L'inversion est redoublée par les matérialités de chaque corps : la chair et le sang du Christ évoquant le pouvoir de vie, la tête tranchée du bœuf, sa peau et ses entrailles évoquant le pouvoir de mort du chasseur.

La sémantique narrative permet de saisir les séquences qui ouvrent et clôturent la journée comme un seul et même rituel, celui de la célébration de la naissance de l'humanité au Brésil à travers ses ancêtres primordiaux. Les deux événements évoqués le jour de la Fête-Dieu à Bahia se trouvent rassemblés dans un espace-temps consacré, renouvelé annuellement, grâce aux rites de transsubstantiation qui se succèdent ce jour-là. Leur chronologie permet tout à la fois d'évoquer l'ancien pouvoir colonial et ses hiérarchies et d'en assurer la mise en présence réelle dans l'expérience de chacun des participants.

Le modèle théorique de Louis Marin permet de dépasser le paradoxe de la coupure épistémologique et d'analyser l'ensemble du rituel en tant que récit théologico-politique. La mise en récit opérée par la transsubstantiation des corps divins, leur mise en présence réelle à travers l'hostie et la tête d'un taureau sacrifié aboutissent à un rituel social total qui évoque et réactualise la scène primordiale.

Mais de quelle scène primordiale s'agit-il dans ce culte du candomblé ?

1. L. MARIN, *De la représentation*.

Cette scène, loin de reproduire une Afrique mythique d'avant la traite des esclaves, évoque tout à la fois la société coloniale et ses différents acteurs dont les récits s'entrelacent et se répondent. En effet, si les deux figures majeures de cette célébration ancestrale sont Jésus-Christ et Oxóssi, dans une mise en scène qui n'a rien à envier au théâtre shakespearien, on notera la présence, certes fugace, mais néanmoins essentielle, des troisièmes rôles que constituent la figure de saint Georges ou les figures coloniales que sont l'ancien esclave africain Preto Velho et la prostituée, mi-amérindienne, mi-tsigane, Maria Padilha.

Il convient alors de rappeler combien le christianisme professé par les Jésuites et les ordres mendiants dans les Amériques misait sur les émotions, la crainte du divin et les représentations dramatisées des différents moments de la vie du Christ. L'art baroque en a été une figuration exemplaire et les mouvements évangéliques contemporains prolongent la centralité de l'émotion dans l'expérience religieuse¹. Revenons aux personnages du récit. Il y a d'abord saint Georges, patron des épopées coloniales de l'Empire portugais après sa rupture avec l'Empire castillan au xv^e siècle. Puis vient Jésus-Christ, fondateur du christianisme, dont la figure protectrice sous le nom de *Senhor do Bonfim* (Seigneur de la Bonne Fin) continue d'auréoler la première capitale du Brésil colonial, São Salvador da Bahia de Todos os Santos. Viennent ensuite Preto Velho et Maria Padilha, le premier figurant le vieil esclave africain soumis, la seconde, une prostituée amérindienne imprévisible, mais généreuse. La critique littéraire Marlyse Meyer² retrace, dans un livre assez savoureux, la généalogie de cette généreuse dame dont les tribulations amoureuses ont réellement existé, à une époque troublée où la Castille et le Portugal se déchiraient constamment. Amante du roi D. Pedro I de Burgos (1334-1369) qui connut un règne mouvementé, sa figure a alimenté la littérature de romances, participant ainsi à la diabolisation de la femme adultérine. M. Meyer émet l'hypothèse selon laquelle, après avoir alimenté les procès en sorcellerie de l'Inquisition, la

1. Voir Danièle HERVIEU-LÉGER et Françoise CHAMPION (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990.

2. Marlyse MEYER, *Maria Padilha e Toda a sua Quadrilla. De Amante de um Rei de Castela à Pomba-Gira de Umbanda*, São Paulo, Duas Cidades, 1993.

figure de Maria Padilha peut être retrouvée dans la célèbre nouvelle de Prosper Mérimée, *Carmen*, dont Georges Bizet a tiré un opéra tout aussi fameux. Chacune de ces figures évoque tout à la fois la soumission et la rébellion vis-à-vis de l'ordre colonial, raison pour laquelle elles sont fréquemment intégrées au panthéon du *caboclo*, figure générique de l'Amérindien primordial, autochtone fin connaisseur de la faune et de la flore, grand chasseur et guerrier rebelle.

Marquons un arrêt sur les personnages de cette première scène.

Saint Georges, que les adeptes de la théorie du masque placent en correspondance avec Oxóssi ou Ogun, dieu de la chasse et/ou du fer, selon la région du Brésil, est surtout devenu le saint patron de la Couronne portugaise pendant le règne d'Afonso V l'Africain. Il convient par ailleurs de rappeler qu'au Brésil comme en Afrique centrale, il est une autre figure de roi portugais, celle de dom Sebastião¹, qui a hanté de nombreux mouvements messianiques, dont celui mené par Kimpa Vita dans le Kongo du XVII^e siècle ou encore la révolte des Canudos menée par Antônio Conselheiro dans le *sertão* bahianais de 1867 jusqu'au début du XX^e siècle. On trouve encore aujourd'hui dans certains mouvements évangéliques brésiliens la marque de cette attente messianique².

La présence des *caboclos*, les esprits des Amérindiens décimés en grand nombre durant la conquête du territoire brésilien, témoigne du fait que les Amérindiens ont été les premiers maîtres du territoire. Les *caboclos*, témoins silencieux ce jour-là, sont réduits au rôle de simples spectateurs alors que dans bien d'autres rituels, leur figure d'annonceurs et de médiateurs dans les parcours initiatiques des novices est fondamentale³.

1. Dom Sebastião est mort au Maroc dans la bataille d'Alcacer-Quibir en août 1578 et la disparition de sa dépouille a donné lieu à un mouvement messianique, le sébastianisme, qui a touché bon nombre des territoires d'outre-mer du Portugal colonial.

2. Voir André CORTEN, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.

3. Voir Reginaldo PRANDI, *Os candomblés de São Paulo* (São Paulo, HUCITEC - EDUSP, 1991), pour le rôle médiateur des *caboclos* dans le candomblé ou encore Véronique BOYER, *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles* (Paris, L'Harmattan, 1993), sur la proximité quasi fusionnelle que les adeptes entretiennent avec leurs entités *caboclas*.

Célébrer Jésus-Christ le jour où sa présence réelle est réaffirmée pour l'ensemble de ses fidèles paraît absolument fondamental quand on sait le rôle que le dogme de l'eucharistie a joué dans la conquête de nouveaux territoires par l'Europe ibérique, à partir du ^{xiv}^e siècle. En effet, si la conquête de la côte africaine, puis des territoires du Nouveau Monde, a été rendue possible grâce à la supériorité technologique des Européens, leurs entreprises prédatrices en Afrique et dans le Nouveau Monde ont été légitimées dans l'action missionnaire de la Contre-Réforme dont les Jésuites furent les principaux hérauts à partir de la fin du ^{xvi}^e siècle. Précisons, en outre, que lors des premiers contacts en Afrique et dans les Amériques, les Portugais considéraient les peuples autochtones comme faciles à convertir, tandis que les véritables religions ennemies étaient l'islam et le judaïsme. Le polythéisme était considéré à cette époque comme un stade primitif du religieux et l'entreprise missionnaire se posait comme évidemment salvatrice.

Poursuivons le récit et arrêtons-nous au sacrifice du taureau et à sa transformation en corps divin. Un initié consacré dirige les opérations. Il enlève la peau, sépare la chair des entrailles avec l'aide de ses pairs. La tête et les viscères sont soumis à des traitements spéciaux, loin du regard profane. Pendant ce temps, les autres initiés battent le tambour et chantent des hymnes à la gloire d'Oxóssi. Une procession se forme, une fois les différentes parties du taureau transformées en corps consacré du dieu, la tête représentant son pouvoir de vie, les viscères son pouvoir de mort. Elle s'arrête régulièrement pour pratiquer des actes divinatoires et propitiatoires qu'on peut lire comme étant des énoncés prescriptifs délimitant une géographie sacrée. Ainsi, dans le *terreiro* du Portão à Muritiba, la procession qui parcourt la ville avant de regagner le *terreiro* situé à sa périphérie passe toujours par trois lieux principaux, la maison de ville du fondateur du *terreiro*, l'Église matrice de la cité et le cimetière. Dans une autre maison dirigée par la chef de culte la plus afrocentriste de Salvador, Mãe Stella du *terreiro* Opô Afonjã, une chapelle, aujourd'hui transformée en musée, intègre depuis sa fondation, à la fin du ^{xix}^e siècle, l'espace consacré du *terreiro*. Les tenants du syncrétisme de masque pourraient gloser sur le fait que le rituel eucharistique est avant tout un rituel de rédemption et que le rite consacrant Oxóssi est un simple rituel de rénovation, de régénérescence du pouvoir divin, raison pour

laquelle une rupture entre les deux serait nécessaire. Il nous semble pourtant que la séparation de la chair et du sang du Christ, et celle de la chair et des viscères d'Oxóssi, place au centre du rituel la mort sacrificielle comme donneuse de vie et de mort. Le détour par un cimetière et le rejet des viscères dans la brousse font des ancêtres des personnages forts et redoutables, parmi lesquels Jésus-Christ doit être compté. Le repas communiel clôturant chaque séquence de transsubstantiation laisse planer l'ombre de leur malédiction. En effet, dans les deux phases, l'ingestion des corps divins instaure une alliance et un contrat. On est donc bien dans une logique de la dette envers les pères fondateurs. Cette logique de la dette en évoque une autre, mise en place par le système colonial esclavagiste, aboutissant à ce paternalisme dont Christian Geffray¹ a si bien analysé les effets contemporains en Amazonie brésilienne.

Enfin, nous mettons également en parallèle la désaffection de l'assistance lors du rituel eucharistique et l'habitude d'espionner les cérémonies publiques du candomblé, en se postant à l'extérieur, dans l'encadrement des fenêtres, par crainte d'être possédé par une divinité. Nous avons déjà remarqué que, lors des messes accomplies dans le cadre de festivités afro-brésiliennes, notamment dans l'église Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, située aux portes du couvent du Carmel dans la ville haute, malgré une assistance nombreuse durant le prêche, dès que le prêtre commençait à célébrer la communion, la majorité des fidèles désertait la nef. Seules quelques dévotes accomplissaient le rite eucharistique et une explication assez curieuse nous avait été donnée à plusieurs reprises. D'après nos interlocuteurs, l'ingestion du corps du Christ était incompatible avec les excès accompagnant les fêtes du candomblé. Il est vrai que dans la ville haute, les célébrations « œcuméniques » du Christ et des divinités du panthéon afro-brésilien se prolongent dans des fêtes de rue où le rythme du samba et/ou de la musique *axé*² est soutenu

1. Christian GEFFRAY, *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala, 1995.

2. Musique afro-bahianaise où les percussions dominent, dont les blocs carnavalesques *Ilê ayê*, *Olodum* et *Alaketu* sont les représentants. Le terme *axé*, qui signifie littéralement « force mystique », est directement emprunté au langage du candomblé.

grâce à la forte ingestion d'alcool (bière, *capeta* : cocktail de fruits mélangé à du rhum et du lait concentré sucré). Néanmoins, dans les maisons de candomblé de nation Ketu, la célébration de la Fête-Dieu ne donne pas lieu à des débauches d'alcool. Seuls les *ogã* se fortifient à grandes rasades de bière et de rhum (*cachaça*) pendant le sacrifice du bœuf. La réponse très pentecôtiste¹ de nos interlocuteurs semble participer de l'idée largement répandue selon laquelle, avec la reconnaissance par les autorités fédérales du candomblé comme religion, le masque synchrétique doit tomber et chacun opter pour l'une ou l'autre religion. C'est pourquoi, depuis la fin des années 1980 et les processus de réafricanisation du candomblé, seules les personnes âgées continuent de s'accorder la liberté de célébrer dans un même élan les différents ancêtres fondateurs du candomblé. Toutefois, il est également possible d'interpréter cette crainte d'ingérer le corps des dieux à la manière de Louis Marin². En refusant d'avalier l'hostie et/ou en espionnant un rituel de candomblé par la fenêtre, les spectateurs laissent transparaître un comportement sceptique ou encore leur crainte de perdre le langage en n'accomplissant pas correctement l'action de manger les dieux. En effet, les sceptiques ne le sont jamais entièrement et leur attitude exprime l'ambivalence de toute croyance³.

L'unité constituée par l'articulation de ces deux rituels donne d'emblée une profondeur historique à cette commémoration d'ordre mythique et symbolique. Le jeu des correspondances n'y est pas fortuit, même s'il n'est pas nécessaire, dans la mesure où rares sont les maisons de candomblé qui pratiquent aujourd'hui ce rituel.

Cependant, l'ouverture liturgique d'une autre maison, celle de Toluayê, résolument ancrée dans la modernité brésilienne, la veille de la Passion, marque tout à la fois le caractère structurel et rédempteur des connexions entre le culte des divinités africaines et le fondateur du christianisme. En fêtant dans une

1. Les fidèles des Églises néopentecôtistes interdisent la consommation d'alcool et de tabac.

2. L. MARIN, « Parler, montrer, manger ou le piège du présent », *L'Arc*, numéro spécial sur Lyotard, 64, 1976, p. 28-41.

3. Voir Octave MANNONI, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 9-33.

contiguïté spatio-temporelle des entités africaines et le Dieu chrétien, à travers ses héros fondateurs ou ses messagers, les adeptes du candomblé se font les acteurs d'un présent mythique sans cesse représenté.

Que pouvons-nous conclure de ce rituel qui rassemble dans une même unité symbolique différentes séquences rituelles ?

Au-delà de la manducation des corps des dieux, à travers le rituel de la communion au corps du Christ et du sacrifice de la tête de bœuf, on peut s'interroger sur ce qui relie ses deux rites, l'un d'ordre transcendantal, l'autre de l'ordre de l'immanence, différence radicale que ne manqueront pas de noter les théologiens et les spécialistes des religions. Pourtant, il convient de rappeler qu'au niveau de l'expérience, ces deux séquences sont à mettre sur le même plan puisque, dans les deux cas, il s'agit de mettre en présence réelle les corps divins. En outre, les discussions théologiques perdent d'autant plus de leur pertinence dans le contexte étudié que la question des pratiques magico-religieuses et de leur efficacité travaillait les imaginaires européen et africain bien avant la conquête des territoires nouveaux.

Du reste, un auteur comme Nina Rodrigues remarquait à la fin du XIX^e siècle qu'il y avait une croyance partagée en l'efficacité des rituels du candomblé au sein de la société globale bahianaise. C'est donc qu'en dépit de leurs différences statutaires, colons européens et esclaves déportés d'Afrique partageaient des processus cognitifs relatifs à l'efficacité symbolique de certaines pratiques.

La question du fétiche, un air de famille.

Les orientations cognitives partagées autour des étiologies du malheur et de l'infortune au sein de l'espace Atlantique Sud ont été renforcées par l'Inquisition qui sévit aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les différents territoires ultramarins de l'Empire portugais : Kimpa Vita, prophétesse et fondatrice du mouvement messianique des Antoniens dans l'empire Kongo, a été brûlée vive en 1706 pour pratique hérétique, et dans les territoires du Nouveau Monde, de nombreux esclaves accusés de commerce avec le diable l'ont été tout autant que les nouveaux

chrétiens, comme en témoignent les comptes rendus des procès sur la terre de la Sainte-Croix¹.

Si la question de l'idolâtrie des populations non chrétiennes ne troublait pas outre mesure les colons européens au moment de la Conquête, l'établissement d'un gouvernement colonial s'accompagne d'une chasse aux *feiticeiros*.

Le mot *Feitiço* vient du latin *factitius*, signifiant à l'origine « fabriqué », par opposition à matière ou chose naturelle, mais aussi « frauduleux », par opposition à « authentique », et cette seconde définition allait être retenue dans la théologie chrétienne pour distinguer la superstition de la vraie croyance. Ainsi, on retrouve son usage dans le haut Moyen Âge pour désigner de manière populaire pratiques magiques et sorcellerie. Toutefois, comme le note très justement William Pietz², c'est à partir de la conquête de l'Afrique que le terme acquiert une nouvelle dimension idéologique : avec le mouvement de la Contre-Réforme, le terme *feitico* allait être utilisé pour désigner des pratiques religieuses hors du complexe abrahamique. Comment doit-on comprendre cette transformation de l'usage d'un terme, qui désignait des pratiques populaires et familières en Europe, en un véritable réquisitoire contre un univers religieux polythéiste et les instruments qui allaient alimenter le sensualisme baroque ?

Il est en effet difficile d'admettre que le regard porté sur ces objets n'ait pas éveillé des images familières chez les premiers voyageurs européens. Le choix de les qualifier de fétiches est bien la preuve d'une certaine familiarité et-ou reconnaissance. Disqualifier les pratiques de l'autre est un procédé universellement connu, mais en constater les effets ne permet pas de comprendre la longévité des connotations péjoratives entourant ces objets. Le mot « fétiche », d'abord utilisé par les premiers voyageurs catholiques (les Portugais), sera repris avec beaucoup de conviction par les voyageurs protestants au XVII^e siècle. Au siècle suivant, le président de Brosses³ allait

1. Voir Laura de Mello e SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

2. William PIETZ, *La Question du fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo, 2005.

3. Charles DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Genève, 1760, rééd. Paris, Fayard, 1988.

élaborer une théorie du fétichisme sur laquelle reposeront les élaborations marxistes et psychanalytiques du XIX^e siècle. De nos jours, le terme appartient au langage véhiculaire de nombreuses sociétés africaines qui l'emploient couramment pour désigner les objets et pratiques liés à l'univers de la magie et de la sorcellerie¹.

Lorsqu'on s'attache à l'étymologie du terme *feitico*, au-delà des préjugés qui continuent de le parasiter, il est le mot qui décrit le mieux les matérialités liées au sacré. Écartons une explication en termes d'irrationalité et de pensée préscientifique pour nous pencher sur ces dispositifs produits par le pouvoir des représentations, que Marc Augé définit comme des *dieux objets* et Jean Bazin comme des *choses-dieux*.

Marc Augé définit les divinités *vodun* du Togo méridional comme des dieux objets, en ce qu'ils ne sont pas de simples « valants pour » ou objets figurant à la place des dieux absents mais des divinités mises en présence elles-mêmes, incorporées dans des formes plus ou moins allusives, dont la matérialité est un condensé de l'univers, cumulant matières animales, végétales et minérales. Tout à la fois symbole, corps et matière, le dieu objet dont la figure par excellence est constituée par Legba, « qui, semblable à Hermès, balise et protège les parcours individuels et les lieux collectifs² », « inscrit par sa seule présence l'existence individuelle dans la relativité et la relation³ ».

Jean Bazin, dans la lignée philosophique de Wittgenstein, rejette les approches symbolistes ou phénoménologiques qui sont toujours des interprétations a posteriori et qui en disent plus long sur ceux qui observent et interprètent que sur les acteurs d'un rite. Dans son étude des *boliv* du Mali, il les décrit comme des choses qui ne représentent rien d'autre qu'elles-mêmes, affirmant même que c'est en chosifiant que ces choses-dieux deviennent puissantes⁴.

1. Pour une approche du phénomène de sorcellerie en Afrique contemporaine, voir Christine HENRY et Emmanuelle K. TALL, « La sorcellerie envers et contre tous », dans Christine HENRY et Emmanuelle K. TALL (dir.), *Territoires sorciers, Cahiers d'études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, p. 11-34.

2. Marc AUGÉ, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1988, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 142.

4. J. BAZIN, chap. « Retour aux choses dieux ».

Le regard est porté, d'un côté sur les relations de similitude et d'altérité entre les hommes et les dieux, de l'autre, il y a le refus d'appréhender la matière comme le signe de quelque chose d'autre qu'elle-même. On peut néanmoins considérer la chose chosifiant comme une opération qui fait exister la chose en tant que signe d'elle-même par sa (propre) matérialité. L'administrateur colonial Charles Monteil¹ note dans son analyse d'un rituel que l'officiant crée d'une certaine façon le dieu en le nommant, précisant que c'est la chose qu'il nomme, et non pas un « esprit » qu'il y attire. On peut donc en déduire qu'en nommant la chose, et non pas un esprit, l'officiant et l'observateur ethnologue, qui rend compte de son acte, appréhendent la chose comme signe d'elle-même en premier.

Les réflexions de Jean Bazin autour de la *chose-dieu*, en particulier son insistance sur la singularité, la nature de « chose-personne », résultat d'une histoire concrète locale, le caractère secret de sa fabrication, la nature d'engendrement et de réengendrement d'un corps singulier nouveau qui, par son unicité même, ordonne autour de lui un espace, nous semblent renvoyer à cette théorie du signe des logiciens de Port-Royal avec laquelle Louis Marin élabore son dispositif théologico-politique du signe comme représentation et pouvoir. Nous pouvons donc approfondir la réflexion dans cette direction.

D'où vient, effectivement, le pouvoir de représentation de ces choses-dieux, ou dieux objets ?

La foi et la croyance ne sont pas suffisantes pour expliquer les raisons pour lesquelles les êtres humains confient leur destin à des objets ou des images. Si la croyance est universelle et si croire au progrès scientifique est un leurre aussi grand que celui de croire aux sorciers et à la malédiction des ancêtres, nous restons toujours sur notre faim quant à la question du pouvoir de ces matérialités chargées de puissance pour ceux qui, loin de maintenir une distance respectueuse à leur égard, les malaxent, les pétrissent, les façonnent souvent à leur image. Marc Augé a bien souligné l'aspect anthropomorphique des *vodun*², allant

1. Charles MONTEIL, *Les Bambara de Segou et du Kaarta* [1924], Paris, Maisonneuve & Larose, 1977.

2. Désigne les divinités dans l'aire Aja-Fon qui regroupe la région méridionale du Togo et du Bénin.

jusqu'à les considérer comme des objets à l'image des êtres humains où s'opère une fusion entre identité humaine et identité divine. Cependant, c'est le dispositif de représentation qui sous-tend ce regard porté sur les choses et qui, dans tous les cas, les institue comme choses sacrées. En effet, la force de ces choses qui renvoient toujours à des idées conceptuelles, à ce dispositif qu'on appelle *nyama* chez les Bamana, *ace* chez les Yorouba, *baraka* chez les marabouts, ou *grâce* chez les chrétiens, repose toujours sur des matérialités. Cependant, au-delà des manipulations dont elles sont l'objet, leur puissance réside moins dans le mystère de leur composition que dans la représentation qui institue cette puissance, telle que Louis Marin la définit comme mise en présence réelle du théologique au regard du sujet, croyant ou observateur. Ou, pour le dire plus simplement, la chose-dieu ne représente qu'elle-même, parce que son pouvoir vient de sa représentation.

Après avoir considéré que le pouvoir n'existe que par la représentation, détachons-nous un moment de la matérialité de la chose pour aborder ce qui permet à un rite de se produire et de se reproduire, c'est-à-dire les énoncés qui l'inaugurent et qui en scandent le rythme et les phases.

Au début était le Verbe.

Wittgenstein, dans son introduction critique au *Rameau d'or* de James George Frazer¹, considère l'être humain comme un animal sacrificiel. Attentif aux jeux de langage, il en a longuement analysé les usages, mais pour stimulante que soit son œuvre, c'est Louis Marin qui nous semble offrir la réflexion la plus aboutie sur le pouvoir du langage. Empruntant aux logiciens de Port-Royal leur théorie du signe élaborée à partir de l'analyse sémantique du dogme de l'eucharistie, Marin fait de l'énoncé « Ceci est mon corps » le mot-chose qui réalise le pouvoir de transsubstantiation du rituel eucharistique. Pour être effectif, un mot-chose doit comporter trois formes énonciatives – un énoncé narratif, un énoncé assertif et un énoncé

1. Ludwig WITTGENSTEIN, « Remarques sur le *Rameau d'or* de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, vol. 16 (1), p. 35-42 (trad. J. Lacoste).

prescriptif – qui sont au cœur du processus de transsubstantiation du pain et du vin en corps du Christ.

Un africaniste pourrait sourire de voir comparer l'énoncé « Ceci est mon corps », et le rituel de transsubstantiation qui l'illustre, avec un rituel africain, et pourtant Marc Augé a bien montré dans son *Génie du paganisme* le caractère « fétichiste » du culte des saints. Mais revenons à Louis Marin et à son analyse du pouvoir et de sa représentation à partir de l'énoncé « Ceci est mon corps », qui résume la présence réelle du corps du Christ dans le pain et le vin. Marin ¹ affirme que, loin de symboliser par la métaphore, la métonymie ou la synecdoque, des procédés de représentation du langage, ce type d'énoncé rend effectif et réel ce qui est dit ou montré. Le pouvoir se réalise dans la représentation qui en est faite et ce sont les énoncés, considérés comme des « mots-choses », c'est-à-dire comme des activateurs de puissance, qui les encadrent et les mettent en scène.

Ainsi, le portrait du roi effectué par Rigaud en 1701, alors que Louis XIV était vieillissant et son royaume en grande difficulté, n'est pas à analyser comme une fiction. Ce portrait, qui présente le roi au faîte de sa gloire et de son rayonnement physique, doit être décodé non pas comme une simple représentation, mais comme un récit performatif, une narration dont le sens indique la présence réelle du roi et de sa puissance. La réalité du pouvoir réside non pas dans la contingence du corps physique du roi, mais dans ce portrait où le roi se regarde esquissant un pas de danse et nous regarde en train de le regarder. Cela est loin d'être anodin et l'art du portraitiste vient articuler le croisement de différents regards (celui du portraitiste, celui du roi en train de se regarder et celui du spectateur qui, en regardant le roi en train de se regarder, s'observe lui-même et se confond avec la personne du roi qui regarde et se regarde).

Le dispositif de représentation se réalise ainsi dans l'expérience du regard du spectateur qui se reflète dans le regard du roi, qui lui-même se reflète dans celui du spectateur. Dans quelle mesure est-il possible de le reconstruire pour rendre compte des expériences non « directement » chrétiennes ou tout simplement articulées sur le « regard » ?

1. L. MARIN, *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

Il nous semble que ce dispositif peut aussi rendre compte des expériences plus « tactiles » des présences divines. En effet, cela n'est pas sans rappeler, par exemple, le *dieu objet* tel que Marc Augé définit le *feitico*, en termes de fusion entre identité humaine et divine, essence même du pouvoir, de la puissance que la matérialité de l'objet transcende en quelque sorte. La puissance du *dieu objet*, de l'œuvre d'art, du portrait du roi tiendrait à cette rencontre, par le regard dans le cas du portrait du roi, et dans la composition complexe, la fabrication du corps divin, dans le cas du *feitico*, entre le sujet institué par le regard et/ou la fabrication de l'image.

Les travaux de Jean Bazin sur les choses-dieux, en particulier *Des clous dans la Joconde*, sont particulièrement évocateurs lorsqu'il compare le sourire mystérieux de la Joconde et le mystère de la chose-dieu, en insistant sur l'expérience visuelle. Cette comparaison entre en résonance avec les remarques de Louis Marin dans *Opacité de la peinture* où il affirme que les « images peintes » cachent le fait que ce qui représente, ce ne sont pas les images elles-mêmes mais le dispositif du tableau qui articule plusieurs ordres de signifiants. En un mot, pour représenter, le « tableau » doit, lui-même, apparaître invisible. Il représente donc, par son invisibilité. C'est la matérialité de cet invisible qui fait apparaître la visibilité de la représentation. Avec les choses-dieux, on observe le même phénomène puisque leur puissance tient à l'invisibilité de leur visibilité. En effet, l'image que renvoient ces objets est toujours mystérieuse, on devine que la chose est composée de multiples éléments, on en devine certains et leur puissance tient à l'invisibilité de leur visibilité, et c'est d'ailleurs ce qui émane du portrait de Mona Lisa lorsqu'on le regarde et que son regard plonge dans le nôtre.

Analyser, à l'instar de Marin, le signe-image-objet comme un chiasme entre pouvoir et représentation permet d'aborder les mises en scène du divin en dépassant les habituelles oppositions entre religions du Livre et religions initiatiques. La manière dont Marin relie sa théorie du pouvoir au modèle théologique de l'eucharistie qui s'impose en France au XVII^e siècle évoque d'autres rituels théologico-politiques. En effet, la théologie d'un énoncé « païen » doit elle aussi son efficace au fait de réciter une légende, répéter un discours et reproduire une loi. On y observe les mêmes

trois modalités énonciatives précisément contenues dans le canon de la messe catholique, au moment de la consécration : celle de la représentation narrative : « alors Jésus prenant du pain et rendant grâce le rompit et le donna à ses disciples... », celle d'un discours assertif : « ceci est mon corps qui va être donné pour vous... », celle d'un discours prescriptif instituant l'espace de la communauté ecclésiale : « Prenez..., mangez..., buvez..., faites ceci, en mémoire de moi, la nouvelle Alliance en mon sang ¹... »

Dans les cultes du candomblé, le rite est également soutenu par un récit (légende ou mythe autour de la divinité et/ou autour de la rencontre des hommes avec la divinité), un discours assertif (la vérité de la parole divinatoire et du langage corporel dans la descente des dieux sur les initiés) et un discours prescriptif (interdits et obligations) qui institue l'espace de la communauté des adeptes que vient renforcer le partage d'un repas communiel.

Le phénomène de transsubstantiation.

Dans sa théorie générale de la magie, Marcel Mauss ² reconnaît qu'entre religion et magie, il y a comme un continuum dont la religion constitue le pôle du sacrifice et la magie, le pôle du maléfice. Conscient du fait que des actes magiques peuvent être perpétrés, y compris dans les religions du complexe abrahamique, il considère, contrairement à Frazer, qu'à partir du moment où un rite entre dans un calendrier liturgique, c'est-à-dire dès lors qu'il est toujours prévu, prescrit et officiel, ce rite, loin d'être magique, est bien un rite religieux. En outre, il souligne, toujours à propos de la magie, que la croyance précède nécessairement l'expérience.

Dans un article sur la croyance, Jean-Pierre Albert ³ note que la théorie de la transsubstantiation repose sur l'idée paradoxale d'un changement substantiel qui n'implique aucun changement

1. L. Marin, *La Parole mangée...*, p. 11.

2. Marcel MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans *Sociologie et Anthropologie* [1902-1903], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983, p. 3-137.

3. Jean-Pierre ALBERT, « Qui croit à la transsubstantiation ? », *L'Homme*, n° 175-176, 2005/3-4, p. 369-396.

des qualités sensibles. Il en déduit que le fait qu'il n'y ait rien à voir est une simple manière de montrer l'invisible en tant qu'invisible. L'hostie triomphante, grâce aux somptueux ostensoirs qui la présentent dans sa custode au centre d'une sorte de soleil d'or et de pierreries depuis les fêtes du haut Moyen Âge serait-elle un leurre ou une chose qui en cache une autre ? Jean-Pierre Albert y voit « un signe minimal, incommensurable à la richesse de ce que c'est supposé incarner [...], un quasi-néant qui induit les nombreuses projections affectives encore aujourd'hui dans les itinéraires de conversion¹ ».

Mais laissons de côté ces réflexions d'un anthropologue spécialiste du christianisme européen pour nous attacher au phénomène de transsubstantiation et à ce qu'il permet d'évoquer dans d'autres contextes religieux. En effet, les espèces eucharistiques évoquent le corps sacrificiel du Christ dont le pouvoir rédempteur passe par la mort, et il est d'autres corps morts en Afrique et au Brésil dont la puissance est activée grâce au phénomène de transsubstantiation. Dans ce contexte précis, il ne s'agit pas du pouvoir de rédemption puisque la notion de péché originel est complètement absente des cultes polythéistes, mais du pouvoir de vie et de mort des puissances ancestrales et supranaturelles qui régissent les relations entre les divers ordres du monde visible et invisible. Cependant, lors des offrandes et des rituels sacrificiels, il y a bien une transformation substantielle d'objets animés ou inanimés en corps divins qui incarnent et produisent le corps mystique des croyants. Ces actes sont à comprendre comme une manière de montrer l'invisible en tant qu'invisible.

Analyser le phénomène de transsubstantiation non pas comme un dogme, mais comme une pratique, en adoptant la posture de Wittgenstein² pour qui l'essence de la religion réside moins dans les croyances que dans les sensations et les pratiques, donne à la question du fétiche un éclairage nouveau. Wittgenstein, qui se méfiait de la métaphysique et des interprétations symboliques, suggérait de s'en tenir à la description des faits et d'en faire une présentation synoptique, comme la manière dont nous voyons les choses, et d'en tirer des corrélations.

1. *Ibid.*, p. 373.

2. L. WITTGENSTEIN, « Remarques sur le *Rameau d'or* de Frazer ».

lations formelles à partir de la découverte de termes intermédiaires.

Cependant, considérer le phénomène de transsubstantiation comme un terme intermédiaire, permettant d'établir une corrélation formelle entre des pratiques rituelles, très souvent jugées antagonistes par les anthropologues culturalistes, ne doit pas faire tomber dans le piège d'une perspective évolutionniste suggérant par exemple que la transsubstantiation constitue une étape vers le monothéisme. L'établissement d'une corrélation formelle entre des pratiques appartenant à des conceptions du monde différentes vient, au contraire, renforcer l'idée que ce qui compte dans la religion, c'est bien moins la croyance que les émotions et les pratiques, c'est-à-dire, *in fine*, l'expérience.

Cette expérience, qui se renouvelle chaque année le jour de la Fête-Dieu pour certaines communautés d'adeptes du candomblé de nation Ketu, s'appuie sur des représentations constituées autour d'une mémoire reconstruite du passé colonial, à travers les figures de Jésus-Christ, Oxóssi, saint Georges, Preto Velho et Maria Padilha.

DES NOSTALGIES RÉFRACTÉES DANS LE MIROIR DES MÉLANCOLIES POSTCOLONIALES

Comment réfuter la pertinence de la race dans l'analyse du candomblé, lorsque celle-ci domine les discours sociopolitiques depuis les premières révoltes d'esclaves ? Ou encore, comment analyser le paradoxe d'une société racialement segmentée qui, pourtant, partage un même imaginaire ?

Le dernier ouvrage de Gilroy¹, consacré à la mélancolie postcoloniale et à la violence raciste qu'elle continue d'engendrer, semble ouvrir à cette dialectique entre imaginaires sociaux, à la fois complémentaires et opposés hiérarchiquement.

Du côté des anciens empires coloniaux, la mélancolie est analysée par Gilroy comme une pathologie sociale empêchant l'avènement d'une société démocrate pluriculturaliste et comme un pathos reposant sur un imaginaire racialisé, forgé pour servir la conquête coloniale. Au Brésil comme en Europe, l'idéologie raciale² s'est imposée à la fin du XIX^e siècle, elle est contemporaine au Brésil de la fin de l'esclavage (1888) et de l'avènement de la Première République (1889) qui ont mis en concurrence, sur le marché du travail, maîtres et anciens esclaves. Les images racistes qui ont toujours eu cours dans l'Europe de la conquête ont pris forme idéologique, au Brésil, dans la théorie de l'entente cordiale des trois races.

1. Paul GILROY, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.

2. Voir Lília M. SCHWARCZ, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Cette entente cordiale est traversée par un sentiment diffus, une socialité que certains auteurs¹ ont tenté de qualifier par le terme générique *saudade* qui désigne la nostalgie mélancolique d'une personne, d'un lieu ou d'un objet. Cette socialité cordiale, qui s'appuie sur un déni du fait colonial, traverse les hiérarchies sociales, faisant de la *saudade* une nostalgie mélancolique partagée par l'ensemble du corps social.

Mais quel lien peut-on établir entre la mélancolie européenne née au XIX^e siècle avec la révolution industrielle et le sentiment de nostalgie qui marque d'une empreinte particulière le monde luso-afro-amérindien ? Plus spécifiquement, comment ce sentiment éclaire-t-il l'expérience du candomblé ?

L'expérience de la Traite, la peur et la méfiance de l'autre, la réforme tridentine, l'art baroque et l'organisation hiérarchique entre Hommes libres, esclaves et affranchis se sont articulés pour produire une nostalgie² partagée. Cette dernière alimenta non seulement les révoltes d'esclaves et les mouvements messianiques ou millénaristes qui ont marqué l'histoire du pays, mais également les mouvements sécessionnistes des « patries » vis-à-vis de la métropole, conduisant à l'indépendance en 1822.

Du côté des Africains réduits en esclavage dans les plantations du Nouveau Monde et des Amérindiens éradiqués par la maladie et le refus de se soumettre, une nostalgie (*calundu*, *banzo* ou *jururu*) a pu conduire au suicide. Toutefois la nostalgie s'est aussi vue transformée en imaginaire religieux, ce fameux proto-candomblé recensé comme *calundu* dans les travaux des historiens rénovateurs³ qui puisent leurs matériaux dans les

1. Parmi ceux-ci, on retiendra Roberto da MOTTA, *Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993 et Martin SOARES, « Dynamique, résistance et transgressions émotionnelles de la *saudade*. Anthropologie d'un sentiment métis (Portugal, Brésil, Cap-Vert) », *Parcours anthropologiques*, n° 2, université de Lyon-II, <http://recherche.univ-lyon2.fr/crea/IMG/pdf/soares.pdf>.

2. Une nostalgie déclinée différemment selon que l'on était esclave déporté d'Afrique (mélancolie *banzo* ou *calundu*), Amérindien autochtone (*jururu*) ou colon européen (*saudade*). Ainsi, au-delà des expériences radicalement différentes des uns et des autres, la violence de la Rencontre a produit un même regret du passé, une même nostalgie dont les formes aiguës portaient au suicide.

3. Voir John THORNTON, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, mais aussi João José REIS, « Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de

récits des voyageurs européens et les Archives : celles de l'Inquisition, à Lisbonne, les Archives publiques et municipales de l'État de Bahia, celles de la curie de Salvador, ou encore les Archives nationales à Rio de Janeiro.

Les nostalgies différenciées des différents acteurs de la société coloniale brésilienne vont se déliter avec le développement de l'État-nation pour former cette mélancolie postcoloniale dont le candomblé nous semble être un des reflets.

Des imaginaires et des nostalgies coloniales.

Une approche des processus religieux en termes d'orientation cognitive, d'expériences et de cultures matérielles partagées dans deux espaces consacrés distincts a montré combien il était difficile de considérer le candomblé comme une religiosité qui n'appartiendrait qu'à certains segments du corps social brésilien contemporain. On ne peut toutefois pas ignorer les revendications qui se font jour aujourd'hui dans ce sens. Là encore, il convient de remonter le cours de l'histoire pour voir que les notions d'imaginaire, de nostalgie et de mélancolie permettent de poser la relation à l'autre comme l'élément central des dynamiques sociales en œuvre dans la formation d'un nouveau territoire sociopolitique. Il nous paraît en effet important de montrer comment l'imaginaire est un lieu de transaction de l'altérité où l'on donne toujours une place à l'autre, fût-ce sous le mode dégradé du « je sais bien mais quand même », selon ce mécanisme de dénégation qui délimite, pour Octave Manonni¹, l'ordre de l'imaginaire. Espace de transaction où surgit la nouveauté, l'imaginaire semble être la clé permettant de mieux en saisir le caractère processuel. S'attacher d'emblée à l'imaginaire, même dans son sens le plus commun, évoque Cornélius Castoriadis² qui considère l'imaginaire comme fon-

Cachoeira, 1785 », *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH - Marco Zero, vol. 8, n° 16, mars-août 1988, p. 57-81 et Domingos Sodré, *Um sacerdote africano*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

1. Octave MANONNI, « Je sais bien mais quand même », dans *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.

2. Cornélius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

dement du représenter et du faire social. L'imaginaire est le fait d'un collectif anonyme qu'il ne faut pas confondre avec la somme des individus prise comme un ensemble. « C'est un nous qui connote les individus en tant qu'il renvoie aux significations imaginaires auxquelles ces derniers participent et qu'ils incarnent de manière différenciée¹. » Définissant l'imaginaire comme au centre de la création sociale en tant que surgissement d'une nouveauté radicale, – ce qui est « inventé » de toutes pièces – ou encore comme ce qui est issu d'un déplacement de sens où des symboles déjà disponibles sont investis d'autres significations, Castoriadis distingue l'imaginaire du réel, en ce que le premier prétend ou non se substituer au second².

Lorsqu'on rapporte cette conception de l'imaginaire au champ religieux afro-brésilien, on remarque que James H. Sweet observe avec raison qu'au Brésil, en dépit des croyances culturelles partagées, les descendants d'esclaves peuvent être fortement attachés à un passé particulier³, même si pour notre part nous nous gardons de le qualifier d'ethnique. De façon similaire, on peut observer que les descendants des Portugais sont affectés d'une même passion d'attachement à leurs origines. Le psychiatre bahianais Alvaro Rubim de Pinho rappelle que les récits de voyageurs européens durant la période coloniale rapportaient des épidémies de *malinconia*⁴ chez les colons. Ces états de tristesse épidémique étaient traités par les Jésuites à l'aide des techniques de persuasion⁵. C'est précisément le sens de cet attachement et de ce passé qu'il convient paradoxalement d'éclairer comme surgissement de la nouveauté. Le goût de la nostalgie, particulièrement vivant dans

1. Voir Sébastien CHAPEL, « L'imaginaire selon Cornélius Castoriadis », *La Vie des Idées.fr*, 26 novembre 2008 (<http://www.laviedesidees.fr/L-imaginaire-selon-Cornelius.html>).

2. C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, p. 190.

3. James H. SWEET, *Recreating Africa : Culture, Kinship and Religion in the African Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003, p. 3.

4. *Malinconia* est un terme italien désignant la mélancolie qui a été intégré dans le vocabulaire brésilien.

5. Maria Raimunda ODA, « A psiquiatria transcultural no Brasil : Rubim de Pinho e as « psicoses » da cultura nacional », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 2003, 25 (1), p. 60.

la musique lusophone de l'espace Atlantique¹, semble être au fondement d'une certaine socialité introspective, que Martin Soares définit de la manière suivante : « étant simultanément tournée vers le passé et le futur, la *saudade* révèle une culture de la multiplicité par la tendance même de son désir à retrouver dans un identique idéalisé un temps déjà vécu² ».

Des nostalgies coloniales et de la mémoire.

Si les historiens et voyageurs du Brésil colonial ont retenu de la spécificité de la nostalgie des colons européens l'observation ponctuelle de vagues de mélancolie collective, il en est tout autrement pour ce qui concerne les Amérindiens autochtones et les esclaves africains, respectivement atteints de *jururu* et de *banzo* ou *calundu*. Comme le note Alvaro Rubim de Pinho³, au moment de la Rencontre, la mortalité des Amérindiens, causée par leur manque de défense organique face aux maladies importées d'Europe puis d'Afrique, provoquait une grande angoisse chez les survivants aux épidémies qui préféraient se suicider ou se laisser mourir d'inanition plutôt que de se sentir responsables de la mort d'un proche. Selon les lettres laissées par le jésuite Anchieta au milieu du XVI^e siècle, les Amérindiens se suicidaient en raison d'une crainte ancestrale des représailles, crainte augmentée par l'action de la catéchèse des missionnaires jésuites. Mais ce n'est qu'au XIX^e siècle que la description des psychoses et des effets néfastes de l'alcool chez les Amérindiens fera l'objet d'observations rigoureuses de la part de spécialistes européens dont l'un des plus célèbres est Karl Friedrich Philipp von Martius qui accompagna la future épouse de celui qui allait devenir le premier empereur du Brésil, Pedro I.

La mélancolie *jururu* (terme tupi) spécifique des Amérindiens trouve son pendant dans le *banzo* des esclaves déportés d'Afrique atteints d'une tristesse similaire conduisant au sui-

1. Nous songeons au *fado* portugais, à la *morna* capverdienne et à la musique populaire brésilienne (MPB) dont les rengaines évoquent la nostalgie de l'être cher ou de la terre perdue.

2. M. SOARES, « Dynamique, résistance... », p. 1.

3. Alvaro Rubim de PINHO, « Aspectos Históricos da Psiquiatria Folclórica no Brasil », *Universitas*, janvier-avril 1982 (29), 15-30, p. 15-30.

cide et qui se manifeste par une catatonie et une maigreur prononcée, conséquences de la longue traversée de l'esclave attaché dans les cales obscures d'un navire négrier. Pour les uns¹, *banzo* viendrait du verbe kimbundu *cubanzar* qui signifie « penser » et dont le substantif *mbanzar* signifie « village », d'où l'idée selon laquelle *banzo* serait la nostalgie du village ou de la terre natale africaine. Pour d'autres², *banzo* provient du verbe portugais *banzar* qui décrit l'action de souffrir de spasmes et qui apparaît dans des écrits de langue portugaise métropolitaine à la fin du XVIII^e siècle. Le substantif *banzeiro* désigne l'être humain inquiet et mal assuré et c'est à partir du XIX^e siècle que le terme *banzo* incorpore les dictionnaires du Brésil pour désigner la nostalgie mortelle des esclaves africains déportés au Brésil³. Cette discussion étymologique pourrait sembler inutile si elle ne venait pas témoigner de l'importance accordée à l'Afrique à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Il est en effet intéressant de noter que le terme *banzo*, lorsqu'il est dérivé d'une langue bantoue, ne correspond en rien à la situation historique de la Traite puisque la seconde moitié du XIX^e siècle (1850-1888) est la période de la Traite interlope et qu'elle est exclusivement menée avec les pays de l'ancienne côte des Esclaves sur le littoral des actuels États du Ghana, Togo, Bénin et Nigeria.

*Calundu*⁴ est un terme d'origine kimbundu (langue de l'actuel Angola) qui désigne l'humeur dépressive, le ressentiment de l'esclave africain qui s'enferme dans un mutisme pouvant le conduire au suicide. Au pluriel (*calundus*), ce terme désigne également, à partir du XVII^e siècle, les festivités organisées par les esclaves africains pour combattre le malheur et l'infortune dont cette humeur dépressive pouvait être le symptôme. Le père Labat⁵, qui a séjourné une dizaine d'années dans les îles des

1. Voir A. R. de PINHO, « Aspectos Históricos da Psiquiatria Folclórica no Brasil », p. 20.

2. Ana Maria ODA et Raimundo GALDINI, « Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo », *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. 11, n° 4, p. 735-761, 2008.

3. *Ibid.*, p. 736.

4. Voir Luís da Câmara CASCUDOS, *Dicionário do folclore brasileiro*, 7^e éd., Belo Horizonte, Éd. Itatiaia, 1993, p. 182.

5. Jean-Baptiste LABAT, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique* [1722], vol. 2, Fort-de-France, Éd. des Horizons caraïbes, 1972, p. 401-404.

Amériques à la fin du XVII^e siècle, décrit une danse extrêmement populaire et lascive, fort en vogue chez les esclaves, nommée *calenda* et dont il attribue l'origine à la côte de Guinée et au royaume d'Arda. Le père Labat n'a jamais mis les pieds en Afrique, ayant rédigé sa *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, en 1728, à partir des notes et des mémoires d'autres missionnaires et l'on se gardera de suivre ses conclusions qui soulignent la similitude frappante entre les danses observées dans les Caraïbes et les danses observées par des tiers dans le royaume d'Arda. Par ailleurs, Michel Vovelle¹ donne une description des jeux de la Fête-Dieu à Aix-en-Provence jusqu'au XVII^e siècle, où le caractère licencieux des danseurs qui ondulent de la croupe en interpellant le public n'a rien à envier aux danses *calendas* dont Labat souligne qu'elles sont fort prisées des Espagnols. Il semble donc que ces danses *calendas* empruntent tout autant à l'Europe qu'à l'Afrique.

Par ailleurs, les comptes rendus des procès de l'Inquisition portugaise au Brésil² montrent que, en dépit de statuts diamétralement opposés, les esclaves et leurs maîtres avaient d'emblée beaucoup de choses en commun, dont la plus importante était la même anxiété dans cette terre inconnue du Nouveau Monde. C'est pourquoi, même si leurs imaginaires s'affrontaient, ils poursuivaient les mêmes buts : rationaliser et domestiquer leur environnement, chacun interprétant dans son propre langage les interrogations sur le sens de la vie, la crainte de l'autre, dans une dénégation de sa différence absolue. Ainsi dès la Rencontre, chacun était trop conscient de l'autre – Amérindien, Portugais et Africain – pour ne pas chercher à le comprendre, le cerner et s'en protéger. Le fait qu'historiquement les mécanismes de défense contre l'inconnu étaient à peu près les mêmes rendait la communication plus facile, même si du même coup celle-ci pouvait être plus violente, car il fallait trouver les signes diacritiques permettant au Portugais de refuser à l'Amérindien et à l'Africain la qualité d'être humain ou civilisé.

Après l'épreuve de la traversée en bateau qui menait les esclaves africains en parfaite *terra incognita*, ces derniers

1. Michel VOVELLE, *Les Folies d'Aix ou la fin du monde*, Pantin, Le Temps des cerises, 2003.

2. Voir par exemple Laura de Mello e SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

devaient affronter, en plus de la nostalgie de la mère patrie, les sévices et les mauvais traitements que leurs propriétaires leur faisaient subir, sans compter les divers maux et infortunes causés par le travail forcé. Devant tant de malheurs dont il fallait comprendre la raison, les esclaves africains, dès leurs premiers pas sur la terre du Nouveau Monde, réagissaient en activant tous les ressorts leur permettant de combattre ces malheurs. Les Africains savaient que pour guérir ou alléger leur peine, il leur fallait trouver le sens du mal¹, la signification de cette infortune dont ils attribuaient, à juste titre, la cause aux Européens. C'est ainsi que dès la rencontre entre Africains et Européens, la question de la *puissance* (mystique), tout autant que celle de la *domination* (politique) allait être au cœur de leurs relations. Partageant une même méfiance les uns vis-à-vis des autres, c'est sur le terrain de la puissance que la confrontation leur faisait partager des orientations cognitives compatibles. Du côté africain, on faisait appel aux mânes des ancêtres et à leur force pour tenter de vaincre cette puissance² qui les asservissait au nom du dieu chrétien. La puissance ancestrale des Africains allait être traduite en termes sorcellaires par les Européens dont le continent était traversé, à l'époque de la Rencontre, par des vagues successives de chasse aux sorcières. C'est dans ce cadre que les Portugais furent les premiers à associer les objets et les pratiques employés par les Africains pour lutter contre les agressions et s'en protéger aux termes *feitiço*, *feitiçaria*, qui désignent encore aujourd'hui le vaste champ de la sorcellerie. Dans un échange de regards, chacun se renvoyant sa puissance comme à travers un miroir, les esclaves réagissaient à la peur par une autre émotion, cette mélancolie qui les portait au suicide avant de pouvoir s'exprimer dans des objets et des pratiques dont l'Église allait stimuler l'élan par une approche sensualiste de la foi chrétienne donnant naissance à ce baroque latino-américain si charnel.

1. Voir Marc AUGÉ et Claudine HERZLICH (dir.), *Le Sens du mal*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, coll. « Ordres sociaux », 1984.

2. Puissance que Joseph TONDA, dans *La Guérison divine en Afrique centrale (Gabon, Congo)* (Paris, Karthala, 2002), attribue au *souverain moderne* qui est la figure qui synthétise les pouvoirs du christianisme, du colonialisme et du capitalisme néolibéral dans son analyse des rapports de domination en Afrique centrale contemporaine.

La métaphore du miroir devient pertinente pour cerner, dans ces échanges de regards, la puissance à travers laquelle le candomblé produit un corps de «célébrant». Or, du point de vue méthodologique, cette métaphore et celle de la démultiplication des reflets qui produisent des effets de présence renvoient à un univers où se déploie un *ethos* spécifique, celui du baroque. La vision de l'imaginaire, présenté plus haut comme fiction instituant le réel et les rapports symboliques dans une société donnée, entre en résonance avec cet *ethos* baroque qui marque, selon Bolívar Echeverría, l'imaginaire latino-américain consolidé au XVII^e siècle à partir des expériences de la colonisation, de la Contre-Réforme et de la Traite atlantique.

D'un «ethos» baroque.

L'économie de la Traite atlantique, la Réforme catholique et l'art baroque sont des faits structuraux et structurants de l'histoire du Brésil et pour en saisir les liens de façon heuristique, nous nous appuyons, par comparaison, sur les travaux de Bolívar Echeverría sur l'Amérique ibérique.

Le philosophe marxiste équatorien Bolívar Echeverría¹ assigne au grand XVII^e siècle² un *ethos* baroque qui devient la marque déposée de l'Amérique ibérique dans sa manière d'appréhender la modernité et ses échanges marchands. L'*ethos* baroque dont Echeverría fait la clé permettant de comprendre «l'esprit» latino-américain face au capitalisme mondial est une grille de lecture particulièrement intéressante en raison du rôle majeur joué par la fiction et l'image dans le modèle baroque. Prenant l'exemple des Amérindiens du Mexique, il réfute l'idée communément admise selon laquelle ce seraient les *criollos* espagnols³ qui auraient inventé un christianisme baroque au Mexique. Évoquant les travaux de Serge Gruzinski en Amé-

1. ECHEVERRÍA Bolívar, *La Clave barroca de la América latina*, conférence donnée à Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, novembre 2002 (<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>).

2. C'est-à-dire à partir de la défaite de la *Gran Armada* espagnole à la fin du XVI^e siècle jusqu'à l'expulsion de la Compagnie de Jésus des territoires du Nouveau Monde, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

3. Voir par exemple Edmundo O'GORMAN, *Destierro de sombras*, Mexico, Unam, 1986.

rique hispanique, Echeverría souligne l'importance du rôle des Amérindiens dans la reconstruction d'un christianisme dans la colonie. Il souligne en outre que le degré d'«idolâtrie» des autochtones n'était pas l'objet d'une préoccupation centrale pour les autorités de la Couronne, dans la mesure où le catholicisme méditerranéen présentait la même dose d'idolâtrie dont la Réforme tridentine accentuera paradoxalement les traits. Celle-ci, en effet, tout en travaillant à la normalisation des rituels, des textes sacrés et des rôles dévolus au corps sacerdotal, favorisa les dévotions populaires.

Bolívar Echeverría, en digne héritier de la philosophie politique d'Alexis de Tocqueville, reconnaît l'importance de la culture politique dans la compréhension des sociétés. C'est pourquoi, loin de considérer la modernité capitaliste néolibérale comme inéluctable, il tente de montrer, à partir du cas de l'Amérique ibérique, comment la modernité y repose sur un *ethos* baroque élaboré au cours du grand XVII^e siècle, lorsque la découverte du Nouveau Monde et la Traite atlantique ont transformé durablement les rapports de production. Echeverría définit l'*ethos* comme une configuration du comportement humain destinée à recomposer le processus de réalisation d'une humanité dans un mode tel que celle-ci acquiert la capacité de traverser une situation historique qui la met radicalement en danger. Un *ethos* est ainsi la cristallisation d'une stratégie de survivance inventée spontanément par une communauté – cristallisation qui se donne en coïncidence avec un ensemble objectif d'usages et de coutumes collectives d'un côté, et avec un ensemble subjectif de prédispositions caractérogiques, enracinées dans l'individu singulier, de l'autre. Cette définition de l'*ethos* évoque l'*habitus* dans son emploi bourdieusien ou encore la notion d'*agency* d'Anthony Giddens. L'intérêt du travail d'Echeverría réside dans la manière dont il associe *ethos* et politique en distinguant quatre types d'*ethos* pour différencier à la fois des périodes historiques et des manières de faire face à la contradiction entre valeur d'usage et valeur d'échange dans le monde capitaliste moderne. L'*ethos* baroque se différencie des *ethos* réaliste (proche de la conception webérienne de l'éthique protestante avec son acceptation de la logique capitaliste), romantique (qui célèbre l'esprit d'entreprise) ou encore de l'*ethos* classique qui réalise l'expérience du sacrifice que la soumission à la « vie » du capital implique (période des Lumières en

France). L'*ethos* baroque, loin d'internaliser les contradictions du capitalisme moderne à travers l'esprit de sacrifice, d'entreprise ou tout simplement grâce à un esprit réaliste, produit un comportement baroque qui fait basculer dans la fiction. Ainsi le *motto* de l'*ethos* baroque pourrait être le suivant : « L'homme peut endurer, dans la réalité, des conditions supportables de vie sous la modernité capitaliste, mais seulement s'il peut simultanément se re-raconter son expérience d'une autre façon, d'une manière imaginée, trans-réelle¹. »

Beaucoup d'historiens s'accordent pour considérer qu'une « économie monde », comme Braudel la qualifie, était en formation au cours du XVII^e siècle dans l'Atlantique. Mais pour Echeverría, cette économie monde, loin d'être menée par les Couronnes ibériques, s'est développée dans leurs marges, voire contre elles, dans une économie informelle mais suffisamment puissante pour alimenter la prospérité des villes coloniales d'Amérique latine. Il est vrai que les analyses de l'Atlantique Sud par l'historien du Brésil Luis Felipe de Alencastro² illustrent bien la concurrence progressive entre la Couronne portugaise, le clergé et les colons dans le Nouveau Monde. L'expulsion des Jésuites dans la seconde moitié du XVIII^e siècle de l'ensemble des territoires du Nouveau Monde est assez éloquente et Charles III la justifia du côté hispanique en évoquant la propension des Jésuites à construire « un État à l'intérieur de l'État », défiant ainsi l'autorité royale. Cette rivalité entre colonies et métropoles conduira aux Indépendances du XIX^e siècle, lesquelles reposeront sur la fiction d'une décolonisation, puisque les indépendantistes justifieront leur rupture avec la métropole grâce au déni colonial dont Christian Geffray³ a constaté les effets dans ses recherches sur la servitude en Amazonie brésilienne.

Echeverría retient de l'*ethos* baroque, dont les manifestations artistiques ont été largement analysées en termes de fiction,

1. B. ECHEVERRÍA, *Multiple Modernity*, colloque sur le XVII^e siècle à Mexico, New Orleans, Loyola University, 2001 (nous traduisons) (<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>).

2. Luis Felipe de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

3. Christian GEFFRAY, *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala, 1995.

d'ostentation et de dramatisation, les caractéristiques suivantes : une économie informelle ou de contrebande, un goût prononcé pour la mise en scène et, enfin, la capacité humaine à endurer des situations de vie difficiles, à condition de pouvoir se raconter son expérience en recourant à la fiction. Pour Echeverría, l'*ethos* baroque permet encore aujourd'hui d'affronter les contradictions du capitalisme néolibéral en privilégiant la valeur d'usage sur la valeur d'échange, c'est-à-dire la jouissance plutôt que l'accumulation. Cette vision baroque de la civilisation latino-américaine repose sur une analyse en termes de métissage, d'hybridité et de création originale. Echeverría fait reposer sa démonstration sur le rôle des Amérindiens dans la reconstruction de la civilisation européenne au Mexique et au Pérou alors que celle-ci était en plein déclin en Europe. « La population indiano-métisse inventa une manière – une manière baroque – de vivre le déclin de l'Europe occidentale ou de la civilisation espagnole comme une manière particulière de vie civilisée, une civilisation occidentale de type proprement américain¹. »

Si le rôle des Amérindiens dans l'entreprise de civilisation de l'Amérique hispanique est indubitable et largement lié à l'entreprise missionnaire jésuite, au Brésil, ce sont principalement les esclaves africains, à travers les confréries laïques, qui vont jouer ce rôle dans les capitales des provinces où l'influence des Jésuites est concurrencée par d'autres ordres, en particulier celui des Franciscains, à Bahia, notamment. Au Brésil, les Jésuites étaient principalement installés en territoire guarani, dans le sud du pays, et beaucoup des révoltes populaires² ont été marquées par l'esprit millénariste des Franciscains.

Le caractère informel et/ou de contrebande de l'éthique baroque et son goût pour la fiction dans des situations particulièrement éprouvantes semblent trouver un prolongement dans les manifestations carnavalesques bahianaises et dans les festivités du candomblé contemporain. Michel Agier³ a bien montré comment les blocs carnavalesques bahianais,

1. B. ECHEVERRÍA, *Multiple Modernity*, p. 11 (nous traduisons).

2. La plus célèbre d'entre elles est celle des Canudos dans le *sertão* bahianais au XIX^e siècle. Voir Euclides da CUNHA, *Hautes terres : la guerre des Canudos*, Paris, Métailié, 1993.

3. Michel AGIER, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Parenthèses - IRD, 2000.

avec leurs rythmes différenciés, leurs costumes-uniformes et leur clientèle uniformément de la même teinte de peau participaient plus d'une mise en scène des identités sociales que d'un renversement temporel des hiérarchies sociales. Véritable exhibition de la complémentarité phénotype-hiérarchie sociale, le défilé des blocs carnavalesques exhibe dans toute sa crudité et splendeur baroque l'ensemble du corps social, dans toutes ses variantes hiérarchiques liées à une déclinaison de couleur de peau particulière. Alors que, dans la vie quotidienne, le fameux *jeitinho*¹ permet de franchir les barrières sociales, lors du Carnaval, seuls les touristes et les idéalistes se permettaient, au milieu des années 1990, de butiner d'un bloc à l'autre. Depuis la fin de ces années, l'instauration de tribunes et la fermeture du parcours par des barrières de sécurité rendent difficile cette activité libertaire et le défilé officiel renforce cette mise en scène des identités contrastées lors du Carnaval. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le Centre historique de Salvador a été réinvesti par un Carnaval aux formes plus « traditionnelles » pour ceux que cette exacerbation identitaire agace. En effet, depuis la fin des années 1990, le carnaval de Bahia tient davantage de la parade que du carnaval, même si son orientation actuelle est encore bien différente du carnaval de Rio, dont le cantonnement à un espace circonscrit, le sambadrome, magnifie l'aspect baroque, à travers la munificence des corps et des chars exhibés.

L'art baroque au service de la Réforme tridentine.

L'influence du concile de Trente allait dépasser le simple cadre théologique et c'est au cours du XVII^e siècle, lorsque la mémoire des conflits pendant et autour de ce long concile n'eut plus de témoins vivants, qu'elle se fit la plus éclatante à travers un art qualifié à partir de la fin du XIX^e siècle, de baroque². Jugé dans un premier temps sans caractéristique ou règle propre, le

1. *Jeitinho* désigne un type de socialité qui permet de transgresser les hiérarchies sociales et/ou de transgresser la loi grâce à des arguments émotionnels afin d'obtenir une faveur, un passe-droit.

2. « Baroque » vient de l'adjectif portugais *barroco* qui désigne, en joaillerie, une perle de forme irrégulière.

baroque trouva cependant au ^{xx}e siècle d'ardents défenseurs qui mirent en avant des qualités que Jean Rousset définit comme un goût conjugué de la métamorphose et de l'ostentation, à travers les figures de Circé¹ et du paon. Pour lui, le baroque est une excitation des sens, une esthétique de la vie, une vie transformée en art. Le théâtre avec ses masques et ses décors transforme le monde en une vaste scène tournante où tout est spectacle, y compris la mort. Yves Bonnefoy² quant à lui considère que le baroque n'est pas seulement une esthétique, mais aussi un comportement humain caractérisé par le doute et l'angoisse face à une nature dont l'être humain solitaire se sent décentré. Ce doute et cette angoisse, transfigurés dans le paraître et la fiction qui tient lieu d'être, se retrouvent en partie dans l'*ethos* baroque qui caractérise, selon Bolívar Echeverría, l'Amérique ibérique depuis le ^{xvii}e siècle et l'émergence d'une nouvelle culture construite par un siècle de *convivence* entre générations successives d'acteurs sociaux originaires d'Europe, d'Afrique et d'Amérique latine. Oscillant entre une nostalgie du passé et l'appréhension du présent, le baroque se fait *nostalgie* alors que le romantisme de la révolution industrielle se fera *mélancolie*. La nostalgie accompagne une nouvelle vision cyclique de l'histoire où le passé appartient au présent et le modèle.

La découverte d'un quatrième continent à la fin du ^{xv}e siècle accompagne des événements majeurs en Europe : la révolution copernicienne dans le domaine des sciences, la Contre-Réforme dans le domaine religieux chrétien, la reconfiguration des royaumes européens en monarchies absolues et la constitution d'une identité européenne à travers la découverte du Nouveau Monde. Au niveau scientifique, la révolution copernicienne a des résonances philosophiques : l'héliocentrisme remplace le géocentrisme de Ptolémée, d'où la thèse de la pluralité des mondes. Ainsi se développent une mentalité et une sensibilité nouvelles, où le temps n'est plus perçu de façon linéaire mais selon une conception cyclique, avec le mythe de l'éternel retour.

Cependant, le concile de Trente, loin de marquer une rupture, allait réactualiser des dévotions médiévales en ôtant leur

1. Circé est un personnage de l'*Odyssée*, une magicienne qui transforma les compagnons d'Ulysse en pourceaux.

2. Yves BONNEFOY, *Rome 1630* [1970], Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2000.

aspect symbolique pour leur donner une forme à la fois réaliste et mystérieuse.

Ana Maria de Moraes Belluzo¹ distingue deux temps dans le regard porté sur l'Amérique : le premier est celui de la découverte du Nouveau Monde et le second celui de sa colonisation. Dans un premier temps, écrit-elle, « la figuration de l'Amérique aura initialement une fonction imaginative et de construction de l'inconnu ». Le second temps sera celui de l'expérience des colons, des esclaves africains et des Amérindiens, expérience de colonisation au cœur de laquelle se situent l'entreprise missionnaire et l'art baroque qui en est le véhicule. « Afin de coloniser l'esprit, il faut faire du voir un exercice de croyance religieuse chrétienne ; la fonction de l'imagerie n'est pas de provoquer des recherches, ni de démontrer une vérité, mais d'évoquer un mystère². »

Cependant, pour Victor Tapié, le style baroque ne s'installe pas dans le Nouveau Monde dès les premiers temps de la colonisation. Il remarque dans les premières constructions élaborées par les Jésuites une sobriété et une pureté des lignes qui accompagnent la Contre-Réforme. Le baroque colonial prend corps et s'épanouit en puisant ses modèles d'abord en Europe et en particulier à Rome. Ainsi l'usage accentué de l'or et des dorures dans des régions non aurifères comme dans les chapelles dorées de Bahia, Recife et Rio de Janeiro au XVII^e siècle illustre combien c'est le modèle européen qui domine, les plans architecturaux étant élaborés en métropole. Ce n'est qu'une fois que la colonie devient florissante que le baroque colonial prend sa forme singulière grâce au concours d'artisans indigènes ou africains à qui on laissait la liberté d'invention³. Cette participation active de l'ensemble des membres de la colonie à l'expressionnisme baroque de la réforme tridentine favorisait l'expression de formes populaires de dévotion les plus variées. En effet, tant que l'art ne s'opposait pas à la Réforme catholique, une très grande liberté était accordée à des imagiers anonymes pour travailler à la parure

1. Ana Maria de Moraes BELLUZO, « À la rencontre du Nouveau Monde », dans *Brésil Baroque entre ciel et terre*, Petit Palais, Musée des beaux-arts de la ville de Paris, 1999-2000, p. 59.

2. *Ibid.*

3. Victor TAPIÉ, *Baroque et Classicisme* [1957], Hachette, coll. « Pluriel », 1980, p. 417-418.

intérieure et extérieure des églises. En outre, « le climat tropical ou subtropical reprenait, en les accusant, certains traits du climat méditerranéen¹ », notamment dans cette propension à célébrer sa foi dans des processions, pèlerinages et exhibitions d'effigies et de statues dans la rue. Par ailleurs, le culte marial allait prendre une importance majeure dans les territoires coloniaux ibériques afin de marquer l'universalité de la foi catholique. L'imprimerie facilitait la circulation de tous les livres de l'Église (bréviaire et missel traduits en langue amérindienne ainsi que le *Gregorianu* qui éduquait les prêtres des séminaires et de chancellerie à travers le monde), mettant sur un pied d'égalité les croyants de la métropole et du Nouveau Monde. C'est pourquoi on pouvait retrouver le culte de certaines figures chrétiennes du Nouveau Monde en Europe métropolitaine².

L'art baroque, qui ne repose sur aucun dogme, aucune doctrine, est un art populaire qui s'adapte à toutes les situations. L'exubérance, le mouvement, la sensualité et l'exacerbation des sens qui le caractérisent permettent à tout membre de la colonie de se l'approprier. « La spiritualité du baroque s'incarne dans un naturalisme sensualiste et passionné qui le rend proche de tous les hommes³ » et c'est la raison pour laquelle, des missions jésuites *guaranis* aux esclaves africains et à leurs descendants, ou encore aux ordres tertiaires des colons portugais, chacun à sa manière donne à voir son expérience subjective de la foi chrétienne à travers les monuments et objets religieux qu'ils produisent et s'approprient. Le nouveau dogme de la transsubstantiation, avec les célébrations de la Fête-Dieu et de la fête du Divin, est un rituel qui va connaître un succès énorme dans toute l'Amérique latine. En faisant de la foi chrétienne une expérience charnelle dont le sens est incarné dans des objets, l'art baroque la rend accessible à chacun. Édouard Pommier n'hésite pas à dire que « le baroque est caractérisé par sa force

1. V. TAPIÉ, *Baroque et Classicisme*, p. 419.

2. Voir par exemple Notre-Dame de Copacabana, madone péruvienne qui était célébrée dans la Catalogne du XVII^e siècle (voir Anthony M. STEVENS-ARROYO, « A Marriage Made in America: Trent and the Baroque », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 52).

3. Édouard POMMIER, « Baroque Brésil Baroque », dans *Brésil baroque entre ciel et terre*, p. 50.

d'expansion qui va lui permettre de faire le tour du monde et de devenir le premier art universel de l'histoire¹ ». Les figurations toujours chargées d'émotion des saints, ou encore le corps à corps que le rituel de transsubstantiation accomplit en transformant une hostie en chair du Christ et le croyant en réceptacle de son sacrifice, opèrent ainsi une fusion entre le corps et l'esprit, entre la matière et l'idée. L'art baroque s'est distingué par son goût prononcé pour la Passion, et l'on ne s'étonnera pas qu'aujourd'hui le continent américain, qui demeure encore très profondément chrétien, soit balayé par ce que les sociologues qualifient de résurgence de l'émotion en religion², laquelle se traduit en Amérique latine et au Brésil, en particulier, par une conversion massive aux mouvements évangéliques.

Le baroque, miroir des nostalgies coloniales.

Au Brésil, le baroque illustre remarquablement la rencontre des imaginaires amérindien, africain et européen³, qui se manifeste à travers une appropriation différenciée et singulière de l'imagerie chrétienne. Ces imaginaires contrastés, issus des rencontres dans le Nouveau Monde et plus globalement dans l'espace Atlantique, produisent des créations originales, et pour s'en convaincre, il suffit de voir comment les colons ont renouvelé une fête célébrée en métropole. Ainsi, la célébration du Triomphe eucharistique apportée par les migrants de la région de Braga, dans le nord du Portugal, vers les mines du Minas Gerais au XVIII^e siècle, « traduit la jubilation d'une terre nouvelle, heureuse de ses scintillements brillants venus du lit des rivières [...] la madone mulâtre et les virevoltes des anges métis bénissent ce pays naissant⁴ ». La figuration d'une mulâtresse, c'est-à-dire d'une femme issue de l'accouplement d'un Européen et d'une Africaine et d'anges issus de la rencontre entre un Européen et un

1. *Ibid.*

2. Voir Danièle HERVIEU-LÉGER et Françoise CHAMPION (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990.

3. Voir les fêtes populaires dans tout le Nordeste, comme la fête du Divin, ou la fête du Cierge à Bélem do Pará, ou encore la sortie de masques *Careta*, le jour de l'Épiphanie, par exemple.

4. Angelo Oswaldo de Araujo SANTOS, « Un art fondateur de culture », dans *Brésil baroque entre ciel et terre*, p. 43.

Amérindien illustre la sensualité des échanges, même si le regard porté sur les échanges est celui des colons européens ¹.

La Contre-Réforme, en stimulant le culte des saints, une plus grande proximité de l'Église vis-à-vis des fidèles grâce à une meilleure formation des prêtres et à la création de nouveaux ordres et surtout l'émotion sacrée à travers les arts figuratifs pour prouver la vérité de la foi, a trouvé dans les Amériques un terrain idéal. Le goût pour les processions et les saynètes représentant certains épisodes de la vie du Christ, encore très vivace aujourd'hui dans la région du Nordeste, témoigne de l'influence de la catéchèse missionnaire des premiers temps de la colonisation.

Le Brésil était au départ une colonie agricole, contrairement aux colonies hispaniques comme le Mexique ou le Pérou où l'or amérindien façonna les relations sociales. C'est donc l'augmentation conjointe du nombre des descendants de colons européens et d'esclaves africains assurant le développement des villes du littoral et créant de véritables patries ou « nations », pour reprendre le terme utilisé par les colons au XVII^e siècle pour s'affirmer vis-à-vis des métropoles européennes, qui créa un type de socialité que Bolívar Echeverría définit comme un esprit ou *ethos* baroque.

Dans son étude du culte marial au Nouveau Monde, Anthony M. Stevens-Arroyo ² souligne combien la notion de nation, au XVII^e siècle, loin de définir une population en termes d'espace territorial et d'attribution étatique, comme c'est le cas depuis le XIX^e siècle, définissait les identités en termes de langue et de coutume. Plusieurs nations coexistaient sur le même territoire colonial, raison pour laquelle les territoires dans le Nouveau Monde ont souvent été considérés comme une mosaïque

1. Au XVIII^e siècle, le ratio des migrants en termes de genre, qu'il s'agisse d'esclaves ou de colons, était à l'avantage des hommes, raison pour laquelle nous supposons qu'il s'agit d'hommes ayant des relations sexuelles avec les esclaves africaines et les Amérindiennes colonisées. Il est difficile de donner une voix à l'expression des dominés autrement que dans les fêtes populaires, l'art étant avant tout réservé aux statuts intermédiaires de Métis ou de Mulâtre. Voir par exemple Aleijadinho (1730 ou 1738-1814), le grand sculpteur et architecte baroque, qui était un Mulâtre du Minas Gerais et dont les figures de la Passion à Congonhas ont été inscrites par l'Unesco sur la liste du Patrimoine mondial de l'humanité.

2. Voir A. M. STEVENS-ARROYO, « A Marriage made in America », p. 51.

de nations¹. Basé sur la *lex gentium* romaine, ce concept de nation permettait différents codes juridiques et traditions linguistiques au sein d'un même royaume.

Ainsi, c'est au sein des nations que s'organisaient les socialités entre gens du même monde, en particulier au sein des confréries catholiques où, comme nous l'avons souligné précédemment, les nations « africaines » vont jouer un rôle d'importance dans l'émergence des premières maisons de candomblé à Bahia.

Si le terme *calundu* est encore utilisé dans le langage populaire pour désigner une humeur sombre, son emploi au pluriel est tombé en désuétude et ce sont les historiens et les anthropologues soucieux de remonter aux racines du candomblé qui en ont retrouvé la trace. Il est difficile de savoir avec précision à quand remontent les premières maisons de candomblé. Pierre Verger avance la date de 1826, Laura de Mello e Souza évoque le XVII^e siècle, mais certains historiens, en particulier, João Reis et Inês Cortes de Oliveira, contestent ces dates² comme étant trop précoces. Ils arguent du fait que les *calundus* au pluriel – considérés aujourd'hui comme des formes archaïques du candomblé – désignaient des rituels ludiques comparables à ceux que l'on nomme plus tard *batuque* ou *samba*. La difficulté à s'accorder sur une périodisation chez les historiens tient au fait que les sources écrites sont rares et souvent difficiles à interpréter, mais aussi à la raison que chacun s'appuie sur une définition personnelle de ce qui caractérise un culte du candomblé. Vivaldo da Costa Lima³ nous semble être celui qui a défini le plus rigoureusement ce qui détermine le candomblé, c'est-à-dire l'organisation par un personnel initié

1. Voir C. BERNAND, S. CAPONE, F. LENOIR et F. CHAMPION, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 114, 2001, p. 39-59.

2. Pierre VERGER, *Flux et reflux du trafic d'esclaves entre le golfe du Bénin et la baie de Tous-les-Saints : des XVII^e au XIX^e siècle*, Paris - La Haye, Mouton, 1968 ; L. de Mello e SOUZA, *O Diabo...* ; J. J. REIS, « Magia jeje na Bahia » ; Maria Inês Cortes de OLIVEIRA, « Retrouver une identité. Jeux sociaux des Africains de Bahia (vers 1750 - vers 1890) », thèse de doctorat en histoire, université Paris-IV, 1992.

3. Vivaldo da Costa LIMA, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intergrupais* [Salvador, UFBA, 1977], Corrupio, 2003.

d'une liturgie avec des fêtes calendaires annuelles qui se déroulent régulièrement dans un même espace consacré. Il est donc nécessaire d'éviter d'avoir une vision téléologique de rituels qui, au-delà de leur aspect récréatif, pouvaient aussi inclure des rituels de guérison. On sait que le sacré et le profane sont complémentaires et si certains individus pratiquaient des rites de guérison, en aucun cas les conditions sociohistoriques des esclaves ne leur permettaient d'organiser un culte s'appuyant sur un personnel initié, dans un espace-temps fixe et consacré, avant la seconde moitié du XIX^e siècle.

Toutefois, si l'idée du Brésil comme mosaïque de cultures apparut au XIX^e siècle, l'imaginaire colonial avait déjà intégré les figures du Noir et de l'Amérindien dans les célébrations de l'Empire portugais, comme en témoignaient les défilés de rois Kongo et chefs amérindiens¹. Ces défilés participaient à la célébration d'événements se rapportant à l'aristocratie de l'Empire et accessoirement aux notables locaux, et ils étaient des imitations carnavalesques de figures Kongo et amérindiennes. Ainsi, loin de marquer un syncrétisme des cultures, elles étaient exécutées, comme à l'époque médiévale, pour montrer comment les groupes asservis, à travers des mascarades, étaient au service de la Couronne et de l'Empire. Ces fêtes étaient incorporées à un cycle liturgique et hiérarchique très ordonné et sur le mode de la farce lorsqu'il s'agissait de représenter les populations asservies. Au Moyen Âge, c'étaient les Juifs et les Maures qui participaient à ces représentations² et, à partir de la colonisation des Amériques, ce furent le tour des Amérindiens et des Africains d'être mis en scène pour les divertissements accompagnant la célébration d'événements politico-religieux d'importance. Ces saynètes et ces danses évoquaient des moments historiques glorieux du Portugal, elles rappelaient les victoires des chrétiens sur les musulmans ou encore la christianisation du Kongo, tout en réaffirmant symboliquement le respect des royaumes d'outre-mer envers la

1. Nous comprenons cette équivalence entre rois Kongo et chefs indiens comme deux déclinaisons du Noir, dénotant l'idéologie protoraciale de l'Empire où phénotype et statut social étaient déjà associés.

2. Silvia Hunold LARA, « Une fête pour les historiens. La relation de Francisco Calmon (1762) et la figure du roi du Congo dans le Brésil colonial », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 65-66, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 26.

puissance portugaise¹. Ainsi la réminiscence du royaume Kongo, loin d'être uniquement une initiative des esclaves déportés, était également évoquée en toute conscience par les autorités pour exalter la puissance du royaume. Toutefois, S. H. Lara rapporte que les traités d'État à État entre la Couronne portugaise et la Couronne du Kongo avaient des répercussions parmi les esclaves à Lisbonne, et des ressortissants du Kongo y cherchaient à prouver leur supériorité vis-à-vis des esclaves d'autres régions d'Afrique en organisant des cérémonies au cours desquelles ils couronnaient théâtralement des rois du Kongo². Lara souligne l'intérêt de distinguer les processions des rois Kongo, organisées en l'honneur de la Couronne portugaise et de ses émissaires, des festivités organisées au sein des confréries, et elle signale le fait qu'il s'agissait de deux expériences différentes, trop souvent amalgamées par la tradition folkloriste brésilienne. En effet, les commanditaires de ces processions étaient hiérarchiquement très opposés et les processions des rois Kongo au sein des confréries devaient symboliser autre chose que la puissance de l'Empire. À l'instar du Carnaval qui en est en quelque sorte un des prolongements possibles, ces processions peuvent être comprises comme représentant des situations liminaires au sein d'une *communitas* où le renversement des hiérarchies habituelles est prescrit. Néanmoins, au-delà de cette vision symboliste des rapports de pouvoir, on peut aussi proposer une interprétation plus prosaïque qui rejoint l'hypothèse différenciée des expériences au sein de la colonie. On peut en effet admettre que, loin de représenter un passé africain glorieux, les Africains esclaves et affranchis, en mimant la cour kongolaise, mettaient en scène une Afrique bien réelle et contemporaine, sous la protection du même Dieu chrétien que les colons et les émissaires royaux portugais. Il convient de rappeler que l'ancien royaume Kongo était converti au christianisme depuis la fin du xv^e siècle et que son aristocratie avait assimilé le style de vie et les hiérarchies de la cour portugaise. Cette dernière interprétation a l'avantage de rendre plus cohérente la lutte entre le roi africain (chrétien) et le roi amérindien (païen) dans la procession décrite par

1. Voir *ibid.*, p. 34.

2. Voir *ibid.*, p. 39.

Francisco Calmon en 1760¹. Elle permet aussi de ne pas dénigrer la foi chrétienne des esclaves et des affranchis, tout en laissant la place à une théorie de l'action.

Nous avons vu que c'est à partir de la fin du XIX^e siècle, avec l'instauration de la Première République en 1889, que commencent à s'établir les bases de ce qui, dans les années 1930, va constituer l'État-nation brésilien. Loin de procéder par cumul de nostalgies segmentées, une nouvelle mémoire s'instaure, oblitérant par un phénomène de déni colonial, à travers le mythe (la fiction) de la cordialité des trois races, l'asservissement des Africains déportés et l'éradication des autochtones Amérindiens. En effet, comme le souligne l'historien de la mémoire Wulf Kansteiner², toute mémoire collective est une reconstruction du passé, tendant vers une intentionnalité sociale, politique et institutionnelle. Dans le cas du Brésil, il est clair que cette intentionnalité et ce projet sociopolitique ont été de subsumer une réalité marquée par les inégalités socioraciales héritées de l'économie de la Traite. En outre, ce même auteur rappelle que « le concept de trauma, tout comme celui de répression, ne capture ni n'illumine les forces qui contribuent à faire et à défaire les mémoires collectives³ ».

Au moment de la Rencontre, chacun mobilise un imaginaire empreint de nostalgie pour adapter ses orientations cognitives au choc de la confrontation. La logique statutaire qui ordonne la société coloniale est sans cesse traversée par des relations de parrainage fondées sur des échanges de faveurs, ce *caciquat* caractéristique de l'Amérique ibérique coloniale qui parasite encore aujourd'hui les relations de pouvoir en se superposant aux pouvoirs démocratiques issus des luttes populaires. Mais si la figure du *caudillo*, chef de guerre et politicien, est fréquente en Amérique hispanique, elle n'a toutefois jamais existé au Brésil en raison d'une tradition parlementaire ancienne et du fédéralisme. Toutefois, on peut aisément lui substituer la figure du *coronel*, à la fois grand propriétaire et politicien qui, bien que

1. Selon S. H. LARA, « Une fête pour les historiens », p. 50, il s'agirait de la première évocation des rois Kongo au Brésil.

2. Wulf KANSTEINER, « Finding Meaning in Memory: A Methodical Critique of Collective Memory Studies », *History and Theory*, vol. 41 (2), mai 2002, p. 179-197.

3. *Ibid.*, p. 187.

tendant à disparaître du paysage politique brésilien contemporain, continue d'alimenter l'imaginaire populaire, en particulier dans le Nordeste¹. Dans la figure du *coronel* se trouve réunis tous les éléments de l'*ethos* baroque, à savoir la violence des rapports sociaux, le patronage chrétien issu de la réforme tridentine, le rejet de la loi formelle au profit de la loi informelle et l'importance de la fiction dans les rapports d'altérité, pour en adoucir la violence.

Les imaginaires² des colons européens, des esclaves africains et des Amérindiens autochtones se sont agencés au Nouveau Monde dans un ordre inédit qui s'est transformé en accord avec l'histoire du Brésil. Ainsi, l'indépendance du Brésil en 1822, qui va officiellement signifier la rupture avec le Portugal, vient symboliser, pour l'ensemble des nouveaux Brésiliens, les ruptures antérieures avec les continents amérindien, africain et européen. Malgré la violence de cet ordre colonial, les esclaves et les rares Amérindiens survivants vont participer de manière active, aux côtés des colons portugais, aux révoltes³ contre la Couronne portugaise qui exigeait le versement du cinquième de l'or récolté dans sa colonie. Ces sécessionnistes, loin d'être uniquement des colons portugais ou fils de ces derniers, comptaient en effet parmi leurs rangs les segments les plus variés de la société coloniale – esclaves africains, affranchis noirs et mulâtres libres, Amérindiens et parias divers – tous engagés volontaires et chacun voulant sa part. Dans ce désir partagé par chaque segment de la société coloniale d'accéder à l'Indépendance perceait la volonté de jouir des richesses d'une terre et de son usufruit dont chacun pouvait se sentir propriétaire. La nostalgie du pays natal s'estompait pour ouvrir à un univers du possible.

Cet univers du possible, brèche vers un véritable futur pour des segments de la population à qui jusqu'alors était déniée une parcelle d'humanité, semble ouvrir sur cet imaginaire instituant

1. Dans l'État de Bahia, Antônio Carlos Magalhães (1927-2007), appelé populairement ACM, constitue un exemple de ce coronélisme moderne. Populiste fort en gueule et viscéralement attaché à sa région, il régna sur le monde politique bahianais de 1971 à 2005, en étant élu trois fois gouverneur de l'État et termina sa carrière à Brasília comme président du Sénat.

2. Nous nous référons ici à la conception de l'imaginaire de Deleuze dans *Pourparlers*, 1972-1990, Paris, Éd. de Minuit, 1990.

3. Celle de Tiradentes dans le Minas Gerais en 1789, par exemple.

tel que le définit Castoriadis. Création originale d'un collectif différencié, l'imaginaire brésilien trouve en partie ses ressources dans les mélancolies de tous les laissés-pour-compte de la société coloniale brésilienne¹.

L'indépendance intervient comme une occasion de créer du sens dans ces expériences de vie et de mort, d'emprise sur un futur plein d'espoir. Julia Kristeva, dans un très beau texte sur la mélancolie², définit l'imaginaire comme une mélancolie nommable dont l'expérience « ouvre l'espace d'une subjectivité nécessairement hétérogène, écartelée entre les deux pôles conécessaires et coprésents de l'opacité et de l'idéal. L'opacité des choses comme celle du corps déshabité de signification – corps déprimé prompt au suicide – se translatent dans le sens de l'œuvre qui s'affirme à la fois absolu et corrompu, intenable, impossible, à refaire³ ». Le descendant du colon, l'Amérindien autochtone et l'esclave africain importé, comme figures stéréotypées de deux options antagonistes de cette mélancolie, rappellent que « l'univers imaginaire en tant que tristesse signifiée, à l'inverse, en tant que jubilation signifiante nostalgique d'un non-sens fondamental et nourricier, est cependant l'univers même du possible⁴ ». Kristeva souligne que « notre capacité imaginaire est une capacité à transférer du sens au lieu même où il s'est perdu dans la mort *et* le non-sens, dans la mort *ou* dans le non-sens⁵ ».

Imaginaire national et mélancolies postcoloniales.

L'indépendance du Brésil en 1822 et l'installation d'un héritier de la Couronne portugaise à la tête du nouveau royaume sont marqués d'un grand essor économique avec l'exploitation des mines aurifères et l'extension de la caféiculture représentant

1. Terme utilisé par l'historien L. F. de Alencastro pour distinguer le territoire colonial brésilien du même territoire à partir de son indépendance en 1822.

2. Julia KRISTEVA, « La traversée de la mélancolie », *Figures de la psychanalyse*, n° 4, 2001/1, p. 19-24.

3. *Ibid.*, p. 23-24.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

40 % des exportations brésiliennes en 1838-1848¹, mais ces années sont aussi celles de la montée en puissance des mouvements abolitionnistes. Les effets de la Révolution française rendaient le système esclavagiste de plus en plus difficile et, en 1850, la traite des esclaves était abolie par les nations européennes. Toutefois, le système esclavagiste allait perdurer au Brésil jusqu'en 1888, un an avant que la nouvelle nation brésilienne abandonne le système monarchique pour une République².

L'instauration de la Première République, en 1889, allait oblitérer, par un phénomène de déni colonial à travers le mythe (la fiction) de la cordialité des trois races, l'asservissement des Africains déportés et l'éradication des autochtones Amérindiens. Le déni colonial a été rigoureusement analysé par Christian Geffray³ qui démontre clairement comment la transversalité des rapports sociaux – c'est-à-dire les expressions de sociabilité qui outrepassent les rapports hiérarchiques – se traduit sur le mode affectif dans une forme de socialisation particulière. Cette dernière est l'héritière de la fiction de la cordialité raciale que les travaux de Gilberto Freyre⁴ et de Sergio Buarque de Hollanda⁵ reprendront dans les années 1930 et sur lesquels s'appuieront les théoriciens politiques de la démocratie raciale pendant la Seconde Guerre mondiale. Cette fiction est née à la fin du XIX^e siècle lorsque les thèses de Gobineau avaient un grand succès dans l'Europe troublée d'avant-guerre. Au Brésil, toutefois, la théorie raciale, loin d'être une pâle copie des théories européennes, témoigne d'une certaine originalité

1. Armelle ENDERS, *Histoire du Brésil contemporain, XIX^e-XX^e siècle*, Bruxelles, Complexe, 1997, p. 42.

2. Notons que le XIX^e siècle est le théâtre de nombreuses révoltes populaires, souvent à caractère ethnique, en particulier pendant la période de régence (1831-1840) : voir celle de *Cabanagem* dans le Pará, la *Sabinada* à Bahia, la *Balaiaada* au Maranhão (Maria Rosário Gonçalves de CARVALHO, « Índios do Sul e Extremo-Sul Baianos. Reprodução demográfica e relações interétnicas », *Caderno CRH*, vol. 18 (43), Salvador, 2005, p. 35-55).

3. Chr. GEFFRAY, *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala, 1995, et *Le Nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*, Paris - Strasbourg, Arcanes, 1997.

4. Gilberto FREYRE, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974.

5. À travers la figure de l'homme cordial, dans *Raízes do Brasil* [1936], Rio de Janeiro, José Olympio, 1987.

pour répondre au contexte très particulier d'un Brésil esclavagiste. Avec l'installation de la Cour portugaise à Rio en 1808, la colonie commença à se doter d'instituts d'enseignement qui allaient réfléchir au contexte particulier du Brésil, notamment au sein de l'Institut historique et géographique dont le premier établissement est fondé à Rio en 1838.

Et, c'est dans la brèche du paradoxe à accepter l'existence de différences humaines innées tout en faisant l'éloge du croisement – que se trouve la sortie originale trouvée par les hommes de science brésiliens qui accommodèrent des modèles dont les conclusions théoriques étaient originellement différentes. Du darwinisme social était adoptée l'hypothèse de la différence des races et de sa hiérarchie naturelle, sans que ne soient problématisées les implications négatives du métissage. Des maximes de l'évolutionnisme social était retenue la notion d'évolution et de perfectionnement des races humaines, mais oubliée l'idée selon laquelle l'humanité n'était qu'une¹.

En outre, cette historienne relie la théorie raciale brésilienne à la « loi du ventre libre » de 1870, qui précipite le déclin du système esclavagiste, et à l'arrivée massive, en 1888, d'anciens esclaves libérés envahissant le marché du travail et faisant concurrence aux anciens libres. Hebe Maria Mattos², quant à elle, constate une éthique du silence et de l'invisibilité ayant permis de réglementer les relations de sociabilité dans des situations formelles d'égalité entre descendants de maîtres et descendants d'esclaves, à la fin du XIX^e siècle. Elle reconnaît cependant le maintien d'une logique paternaliste sur les terres cédées en métayage aux anciens esclaves et l'usage péjoratif de la couleur, en cas de litige entre « Blancs » et « Noirs ». Elle note ainsi que dans les zones où la culture caféière avait peu à peu cédé devant l'élevage nécessitant moins de personnel, les affrontements entre anciens maîtres et anciens esclaves prenaient une tournure raciale. Au-delà

1. L. M. SCHWARCZ, *O espetáculo das raças*, p. 18 (nous traduisons).

2. Hebe Maria MATTOS, « Terras de quilombo : citoyenneté, mémoire de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 53/54, 2003, p. 115-147 et *Das Cores do Silêncio. Significados da Liberdade no Sudeste Escravista. Brasil, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

des différences régionales¹, liées aux modes de production et aux contextes ruraux et urbains, l'invisibilité des populations de couleur était toute relative, et ce d'autant plus que la politique de blanchiment de la population stimulée par le financement, par la province de São Paulo, de travailleurs immigrés italiens, ne faisait que renforcer les préjugés raciaux des groupes libres à l'encontre des anciens esclaves et affranchis. La politique gouvernementale du Brésil postabolition était d'effacer le maléfice de la couleur noire bien plus que de blanchir culturellement l'ensemble de ses concitoyens. Ainsi, les mouvements messianiques, comme celui des Canudos à la fin du XIX^e siècle, illustrent de manière magistrale le désarroi des anciens esclaves et laissés-pour-compte de la Première République. Les travaux de spécialistes comme Nina Rodrigues² illustrent comment la criminalisation du Noir brésilien va prendre le pas sur le racisme scientifique des débuts. Avec le temps et la consolidation de la République brésilienne, l'échelle de statuts entre gens libres et esclaves s'est transformée en une autre, observant les mêmes découpages, et celle-ci, fondée sur l'idée d'inégalité raciale aux premiers temps de l'Indépendance, se métamorphose avec le temps en une hiérarchie de couleur³. C'est à cette période que s'ébauche l'imaginaire national consolidé pendant la Seconde Guerre mondiale et qui configure les mises en patrimoines entreprises par l'État brésilien à partir des lois de 1988.

La place octroyée à la culture des « minorités » depuis la fin des années 1980 permet de questionner la pérennité de cette

1. Jusqu'à la Première République, le Brésil indépendant est avant tout composé d'une multitude de « patries » ou provinces défendant leurs intérêts régionalistes, unies avant tout par une volonté commune de préserver l'esclavage (voir A. ENDERS, *Histoire du Brésil contemporain*, p. 37), et ce n'est qu'avec l'*Estado Novo* en 1937 que le Brésil devient véritablement un État-nation.

2. Raimundo Nina RODRIGUES, *Métissage, dégénérescence et crime*, Lyon, A. Stock & Cie, 1899.

3. Contrairement aux États-Unis où une goutte de sang noir dans les veines signe l'appartenance à la « race » afro-américaine, au Brésil ce sont la couleur de la peau et quelques traits phénotypiques (consistance du cheveu, par exemple) qui déterminent l'appartenance raciale. Lors de la politique de blanchiment de la peau au début du XX^e siècle, grâce à l'accueil massif de migrants européens, l'identification en termes de race a laissé place à une identification fondée sur la couleur de la peau et les traits phénotypiques.

fiction raciale. Comment la société brésilienne peut-elle se représenter comme autochtone lorsqu'elle a pratiquement anéanti et décimé les indigènes dès les premiers temps de la conquête coloniale? Comment identifier des ancêtres dans une société qui ne s'appuie sur aucun héros fondateur et fédérateur, même si la Première République a tenté de faire de Tiradentes¹, meneur de la conjuration *mineira* en 1793, un héros républicain? Il convient de répondre à ces questions complexes en tenant compte de la position structurale qu'occupent les Noirs et les Blancs en tant que déracinés, et celle de l'Amérindien en tant que représentant de l'autochtonie, comme indigène en grande part « éradiqué ».

Il nous semble que c'est à travers la culture et, en particulier, à travers la culture religieuse, que s'opère la pacification des tensions sociales héritées d'une segmentation de la société dans laquelle les traits phénotypiques façonnent et reproduisent la distribution en classes sociales. Ainsi, malgré les luttes sociales pour conquérir un territoire national, les différentes mesures gouvernementales pour protéger les plus démunis n'en finissent pas de s'appuyer sur une vision multiculturaliste de la société brésilienne. L'élite sacerdotale du candomblé l'a bien compris dans la mesure où, alors que les grands propriétaires des plantations de café à Sao Paulo recrutaient des migrants venus du sud de l'Europe, elle procédait à une réafricanisation de ses rites, grâce à la circulation de certains membres dans l'espace Atlantique Sud.

On comprend alors pourquoi, depuis la nouvelle Constitution de 1988 et ses décrets portant sur la propriété collective des terres de marronnage accordée aux descendants de ces communautés de fugitifs, ainsi que sur la liberté de culte et la protection de leurs temples élargies aux cultes de possession, les différents mouvements sociaux de la militance noire s'emparent de la culture du candomblé pour consolider leurs revendications sociales.

1. Tiradentes est bien plus souvent représenté comme un héros chrétien que comme un héros républicain. José Murilo de Carvalho (*Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003) s'interroge sur le nombre réduit de héros fondateurs au Brésil, rappelant avec justesse que la plupart des révoltes au Brésil étaient de type monarchique ou messianique. On pense notamment à la révolte des Canudos à la fin du XIX^e siècle et aux mouvements des anciens esclaves, souvent traversés par le sébastianisme.

Cependant, comme le souligne Michaël G. Hanchard¹ dans son étude du mouvement noir à Rio de Janeiro et São Paulo, en se plaçant sur le terrain culturel, ces mouvements restent dans le cadre de l'hégémonie raciale blanche. Il reconnaît toutefois la difficulté qu'il y a pour ces mouvements à mobiliser les descendants d'esclaves sur des lignes raciales. S'il est évident qu'il y a du racisme au Brésil, il est en effet difficile de mobiliser les gens sur cette question dans la mesure où les frontières raciales sont extrêmement flottantes, contrairement aux États-Unis où une goutte de sang noir vous place automatiquement dans la catégorie « race noire ». Le Mouvement noir unifié (MNU) emprunte avec un succès plus ou moins grand le chemin des pratiques culturelles pour tenter de rendre visible le Noir dans la société civile, mais comme notre analyse du candomblé en témoigne, ce n'est pas en considérant le Brésil comme un pays en Noir et Blanc que la partie sera gagnée.

Le miroir est à la fois attirant et répulsif, difficile à briser, car il reflète tout en déformant. Les nostalgies coloniales des uns et des autres s'y réfractent dans ce sentiment diffus et métis qu'est la *saudade*².

1. Michael George HANCHARD, *Orpheus and Power. The Movement Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* [1994], Princeton, Princeton University Press, 1998.

2. Voir M. SOARES, « Dynamique, résistance... ».

DU BAROQUE TRIDENTIN AUX MÉLANCOLIES POSTCOLONIALES

La munificence des fêtes de candomblé où la coprésence de divinités africaines, d'esprits amérindiens, de personnages de l'époque coloniale ainsi que l'évocation régulière du panthéon catholique à travers les figures de Jésus et de la Sainte Vierge, suggère une certaine mélancolie d'un passé qui, loin d'être celui d'avant la Rencontre, affirme, bien au contraire, que le passé présentifié dans chaque cérémonie publique ou rituel particulier est celui du temps colonial. En effet, chaque descente des dieux est avant tout une célébration de l'ancestralité et l'exultation paroxystique et kinesthésique qui s'empare des initiés et des spectateurs, à chaque fête publique, provoque chez certains des non-initiés toujours nombreux, des transes sauvages. Comme le constatait déjà Nina Rodrigues à la fin du XIX^e siècle, et en dépit d'un culturalisme prégnant, voire une racialisation des segments de la société coloniale depuis la Rencontre, tous les membres de la société brésilienne partagent depuis bien longtemps les mêmes processus cognitifs.

Néanmoins, il nous semble que c'est véritablement au XVII^e siècle, avec la consolidation de la colonie dans l'intérieur du pays, avec la diversification du développement agricole et la découverte des mines d'or et de métaux précieux, que s'élabore un *ethos* baroque encore très visible dans toutes les formes de religiosité contemporaine en Amérique latine. En effet, si les mouvements évangéliques y sont de plus en plus puissants, on observe aussi un succès grandissant des cultes afro-brésiliens dans des pays comme l'Uruguay ou l'Argentine, où la présence d'esclaves originaires du continent africain est minime. Le can-

domblé s'exporte bien, même si son espace de référence l'ancre dans l'Atlantique Sud.

Cependant, des revendications identitaires se font de plus en plus fortes depuis la fin des années 1980, lorsque des mouvements ethnico-raciaux initialement rattachés à des mouvements sociaux plus amples comme le Parti des travailleurs (PT) ou la Centrale unique des travailleurs (CUT) pour le Mouvement noir unifié, plutôt urbain, ou la théologie de la libération (gauche catholique) pour le mouvement des Agents pastoraux noirs (APS) plutôt tourné vers le milieu rural, se mettent à investir le champ des religions africaines.

La question qui se pose au terme de notre analyse du candomblé dans l'espace-temps de l'Atlantique Sud est de savoir comment un espace culturel protéiforme, historiquement et mythiquement évoqué, en partie ou en totalité, dans les deux scènes rituelles décrites, s'articule avec des revendications identitaires en termes ethnico-raciaux, de la part de certains mouvements sociaux. Leurs doléances nous semblent renvoyer, comme dans un miroir diffracté, à une mélancolie postcoloniale d'un monde imaginaire, impossible à mettre en œuvre, celui où l'autre serait tout à la fois un même et un autre absolu, évoquant une situation coloniale où, en dépit de statuts diamétralement opposés, chacun souffrait d'une même attente nostalgique, tournée vers le passé et le futur à construire.

Le candomblé de Bahia dans la matrice eucharistique.

Les rituels du samedi saint et de la Fête-Dieu, loin de compartimenter des rituels appartenant à des univers culturels différents, comme nous avons tenté de le montrer dans notre analyse, sont une évocation et une représentation de la société coloniale « brésilienne », pour emprunter à Alencastro sa terminologie afin de distinguer le territoire colonial lusophone du Nouveau Monde et le Brésil indépendant en 1822. Les séquences ordonnées selon une logique hiérarchique inversée affirment la présence divine grâce au processus de transsubstantiation qui vient réengendrer la communauté des adeptes.

L'évocation d'une mélancolie postcoloniale pourrait sembler contredire les revendications actuelles des descendants d'anciens esclaves africains qui dénoncent à juste titre le

racisme social dont ils sont victimes. Néanmoins, ce serait oublier un peu vite les mouvements messianiques pour le retour du roi dom Sebastião qui ont traversé de nombreux mouvements de révoltes populaires, dont la plus fameuse dans le *sertão* bahianais est celle des Canudos, à la fin du XIX^e siècle. L'échec, en 1835, de la révolte des Malês semble bien indiquer que l'appartenance religieuse était alors aussi importante au sein du groupe statutaire des esclaves et affranchis que l'identité africaine. Les musulmans Hausa et Peul semblent avoir été trahis par leurs pairs statutaires, bien plus en raison de leur appartenance religieuse qu'en raison de l'attachement à l'ordre postcolonial de certains de leurs compagnons d'infortune. La centralité du théologique dans les expériences des acteurs sociaux nous a conduit à utiliser sans réserve le dispositif d'analyse théologico-politique de Louis Marin, centré sur le dogme de la transsubstantiation. Ce dogme nous a paru être l'outil le mieux adapté pour comprendre le pseudo-paradoxe de ces maisons de candomblé qui célèbrent dans un même espace-temps la transsubstantiation de deux corps divins appartenant à deux mondes différents.

Le candomblé, véritable miroir des mélancolies postcoloniales avec ses figures génériques du colon chrétien, de l'Amérindien sauvage et rebelle et de l'Africain chasseur, mais domestiqué, s'inscrit totalement dans les reconfigurations idéologiques qui sont au fondement de l'État brésilien contemporain. Cette religiosité a été rendue possible grâce à l'action des descendants d'esclaves dans les confréries, mais aussi grâce à cette fiction cordiale tant décriée qui, pourtant, semble bien s'être réalisée au sein des maisons de candomblé – il n'est peut-être pas inutile de le rappeler en ces temps de crispation identitaire et d'essentialisme à tout vent. On pourrait espérer que si le Brésil a su conjuguer au niveau du sacré les apports des acteurs qui ont aidé à sa formation, viendra un jour où la justice sociale l'emportera sur les mascarades racialisantes¹.

1. Nous pensons aux débats qui échauffent les esprits au Brésil avec les politiques de discrimination positive. Voir par exemple Peter FRY, *A persistência da raça. Ensaio antropológico sobre o Brasil e a África austral*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, et Peter FRY, Yvonne MAGGIE, Marcos CHOR MAIO, Simone MONTEIRO et Ricardo VENTURA SANTOS, *Divisões perigosas. Políticas racias no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

Bibliographie

- AGIER Michel, « Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia, *Cahiers d'études africaines*, 125, XXXII-1, 1992, p. 53-81.
- , *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Parenthèses - IRD, 2000.
- ALBERT Jean-Pierre, « Qui croit à la transsubstantiation ? », *L'Homme*, n° 175-176, 2005/3-4, p. 369-396.
- ALENCASTRO Luis Felipe de, *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000. La traduction de toutes les citations est de la responsabilité de l'auteur.
- AMSELLE Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- , *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- , et M'BOKOLO Elikia (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique* [1985], Paris, La Découverte, 1999.
- ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* [1983], Paris, La Découverte, 1996.
- Archives de sciences sociales des religions*, numéro spécial 116, *Les Religions afro-américaines : genèse et développement de la modernité*, 2001 (accessible sur Persée, www.persée.fr).
- AUBRÉE Marion et LAPLANTINE François, *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spiritiste entre France et Brésil*, Paris, J.-Cl. Lattès, 1990.
- AUGÉ Marc, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.
- , *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1988.
- , *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.
- , *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975.

- , et HERZLICH Claudine (dir.), *Le Sens du mal*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, coll. « Ordres sociaux », 1984.
- BAILLYN Bernard, *Atlantic History. Concept and Contours*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- BALANDIER Georges, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, CX, 2001, p. 9-21. (Cet article est la reprise en extraits, sélectionnés par Jean Copans, d'un article paru dans la même revue en 1951, XI, p. 44-79.)
- , *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.
- BARTH Frederik, *Ethnic Bounds and Boudaries* [1969], dans Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FÉNARD, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.
- BASTIDE Roger, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do 31^e Congresso internacional de Americanistas*, São Paulo, vol. 1, 1955, p. 493-503.
- , *Le Candomblé de Bahia. Rite jéjé-nagô* [1958], Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2000.
- , *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967.
- , *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.
- , et Florestan FERNANDES, *Branços e Negros em São Paulo. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana* [1953], São Paulo, Ed. Nacional, Brasileira, vol. 305, 1959.
- BAY Edna G., *Asen, Ancestors and Vodun. Tracing Change in African Art*, Urbana - Chicago, University of Illinois Press, 2008.
- BAZIN Jean, « À chacun son bambara », dans Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique* [1985], Paris, La Découverte, 1999, p. 87-125.
- , « Retour aux choses dieux », dans *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis, 2008, p. 493-520.
- BELLUZO Ana Maria de Moraes, « À la rencontre du Nouveau Monde », dans *Brésil Baroque entre ciel et terre*, Petit Palais, Musée des beaux-arts de la ville de Paris, 1999-2000.
- BERNARD C., CAPONE S., LENOIR F. et CHAMPION F., « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 114, 2001, p. 39-59.
- BETCHEL Guy, *La Sorcière et l'Occident*, Paris, Plon, 1997.
- BINON-COSSARD Gisèle, « Contribution à l'étude des candomblés au Brésil », Paris, thèse de troisième cycle, 2 vol., 1970.

- BODIN Jean, *La Démonomanie des sorciers*, 1580 (accessible sur Internet, www.bvh.univ-tours.fr/Consult).
- BONNEFOY Yves, *Rome 1630* [1970], Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2000.
- BONNIOL Jean-Luc (dir.), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, 2001.
- , *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois études d'ethnologie kabyle* [1972], éd. revue et augmentée, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 2000.
- BOYD William, *Un Anglais sous les Tropiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1981.
- BOYER Véronique, *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- BRAGA Júlio, *Ancestralidade afro-brasileira : O culto de Babá egum*, Salvador, Edufba, Ianamá, 1995.
- BROSSES Charles DE, *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Genève, 1760, rééd. Paris, Fayard, 1988.
- BUCKLEY A. D., « The God of Smallpox : Aspects of Yoruba Religious Knowledge », *Africa*, vol. 55, n° 2, 1985, p. 187-200.
- BULMAN Raymond F. et PARRELLA Frederick J., *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- CAPONE Stefania, « Entre Yorouba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'études africaines*, XL (1), 157, 2000, p. 55-77.
- , *La Quête de l'Afrique dans le candomblé*, Paris, Karthala, 1999.
- CARNEIRO Édison, *Candomblés da Bahia* [1948], Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1991.
- CARYBÉ, *Carybé & Verger, Gente da Bahia*, Salvador, Fundação Pierre Verger, 2008.
- CARVALHO Maria Rosário de Gonçalves, « Índios do Sul e Extremo-Sul Baianos reprodução demográfica e relações interétnicas », *Caderno CRH*, vol. 18 (43), Salvador, 2005, p. 35-55.
- CARVALHO José Murilo de, *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- CASCUDOS Luís da Câmara, *Dicionário do folclore brasileiro*, 7^e éd., Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1993.

- CASTORIADIS Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.
- CERTEAU Michel DE, *L'Invention du quotidien*, t. I, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », n° 146, 1990.
- CHAMOISEAU Patrick, « De la mémoire obscure à la mémoire consciente », postface à *Le Déshumain grandiose*, t. I, *L'Esclave vieil homme et le molosse*, t. II, *Un dimanche au cachot*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2010.
- CHAPEL Sébastien, « L'imaginaire selon Cornélius Castoriadis », *La Vie des Idées.fr*, 26 novembre 2008 (<http://www.laviedesidees.fr/L-imaginaire-selon-Cornelius.html>).
- CHAPEL T. J. H., « The Yoruba Cult of Twins in Historical Perspective », *Africa*, vol. 44 (3), 1974, p. 250-265.
- CHIVALLON Christine, « La diaspora noire des Amériques », *L'Homme*, n° 161, 2002/1, p. 51-73.
- CHURCH Jennifer, « L'émotion et l'intériorisation des actions », *Raisons pratiques*, n° 6, P. PAPERMAN et R. OGIE (dir.), *La Couleur des pensées*, Paris, EHESS, 1996, p. 219-236.
- CLIFFORD James, « Travelling Cultures », dans Lawrence GROSSBERG et al., *Cultural Studies*, New York - Londres, Routledge, 1992.
- COLLECTIF, *Au-delà du syncrétisme : le bricolage en débat*, *Social Compass*, 52 (3 et 4), 2005, p. 275-405 et 411-533.
- CORTEN André, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- CRISTIANI Léon, « L'Église à l'époque du concile de Trente », dans Augustin FLICHE et Victor MARTIN (éd.), *Histoire de l'Église*, Paris, Bloud & Gay, 1948.
- CUNHA Euclides da, *Hautes terres : la guerre des Canudos*, Paris, Métailié, 1993.
- CURRAN Andrew, « Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières », *Cromohs*, 10 (2005), p. 1-14 (http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/curranafrique.html).
- DELEUZE Gilles, *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Éd. de Minuit, 1990.
- , et GUATTARI Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1980.
- DEVEREUX Georges, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
- DION Michel, *Mémoires de candomblé : Omindarewa Iyalorixá*, Paris, L'Harmattan, 1998.

- DORIGNY Marcel, *1804, Haïti, première République noire*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 2004.
- DOZON Jean-Pierre, « Les mouvements politico-religieux, syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *La Construction du monde*, Paris, Maspero, coll. « Les Dossiers africains », 1974, p. 75-111.
- DUBY Georges, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.
- DUMÉZIL Georges, *Mythe et Épopée : l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1986.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1983.
- , *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.
- ECHEVERRÍA Bolívar, *La Clave barroca de la América latina*, conférence donnée à Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, novembre 2002 (<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>).
- , *Multiple Modernity*, colloque sur le XVIII^e siècle à Mexico, New Orleans, Loyola University, 2001 (<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>).
- ENDERS Armelle, *Histoire du Brésil contemporain, XIX^e-XX^e siècle*, Bruxelles, Complexe, 1997.
- ENGLUND H. et J. LEACH, « Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity », *Current Anthropology*, vol. 41 (2), avril 2000, p. 225-248.
- FERNANDES Florestan, *A Integração do Negro na sociedade de classes [1964]*, São Paulo, Atica, 1978.
- FOSTER Georges M., « Peasant Society and the Image of Good », *American Anthropologist*, vol. 67, n^o 2, avril 1965, p. 293-315.
- FRAZIER E. Franklin, « The Negro Family in Bahia, Brazil », *American Sociological Review*, vol. 7, n^o 4, août 1942, p. 465-478.
- FREYRE Gilberto, *Maîtres et Esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974.
- FRY Peter, *A persistência da raça. Ensaaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- , MAGGIE Yvonne, CHOR MAIO Marcos, MONTEIRO Simone et VENTURA SANTOS Ricardo, *Divisões perigosas. Políticas raciais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- GEFFRAY Christian, *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala, 1995.

- , *Le Nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*, Paris - Strasbourg, Arcanes, 1997.
- GIDDENS Anthony, *La Constitution de la société* [1984], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2005.
- GILROY Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* [1983], Paris, Kargo, 2003.
- , *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 2005.
- GLISSANT Édouard, *Le Discours antillais* [1981], Paris, Gallimard, 1997.
- , *Introduction à une poétique du divers* [1995], Paris, Gallimard, 1996.
- GLUCKMAN Max (dir.), *Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naïvety in Social Anthropology*, Chicago, Aldine Pub. Co, 1964.
- , « Some Processes of Social Change Illustrated with Zululand Data », *African Studies*, vol. 1, n° 4, 1942, p. 243-260.
- GOSSIAUX Jean-François, « Les logiques « antimétisses » de l'ethnicité : le paradigme multinational », dans Jean-Luc BONNIOL (dir.), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, 2001.
- GRUZINSKI Serge, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- GUDOLLE CACCIATORE Olga, *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.
- HALL Stuart, *Identités et Cultures. Politiques des « Cultural Studies »* [1990], Paris, Amsterdam, 2007.
- HANCHARD Michael George, *Orpheus and Power. The Movement of Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil, 1945-1988* [1994], Princeton, Princeton University Press, 1998.
- HAYES Edwards Brent *et al.*, « Unfinished Migrations : Commentary and Response », *African Studies Review*, numéro spécial *African Diaspora*, vol. 43 (1), 2000, p. 47-68.
- HENRY Christine, « La terre de Sakpata », *Journal des africanistes*, n° 80 (1-2), 2010, p. 253-265.
- , et TALL Emmanuelle K., « La sorcellerie envers et contre tous », dans Christine HENRY et Emmanuelle K. TALL (dir.), *Territoires sorciers, Cahiers d'études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190, 2008, p. 11-34.
- HERSKOVITS Frances S. (dir.), *The New World Negro*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.
- HERSKOVITS Melville J., *Acculturation. The Study of Culture Contact*, New York, J. J. Augustin, 1938.

- , « Pesquisas etnológicas na Bahia » [1942], *Afro-Ásia*, n° 4-5, 1967, p. 89-105.
- HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990.
- HOBBSBAWM Eric et RANGER Terence (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1983.
- HOLANDA Sergio Buarque de, *Raízes do Brasil* [1936], Rio de Janeiro, José Olympio, 1987.
- KANSTEINER Wulf, « Finding Meaning in Memory: A Methodical Critique of Collective Memory Studies », *History and Theory*, vol. 41 (2), mai 2002, p. 179-197.
- KRISTEVA Julia, « La traversée de la mélancolie », *Figures de la psychanalyse*, n° 4, 2001/1, p. 19-24.
- LABAT Jean-Baptiste, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique* [1722], vol. 2, Fort-de-France, Éd. des Horizons caraïbes, 1972.
- LANDES Ruth, *A Cidade das Mulheres* [1947], Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.
- LARA Silvia Hunold, « Une fête pour les historiens. La relation de Francisco Calmon (1762) et la figure du roi du Congo dans le Brésil colonial », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 65-66, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 17-57.
- LATOUR Bruno, *Sur le culte moderne des dieux faitiches* [1996], Paris, Les Empêcheurs de penser en rond - La Découverte, 2009.
- LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, 1910.
- LIMA Vivaldo da Costa, « Os Obás de Xangô », *Afro-Ásia*, n° 2-3, 1966, p. 5-36.
- , *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intergrupais* [Salvador, UFBA, 1977], Corrupio, 2003.
- MANNONI Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.
- MARIN Louis, « Parler, montrer, manger ou le piège du présent », *L'Arc*, numéro spécial sur Lyotard, 64, 1976, p. 28-41.
- , *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- , *De la représentation*, Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, 1994.
- , *Opacité de la peinture* [1989], Paris, Éd. de l'EHESS, 2006.
- MARK Peter, « Portuguese » *Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

- MARY André, « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'études africaines*, n° 160, 2000, p. 779-800.
- , (dir.), *En finir avec le bricolage... ?*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 116, 2001.
- , *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1999.
- MATORY J. Lorand, « The English Professors of Brazil : on the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation », *Comparative Studies in Society and History*, n° 41, 1999, p. 72-103.
- , *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- MATTOS Hebe Maria, « Terras de quilombo : citoyenneté, mémoire de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 53/54, 2003, p. 115-147.
- , *Das Cores do Silêncio. Significados da Liberdade no Sudeste Escravista. Brasil, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.
- MAUPOIL Bernard, *La Géomancie Fa à l'ancienne côte des esclaves* [1943], Paris, Institut d'ethnologie, 1981.
- MAUSS Marcel, « Nina Rodrigues. L'animisme fétichiste des nègres de Bahia », *L'Année sociologique*, vol. 5, 1900-1901, p. 224-225.
- , « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans *Sociologie et Anthropologie* [1902-1903], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983, p. 3-137.
- MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 1986.
- MEYER Marlyse, *Maria Padilha e Toda a sua Quadrilla. De Amante de um Rei de Castela à Pomba-Gira de Umbanda*, São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- MINTZ Sydney et PRICE Richard, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past : a Caribbean Perspective*, 1976, réédité sous le titre *The Birth of Afro-American Culture, An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon, 1992.
- MOLINIÉ Antoinette (dir.), *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.
- MONTEIL Charles, *Les Bambara de Segou et du Kaarta* [1924], Paris, Maisonneuve & Larose, 1977.
- MONTEIRO John Manuel, *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, 1994.

- MOTTA Roberto da, *Conta de Mentiroso : sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- NASCIMENTO Ana Amélia Vieira, « As Irmandades na Bahia », *Catálogo das Irmandades, Ordens Terceiras e Confrarias*, Documentos do Arquivo Público do Estado da Bahia, Salvador, 2000, p. 11-15.
- ODA Ana Maria Galdini Raimundo, « Escravidão e nostalgia no Brasil : o banzo », *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. 11, n° 4, p. 735-761.
- *et al.*, « A psiquiatria transcultural no Brasil : Rubim de Pinho e as « psicoses » da cultura nacional », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 2003, 25 (1), p. 59-62.
- O'GORMAN Edmundo, *Destierro de sombras*, Mexico, Unam, 1986
- OLIVEIRA Maria Inês Cortes de, « Retrouver une identité. Jeux sociaux des Africains de Bahia (vers 1750 - vers 1890) », thèse de doctorat en histoire, Paris-IV, 1992.
- PAROT Françoise, « Honorer l'incertain : la science positive du XIX^e enfante le spiritisme / Paying tribute to Uncertainty : 19th Century Empirical Science and Spiritism », *Revue d'histoire des sciences*, 2004, t. 57, n° 1, p. 33-63.
- PARRINDER E. Geoffrey, *The Story of Ketu*, Ibadan University Press, 1956.
- PAUL Edwards (dir.), *Equiano's Travels*, Oxford, Heinemann Educational Publishers, 1996.
- PEEL John D. Y., « The Pastor and the « Babalawo » : The Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland », *Africa*, vol. 60, n° 3, 1990, p. 338-369.
- , *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- PIETZ William, *La Question du fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo, 2005.
- PINHO Alvaro Rubim de, « Aspectos Históricos da Psiquiatria Folclórica no Brasil », *Universitas* janvier-avril 1982 (29), 15-30, p. 15-30.
- POMMIER Édouard, « Baroque Brésil Baroque », dans *Brésil baroque entre ciel et terre*, Petit Palais, Musée des beaux-arts de la ville de Paris, 1999-2000.
- PRANDI Reginaldo, *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, HUCITEC - EDUSP, 1991.
- RAMOS Arthur, *O Negro brasileiro. Etnografia religiosa* [1934], São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1951.

- REIS João José, « Magia jeje na Bahia : a invasão do calundu do Pasto de Cachoiera, 1785 », *Revista Brasileira de História, São Paulo*, ANPUH/Marco Zero, vol. 8, n° 16, mars-août 1988, p. 57-81.
- , *A morte é uma festa, ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- , *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- , *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês em 1835*, éd. revue et augmentée, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- RODRIGUES Raimundo Nina, *O Animismo fetichista dos Negros baianos*, fac-similé d'articles publiés dans *Revista brasileira* en 1896 et 1897, éd. Yvonne Maggie et Peter Fry, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional - Editora UFRJ, 2006.
- , *Métissage, dégénérescence et crime*, Lyon, A. Stock & Cie, 1899.
- , *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional, Brasília, Universidade de Brasília, 1932.
- RUBIN Miri, « La Fête-dieu. Naissance et développement d'une célébration médiévale », dans Antoinette MOLINIÉ (dir.), *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 31-46.
- RUGENDAS J. M., *Viagem pitoresca através do Brasil* [1835], São Paulo, Livraria Martins, 1940.
- SAHLINS Marshall, *Stranger-Kings & Stranger-Kin: the Alterity of Power and vice versa*, Paris, Éd. de l'EHESS, conférence du 14 avril 2010 (accessible sur le site du IIAC : www.iiac.cnrs.fr).
- , *Des îles dans l'histoire*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1989.
- SANNEH L., « Translatability in Islam & Christianity in Africa, a Thematic Approach », dans W.E.E. VAN BEEK et D. L. THOMSON (dir.), *Religion in Africa : Experience & Expression*, Blakely, James Currey-Heinemann, 1994, p. 23-45.
- SANTOS Ângelo Oswaldo de Araujo, « Un art fondateur de culture », dans *Brésil baroque entre ciel et terre*, Petit Palais, Musée des beaux-Arts de la ville de Paris, 1999-2000.
- SANTOS Maria Stella de Azevedo, *Meu tempo é agora*, São Paulo, Oduduwa, 1993.
- SANTOS Jocélio Teles dos, *O Dono da Terra : o caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador, Editora Sarah, 1995.
- SCHWARCZ Lília M., *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

- SCOTT David, *Refashioning Futures : Criticism After Poscoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- SILVEIRA Renato da, *O candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*, Salvador, Maianga, 2006.
- SOARES Martin, « Dynamique, résistance et transgressions émotionnelles de la *saudade*. Anthropologie d'un sentiment métis (Portugal, Brésil, Cap-Vert) », *Parcours anthropologiques*, n° 2, université de Lyon-II (<http://recherche.univ-lyon2.fr/crea/IMG/pdf/soares.pdf>).
- SOUZA Laura de Mello e, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- SOUZA Marina de Mello e, *Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002.
- STAROBINSKI Jean, *La Mélancolie au miroir*, Paris, Julliard, 1989.
- STEVENS-ARROYO Anthony M., « A Marriage Made in America : Trent and the Baroque », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 39-59.
- SWEET James H., *Recreating Africa : Culture, Kinship and Religion in the African Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003.
- TALL E. K., « Imaginaire national et mise en patrimoine dans l'Atlantique Sud (candomblé de Bahia et cultes vodun au Sud-Bénin) », *Lusotopie*, XVI (2), p. 133-155.
- , « Le masque synchrétique en question. Fête-Dieu et sacrifice au dieu de la chasse dans le candomblé bahianais », dans M. AGIER (dir.), *Les Mots du discours afro-brésilien en débat*, *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49/50, 2002, p. 109-123.
- , « Comment se construit et s'invente une tradition. L'exemple des nations du candomblé de Bahia », *Cahiers d'études africaines*, n° 167, 2002/3, p. 438-458.
- , « De l'amour à la *saudade*. Quelques considérations sociologiques à partir du candomblé de Bahia », dans Yann GUILLAUD et Frédéric LÉTANG (dir.), *Du social hors la loi. L'anthropologie analytique de Christian Geffray*, Marseille, IRD, 2009, p. 233-240.
- , « Des Afriques à l'Afrique en diaspora. Le masque synchrétique en question. Réflexions à partir du candomblé de Bahia », vol. 2 d'un mémoire d'habilitation à diriger des recherches en anthropologie, université Paul-Cézanne, Aix-Marseille-III, sous la dir. de Jean-Luc Bonniol, 2010.

- TAPIÉ Victor, *Baroque et Classicisme* [1957], Hachette, coll. « Pluriel », 1980.
- THOMPSON Robert Farris, *Flash of the Spirit : African and Afro-american Art and Philosophy*, New York, Random House, 1983.
- THORNTON John, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2^e éd. augmentée, 1998.
- TONDA Joseph, *La Guérison divine en Afrique centrale (Gabon, Congo)*, Paris, Karthala, 2002.
- TREVISAN Armindo, « Le baroque dans le monde guarani. Les Missions », dans *Brésil baroque entre ciel et terre*, Petit Palais, Musée des beaux-arts de la ville de Paris, 1999-2000, p. 137-148.
- VERGER Pierre, *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la baie de Tous-les-Saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN, 1957.
- , *Flux et reflux du trafic d'esclaves entre le golfe du Bénin et la baie de Tous-les-Saints : des XVII^e au XIX^e siècle*, Paris - La Haye, Mouton, 1968.
- , *Orisha*, Paris, Métailié, 1982.
- , *Ewé : o uso das plantas na sociedade iorubá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995 ; trad. fr. *Ewé, le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorubá*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997.
- VOVELLE Michel, *Idéologies et Mentalités*, Paris, La Découverte, 1985.
- , *Les Folies d'Aix ou la fin du monde*, Pantin, Le Temps des cerises, 2003.
- WEBER Max, *Sociologie des religions. Textes choisis et traduits par J.-P. Grossein*, Paris, Gallimard, 1996.
- WHEELER Roxann, *The Complexion of Race. Categories of Difference in Eighteenth Century British Culture*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2000.
- WIMBERLY Fayette, « The Expansion of Afro-Bahian Religious Practices in Nineteenth Century Cachoeira », dans H. KRAAY (dir.), *Afro-Brazilian Culture and Politics : Bahia, 1790s to 1990s*, M. E. Sharpe, 1998, p. 74-89.
- WITTGENSTEIN Ludwig, « Remarques sur le Rameau d'or de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, vol. 16 (1), p. 35-42 (trad. J. Lacoste).
- ZWEIG Stefan, *Le Brésil, terre d'avenir* [1941], Paris, Le Livre de poche, 1998.

Glossaire ¹

Abiã : novice du candomblé.

Aboro : terme qui désigne la classe des *orixás* masculins. Vient du terme yorouba *aboré* qui désigne un prêtre du plus haut grade à Ifé au Nigeria.

Aganju : un des noms de Xangô, la divinité des éléments atmosphériques.

Agogô : cloche double ou triple en métal frappé avec une tige en fer pour accompagner le rythme.

Axé : force dynamique des divinités.

Axexê : rituel de funérailles dans les maisons de candomblé.

Axogun : sacrificateur rituel

Ayaba : terme qui désigne la classe des *orixás* féminins, déformation portugaise d'un terme yorouba signifiant « reine ».

Babalorixá : littéralement « père des *orixás* », dirigeant d'une communauté d'adeptes du candomblé de nation Jeje et-ou Nagô et/ou Ketu.

Barracão : salle en général rectangulaire dans laquelle se déroulent les fêtes publiques des cultes afrobrésiliens.

Bokonon : terme fon (langue du Bénin méridional) qui désigne le devin spécialiste de la géomancie *Fa*.

Caboclo : désigne dans le langage courant l'Amérindien civilisé et le Métis d'amérindien et d'européen. Ce terme, dans les cultes afrobrésiliens, désigne la figure ancestrale de l'Indien autochtone.

Calundu : terme d'origine kimbundu qualifiant dans le langage courant la mauvaise humeur, le ressentiment. À l'origine, ce terme désignait l'état dépressif de l'ancien esclave, puis les manifestations thérapeutico-religieuses organisées par les esclaves d'origine africaine.

1. Glossaire établi en partie à partir du dictionnaire des termes afrobrésiliens d'Olga GUDOLLE CACCIATORE, *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

Ekede : titre honorifique de l'initié féminin qui ne possède pas de relation médiumnique avec les divinités, dans le candomblé de nation Ketu.

Exu : messenger des dieux, figure du trickster.

Fa : système géomantique.

Iansã : divinité du vent, de l'éclair et des tempêtes.

Ilê ajeum : espace consacré à la cuisine des dieux.

Jururu : terme d'origine tupi désignant un état mélancolique.

Kimbundu : langue véhiculaire bantoue parlée principalement en Angola dans la province de Luanda. Beaucoup de mots du portugais du Brésil proviennent de cette langue, comme par exemple la danse *samba* qui vient de *semba*, signifiant «danse du nombril».

Malungo : terme d'origine kimbundu signifiant «compagnon», «camarade».

Maria Padilha : entité féminine dans le panthéon des *caboclos*, elle est la figure de la prostituée de l'époque coloniale, généreuse mais imprévisible.

Nanã Buruku : mère de toutes les divinités *orixás*.

Obaganju : titre honorifique donné aux *ogãs* de Xangô.

Obaluayê : divinité de la terre.

Odu : signe du destin révélé par le jeu divinatoire.

Ogã : titre honorifique de l'initié masculin qui ne possède pas de relation médiumnique avec les divinités.

Ogun : divinité du fer et de la chasse qui ouvre les chemins.

Orixá : terme yorouba pour désigner une divinité.

Ossaim : divinité de la forêt, des plantes liturgiques et médicinales.

Oxalá : divinité à l'origine de la création de l'humanité.

Oxóssi : divinité de la forêt et de la chasse.

Oxum : divinité des eaux douces.

Oyá : divinité de la tempête.

Peji : chambre où sont gardés les autels des *orixás*.

Preto Velho : entité du panthéon des *cabolos*, il figure le vieil esclave domestiqué et est toujours représenté avec une pipe d'argile dans la bouche.

Roncô : chambre sacrée dans laquelle se recueille l'initié du candomblé lors de certains rituels, notamment lors de l'initiation.

Sabaji : chambre où sont conservées les «installations» de la divinité du chef de la maison de candomblé.

Terreiro : littéralement «terrain», désigne de manière générique l'espace consacré des cultes afrobrésiliens.

Xangô : divinité du ciel et des éléments atmosphériques.

Xirê : ordre dans lequel sont célébrés, chantés et dansés les *orixás*, au début de toute cérémonie publique ou interne. Cet ordre varie peu et commence toujours par Exu, le messenger des dieux, puis Ogun, la

divinité qui ouvre les chemins et se termine par les divinités les plus âgées, c'est-à-dire Nanã Buruku et Oxalá.

Yalorixá : littéralement « mère des *orixás* », dirigeante d'une communauté d'adeptes du candomblé de nation Jeje et/ou Nagô et/ou Ketu.

Yaô : littéralement « femme, épouse », initié masculin ou féminin qui entretient des relations de médiumnité avec ses divinités.

Yemanjá : divinité de la mer, souvent représentée en sirène.

Composition : Le vent se lève...

N° d'éditeur : 15439

N° d'imprimeur : 021241112

Table des matières

Préface. Voyage autour d'un monde unique de Pierre Antoine Fabre	9
<i>Remerciements</i>	15
Avant-propos. Une africaniste métisse en terre bahianaise . . .	17
Des études sur les religions afro-brésiliennes.	22
Des méthodes et des concepts, deux études de cas.	31
Un père de saint dans l'Atlantique Sud	37
Toluayê, un héros des temps modernes.	38
Le <i>terreiro</i> de Toluayê, un espace sacré et domestique.	48
Offrandes à Exu et Ogun, le samedi saint.. . . .	53
Toluayê dans un espace-temps Atlantique.	59
Toluayê dans un espace Atlantique sacré et entrepreneurial.	60
Une diaspora hybride.	62
Le Brésil colonial dans l'Atlantique Sud.	66
La Contre-Réforme et le concile de Trente.. . . .	70
Les confréries des Noirs esclaves et affranchis.	74
Ethnies et corporations de la société coloniale lusophone au sein des confréries.. . . .	80
Les nations du candomblé de Bahia.. . . .	84
Le mythe fondateur du candomblé Ketu à Salvador.	87
Fête-Dieu et célébration des corps divins.	89
Du pouvoir et de ses représentations.	89
Pai Dudu, un héros classique du candomblé de nation Ketu.	93
Fête-Dieu chez Pai Dudu..	96
Des corps, des images et des signes.	103
La question du fétiche, un air de famille.	111
Au début était le Verbe.	115
Le phénomène de transsubstantiation.	118

Des nostalgies réfractées dans le miroir des mélancolies post-coloniales	121
Des imaginaires et des nostalgies coloniales.	123
Des nostalgies coloniales et de la mémoire.	125
D'un <i>ethos</i> baroque.	129
L'art baroque au service de la Réforme tridentine.	133
Le baroque, miroir des nostalgies coloniales.	137
Imaginaire national et mélancolies postcoloniales.	144
Du baroque tridentin aux mélancolies postcoloniales	151
Le candomblé de Bahia dans la matrice eucharistique.	152
<i>Bibliographie</i>	155
<i>Glossaire</i>	167



Achevé d'imprimer en France par PRÉSENCE GRAPHIQUE
2, rue de la Pinsonnière - 37260 MONTS

Achevé d'imprimer : janvier 2012
Dépôt légal : février 2012

Le candomblé de Bahia

Miroir baroque des mélancolies postcoloniales

Comment comprendre la célébration conjointe de Jésus-Christ et du fondateur présumé d'un ancien royaume africain ? Dans une même séquence, un prêtre catholique célèbre le rite eucharistique et un chef de culte préside à l'immolation d'un taureau dont la tête et les entrailles sont transformées en objets divins.

Pour revisiter le candomblé de Bahia, un culte de possession brésilien rendu célèbre par les travaux de Roger Bastide et de Pierre Verger, il s'agit aujourd'hui de substituer aux analyses, en termes de syncrétisme ou de métissage, une anthropologie religieuse, historique et pragmatique, d'un espace-temps, l'Atlantique Sud. La traite esclavagiste s'y est développée dans le cadre idéologique de la Contre-Réforme qui a renouvelé, tant pour les négriers africains et les colons européens que pour les esclaves africains et les autochtones amérindiens, le rapport au sacré, produisant ainsi des configurations baroques de croyances.

Emmanuelle Kadya Tall est anthropologue à l'Institut de recherches pour le développement (IRD) depuis 1985 et membre du Centre d'études africaines de l'EHESS depuis 2000. Elle a effectué de longs séjours de terrain au Sénégal (1980-1983), au Bénin (1986-1990) et au Brésil (1994-1999).

ISBN 978-2-204-09665-2



9

782204 096652

23 €

ISSN 0768-2190

Sodis 8293341

2012-II