

MISÈRES ET SPLENDEURS DE L'AFRO-AMÉRICANISME UNE INTRODUCTION

Les religions afro-américaines n'ont pas toujours été un objet d'étude légitime pour les sciences sociales¹. Bien au contraire, elles furent au début du XX^e siècle considérées comme le lieu d'observation par excellence de certaines pathologies sociales produites par la confrontation de la civilisation européenne avec des formes culturelles inférieures. Le seul point de vue légitime qu'elles suscitaient s'exprimait alors en termes criminologiques et psychiatriques. En effet, d'un point de vue évolutionniste et positiviste, le mélange artificiel de civilisations de niveau inégal de développement issu de la traite des esclaves dans les Amériques ne pouvait que produire des phénomènes aberrants justiciables d'une analyse *tératologique*. Les conclusions des premières études afro-américanistes avaient une affinité certaine avec la condamnation du métissage par l'anthropologie biologique de l'époque. Dans cette perspective, si le croisement de races humaines différentes donne naissance à des individus imparfaits, de même le mélange de cultures hétérogènes produit certainement des « monstres » sociaux. C'est cette problématique en termes d'incompatibilité sociale et culturelle qui explique pourquoi les premiers à s'intéresser à ces religions furent des juristes pénalistes et des médecins psychiatres, tant au Brésil qu'à Cuba et en Haïti.

Paradoxalement, ce statut de « bizarrerie » ethnologique est aussi à l'origine du succès des études religieuses afro-américaines dans les années 1990. En effet, la tendance postmoderne de l'anthropologie nord-américaine a trouvé dans ce champ d'études un espace de prédilection. L'intégration d'éléments rituels de provenances variées, la multiplicité des identités associées au phénomène de la possession rituelle, l'initiation qui permet à l'anthropologue de franchir la barrière entre observateur et observé, une certaine domination des femmes et des hommes homosexuels dans les rapports de pouvoir religieux, l'affinité entre l'usage divinatoire de

¹ Nous ne présentons ici que des ouvrages sur Cuba, Haïti et le Brésil, qui sont les lieux principaux d'implantation des religions d'origine africaine dans le Nouveau Monde. Il existe bien sûr une très importante bibliographie sur ces religions concernant les Antilles françaises, Trinidad, la Colombie et les États-Unis.

la mythologie et la création littéraire, voilà autant de thèmes qui ont fait passer les religions afro-américaines du statut d'objet « paria » à celui de laboratoire de la « nouvelle » anthropologie.

Entre leurs débuts positivistes et leurs succès postmodernes, les études afro-américaines connurent un « âge classique » pendant un peu plus d'une trentaine d'années, entre le début des années 1930 et la fin des années 1960. Roger Bastide et Pierre Verger publient alors leurs œuvres les plus importantes sur le Brésil tandis que dans ce pays même Artur Ramos, Nunes Pereira ou Edison Carneiro ouvrent des champs d'analyse nouveaux. Jean Price-Mars, Melville Herskovits, Maya Deren et Alfred Métraux rendent compte avec précision du vaudou haïtien. Rómulo Lachatañeré et Lydia Cabrera décrivent pour la première fois sans préjugés les croyances et les rituels d'origine yoruba, bantu et efik à Cuba, tandis que Fernando Ortiz, qui a abandonné la criminologie, publie une somme scientifique sur les instruments de la musique afro-cubaine.

Avant de présenter succinctement les textes qui composent ce recueil, nous donnerons au lecteur quelques indications bibliographiques qu'il faut considérer comme des jalons correspondant aux moments historiques que nous venons de décrire. Le lecteur situera ainsi ces articles plus aisément dans la tradition désormais séculaire des sciences sociales des religions afro-américaines.

Positivismisme et évolutionnisme : les religions afro-américaines comme pathologie sociale et mentale

Le texte fondateur des études religieuses afro-américaines s'intitule *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia. Dégénérescence et crime, Atavisme psychique et paranoïa* (1900). Son auteur, Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906), était un médecin légiste. Au Brésil, au tournant du XX^e siècle outre les médecins, les penseurs de la société, issus du droit, de l'histoire et de la littérature posaient eux aussi le problème de la construction nationale en termes de races. Comme le montre de façon éloquent le titre de l'ouvrage susmentionné, il s'agissait d'analyser pour mieux les juguler les expressions collectives spécifiques des Noirs considérées comme totalement en contradiction avec l'image que se faisaient ces élites du futur de la nation.

À Cuba, le jeune Fernando Ortiz (1881-1969) publie *La pègre afro-cubaine : les Noirs Sorciers*², en 1906. Formé en Espagne, il est confronté aux courants juridiques conservateurs, d'inspiration catholique, qui domine alors la faculté de droit. Il s'écarte clairement de cette tendance en optant pour l'école positiviste italienne qui fait de plus en plus d'émules parmi les pénalistes de l'époque. F. Ortiz est en contact avec Cesare Lombroso et Enrique Ferri, qui parrainent ses recherches, au point que le premier préface *Les Noirs sorciers*. Pourtant, F. Ortiz s'écarte de l'anthropologie physique de Lombroso qui concevait le criminel comme un indi-

² Fernando ORTIZ, *Hampa afro-cubana: Los Negros Brujos*, Madrid, Librería de Fernando Fé, 1906.

vidu biologiquement anormal. Le criminologue italien reproche ainsi à F. Ortiz l'absence de mesure anthropométrique concernant les criminels afro-cubains.

En effet, F. Ortiz n'est pas un positiviste « biologisant » (ce qui le distingue de R. Nina Rodrigues). S'il est bien évolutionniste, il considère néanmoins que ce ne sont pas les « races » que l'on peut classer sur l'échelle de l'évolution, mais les mœurs des populations. En d'autres termes, les Noirs ne sont pas, par nature, inférieurs aux Blancs mais la civilisation européenne a atteint un niveau de développement supérieur à celui des Africains. La criminalité des Noirs à Cuba provient de l'implantation de pratiques que l'on peut considérer comme normales en Afrique, étant donné le niveau de développement des populations concernées, mais qui deviennent délictueuses dans un pays majoritairement peuplé de colons européens et de leurs descendants. Parmi les pratiques considérées comme répréhensibles par le jeune criminologue, on trouve la « sorcellerie » africaine. Le terme « sorcellerie » renvoie en fait, dans le système ortizien, à toutes les pratiques des adeptes des religions afro-cubaines : possession par les dieux ou les morts, sacrifice animal, divination par les cauris, rituels initiatiques. L'ethno-criminologie cubaine procède en fait par généralisations successives, sachant que le point de départ de cette œuvre de disqualification des religions d'origine africaine est un fait divers qui frappa l'opinion publique : l'assassinat en 1904 d'une enfant prénommée Zoila par un « sorcier » afin de fabriquer un « fétiche »³.

Ajoutons que la publication des *Noirs Sorciers* s'inscrit dans une période de domination géo-politique nord-américaine directe sur Cuba. Le pays a été occupé par les États-Unis qui ont imposé un amendement à la constitution leur permettant d'intervenir militairement dans le pays. Au début du XX^e siècle, Cuba est un quasi-protectorat des États-Unis et, dans le sud de ce pays, la population noire est officiellement discriminée par les lois dites de « Jim Crow » : les Noirs n'ont pas le droit de vote, il leur est presque impossible de saisir la justice contre un Blanc, ils sont strictement séparés des Blancs dans l'espace public. Dans ce contexte, la classe politique cubaine cherche à transformer la nation en fonction du modèle dominant qui vise à marginaliser la population d'origine africaine. Si la ségrégation n'est pas instaurée officiellement comme dans le sud des États-Unis, par contre, une politique de « blanchissement » de la population est mise en place en favorisant l'immigration européenne. Cette politique démographique trouve son pendant idéologique dans la criminalisation de la culture non-européenne à laquelle contribue F. Ortiz à cette époque. Il faut à la fois « blanchir » la population et « blanchir » la culture cubaine. Paradoxalement, les préjugés qui président aux recherches criminologiques n'invalident pas totalement les résultats obtenus. Ainsi, on trouve dans *Les Noirs Sorciers* des planches représentant des objets rituels (saisis par la police), des statues, des autels qui nous sont toujours précieuses.

Ainsi les premières descriptions ethnographiques de R. Nina Rodrigues et de F. Ortiz ne sont pas sans valeur scientifique. Elles donnent une image – certes assez largement déformée – des religions afro-américaines au tournant XIX^e-XX^e siècles et ont permis aux générations successives de chercheurs de tracer la dynamique de

³ Sur les procédés de généralisation et d'amalgame utilisés par F. Ortiz dans sa première œuvre, voir Erwan DIANTEILL, *Le savant et le santero – Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines (1906-1954)*, (chap. 1), Paris, L'Harmattan – Université Paris VIII, 1995, (coll. « Histoire des Antilles Hispaniques ») (cf. *Arch.* 96.23).

transformation tant du système symbolique (par exemple la disparition ou la transformation du culte de certaines divinités) que des pratiques rituelles de ce vaste univers religieux que recouvre aujourd'hui l'appellation « cultes afro-américains ». Très imparfaits et entachés de graves préjugés, ces premiers travaux afro-américanistes peuvent donc avoir une utilité comparative. Ils ont en tout cas ouvert la voie à l'âge classique des recherches afro-américanistes.

L'âge classique de l'afro-américanisme : acculturation, transculturation, interpénétration des civilisations

Le premier à se dégager des préjugés qui pénétraient l'évolutionnisme du début du siècle fut Jean Price-Mars (1876-1969). Médecin haïtien, formé en France, il ne tomba pas dans l'ornière positiviste qui faisait des religions afro-américaines un cas socialement pathologique, foyer de criminalité ou de folie. Bien au contraire, dans *Ainsi Parla l'Oncle* (1928), il vise avant tout à réhabiliter le vaudou comme une « vraie » religion, au même titre que les polythéismes de l'Antiquité méditerranéenne⁴. Il démontre que le vaudou haïtien est organisé autour de pratiques et de croyances concernant un panthéon de divinités. S'inspirant de l'école durkheimienne, il y distingue en outre une sphère sacrée séparée du profane : c'est, selon J. Price-Mars ce qui caractérise une religion. Cette entreprise de réévaluation peut sembler aujourd'hui naïve : il suffit de choisir des critères *ad hoc* pour faire entrer (ou non) un système de croyances dans la catégorie « religion ». Elle était pourtant nécessaire face à ceux qui niaient la possibilité d'existence d'une « religion » africaine ou afro-américaine (rappelons que F. Ortiz parlait de « sorcellerie » et non de « religion », par exemple). Au-delà de la question métaphysique de l'essence de la « religion », qui n'intéresse guère les sciences sociales, la modification du regard porté sur le vaudou qu'implique l'usage du mot « religion » est donc extrêmement importante d'un point de vue épistémologique. L'utilisation de la même notion pour désigner le vaudou, la santería cubaine, le candomblé brésilien et les religions monothéistes autorise une « décentration » qui annule en partie le biais ethnocentrique. Il faut remarquer que J. Price-Mars était mulâtre, ce qui a certainement contribué à le rendre peu perméable au sentiment de supériorité culturelle des créoles blancs des Amériques.

Au Brésil, la publication en 1931 de l'ouvrage de Gilberto Freyre : *Casa Grande e Senzala*⁵ déplace l'axe de la problématique en substituant à la notion de race celle de culture comme point focal de son analyse duale de la construction sociale brésilienne. Les expressions religieuses afro-brésiliennes ne sont pas là traitées en tant que telles mais l'ensemble de l'ouvrage infléchit la vision générale portée sur la participation de ce segment de population à la formation de la culture brésilienne dans son ensemble. Il suscite toute une série de recherches sur l'his-

⁴ Jean PRICE-MARS, *Ainsi parla l'oncle*, Ottawa, LEMEAC, 1973 (1928) (Présentation de Robert Cornevin, pp. 11-42) (coll. « Caraïbes »).

⁵ Ce livre fut publié en français, en 1952, dans une traduction de Roger Bastide sous le titre *Maîtres et esclaves – Formation de la société brésilienne*, Éditions Gallimard.

toire, la santé, les mythes, la musique, les arts et le vocabulaire des descendants d'Africains et entraînera la tenue de deux « congrès afro-brésiliens ». Le premier, à l'initiative de G. Freyre se réunit à Recife en 1934 et le second est organisé par Arthur Ramos à Salvador de Bahia en 1937. Ils inaugurent un courant de recherches scientifiques dédié spécifiquement aux anciens esclaves et à leurs descendants.

À Cuba, le premier à s'élever contre l'ethno-criminologie est Rómulo Lachatañeré (1909-1951). Mulâtre comme J. Price-Mars, il partage avec lui la conviction que les religions afro-américaines sont une source vive de musique, de danse et de littérature orale. Comme lui, il s'élève contre l'usage du terme discriminatoire de « sorcellerie » pour les désigner. Un débat assez vif s'engage sur ce sujet entre R. Lachatañeré et F. Ortiz en 1939. À cette époque, la pensée de F. Ortiz a fortement évolué : il a abandonné toute ambition politique et s'est écarté de la criminologie italienne. Il s'intéresse alors beaucoup moins à l'insertion sociale de la santería qu'aux pratiques esthétiques (en particulier la musique) qui en sont dérivées : il rejoint en cela J. Price-Mars et R. Lachatañeré. Ce dernier le pousse néanmoins à revenir sur la conceptualisation utilisée dans son œuvre de jeunesse⁶. S'il existe bien des pratiques de « sorcellerie » (conçue comme magie agressive) dans la population noire de Cuba, comme il en existait en Afrique, F. Ortiz a eu tort de qualifier tous les rites et toutes les croyances de cette façon. On ne peut confondre « sorcellerie » et « religion ». Or les Noirs de Cuba appellent leur religion « santería » ; c'est donc ce terme qu'il faut utiliser si l'on veut éviter les qualifications discriminatoires. Le débat est clos par F. Ortiz qui accepte les objections de R. Lachatañeré et déclare qu'il utilisera dorénavant le vocabulaire proposé par son cadet⁷.

Cette mise au point laisse le champ libre aux recherches de Lydia Cabrera qui donnera, pour la première fois, un tableau complet et précis des religions afro-cubaines dans un ouvrage monumental intitulé *El Monte* (1954). La société secrète abakuá, la santería, mais aussi le palo monte que R. Lachatañeré avait considéré abusivement comme une variante de la Santería, alors qu'il s'agit d'une religion organisée sur des bases différentes. Toutes ces religions sont présentées au moyen d'entretiens et de descriptions directes. L. Cabrera est l'une des premières ethnographes à mettre ainsi au premier plan la parole des informateurs, en se refusant à imposer un point de vue hétérogène par élaboration théorique des informations collectées. La parole de l'anthropologue devient seconde par rapport au discours endogène, ce qui constitue une sorte de révolution copernicienne pour l'ethnographie. La publication prochaine de ce texte en français sera très certainement un événement scientifique, pour les afro-américanistes bien sûr, mais aussi plus généralement pour les sciences sociales des religions⁸.

⁶ Rómulo LACHATAÑERÉ, « Las creencias religiosas de los afro-cubanos y la falsa aplicación del término *brujería* » (1939), in *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, pp. 196-204.

⁷ Fernando ORTIZ, « Brujos o santeros » (1939), in *Etnia y sociedad*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, pp. 193-197.

⁸ Lydia CABRERA, *El Monte*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 2002 (traduction de Béatrice de Chavagnac).

Parallèlement, au Brésil, il existe dans les années 1940-1960 une nouvelle effervescence ethnographique et socio-anthropologique autour de ces cultes de la multiplicité. À un moment où les autorités politiques (populisme varguiste) confisquent ou détruisent leurs objets sacrés au prétexte que ces réunions sont facteurs de « désordre social » et tandis que les autorités religieuses catholiques continuent de ne voir dans leurs rites que « superstitions primitives »⁹, la science sociale qui émerge au niveau national analyse les croyances et pratiques religieuses afro-brésiliennes en tant qu'elles révèlent la richesse jusque-là occultée d'un système symbolique qui a réussi à maintenir une cohérence à travers les successives réélaborations dûes aux situations d'esclavage et d'acculturation. Tandis que Nunes Pereira révèle en 1947 la richesse de la cosmogonie d'origine fon-ewê d'une communauté rituelle noire de São Luis do Maranhão¹⁰, Arthur Ramos à Salvador¹¹ et Waldemar Valente à Recife¹², tous deux psychiatres et anthro- pologues, s'inspirent de la théorie culturaliste pour comprendre et analyser la dynamique culturelle des Noirs brésiliens. Edison Carneiro, en bon ethnographe, enrichit les observations faites par R. N. Rodrigues et nous fournit pour les années cinquante et soixante de nombreux détails sur la situation et les participants des cultes à Salvador de Bahia.

C'est aussi dans cette ville, vers laquelle son statut de capitale de la colonie (1549-1763) avait drainé une grande partie des victimes de la traite esclavagiste, que se rendra l'écrasante majorité des chercheurs étrangers intéressés par les études afro-américanistes. Herskovits fut le premier à tester, sur le terrain brésilien, son hypothèse de la « réinterprétation culturelle », élaborée aux États-Unis. Il participa au congrès afro-brésilien de Recife. Ruth Landes s'intéressera, à son tour, au champ religieux afro-brésilien de Bahia qui, à l'époque où elle s'y rendit, était dominé par les femmes¹³. Du côté français, Roger Bastide réélaborera totalement sa thèse concernant les problèmes de la vie mystique après avoir étudié le candomblé de Bahia¹⁴ ; il apportera aussi une contribution importante aux analyses du syncrétisme en créant la notion d'« interpénétration des civilisations ». Pierre Verger, de son côté, dont l'œil de photographe fut séduit par l'esthétique liée à ces cultes, explorera dans ces années-là l'histoire des échanges transatlantiques aux époques coloniale et post-coloniale¹⁵ ainsi que, en collaboration avec Bastide, le système de divination lié au candomblé. Le transit de tous ces étrangers entre les divers points d'ancrage de la diaspora africaine dans le Nouveau Monde contribua largement aux échanges scientifiques entre les diverses communautés nationales.

Contrairement à ce qui s'est passé à Cuba où le marxisme-léninisme a stérilisé pendant très longtemps les sciences sociales des religions¹⁶, l'étude des cultes

⁹ Un bon exemple nous en est fourni par le film *O pagador de promessa* (la parole donnée) de Dias Gomes qui gagna la Palme d'or à Cannes en 1962.

¹⁰ Voir de cet auteur *A Casa das Minas*, dont le contenu sera développé dans l'article de M. Ferretti.

¹¹ Voir, entre autres, de cet auteur, *A aculturação no Brasil*, São Paulo, ed Brasileira, 1942.

¹² Voir *Sincretismo afro-brasileiro*, Recife, 1953.

¹³ Voir de cette auteur *The City of Women*, New York, 1947.

¹⁴ Sur ce sujet voir Marion AUBRÉE, « Roger Bastide à l'interface de l'Un et du Multiple » *Bastidiana, Mélanges offerts à Roger Bastide*, 1995, n° 9, pp. 25-33.

¹⁵ Voir *Dieux d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1954.

¹⁶ Voir DIANTEILL Erwan, *Des dieux et des signes – Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000, en particulier l'« Avant-propos » (cf. *Arch* 116.12).

afro-brésiliens n'a fait que se renforcer entre les années 1960 et 1995, suscitant de nombreuses discussions autour, entre autres, des notions de « pureté » et de « syncretisme » mais, aussi, en ouvrant de nouvelles voies d'analyse dans les domaines de la psychologie sociale, de la psychanalyse et de la politique ou en explorant les récentes dynamiques de réafricanisation¹⁷.

Après le travail pionnier de Melville Herskovits¹⁸ sur le vaudou haïtien (1937), deux ouvrages très importants paraissent dans les années 1950 sur ce sujet. Le premier est assez largement méconnu en France : il s'agit de *Divine Horsemen* (1953) de Maya Deren¹⁹. Le deuxième fait toujours référence dans l'aire francophone : c'est *Le Vaudou haïtien* d'Alfred Métraux (1958)²⁰. Ce dernier ouvrage étant bien connu, attardons nous un peu plus sur *Divine Horsemen*. Avant de passer à l'anthropologie, M. Deren (1917-1961) fut une chorégraphe et une cinéaste expérimentale, auteur de plusieurs ouvrages de théorie cinématographique. Sa monographie sur Haïti est d'ailleurs accompagnée d'un documentaire du même nom, où l'on peut voir pour la première fois des scènes de possession par les *loas*. A. Métraux reconnaît sa dette envers l'Américaine. Elle « s'est révélée une excellente observatrice », écrit-il, « bien qu'elle ait, elle aussi, alourdi son livre de considérations pseudo-scientifiques qui en diminuent la portée »²¹. Focalisé sur l'authenticité ethnographique, A. Métraux sous-estime ce qui fait toute la valeur de ce texte : des données ethnographiques fiables sont éclairées par l'élaboration théorique. La section qui porte sur la nature du *loa* est tout à fait exemplaire de ce point de vue²² : M. Deren y rend compte de la logique de particularisation et d'universalisation qui est au principe de la possession par une divinité. Elle anticipe ici les recherches les plus contemporaines en anthropologie cognitive. Mais les qualités littéraires de l'ouvrage de la cinéaste américaine, son style volontiers poétique, son implication personnelle dans le culte, annoncent aussi l'orientation postmoderne des études religieuses afro-américaines.

Approches postmodernes du Candomblé brésilien et du Vaudou haïtien

Nous qualifions ici de postmodernes des recherches qui visent à abattre les cloisons entre des positions caractéristiques de la rationalité opératoire dans l'anthropologie classique. On peut retenir quatre types de transgression volontaire :

¹⁷ Pour un panorama d'ensemble de ces travaux voir *Cahiers du Brésil Contemporain – RELIGIONS (Orthodoxie, hétérodoxie, mysticisme)*, n° 35-36, 1998. En particulier, Monique AUGRAS, « Tendances actuelles de la recherche sur les cultes afro-brésiliens », pp. 87-105 et Marion AUBRÉE, « Les études sur les religions, analyse de 11 ouvrages récents », pp. 281-299.

¹⁸ Melville HERSKOVITS, *Life in a Haitian Valley*, New York, A.A. Knopf, 1937.

¹⁹ Maya DEREN, *Divine Horsemen, the Living Gods of Haiti*, New York, Mc Pherson, 1970 (1953). C'est aussi en 1953 qu'est publié un volume spécial des Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire sur les Afro-Américains avec des contributions de Michel LEIRIS, Louis MARS, Alfred MÉTRAUX sur le vaudou. Collectif, *Les Afro-Américains*, Mémoire de l'IFAN, n° 27, Dakar, 1953.

²⁰ Alfred MÉTRAUX, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² Maya DEREN, *op. cit.*, pp. 86-96

la multiplicité des « vérités », la confusion entre fiction et réalité, l'abolition de la distinction observateur/observé ; la déconstruction des catégories masculin/féminin. Or les religions afro-américaines offrent des terrains qui se prêtent particulièrement bien à cette entreprise de critique radicale de la « science anthropologique ». Deux ouvrages, publiés en 1991, illustrent bien cette affinité. Il s'agit de *Mama Lola*, de Karen McCarthy Brown, et *The Taste of Blood* de Jim Wafer²³. Le premier porte sur le vaudou haïtien, le second sur le candomblé brésilien.

Le principe de multiplicité des « vérités » semble correspondre au phénomène de la possession rituelle associé à la dynamique du secret initiatique et au jeu des apparences²⁴. K. McCarthy Brown et J. Wafer insistent tous deux sur la pluralité des identités humaines et surnaturelles qui est constitutive de la possession. Selon les circonstances, un corps humain peut être occupé par des personnalités hétérogènes, ce qui remet en question l'idée d'un moi unique pour chaque individu. Ce fractionnement subjectif est précisément une caractéristique centrale de la post-modernité pour certains auteurs²⁵ qui trouve dans les cultes de possession une expression paradigmatique. Dans *Mama Lola*, un chapitre sur deux est consacré à un esprit susceptible de posséder Alourdes, une mambo haïtienne installée à New York. J. Wafer, quant à lui, place son ouvrage sous la tutelle de *Exu*, le dieu plaisantin, maître des seuils et de toutes les transgressions. Il faut remarquer ici que J. Wafer décrit les personnages divins sur le même plan que les êtres humains. Lorsqu'une *exua* (un *Exu* féminin) parle, son discours est transcrit sous la forme de celui d'un acteur du champ social comme un autre. La distinction entre acteur humain et acteur non humain est singulièrement brouillée, au point que l'on ne se rend compte parfois qu'en fin de chapitre qu'un esprit féminin occupait en fait un corps masculin. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de vérité unique sur l'être humain ; la possession dans les religions afro-américaines en témoigne avec force, selon les anthropologues postmodernes.

La thématique de l'anthropologie culturelle comme littérature est aussi exploitée chez McCarthy Brown et Wafer. Ainsi, en alternance avec les chapitres sur les esprits de *Mama Lola*, K. McCarthy Brown inclut des fictions ethnographiques élaborées à partir de récits familiaux de Alourdes. L'auteur revendique le droit à la fiction car elle permettrait de mieux contextualiser le récit. Un personnage d'indigent, *Jepete*, est ajouté par exemple dans la première histoire pour montrer qu'il existe en Haïti des individus encore plus pauvres que le personnage principal, *Joseph Binbin Mauvant*, qui n'est pas une invention de l'auteur mais un ancêtre de Alourdes²⁶. J. Wafer, quant à lui, exploite les aspects théâtraux du candomblé. Il décrit fréquemment les situations de possession comme des saynètes. Dans l'une des plus cocasses, l'auteur et un homme surnommé Taïs (remarquons au passage qu'il s'agit d'un prénom féminin, déjà donné en Égypte ancienne), possédé par l'*exua* Sete Saia, désirent acheter du vin mais l'échoppe est fermée. Comme ils tambourinent à la porte, la propriétaire demande qui est là. « C'est Taïs » répond

²³ Karen MCCARTHY BROWN, *Mama Lola, A Vodou Priestess in Brooklyn*, Los Angeles, University of California Press, 1991 ; Jim WAFER, *The Taste of Blood – Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1991.

²⁴ Voir sur le sujet l'ouvrage de MUNIZ-SODRÉ, *A verdade seduzida*, Rio de Janeiro, ed. Codecri, 1983.

²⁵ Sur ce thème voir, entre autres, Edgar MORIN, *Le vif du sujet*, Paris, Seuil, 1969.

²⁶ Karen MCCARTHY BROWN, *op. cit.*, p. 19.

Sete Saia, puis déclare à voix basse au narrateur qu'elle est obligée de jouer « Taïs » pour ne pas mettre la propriétaire en colère... On voit dans cet exemple comment la bouffonnerie impliquée par les jeux d'identité multiples dans la possession peut être exploitée littérairement.

La distinction entre observateur et observé est aussi radicalement déconstruite dans ces deux ouvrages. J. Wafer et K. McCarthy Brown sont en fait des personnages de l'histoire qu'ils relatent au même titre qu'Alourdes ou Taïs. Ils interagissent avec les participants au culte, et s'y impliquent personnellement. L'un et l'autre relatent leur initiation et n'hésitent pas à exposer leurs impressions sur cette transformation personnelle. Loin d'être mise à part, neutralisée pour respecter l'objectivité scientifique, la subjectivité du chercheur est ici exaltée, sans pour autant qu'elle prime sur celle des autres acteurs du « drame » initiatique. Ainsi, dans le chapitre consacré à son initiation²⁷, K. McCarthy Brown parle d'elle-même à la troisième personne du singulier. « Karen Brown » devient la protagoniste d'une histoire qui commence à New York et s'achève à Port-au-Prince, dans la chambre d'initiation. Dans ce chapitre qui inclut ouvertement une part de fiction, la confusion du statut d'observateur et d'acteur religieux s'ajoute donc à l'indistinction entre anthropologie et littérature.

Enfin, les religions afro-américaines constituent un terrain très intéressant pour les études féministes et les études homosexuelles qui se sont organisées institutionnellement dans les années 1980. En effet, ces religions sont dominées statistiquement et politiquement par les femmes et les hommes homosexuels. Cette thématique est très présente dans *Mama Lola* et *The Taste of Blood*. K. McCarthy Brown se propose en effet, dès l'introduction, de privilégier un point de vue féminin sur la religion et la vie sociale à travers l'histoire familiale d'Alourdes considéré comme un matrilineage. J. Wafer, de son côté, décrit un univers religieux où les hommes homosexuels sont très présents. La possession y est vécue aussi comme un jeu sur l'identité sexuelle puisqu'elle permet aux hommes d'adopter un rôle féminin. L'auteur n'échappe pas à cette dramaturgie, et relate comment il est pris dans ces relations homosexuelles, comment des conflits amoureux se développent et se dénouent autour de lui²⁸. Ainsi, la subversion des catégories sexuelles et de la sexualité est donc aussi au cœur de ces études afro-américaines postmodernes.

Considérées comme des phénomènes aberrants au début du XX^e siècle, les religions afro-américaines ont acquis au début des années 1990 le statut d'objet emblématique du postmodernisme en science sociale. En témoigne la reconnaissance académique obtenue par J. Wafer et K. Mc Carthy Brown, qui ont obtenu *ex-aequo* en 1992 le prix d'ethnographie Victor-Turner. Les textes que nous avons réunis ici sont très éloignés des balbutiements scientifiques du début du XX^e siècle. Pourtant, aucun ne verse dans l'anti-rationalisme de l'anthropologie postmoderne. Du point de vue épistémologique, ils se situent résolument du côté des sciences sociales, et

²⁷ *Ibid.*, pp. 312-328.

²⁸ On peut citer également autour de cette même problématique, les récents travaux de Rita SEGATO (*Santos e Daimones*, 1995) et Patricia BIRMAN (*Fazer estilo criando gênero*, 1995) qui, sans être des travaux postmodernes au sens que nous donnons ici à ce terme, soulignent l'indifférenciation sexuelle à l'œuvre dans les rapports entre divinités et initiés et ses conséquences sur la vie quotidienne de ces derniers.

tentent d'approfondir la voie ouverte à l'époque de « l'âge classique » de l'afro-américanisme²⁹.

Dans une vaste fresque historique, Peter Cohen montre quels furent les mouvements de population, les déracinements et les réimplantations à l'origine de la pénétration des religions d'origine africaine dans le Nouveau Monde. En se concentrant sur les Yoruba du sud-ouest du Nigeria, il fait apparaître, à la suite de Pierre Verger, que le déplacement démographique ne se produisit pas seulement de l'Afrique vers l'Amérique. Il y eut aussi des retours et des mouvements transversaux dans les Caraïbes et sur la côte Ouest africaine. Tous ces mouvements contribuèrent à la diffusion et à la créolisation de la religion des orishas des deux côtés de l'océan Atlantique.

Anthony Stevens-Arroyo s'intéresse plus particulièrement au cas la *Virgen de la Caridad del Cobre* à Cuba. Il s'agit pour lui d'un cas de syncrétisme qui lia ensemble des classes et des groupes « raciaux » disparates à l'époque baroque, réunis dans le culte d'une vierge qui allait devenir la patronne de Cuba. Plutôt qu'à la juxtaposition de systèmes religieux différents (européen, africain et peut-être même amérindien), on aurait affaire ici à un processus « dialogique » de transculturation contribuant à l'élaboration d'une conscience nationale.

Erwan Dianteill tente, quant à lui, de rendre compte des transformations d'une religion d'origine kongo à Cuba. En comparant les données disponibles sur la religion des Bakongo au temps de la traite des esclaves avec les croyances et les rituels du *palo monte* à Cuba, il montre que la variété des *nkisi* du Kongo a été réduite, que des éléments catholiques et yoruba ont été intégrés et que certains éléments ont été importés du vaudou haïtien. On voit ici comment, tout en reposant sur des principes africains originaux, une religion peut s'accommoder d'apports divers, qu'ils proviennent d'autres religions africaines, du catholicisme ou même d'autres religions afro-caribéennes.

Marion Aubrée présente les éléments socioculturels qui ont mené à la création d'un mouvement noir auto-désigné comme « panthéiste » à Recife (Nord-est du Brésil) dans les années vingt. Cet exemple met en lumière les aspirations d'un groupe social défavorisé à s'intégrer à la jeune nation par création d'une doctrine qui voulait éloigner ses adeptes des traditions magico-religieuses marquées d'Afrique, alors stigmatisées. L'appropriation d'une conception panthéiste, liée à la franc-maçonnerie des élites, puis son « bricolage » avec des pratiques d'origines indigène et africaine déboucha sur un culte à la nature et à l'univers qui se constitua en un ensemble original de symboles et de pratiques. Bien que ce mouvement n'ait pas survécu, après 40 ans, à la mort de son leader charismatique, il a contribué à la formation d'une dynamique syncrétique qui ne cesse jusqu'à aujourd'hui de se renouveler à travers l'ensemble du champ religieux brésilien.

C'est aussi au décryptage des diverses formes d'expression du religieux populaire dans l'État du Maranhão qu'est consacré l'article de Mundicarmo Ferretti. Comme le montre bien cette étude l'intérêt pour les cultes afro-brésiliens locaux s'est, dans un premier temps, focalisé sur les groupes qui revendiquaient une liaison directe avec l'Afrique et des chercheurs étrangers, tel Pierre Verger, se sont

²⁹ Ces textes sont partiellement issus d'un atelier dirigé par Marion Aubrée et Erwan Dianteill au congrès de la Société Internationale de Sociologie des Religions, à Louvain, en 1999.

particulièrement intéressés à démontrer la force et la « pureté » de ces liens par des recherches menées d'un côté et de l'autre de l'Atlantique sud. L'auteur qui, à rebours de cette tendance, a depuis ses premières recherches sur le terrain mis en valeur la diversité interne des expressions de ce qu'elle appelle « la religion afro-brésilienne » au Maranhão, nous offre un large panorama des glissements, métissages et emprunts des unes aux autres tant dans la capitale que dans l'intérieur de cet État fédéré.

L'article de Roberto Motta prend pour point de départ les analyses de Roger Bastide sur les notions de traditionalisme et de modernisation à travers l'opposition que faisait l'auteur français entre candomblé et umbanda. Il analyse ensuite, à travers l'observation des développements de ces cultes à Recife durant les trente dernières années, la dynamique de « déséthnisation » à l'œuvre dans la religion afro-brésilienne qui l'éloigne de sa base sociale d'origine. Enfin, l'entrée sur le marché des biens symboliques de publications standardisées, autour des mythes et des rites sacrificiels, favorise, selon l'auteur, une sorte d'ecclésiification dans un univers religieux où se conjuguent étroitement, à travers une logique de la marchandisation, à la fois le réenchâtement et la décomposition de ce système symbolique.

Avec le texte d'Alejandro Frigerio on aborde une problématique très actuelle, celle de la transnationalisation de religions liées à un milieu socio-historique précis. Dans ce cas, il s'agit de l'expansion vers l'Argentine des cultes afro-brésiliens et des différentes étapes d'implantation et d'appropriation de ceux-ci dans une population qui n'a pas historiquement gardé trace des cultes amenés d'Afrique par les Noirs nationaux, employés comme esclaves dans les plantations ou domestiques à Buenos Aires dont presque tous ont disparu au cours du XIX^e siècle. L'analyse porte sur les stratégies de mise à distance des origines brésiliennes des cultes à travers un processus de réafricanisation dans lequel les diplomates nigériens, en particulier, ont joué un rôle relativement important.

Le texte de George Brandon, enfin, traite de l'institutionnalisation de la santería aux États-Unis, principalement sur la côte Est. L'organisation de cette religion afro-cubaine se caractérise par un paradoxe : elle est à la fois très hiérarchisée au niveau de chaque lieu de culte et acéphale au niveau national. On peut décrire cette situation comme un réseau qui se superpose parfois à d'autres organisations distinctes, qui se nourrit de diverses influences (par exemple les associations culturelles africaines), sans que l'on puisse parler d'une « Église » unifiée de santería aux États-Unis.

Marion AUBRÉE
*Centre de Recherches sur le
Brésil Contemporain – EHESS*

Erwan DIANTEILL
*Centre d'Études Interdisciplinaires
des Faits Religieux – EHESS*