

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 117 (janvier - mars 2002)

Les religions afro-américaines : genèse et développement dans la modernité

Roberto Motta

L'Expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : rénchantment et décomposition

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Roberto Motta, « L'Expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : rénovation et décomposition », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 117 | janvier - mars 2002, mis en ligne le 18 novembre 2005.

URL : <http://assr.revues.org/index2486.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index2486.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

L'EXPANSION ET LA RÉINVENTION DES RELIGIONS AFRO-BRÉSILIENNES : RÉENCHANTEMENT ET DÉCOMPOSITION

Tradition, « dégénération » et modernisation

Ayant écrit toute une série de travaux sur la diversité et les transformations des religions afro-brésiliennes, j'ai toujours eu une vive conscience de la multiplicité de ces religions que j'étudie depuis presque trente ans. Mais je n'ai été ni le seul ni le premier chercheur à s'être rendu compte de cette diversité. Roger Bastide opposait, dans le champ religieux afro-brésilien, d'un côté les religions traditionnelles, représentées en premier lieu par le candomblé de Bahia, suivi de près par le xangô de Recife, et, de l'autre côté, les religions modernisées, dont le prototype se retrouvait dans le spiritisme de Umbanda, constitué à Rio de Janeiro dans les années 1940.

Or, Roger Bastide, comme on l'a déjà souligné ailleurs (Motta, 1994a), était lui-même très multiple. Ce protestant se montrait très « catholique », très universel dans ses théories. Ses travaux sur les religions afro-brésiliennes ont été d'abord influencés par Durkheim et Halbwachs. Mais il était aussi, ce qui n'implique pas de contradiction, le disciple de Gurvitch et surtout de Griaule. En outre, comme on peut le constater dans plusieurs passages de son livre sur *Les religions africaines au Brésil* (Bastide, 1995), il était également ouvert à un certain marxisme. Car tout en croyant, avec un optimisme remarquable, que « Le candomblé forme en pleine cité de Bahia une véritable société de secours mutuel, d'entraide fraternelle, qui maintient l'esprit communautaire africain. [...] La vie religieuse [y] est dominée par la réciprocité et par l'échange » (Bastide, 1958, pp. 47-48) il pensait aussi découvrir, dans le candomblé, l'effet de la lutte de classes : « La culture africaine cesse d'être la culture communautaire d'une société globale, pour devenir la culture exclusive d'une classe sociale – d'un unique groupe de la société brésilienne, celle d'un groupe exploité économiquement, subordonné socialement » (Bastide, 1995, p. 92).

Bastide est encore proche d'un certain marxisme lorsqu'il veut expliquer la « naissance d'une religion », c'est-à-dire, de l'Umbanda, qui se constitue, à Rio de Janeiro (d'où elle se propage par tout le pays) à partir des années 1940 :

La macumba correspondait à la formation d'une classe basse racialement hétérogène, et le spiritisme de Umbanda à la prise de conscience de cette classe et à sa volonté d'ascension sociale dans le cadre de la société industrielle concurrentielle, tout comme il marque la transformation de la pensée intellectuelle sous l'influence d'un environnement marqué par la rationalisation toute puissante : car ce spiritisme marque le passage d'un système symbolique à un système conceptuel (Bastide, 1975, p. 195).

Pour Bastide le champ afro-brésilien est donc partagé entre les religions traditionnelles, représentées surtout par le candomblé de Bahia, suivi de près par le xangô de Recife, et, de l'autre côté, les religions modernisées, dont le prototype se retrouve dans le spiritisme de Umbanda, qui apparaît d'abord à Rio de Janeiro. Les termes mêmes de la dernière citation de Bastide laissent entrevoir que son fonctionnalisme marxistisant (particulièrement évident dans son traitement de l'Umbanda) se laissait mâtiner par un wébérianisme également adapté à la compréhension de la modernisation, qui était alors considérée comme le destin incontournable du Brésil, après avoir été celui de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Pour lui, ces deux moitiés du monde afro-brésilien ne pourraient jamais se rencontrer. C'est ainsi que, de façon quelque peu péremptoire, il affirmait, dans un article publié en 1955, que

Le lien mystique entre le dieu du fidèle et le temple est tel que si le fidèle s'en va dans une autre province, il ne peut y reconstituer sa religion, ni – à plus forte raison – y faire du prosélytisme. Seuls le babalorixá ou la ialorixá¹, qui connaissent tous les secrets, pourraient, en changeant de ville, reconstituer, par le moyen de l'initiation des nouveaux membres, leur ancienne secte. Mais les chefs du culte ne bougent généralement pas. [...] Malgré l'arrivée dans l'État de S. Paulo de nombreux fils ou filles de santo, la religion africaine ne s'est pas étendue en dehors de ses centres traditionnels (Bastide, 1955, p. 3).

Or, Roger Bastide, au Brésil et hors du Brésil, est encore le soleil autour duquel tourne la recherche afro-brésilienne. Cela veut dire que ses opinions, y compris sur les rapports du « spiritisme de Umbanda » avec la modernisation, du pays ont été largement adoptées par les chercheurs brésiliens ou brésilianisants. C'est en essence la même théorie, ou des variantes de la même théorie, qui traversent les travaux de Camargo (1961), Fry (1982), Lapassade, Luz (1972), Ortiz (1978), Pressel (1973) et plusieurs autres. Pour la formuler de la façon la plus simple, cette théorie veut qu'il y ait d'abord une correspondance entre les formes traditionnelles de religion afro-brésilienne – candomblé de Bahia, xangô de Recife, tambor de Mina de Saint-Louis de Maragnon – et la société brésilienne traditionnelle, « le Nordeste du tabac, de la canne à sucre et des nègres », comme le dit très éloquemment Bastide (1955, p. 3). Ensuite, selon les principes de la même école, il y aurait une corrélation entre le Brésil modernisé et industrialisé, lequel à partir de Rio et de São Paulo s'étend progressivement par tout le pays, et le « spiritisme de Umbanda ». Il s'agissait des rapports d'une infrastructure à une superstructure, qui était la quasi-transcription de la première dans « le monde fantasmagorique de la religion », selon les termes de Marx dans le premier chapitre du *Capital*, ou d'une « affinité élective » entre une forme d'économie et une forme de rejet ou d'acceptation religieuse du monde, si on préfère la version wébérianisante de la même théorie.

¹ D'origine yoroubaine, les mots babalorixá et ialorixá signifient littéralement « père de saint » et « mère de saint » (c'est-à-dire, père et mère en sainteté ou en religion) et sont d'un emploi plus formel que leurs équivalents portugais « pai-de-santo » et « mãe-de-santo ».

S'il fallait définir l'Umbanda en peu de mots, on dirait qu'elle consiste dans l'application d'une théologie, dérivée du spiritisme européen « codifié » par Alan Kardec (nom de plume de Léon Rivail, 1804-1869)², aux croyances et aux pratiques afro-brésiliennes traditionnelles, sous la forme de la macumba, typique de la région de Rio. Ensuite on signalerait que le panthéon de la nouvelle religion s'élargit considérablement par rapport au « rite nagô ». Car un trait très caractéristique de l'Umbanda est le culte accordé aux caboclos, que Bastide considère comme des « esprits indiens ». Bastide, en effet, dédie un de ses tout derniers travaux au thème de cette « rencontre des dieux africains et des esprits indiens » (Bastide, 1975). Il y reprend, dans l'esprit des derniers chapitres de *Les religions africaines au Brésil*, le motif de la formation, « dans les grandes métropoles, comme Rio de Janeiro et São Paulo », d'une

Société de classes avec un prolétariat et un sous-prolétariat, constituant la masse de manœuvres utilisée par la société industrielle pour freiner la montée des salaires. [...] Ce prolétariat, et plus encore ce sous-prolétariat, ne sont pas homogènes racialement : nègres, mulâtres, métis d'indiens, blancs, s'y côtoient et fraternisent ensemble. À la division antique d'origine raciale se substitue donc une autre division, celle des classes sociales, et chacune de ces classes tend à avoir sa culture propre (Bastide, 1975, p. 194).

Bastide établit donc une très nette opposition entre les cultes qui, du point de vue de l'africanité, seraient orthodoxes ou purs, et qui resteraient cantonnés aux villes traditionnelles du Nord-Est, et des cultes syncrétiques, qui s'étendaient par le Brésil au fur et à mesure du développement et de l'industrialisation, considérées par Bastide et la science sociale des années 1960 et 1970 comme inévitables. Remarquons que cette expansion s'accompagne de deux phénomènes sur lesquels on reviendra par la suite, dont le premier se retrouve dans la décommunisation ou, comme je l'ai appelée ailleurs (Motta, 1994b), la déséthnisation de la religion afro-brésilienne, qui se sépare de ses groupes ethniques et sociaux originaires, et le second est la standardisation théologique qu'elle subit pour être à même d'être placée dans le marché anonyme, ethniquement et socialement « abstrait », qui se forme au Brésil en conséquence justement de la modernisation, de l'explosion démographique et des migrations internes.

Le retour de la tradition

Ce paradigme s'ébranle avec la parution du livre de Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo* (Prandi, 1991). Une mutation importante aurait eu lieu puisque, dit cet auteur, à São Paulo :

Jusqu'à la fin des années quarante, les registres indiquaient la présence de 1 097 centres de spiritisme kardéciste, 85 centres d'umbanda et aucun centre de candomblé. Dans les années cinquante pointait le premier terreiro³ de candomblé, mais l'umbanda

² Concernant le spiritisme « kardéciste » et ses répercussions au Brésil, voir AUBRÉE et LAPLANTINE (1990).

³ Le terreiro est le lieu par excellence du culte afro-brésilien. Le même mot désigne aussi une congrégation afro-brésilienne avec son organisation hiérarchique.

menaçait de façon évidente la prédominance du kardécisme. À la fin des années quatre-vingt [...] nous en arrivons à 17 000 terreiros d'umbanda, 2 500 centres kardécistes et 2 500 terreiros de candomblé. Cela représentait un changement fantastique. Le kardécisme, qui, au départ, comprenait 92 % des occurrences, en arrive à 3 %, alors que le candomblé, qui n'avait rien jusqu'aux années soixante, représente maintenant 14 % (Prandi, 1991, p. 22).

Il semblerait donc que l'hypothèse centrale de Bastide et de ses disciples ait été rigoureusement réfutée selon les exigences les plus rigoureuses du *modus tollens* préconisé par Karl Popper. Il n'y aurait pas, finalement, de corrélation entre spiritisme de Umbanda et modernisation. Le retour à la tradition se ferait simultanément avec un processus de modernisation assez rapide des structures économiques et sociales. Or, il est sans doute contraire aux postulats de la sociologie de la religion, d'inspiration tant marxiste que wébérienne, de poser que la poussée de la modernité puisse se faire de façon simultanée à la croissance d'une religion dans laquelle beaucoup, et non sans de bonnes raisons, découvrent le prototype de la manipulation magique du monde et des divinités. Ce qui amènerait à penser qu'elle serait destinée à disparaître du fait de la rationalisation généralisée associée au développement économique et social.

Pour essayer de comprendre cette situation apparemment paradoxale, il faut d'abord que l'on veuille bien s'entendre sur le sens d'un certain nombre de mots. On ne saurait contredire les données de Reginaldo Prandi concernant la décroissance au moins relative du kardécisme et de l'Umbanda au profit du candomblé. On pourrait cependant se demander, pour employer un vocabulaire plus ou moins inspiré par Peter Berger (1967), si ce qui a eu lieu ne relèverait pas surtout de l'étiquetage et du conditionnement, plutôt que d'une transformation essentielle des manifestations religieuses. Certes, il y a des différences entre le candomblé et l'umbanda, y compris celles que signale Prandi dans le livre que l'on vient de citer⁴. Il reste que les frontières n'ont jamais été précises entre ces deux espèces de religion afro-brésilienne. Bastide lui-même, le père, comme on l'a vu, de la conception de l'umbanda comme religion associée à la modernisation et à la rationalisation qui en découle, signalait que

Nous sommes en présence d'une religion en train de [...] naître, qui n'a pas encore trouvé ses formes ; au point que, lorsqu'elle cherche une solution dans la « codification » de ses règles par des « tentes fédérées », ces fédérations elles-mêmes (on en compte maintenant 4 à Rio) se battent entre elles ; et que l'on songe pour établir un minimum d'ordre et de cohérence... à la nomination d'un pape de Umbanda⁵ (Bastide, 1995, pp. 444-445).

⁴ Pour Prandi la différence essentielle entre l'umbanda et le candomblé semble se trouver dans la fidélité des adeptes de celui-ci aux terreiros traditionnels de Bahia et de Recife. On remarque en effet que, après le décès de João da Gomeia en 1972, beaucoup de ses anciens disciples ont pris des pais et mães de santo bahianais, étant impératif, dans le candomblé et le xangô, que les fidèles, après la mort de leur maître, fassent enlever de leur tête la main du mort (« tirar a mão do morto ») en se choisissant des nouveaux parents en sainteté.

⁵ Si ce pape, que je sache, n'a jamais été nommé, en revanche plusieurs personnages ont été proclamés, ou se sont auto-proclamés, rois de l'umbanda, dont, à Rio, feu José Ribeiro de Sousa, l'auteur de nombreux ouvrages de divulgation concernant la religion afro-brésilienne ; José Paiva de Oliveira, actuellement de Brasília, lui aussi auteur prolifique et p.d.g. de plusieurs associations, ou « fédérations » d'umbanda et de candomblé ; et, à Recife, le fameux Pai Edu (Edwin Barbosa da Silva), auteur, outre de traités concernant la religion, d'un certain nombre de romans d'inspiration mystique.

Et cette diversité l'amenait, quasiment à son corps défendant, à reconnaître « à côté de cette tendance qui noie l'Afrique dans l'occultisme européen, une autre tendance [...] qui se cramponne davantage à la tradition africaine » (Bastide, 1995, p. 454). En réalité le mouvement umbanda a toujours été très éloigné de l'uniformité idéal-typique que lui ont prêtée, sinon Bastide lui-même (comme on vient de voir), au moins certains de ses disciples. L'umbanda a toujours existé, pour ainsi dire, en versions « blanche » et « noire », sans compter, évidemment, avec l'immense gamme des grises et des brunes.

Concernant le Nordeste ou, plus spécifiquement, la ville et la région de Recife, dans un de mes premiers textes sur les religions afro-brésiliennes (Motta, 1977), à côté de l'umbanda branca, correspondant plus ou moins à l'idéal-type modernisé et qui, à Recife, rassemblait peut-être 5 % des pratiquants des cultes d'influence africaine, je reconnaissais ce que j'avais alors appelé le xangô umbandizado, lequel est l'équivalent de la tendance plus attachée à la tradition africaine, dont parlait Roger Bastide.

Il y avait – comme il y a toujours – dans le xangô umbandizado et ses équivalents ailleurs au Brésil, un noyau important d'africanismes rituels et mythologiques. Dans l'organisation des centres de cette obédience, on remarquait un emploi ostentatoire de la terminologie yoroubaine relative à la parenté rituelle, ce qui semblerait faire partie d'un processus de réafricanisation, mais qui, en réalité, représentait une stratégie de légitimation de certains terreiros vis-à-vis d'autres terreiros avec lesquels ils se trouvaient en compétition. Le chercheur averti ne tardait pas à se rendre compte que cet usage ne faisait que masquer la dérive possibiliste de ces centres et leur orientation vers un marché abstrait de clients et de consommateurs d'articles magico-religieux, bref la dissolution de la communauté sociale, ethnique et émotionnelle, qui soutenait, à Salvador de Bahia, Recife, Saint-Louis de Maragnon et peut-être ailleurs, les formes traditionnelles de la religion afro-brésilienne.

En fait, l'événement majeur dans l'histoire de la religion afro-brésilienne, dans le dernier quart du XX^e siècle, consiste, si je peux ainsi m'exprimer, dans une décommunialisation, laquelle va entraîner la transformation de l'article religieux afro-brésilien en un produit détaché de sa base sociale et ethnique originaire et désormais dirigé, par des spécialistes qui sont eux-mêmes, toutes proportions gardées, des entrepreneurs capitalistes, vers un public ou un marché anonyme et abstrait. Cette transformation fondamentale implique d'autres transformations. Du moment où s'estompe le rapport direct de la religion avec la communauté originaire, c'est-à-dire, du moment où la religion devient un article abstrait, dirigé vers un public, voire un marché également abstrait, la religion elle-même se transforme, sans que les fidèles en soient toujours conscients. On a déjà signalé la dérive vers l'emploi ostentatoire de la terminologie rituelle d'origine africaine dans le xangô umbandizado. Cette apparente réafricanisation atteint non seulement l'organisation des terreiros, mais aussi le rituel et les croyances.

Ces changements vont aussi impliquer le besoin d'une régulation qui mène, de par sa dynamique, à un effort d'ecclésiification du candomblé⁶. Celui-ci, constitué

⁶ Sur l'ecclésiification des religions afro-brésiliennes voir MOTTA (1989).

naguère de communautés prêtes à admettre, malgré leur spécificité, la primauté du catholicisme officiel, devient, ou tend à devenir, une Église ou des Églises à part entière, avec leurs théologies plus ou moins systématiques, aussi bien qu'avec leurs codifications rituelles, et leurs sacerdoce ordonnés selon certaines règles de reconnaissance, transmission ou succession du charisme.

Concluons cette section en soulignant que tant l'umbanda que la réafricanisation obéissent à la même logique quoique par des moyens différents. Dans les deux cas nous nous retrouvons en face de l'éloignement de la religion afro-brésilienne par rapport à ses communautés ethniques originaires. Cet éloignement se fait au fur et à mesure que cette religion découvre le « marché » abstrait associé à la modernisation. L'orientation vers le marché entraîne, à son tour, la standardisation et l'ecclésiification. Or, qui dit standardisation ne dit pas, malgré les apparences, uniformisation. Il y a, en effet (ce dont Bastide, lorsqu'il parlait de « codification » et de la « nomination d'un pape de Umbanda », était parfaitement conscient) plusieurs modèles ou projets d'Église qui se concurrencent dans le marché. Car, comme il arrive de façon générale dans l'histoire des religions, plusieurs normes peuvent se trouver en compétition dans le cadre d'une même religion⁷. C'est donc dire que Umbanda et réafricanisation ne sont pas essentiellement différentes et ne sont, finalement, que des stratégies différentes menant au même objectif, à savoir, la conquête des parts du marché concurrentiel des biens et services religieux par les babalorixás, ialorixás et assimilés, dont il ne faut pas sous-estimer le sens de l'opportunité culturelle et historique.

Ecclésiification et compétition

Même lorsqu'il s'agit de réafricanisation, réelle ou prétendue, la supériorité généralement reconnue aux terreiros nagô de Bahia n'exclue pas que d'autres revendications se manifestent ailleurs dans le pays, quoique généralement de façon moins spectaculaire. C'est le cas du Sítio de Recife, qui recueillit, dans les années 1930, l'héritage spirituel d'une des figures les plus remarquables de l'histoire afro-brésilienne, Pai Adão, si souvent mentionné par Gilberto Freyre et par d'autres auteurs et, presque 70 ans après son décès, si couramment mentionné par les fidèles. Le chef actuel de ce sanctuaire, un des petits-fils d'Adão, est en outre attaché comme consultant à une des universités locales, où il dispose d'un bureau et reçoit les chercheurs et les fidèles. Il réclame, pour sa maison et pour sa personne, la prééminence sur toute la nação nagô de Recife et du Brésil.

Semblablement, le père E., de Saint-Louis de Maragnon, dans le nord du pays, se proclame le guide suprême de Fanti-Ashanti, l'ethnie qu'il s'est attribuée, en

⁷ Sur ce sujet on peut lire avec profit les travaux de Joachim Wach sur la sociologie de la religion (WACH, 1944).

même temps où il veut aussi faire valoir des droits sur la Turquie (Turquie)⁸, d'où en fait il semble être originaire. Feu José Ribeiro, à Rio de Janeiro, qui était l'auteur de quelques-uns des livres les plus lus et les plus vendus au Brésil, ne le cédait à personne en tant que docteur de la foi et gardien de la mémoire afro-brésilienne et même afro-indo-brésilienne. Ses nombreux ouvrages montraient l'influence tant des traditions de Bahia et de Recife (dont il était originaire) que d'auteurs érudits, parmi lesquels Pierre Verger et René Ribeiro, José Ribeiro ayant puisé chez le premier de nombreux éléments mythologiques concernant les orixás (les saints ou dieux du candomblé) et, chez le second, les règles de la divination par le jet des cauris.

En effet une des caractéristiques de l'ecclésiogenèse se trouve dans le foisonnement d'une littérature de divulgation, encore très imparfaitement étudiée, assez souvent produite par des babalorixás plus illustrés à l'usage d'autres babalorixás, des fidèles et du public lecteur, curieux et acheteur. Comme on vient de le remarquer à propos de José Ribeiro, cette littérature est souvent basée sur les travaux des savants africanistes ou afro-brasilianistes.

Vers les années 1940 et 1950, la fondation, dans la périphérie de Rio de Janeiro, des terreiros de type Goméia et Omolokô a beaucoup contribué à l'ecclésiification des cultes afro-brésiliens. Il ne s'est pas agi d'un projet explicite de la part de babalorixás comme feu João da Goméia, lequel, au dit d'un de ses biographes, fut toujours « très religieux », ce qui voulait dire en l'occurrence très attaché (ou soi-disant) à l'Église catholique. Au contraire, cela a été le résultat quasiment spontané des circonstances économiques et sociales de l'installation de migrants – qui avaient perdu tout contact avec leurs structures d'appui originaires, y compris les confréries et les fêtes d'église – dans la banlieue de Rio et qui ont été ainsi amenés à traiter leurs terreiros comme des Églises autonomes. En fait, dans ces quartiers les terreiros, tout comme les Églises pentecôtistes, ont généralement précédé la création de paroisses et de chapelles catholiques. Et cela signifie également que, dans ces milieux, les terreiros et les congrégations protestantes ont par excellence représenté le lien social, car d'une certaine façon c'était d'eux que jaillissait toute vie sociale plus ou moins organisée.

Goméia, Omolokô et autres dénominations datant de la même époque – en gros la période suivant la fin de la Seconde Guerre mondiale et la première « redémocratisation » de la vie politique brésilienne – tout en conservant l'essentiel des croyances et des rites du candomblé traditionnel, se réclamaient aussi du mouvement umbanda. Ils représentaient justement, dans le vocabulaire de Bastide, la « tendance qui se cramponnait davantage à la tradition africaine ». Ce mouvement a été, lui-aussi, une source très importante de l'ecclésiogenèse. Il a représenté un essai de

⁸ La Turquie de Saint-Louis de Maragnon se rapporte aux souvenirs des grandes batailles, dont celle de Lépante, qui opposèrent les chrétiens à l'Empire Ottoman. La cathédrale de Saint-Louis est justement dédiée à Notre Dame de la Victoire, dont la fête fut instituée en commémoration d'une de ces batailles. Les « Turcos » sont restés vivants dans la mémoire du peuple et, suivant un parcours compliqué, ce souvenir a abouti à la création d'un terreiro da Turquia à Saint-Louis. Le père E. exhibe chez lui le portrait d'un des derniers empereurs ottomans, qu'il présente comme « l'Amiral de Turquie ». Il est dommage que les ethnologues brésiliens, imparfaitement libérés des relents de fonctionnalisme dérivés, entre autres de Radcliffe-Brown et de Malinowski, n'aient pas encore, sauf quelques exceptions, daigné se mettre à l'étude de ces survivances, vues avec un certain mépris comme « folkloriques » (dans le sens de pittoresques, mais dépourvues de sérieux).

rationalisation ou de « codification » des cultes afro-brésiliens et afro-indo-brésiliens, auxquels il prétendait ajouter une grille théorique dérivée du kardécisme français, c'est-à-dire, du spiritisme codifié par Léon Rivail, dit Allan Kardec. On essayait de faire accepter par le candomblé les doctrines, entre autres, de la réincarnation et du progrès éthique. Celui-ci, soit dit en passant, ne saurait être plus étranger à des religions – africaines ou ibériques – fondées sur l'idée d'un contrat bilatéral entre les saints et les hommes, ceux-là accordant à ceux-ci leur protection en échange de certaines prestations rituelles, dont, dans le domaine afro-brésilien, le sacrifice sanglant. Mais, comme déjà remarqué, il y a en fait plusieurs Umbandas, dont quelques-unes plus proches de la religion populaire, tandis que d'autres gardent à peine les noms des orixás.

Dans un ouvrage publié il y a soixante ans, Arthur Ramos distinguait sept espèces de syncrétisme, dès celui, purement africain, qu'il appelait « Fon-Yoruba », jusqu'à l'archibrésilien « Fon-Yoruba-Musulman-Bantou-Amérindien-Spirite-Catholique ». Dans un ouvrage plus tardif il en reconnaissait, par l'addition du qualificatif « théosophique », une huitième variété. Mais la modalité la plus étonnante, en même temps que la plus subtile, de syncrétisme afro-brésilien, représentant un tournant décisif dans l'histoire religieuse du Brésil, est celui qui résulte du contact des cultes avec les sociologues et les anthropologues. Effectivement les chercheurs, pour autant qu'ils essaient d'ordonner et de classer les rites et les mythes suivant des principes dérivés de la science et de la philosophie européennes, deviennent automatiquement des docteurs de la foi⁹. Leurs travaux, de façon directe ou indirecte, retournent aux croyants, le relais étant assuré non seulement par des contacts directs, y compris dans des colloques et congrès, des uns avec les autres – et le seul fait qu'un terreiro devienne l'objet de l'attention d'un scientifique est déjà vu comme un gage de sa « légitimité » par rapport à d'autres terreiros – mais aussi par la littérature de divulgation. Les chercheurs ont joué un rôle de toute première grandeur dans l'ecclésiogenèse de la religion afro-brésilienne. On peut même soutenir que, tel qu'il se diffuse actuellement partout dans le Brésil, décommunalisé et ecclésiifié, le candomblé est largement une invention des anthropologues et des sociologues, brésiliens et étrangers¹⁰.

La « décommunisation » et le kitsch

Le candomblé est une religion d'abord chantée, dansée et représentée. Cela implique la prééminence du geste et de l'image sur la parole, surtout sur la parole abstraite des systèmes de théologie. C'est justement cela qui le rend si susceptible aux divers syncrétismes, qui souvent lui fournissent la métalangue requise pour

⁹ Bastide en était bien conscient. Dans un petit texte ancien il disait la chose suivante : « Je me souviens qu'Anísio Teixeira, avec l'intelligence si lucide qui le caractérise, nous blâma – Ramos, Herskovits, Pierson, Carneiro et moi-même – de ce que nous avions renforcé le candomblé, par conséquent empêchant ou retardant l'assimilation du Noir du Nordeste du Brésil à la culture occidentale. Et il avait raison. Les pais-de-santo utilisent nos travaux pour comprendre l'Afrique » (BASTIDE, 1953, p. 521).

¹⁰ J'ai traité de ce sujet dans, entre autres, MOTTA (1989) et MOTTA (1994c).

exprimer, y compris à leurs propres adeptes, le vécu de cette religion. Mais cela implique aussi que le candomblé est d'abord perçu par les fidèles comme le saint et le beau. Ce n'est qu'après cette intuition fondatrice que l'on peut essayer de le traduire en concepts et raisonnements. Cette religion représente donc une expérience esthétique et émotionnelle de première grandeur. Et c'est certainement cela qui fait de la connaissance du candomblé, pour de nombreux chercheurs dont l'exemple éminent est celui de Pierre Verger, un événement bouleversant et décisif, dont on ne revient plus, même lorsqu'il n'entraîne pas une conversion proprement religieuse.

Le principe fondamental du candomblé de Bahia, comme du xangô de Recife, est celui d'un jaillissement d'identité à partir du partage, par les fidèles, d'une intuition qu'aucun concept, fût-il celui d'un dieu, n'est capable d'épuiser. Cela est vrai de tout moment d'effervescence communautaire, mais cela est surtout vrai de la transe, lorsque chacun des mouvements de l'homme, sa sensibilité et son intelligence, sont trop pleins du rayonnement du dieu, qui se confond avec la solidarité du groupe, pour que l'homme puisse faire autre chose que tomber dans un ravissement muet. Nous arrivons en plein au territoire de ce qui s'exprime comme le saint et le beau en soi et pour soi et qui n'a pas à se justifier par des services qu'il rendrait sur le plan sociologique, culturel ou psychologique. Ce plus-que-sacré¹¹ ne signifie pas, ou ne se limite pas à signifier la solidarité sociale, la réalisation symbolique d'une pulsion sexuelle, le renversement des hiérarchies ou le retour à l'Afrique conçu comme une espèce de sionisme mystique. Nous y sommes situés bien au-delà de toute conception fonctionnaliste de la religion.

Or, la perte d'un contact direct avec les matrices communautaires implique aussi la perte du bon goût spontané et une dérive vers le kitsch, le colossal, le spectaculaire, l'excessivement élaboré. La multiplication des termes relatifs à la parenté religieuse et aux hiérarchies des terreiros s'accompagne de l'aplomb des mythes, du dédoublement ou de la « redécouverte » des divinités, de leur classification en « lignes » et « phalanges » vraisemblablement dérivées des anciennes spéculations sur les anges et les démons. La transe devient trop élaborée, trop, pour ainsi dire, subjective et quasiment consciente, pour qu'elle soit encore la perte de l'individu au-dedans de sa profondeur qui se confond avec son groupe et son dieu. Les mots, les allocutions, les consultations envahissent la transe, permettant par ailleurs que, dès que la fréquentation des terreiros lui soit devenue tant soit peu habituelle, l'observateur reconnaisse tout de suite de quel genre de congrégation il s'agit dans l'occurrence.

Le rite fondamental tant du candomblé de Bahia que de son équivalent de Recife, le xangô, constitué par le sacrifice sanglant d'animaux, traverse, lui aussi, un parcours compliqué. Il est d'abord, vers les années 1940, rejeté comme « barbare » par le mouvement de l'Umbanda, conçu (et se concevant lui-même) comme la religion d'un Brésil modernisé et européenisé. Sous l'influence de ce mouvement, le sacrifice tendait à devenir un simple vestige dans le xangô umbandizado. Or, on constate, dès le milieu des années 1980, une tendance à la reprise à grande échelle des pratiques sacrificielles, ce qui semblerait contrarier toute interprétation évolutionniste des religions afro-brésiliennes, à commencer par celles suggérées par Roger Bastide sous l'emprise des théories de la sociologie du développement.

¹¹ J'emprunte l'idée du plus-que-sacré au philosophe italien Mario PERNIOLA (1992).

Dans les terreiros anciens, sans être proprement secrets, les rites du sacrifice n'étaient assistés, en règle générale, que par les sacrifiants, leurs proches, le sacrificateur (le chef du terreiro, si c'était un homme, ou un babalorixá expressément invité à officier, si la congrégation était dirigée par une femme, laquelle assistait aussi aux immolations), quelques garçons, qui aidaient à l'abattage et au dépeçage des victimes, et des femmes, qui recevaient à Recife le titre de iabás, chargées de la préparation des repas sacrificiels. Aujourd'hui, d'accord avec la tendance qui tend à prédominer, le sacrifice acquiert de plus en plus un caractère ostentatoire et théâtral. C'est ainsi que Pai Edu, à qui les services professionnels qu'il a rendus à une grande famille de Recife, propriétaire de journaux et des stations de radio et de télévision, ont valu une renommée nationale et même internationale, fait tuer 500 poulets pour la fête de son Exu (une de ses divinités), tout en recevant chez lui la haute société, les intellectuels et les journalistes de Recife. Il est très instructif d'observer, aussi à Recife, l'évolution du sacrifice chez Pai Raminho, lequel, quoique moins connu qu'Edu parmi les grands de ce monde, ne lui cède en rien lorsqu'il s'agit des splendeurs de la liturgie. C'est très vraisemblablement lui qui a introduit ou réintroduit, à Recife, le sacrifice des taureaux. Influencé par des réinterprétations relativement récentes du candomblé, effectuées dans la région de Rio de Janeiro, Raminho tend volontiers vers le kitsch et le colossal, qui semblent caractériser l'ethos des régions brésiliennes les plus atteintes par la modernisation. Je me souviens que, dans le début des années 1980, il tuait ou faisait tuer, pour la fête de Viramundo (un des maîtres surnaturels de sa tête, c'est-à-dire de son âme), un bœuf, dix chèvres ou boucs et 240 poulets. En 1989 il m'invita expressément au sacrifice de trois bœufs, accompagnés d'une grande foule de caprins et de gallinacés. En 1991 il offrit le 24 août trois jeunes taureaux noirs (en hommage à Exu, célébré, selon la coutume, le jour de saint Barthélemy)¹², tout en m'invitant à ne pas manquer l'immolation, quelques jours après, d'un autre taureau, dédié à Xangô, l'orixá, (c'est-à-dire, saint ou divinité) dont le nom, à Recife, est venu à signifier le même que candomblé à Salvador de Bahia. En 1999, il s'est déclaré trop occupé par l'acquisition de ses bovins sacrificiels pour avoir le temps d'accorder un entretien à un de mes dirigés de thèse.

Car en effet, si le sacrifice sanglant ne devient pas forcément plus fréquent qu'il l'est ou l'était dans les terreiros traditionnels, il devient certainement plus grandiose et plus théâtral que jamais auparavant. Il n'est plus le rite pratiqué dans l'intimité d'un groupe soudé par la parenté, tant réelle que rituelle, la tradition ethnique et la solidarité de classe, mais quelque chose de spectaculaire, que l'on annonce souvent par la presse et la télévision. Quelles que soient les fonctions économiques que cette dernière forme de sacrifice puisse exercer, on penserait qu'il est évident que l'exécution d'un tel rite, en de telles circonstances, signifie une forme ostentatoire de revendication de fidélité aux traditions d'une Afrique passablement imaginaire, servant par conséquent à « légitimer » l'article religieux proposé à un marché abstrait et « déséthnisé ».

¹² Les sacrifices de 1991, chez ce babalorixá, ont été décrits par un collègue français qui m'y a accompagné (FERREUX, 1993).

Réenchantement et décomposition

On peut donc conclure que Bastide et ses disciples partaient d'intuitions qui se sont avérées justes concernant les conséquences du divorce entre le candomblé et sa communauté originaire, ancrée surtout dans la tradition *nagô* et ayant comme assise territoriale certaines villes, Salvador de Bahia, Recife, Maceió, Saint-Louis de Maranhon, du « Nord-est du tabac, de la canne à sucre et des nègres ». On peut certes regretter l'ethnocentrisme yoroubain de Bastide et ce qui apparaît aujourd'hui, chez lui, comme une confiance trop naïve dans les théories de la modernisation courantes dans la sociologie – mi-marxiste, mi-wébérienne – des années 1960 et 1970.

En effet, la « nationalisation », voire la « mondialisation » des religions afro-brésiliennes, désormais libérées de leur appartenance exclusive à des groupes avec certaines origines ethniques et certaines caractéristiques communes d'insertion sociale et économique, constitue un processus plein d'ambiguïté et qui ne se laisse pas facilement interpréter du point de vue de la socio-anthropologie des religions. Il semblerait d'un côté indiquer un « réenchantement » de la société brésilienne – et ceci dans les régions et les villes les plus industrialisées et modernisées – conquise par la religion de la transe et de la fête. Mais on peut y déceler aussi des tendances à la décomposition¹³ de ces religions. Car celles-ci perdent leurs assises ethniques et sociales originaires, sans que l'on puisse vraiment constater la reconstitution de ces communautés sur d'autres bases. Elles se laissent désormais gouverner par la logique de la marchandisation, tout en se soumettant au « bricolage personnalisé » (Champion, Cohen, 1993, p. 87) d'une recherche largement magique, utilitaire et, à sa façon, désacralisée. Ce qui, en dernier ressort, semble dériver du manque, que l'on peut déjà constater dans les formes les plus traditionnelles de ces religions, d'une théodicée dans le sens que Max Weber prête à ce mot dans sa sociologie. Autrement dit, sans prétendre à une explication générale du monde, du mal, de la souffrance et de la rétribution, le candomblé et ses analogues s'articuleraient essentiellement autour du pacte sacrificiel, lequel consiste en un contrat d'échange de dons et services entre les hommes et les dieux. Ainsi, lorsqu'ils s'éloignent de leurs racines communautaires et ethniques, ils se décomposent facilement en une magie à l'utilitarisme prononcé.

Roberto MOTTA
Universidade Federal de Pernambuco
Recife, Brésil

¹³ J'emprunte ce concept à CHAMPION (1991) et CHAMPION, COHEN (1993).

BIBLIOGRAPHIE

- AUBRÉE Marion, LAPLANTINE François, *La Table, le Livre et les Esprits*. Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1990.
- BASTIDE Roger, « Carta aberta a Guerreiro Ramos », *Anhembi*, vol. XIII, n° 36, 1953, pp. 519-524.
- BASTIDE Roger, « Le Spiritisme de Umbanda », *Miscelaneas de Estudios Dedicados al Dr. Fernando Ortiz*, La Havane, 1955, pp. 127-131.
- BASTIDE Roger, *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*, La Haye, Mouton, 1958.
- BASTIDE Roger, « La Rencontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens », in Roger BASTIDE, *Le Sacré Sauvage*, Paris, Payot, 1975, pp. 186-200.
- BASTIDE Roger, (or. 1960) *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1995.
- BERGER Peter L., *The Sacred Canopy; Elements for a Sociological Theory of Religion*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1967.
- CAMARGO Cândido P. F. de, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Pioneira, 1961.
- CHAMPION Françoise, « De la religiosité parallèle en France ou la "nébuleuse mystique-ésotérique" », *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1991, pp. 651-658.
- CHAMPION Françoise, Martine COHEN, « Recompositions, décompositions : Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-esotérique depuis les années soixante-dix », *Débat* n° 75, 1993, pp. 81-87.
- FERREUX Jean, « Possessions à Recife », *Galaxie Anthropologique*, n° 4-5, 1993, pp. 53-58.
- FRY Peter, *Para Inglês Ver : Identidade e Política na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- LAPASSADE Georges, LUZ Marco-Aurélio, *O Segredo da Macumba*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- MOTTA Roberto, « As variedades do espiritismo popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação », *Boletim da Cidade do Recife*, n° 2 (n..s.), 1977, pp. 97-114.
- MOTTA Roberto, « Mémoire, solidarité et ecclésiogenèse dans les religions afro-brésiliennes » in *Le Lien Social* (Actes du XIII Colloque de l'Association Internationale de Sociologues de Langue Française, 1988), Genève, Université de Genève, 1989, pp. 241-249.
- MOTTA Roberto, « L'apport brésilien dans l'œuvre de Bastide sur le Candomblé de Bahia » in Philippe LABURTHE-TOLRA, éd., *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, (Échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992), Paris, L'Harmattan, 1994a, pp. 169-178.
- MOTTA Roberto, « Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes », *Social Compass*, vol. 41, n° 1, 1994b, pp. 67-78.
- MOTTA Roberto, « L'invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil », *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, anno IX, fasc. 2-3, 1994c, pp. 65-85.
- ORTIZ Renato, *A Morte Branca do feiticheiro negro*, Petrópolis (R.J.), Vozes, 1978.
- PERNIOLA Mario, *Più-che-sacro, più-che profano*, Milan, Mimesis, 1992.
- PRANDI Reginaldo, *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*, São Paulo, Hucitec, 1991.
- PRESSEL Esther, « Umbanda in São Paulo : Religious innovation in a developing society » in Erika BOURGUIGNON, ed., *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, Ohio State University Press, 1973, pp. 120-140.
- WACH Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

Résumé

Les religions afro-brésiliennes ont connu, dans les trois dernières décennies du XX^e siècle, une très forte expansion, et ont réussi à s'implanter, sous des formes souvent syncrétiques mais aussi en versions plus « africanisées », dans les villes et les régions les plus modernisées du Brésil et chez des fidèles de toutes origines ethniques. On s'interroge, dans le sillon de Roger Bastide, sur le sens sociologique de cette expansion. On signale les changements causés par la « décommunalisation », c'est-à-dire la séparation de ces religions d'avec leurs communautés ethniques originaires et leur placement, comme une espèce d'article standardisé, dans le marché des biens symboliques, ce qui entraîne l'ecclésiification de ces religions et une dérive rituelle vers le kitsch et le colossal. On conclut par la constatation du caractère ambigu de cette expansion, laquelle, si elle semble mener au « réenchantement » de la société brésilienne modernisée, semble aussi se solder par la décomposition de la religion afro-brésilienne.

Abstract

The Afro-Brazilian religions have experienced, in the last three or four decades of the 20th century, a strong expansion, both under their syncretic versions, associated with the rise of the Umbanda and their more traditional, often re-Africanized forms. They are now present in the most modernized cities and regions of Brazil. Following some intuitions of Roger Bastide the sociological meaning of this expansion is questioned in this paper. Their dissociation from their original ethnic and social communities implies their transformation into highly standardized symbolic goods directed to a market composed of people of all regional and ethnic backgrounds. This entails the "ecclesification" of these religions and their drift toward kitsch and showy ritual expressions. The ambiguity of these changes is highlighted, as a certain « reenchantment » of society seems to be counterbalanced by the virtual dissolution of the Afro-Brazilian religious legacy.

Resumen

Las religiones afrobrasileras han conocido, en las tres últimas décadas del siglo XX, una fuerte expansión, y han logrado implantarse, en versiones a menudo sincréticas pero también en versiones más « africanizadas », en las ciudades y en las regiones más modernizadas de Brasil, y entre fieles de diversos orígenes étnicos. Nos preguntamos, en la línea de Roger Bastide, sobre el sentido sociológico de esta expansión. Señalamos los cambios causados por la « descomunalización », es decir, la separación de estas religiones de sus comunidades étnicas originarias y su ubicación, como una especie de artículo estandarizado, en el mercado de bienes simbólicos, lo que acarrea la eclesificación de estas religiones, y una deriva ritual hacia lo kitsch y lo colosal. Concluimos constatando el carácter ambiguo de esta expansión, que si bien aparentemente lleva a un « reencantamiento » de la sociedad brasilera modernizada, parece también resultar en la descomposición de la religión afrobrasileras.