

---

Erwan Dianteill

## **Stefania Capone, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé - Pouvoir et tradition au Brésil***

Paris, Karthala, 1999, 345 p. (bibliogr., index, glossaire)

---

### **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**

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

---

### Référence électronique

Erwan Dianteill, « Stefania Capone, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé - Pouvoir et tradition au Brésil* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.8, mis en ligne le 24 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/793>

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 sur : <http://assr.revues.org/793>

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

© Archives de sciences sociales des religions

photographies en couleur. Ceci n'évite pas, tant la matière est abondante et nécessitant des explications, un accompagnement descriptif des figures et des sources manuscrites, part très importante (et parfois laborieuse à la lecture) du livre

L'histoire iconographique des constellations zodiacales astrologiques (2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> parties) est illustrée par l'œuvre d'Abû Ma'shar, *Introduction à la connaissance des règles des étoiles*, ouvrage fondateur de l'astrologie en milieu musulman, rédigé au IX<sup>e</sup> siècle et donc antérieur d'un ou deux siècles à celui d'as-Sûfi. Et si la distinction entre astronomie et astrologie est, d'après l'A., revendiquée par Abû Ma'shar, l'ambiguïté ou plutôt la non-séparation conceptuelle et fonctionnelle entre les deux semble être la norme. « Durant toute la période médiévale, la plupart des astronomes orientaux faisaient office d'astrologues auprès des califes et des puissants » (p. 6). D'ailleurs, « as-Sûfi rédigea, en outre, un traité d'astrologie » (p. 62). Significativement, la langue arabe n'a pas de lexique pour établir une distinction entre les deux « sciences » ou entre leurs praticiens.

Autre phénomène à verser à ce débat, les manuscrits d'Abû Ma'shar ne sont pas illustrés, pas plus que d'autres de son époque et il faut attendre la fin du XII<sup>e</sup>, voire du XIII<sup>e</sup> siècle pour trouver une iconographie astrologique en pays musulman (p. 143). Autrement dit, l'iconographie du ciel, définie comme astronomique ou astrologique, apparaît dans les mêmes temps en orient musulman, c'est-à-dire au XIII<sup>e</sup> siècle : cela aurait sans doute mérité plus de réflexions.

Du ciel de l'astrologue dont la science est essentiellement prédictive, on passe à l'utilisation généralisée des données astrologiques pour influencer cette fois le cours des choses par la fabrication de recettes dont l'efficacité dépend, au départ, de l'inscription dans une conjoncture astrologique précise. C'est le ciel « du magicien et du sorcier » dont traite la 4<sup>e</sup> et dernière partie. L'exemple cité de l'ouvrage de magie d'al-Bûnî, *Le soleil des connaissances*, du XIII<sup>e</sup> siècle, illustre parfaitement l'invasion profonde (et durable !) de l'astrologie dans la talismanique. Dès le XIV<sup>e</sup> siècle, Ibn Khaldûn condamnera l'usage de l'astrologie mais aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles, on découvre à peine l'impact au long cours de cette forme de pensée qui a traversé les siècles.

On aura compris que l'ouvrage est fondamentalement un outil de documentation et de travail, bourré de références et de figurations. Il est impossible en quelques lignes de rendre compte de la richesse documentaire contenue

dans cette somme. Il fallait bien du courage et sans doute de l'audace pour réunir Sumer, Babylone, l'Inde, Byzance, l'Iran, le monde turco-mongol, etc ; à travers thèses, manuscrits, monuments, monnaies et images de toutes sortes. Les bases sont posées pour développer des questions importantes dont certaines auraient pu affleurer, au moins au titre des conclusions. Par exemple, si l'A. utilise le terme « islamisation des planètes » (p. 229), elle ne s'en explique pas et ne s'interroge pas : quels rapports entre ces zodiaques et planètes et l'islam ? Sur le même plan, devant cet ouvrage qui est une avalanche de reproductions figurées, que dire du statut de l'image en islam ? Pourquoi l'image règne-t-elle en orient musulman et est-elle apparemment bannie du Maghreb ? Ne découvre-t-on pas finalement une superbe unité du monde antique (dont l'islam fait partie), dans le domaine de l'astrologie-astronomie et de ses représentations, bien au-delà des clivages des religions mais aussi bien au-delà de clivages dits civilisationnels (sémitique/indo-européen) qui s'évanouissent ici complètement ?

La bibliographie est énorme (Marquès-Rivière : écrire pantacles et non pentacles), l'index indispensable (ajouter Ostanès).

Constant Hamès.

124.8

CAPONE (Stefania).

**La Quête de l'Afrique dans le candomblé – Pouvoir et tradition au Brésil.** Paris, Karthala, 1999, 345 p. (bibliogr., index, glossaire).

Depuis la fin des années 1950 et les grands ouvrages classiques de Roger Bastide sur les religions afro-brésiliennes, la bibliographie scientifique sur ce sujet s'est accrue dans des proportions impressionnantes (cf. Marion Aubrée, « Recherches récentes sur les religions afro-brésiliennes », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 35-36, 1998). Autant dire que le champ afro-brésilien a été abondamment labouré par les anthropologues et les sociologues des religions ; il est aujourd'hui bien connu. L'intéressant ouvrage de S.C. parvient néanmoins à faire progresser les connaissances sur certains points. On en retiendra trois.

En premier lieu, l'auteur montre comment la tradition nagô s'est imposée comme la tendance religieuse afro-brésilienne la plus prestigieuse. On sait depuis fort longtemps qu'il existe plusieurs « nations » dans le candomblé, qui se réclament de différentes traditions africaines : angola, nagô, jeje, etc. Mais S.C. montre bien que la hiérarchie entre ces variantes religieuses

n'est pas fondée scientifiquement. Elle est le produit d'une construction sociale, d'un travail de légitimation qui a joué au profit de la « tradition » nagô. Comment ceux qui se réclament de la source religieuse yoruba ont-ils réussi à apparaître comme la « tradition » pure et vraie, contre les autres traditions, considérées comme « syncrétiques » et « dégénérées » ? Le rapport à l'Afrique a joué ici de façon centrale, comme source de légitimation privilégiée. La notion même de « tradition afro-brésilienne » pose problème, car elle suppose la continuité et l'identité rituelle entre l'Afrique et le Nouveau Monde, ce qui est extrêmement problématique, étant donné les sources variées qui ont nourri ces religions. En considérant l'Afrique, non comme un référent réel, mais comme une ressource idéologique de légitimation dans le champ religieux brésilien, S.C. propose un angle d'attaque scientifique fécond. Il ne faudrait pas, néanmoins, aller jusqu'à nier l'influence africaine, revendiquée ou non, dans la constitution de ces religions. On l'a dit ailleurs (cf. *Arch.* 117, 2002, numéro spécial sur « Les religions afro-américaines : genèse et transformation dans la modernité »), la question classique de l'identification des *africanismes* dans les Amériques ne nous semble pas épuisée, même si ce type de recherche ne peut plus se faire dans la naïveté qui caractérisait le premier afro-américanisme. De ce point de vue, la proposition de S.C. est très utile.

En deuxième lieu, S.C. considère l'espace religieux afro-brésilien comme un continuum entre différentes tendances religieuses. Elle étudie avec précision les variantes de la figure de Exu, le dieu des chemins et des passages, dans différents lieux de cultes qui se réclament de « traditions » différentes. Il apparaît clairement dans ces descriptions que, contrairement à l'idée religieuse d'une divinité partout identique à elle-même, la définition et les usages d'Exu sont perméables aux influences les plus diverses, y compris aux poèmes épiques espagnols du XIV<sup>e</sup> siècle. Maria Padilha, conçue comme une Exu féminine, était en effet un personnage de sorcière belle et maléfique, plus ou moins prostituée, dans l'imaginaire populaire ibérique transplanté au Brésil. Cette figure d'Exu illustre bien le propos de S.C. : elle témoigne des circulations entre lieux de culte, des ré-interprétations, des influences diverses qui mènent à la constitution de différents corps de croyances, contre l'idée d'une orthodoxie afro-brésilienne promue par les acteurs religieux eux-mêmes.

En troisième lieu, l'ouvrage comporte une contribution à la sociologie des sciences du religieux. En effet, l'interaction entre le monde

académique et les chefs de culte est fort bien analysée par l'A. dans les chapitres intitulés « Exu et les ethnologues » et « À la recherche des origines perdues ». Le dieu messager a fait l'objet de descriptions ethnographiques variées qui témoignent selon S.C. de « l'alliance des chercheurs et des membres des *terreiros* considérés comme les plus traditionnels » (p. 204). L'ethnographie a donné un grand prestige à certains lieux de cultes qui ont fait l'objet de publications scientifiques. Ces ouvrages, ceux de R. Bastide en particulier, ont fait connaître dans tout le Brésil certains *terreiros* qui sont devenus ainsi la référence religieuse du candomblé, source d'orthodoxie et d'orthopraxie. L'anthropologie a procuré ainsi une reconnaissance extrêmement importante à certains chefs religieux et leur a permis d'asseoir leur autorité dans le champ religieux. Dans ce jeu de pouvoir, la référence à la pureté africaine dont il a été question plus haut a été sanctionnée académiquement par des anthropologues professionnels qui ont donné en quelque sorte des « brevets » d'africanité à certains plutôt qu'à d'autres. Notons néanmoins que les rapports entre pères ou mères de saint et ethnologues ne prennent plus généralement cette forme aujourd'hui. La présentation de Exu et des Pomba Gira par Jim Wafer (*The Taste of Blood-Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1991) (malheureusement absent de la bibliographie), par exemple, donne une image très différente des « classiques » mentionnés par S.C.

L'intérêt de l'ouvrage de S.C. est donc incontestable en ce qu'il croise de façon relativement originale dans ce champ de recherche, anthropologie de la religion et sociologie politique. L'iconoclasme de S.C. est souvent décapant. Certaines formulations, qui tendent à réduire le débat scientifique à des intérêts extrascientifiques, sont néanmoins très problématiques. Ainsi, rendant compte de la polémique entre Pierre Verger et J. E. dos Santos autour du sens de la relation entre le dieu Exu et la puissance spirituelle impersonnelle appelée Axé, S.C. conclut en écrivant : « En réalité, ces accusations ne font qu'exprimer la lutte que se livrent les chercheurs-initiés, pour la reconnaissance de leur seule autorité en matière de tradition africaine. » (p. 235) En déniautout valeur scientifique à un débat de ce type, l'A. court le risque de voir se retourner son argumentation : ce type d'accusation exprime-t-il autre chose que la lutte idéologique que livrent les chercheurs non-initiés aux chercheurs initiés ? Une fois entré dans le cercle infernal de la dénonciation des intérêts religieux (ou politiques, esthétiques, philosophiques, moraux,

sexuels...) qui entacheraient la recherche anthropologique, on voit mal pourquoi l'A. de cette critique échapperait lui-même à ce travail de sape. On préfère penser que même si les recherches en sciences sociales comportent toujours une dimension extra-scientifique probablement irréductible (mais qu'il est extrêmement utile scientifiquement d'isoler ; l'ouvrage de S.C. est important de ce point de vue), leur contenu de connaissance se réduit rarement à néant, à condition, bien sûr, qu'elles respectent certains principes méthodologiques et théoriques. Les enquêtes afro-brésiliennes ne nous semblent pas échapper à ce principe.

Erwan Dianteill.

124.9

CAPUTO (John D.).

**The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion.** Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997, 379 p. (bibliogr., index).

Derrida penseur de la religion ? Il y a deux manières de se tromper en répondant à la question. La première consiste à repérer dans son œuvre les prémisses ou les éléments d'une possible philosophie de la religion, au sens traditionnel du terme ; la seconde, assez répandue, considère que la philosophie derridienne est le lieu d'une destruction (traduction rapide et fautive de la fameuse déconstruction) pure et simple de la religion, une énième et postmoderne version de la sécularisation. Le premier mérite de J.D.C. est de faire litière de ces interprétations et de reposer la question de façon à la rendre réellement pertinente. Le moins que l'on puisse dire est que la nouvelle formulation a de quoi surprendre : le livre s'ouvre sur une « vision », celle de Derrida lui-même, agenouillé sur un prie-Dieu, priant, versant des larmes.

C'est que, si l'enquête interroge les textes et les cite abondamment, elle choisit également de centrer le propos sur Jacques Derrida lui-même dans ses œuvres mais aussi dans leurs marges. Car c'est bien de la religion de Jacques Derrida dont il est question, et non pas de la conception philosophique de la religion telle qu'on peut la déduire des textes de Derrida. Aussi le commentateur cherche-t-il à enquêter sur le sujet d'une telle expérience, sur l'homme qui met en œuvre cette entreprise, dans ce que l'on pourrait nommer une semi-biographie de l'itinéraire spirituel de Jacques Derrida, dans l'entreprise de la déconstruction, mais aussi dans son rapport personnel au judaïsme et dans son attitude religieuse (en prière, versant des larmes).

Mais que signifie une telle enquête et de quelle religion parle-t-on ici ? Que signifie cette « religion sans religion » dont J.D.C. traque les signes ou plutôt la trace dans le texte de la déconstruction ? Plus que d'un objet d'enquête, il faudrait parler ici d'un motif récurrent qui a davantage à voir avec l'expérience du religieux qu'avec la nature ou le contenu des religions instituées, le christianisme et le judaïsme en l'occurrence. Si ces dernières constituent bien des interlocuteurs pour Derrida et son commentateur, elles sont elles-mêmes « victimes » de l'entreprise de déconstruction : non pas critiquées ou détruites, mais ouvertes ou dé-circonscrites à partir d'un geste qui est le véritable « objet » de l'enquête, une religion sans Dieu, une religion sans religion. Une religion sans Dieu n'est pas une religion qui ignore Dieu, mais qui commence par cette question apparemment classique : à quoi est-ce que je crois, quand je crois en Dieu ? Répondre à cette question consiste à s'enfoncer dans l'abîme de l'impossibilité de la réponse, traverser le non-savoir de Dieu et de soi-même, rompre avec la possibilité d'une parole positive (ou négative), et parvenir à deux formulations rémanentes. L'une, « Je ne sais pas, il faut croire », dit le décloisonnement du discours philosophique sur Dieu et, reprenant un thème originaire, le saut de la foi (pour employer une terminologie kierkegaardienne que ne cesse de mobiliser le commentateur) ; le second, « Viens, oui, oui », dégage le champ de la promesse et de ce qui survient au-delà du possible, l'ouverture à un événement qui n'est jamais la survenance d'une présence plénière.

L'hypothèse centrale est donc la suivante : la déconstruction est de l'ordre du religieux – ni (nouvelle) religion, ni discours *sur* la religion, comme le voudrait être une philosophie classique de la religion. Il ne s'agit donc pas seulement d'observer les effets de la déconstruction sur le discours de la religion, sur son fondement métaphysique, social ou historique. Citant Derrida lui-même, J.D.C. peut affirmer en introduction que « la déconstruction répète la structure de l'expérience religieuse » (p. xxi) et c'est cette répétition, dans les catégories qu'elle mobilise, que J.D.C. suit pas à pas, dans une lecture fortement marquée par la lecture de Kierkegaard (voire calquée sur elle).

De fait, le problème de la définition même du concept de religion est rapidement réglé dans un sens qui fixera le motif essentiel de l'ensemble du livre : « Par religion, j'entends un pacte avec l'impossible, un accord avec l'irreprésentable, une promesse faite par le *tout autre...* » (p. xx) Dans un esprit explicitement inspiré de l'analyse kierkegaardienne du