

## **LE MÉTISSAGE DES DIEUX DANS LES RELIGIONS AFRO-BRÉSILIENNES**

Roberto Motta<sup>1</sup>

---

Il paraît que le Brésil est par excellence le pays du métissage. À l'heure même où cet article est rédigé, l'Institut National de la Statistique annonce les dernières nouvelles sur la composition raciale du pays. En gros 55% de blancs, 5% de noirs, 40% de métis. Ce qui a tout de suite causé des remous tant chez ceux qui soutiennent que le Brésil est essentiellement un pays «noir» que chez ceux — souvent, en réalité, les mêmes — qui blâment les chercheurs d'avoir confié à chaque interviewé le choix de la catégorie raciale qu'il trouvait plus adéquate ou plus séduisante... Mais ce qui nous concerne en cet article est le métissage religieux qui accompagne le brassage des couleurs. Cette question a été traitée par un certain nombre d'auteurs. Sous plusieurs formulations, il s'agit du problème fondamental de la science sociale brésilienne.<sup>2</sup> «Comment peut-on être

---

<sup>1</sup> Roberto Motta est professeur à l'Université Fédérale du Pernambouc (Recife).

<sup>2</sup> Le «métissage des dieux» (et des hommes) représente un problème, voire le problème fondamental dans les travaux de Nina Rodrigues (*O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936 [1896]; de cet ouvrage, Rodrigues fit lui-même une traduction française, qu'il publia à compte d'auteur en 1900). Une génération plus tard, les idées pessimistes de Rodrigues furent réfutées par Gilberto Freyre (*Casa-Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, Schmidt, 1933, traduit en français par Roger Bastide, *Maîtres et esclaves* (Paris, Gallimard, 1952) où, comme par ailleurs dans les travaux de Rodrigues, le mot «syncrétisme» n'est presque

Brésilien?», semble-t-on se demander, à l'instar des Parisiens de Montesquieu, qui ne savaient pas trop bien comment on pouvait être persan.

Le Brésil se caractérise par la survie, voire par l'épanouissement à l'heure actuelle, des religions païennes originaires de l'Afrique, longtemps vécues et conçues comme ne représentant rien d'autre qu'une forme populaire, voire une déviation folklorique du catholicisme apporté par les Portugais, lequel, de droit ou de fait, était la religion officielle du pays.<sup>3</sup> C'est grâce au syncrétisme et à la confusion que les religions africaines ont survécu au Brésil. Les dieux, les *orixás*, comme ils sont appelés en yoroubain, se sont déguisés. Ils ont assumé les apparences des saints et des mystères du catholicisme.

C'est par le diable lui-même que commence ce processus. Tout en perdant la méchanceté foncière que lui attribue le dogme chrétien, il devient Exu-Elebará, le *trickster* des Yorouba et des Fon de l'Afrique Occidentale. Le dieu du fer, des couteaux, des

---

jamais employé. Le premier à traiter expressément du syncrétisme afro-brésilien, avec ses correspondances entre dieux africains et saints catholiques, fut sans doute Arthur Ramos dans *O Negro Brasileiro*, dont la première édition, publiée en 1934, (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira) influença l'article de Melville Herskovits, «African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief» (*American Anthropologist*, XXXIX: 635-43, 1937), alors que celui-ci influença la deuxième édition du livre de Ramos, publiée en 1940. Plusieurs autres auteurs brésiliens se sont occupés du même sujet, lequel cesse d'être considéré comme politiquement approprié pour des thèses et des congrès depuis plus ou moins le début des années 70. Roger Bastide consacre au problème tout un chapitre de son livre sur *Les Religions africaines au Brésil* (Paris, PUF, 1960), outre l'article «Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista» (dans Roger Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo, Perspectiva, 1973, pp. 159-191).

<sup>3</sup> C'est la constitution républicaine de 1891, d'inspiration positiviste, qui sépara officiellement, au Brésil, l'Église de l'État.

épées et par conséquent de la guerre, Ogum, se transforme en saint Georges. Le maître du tonnerre, Xangô, se confond avec saint Jean-Baptiste, auquel la tradition luso-brésilienne, vraisemblablement à cause de la date de sa fête en plein solstice, attribue des rapports analogues avec cet astre. Oxalá, le Vieux, maître de la blancheur et père des dieux, s'assimile à rien moins que *Notre Seigneur*, surtout au *Senhor do Bonfim*, le «Christ de la bonne fin». Du côté déesses, Nanan, la vieille, la grand-mère des *orixás*, devient sainte Anne. Iemanjá, la chaste, se confond avec l'Immaculée Conception. Oxum, la reine de l'or, est confondue, au moins à Recife, avec Notre-Dame du Carmel, dont l'image porte une couronne d'or. Iansan, la maîtresse de l'éclair, se confond avec sainte Barbe, laquelle, selon la légende, avait le même attribut.<sup>4</sup>

Le syncrétisme ne se cantonne pas au plan des personnalités mystiques. Le calendrier de l'Église a été adopté par le culte des *orixás*, selon des correspondances semblables à celles que l'on vient de mentionner. Dans les mêmes jours ou au moins dans les mêmes cycles — car les fêtes ont leurs neuvaines, leurs vigiles, leurs octaves —, les liturgies ont, entre elles, des rapports complémentaires. Dans certains cas, avant la célébration dans le *terreiro*,<sup>5</sup> on visite d'abord l'église pour entendre la messe. Le jour de l'Immaculée Conception, à Recife, on sort tout droit de la danse ou du présent de Iemanjá (laquelle, étant aussi la déesse de la mer, *Stella Maris*, aime recevoir des dons et des sacrifices dans l'élément aqueux, où l'on va en procession un peu avant l'aurore), pour gravir la montagne

---

<sup>4</sup> Je présente dans cet article les correspondances les plus courantes à Recife, qui ne se confondent pas toujours avec celles plus généralement admises à Salvador de Bahia. Des tableaux de correspondances syncrétiques sont présentés par Herskovits, Ramos, aussi bien que par Bastide dans les deux textes mentionnés dans la note 1.

<sup>5</sup> Le *terreiro* est le lieu par excellence du culte afro-brésilien. Le même mot peut aussi désigner une communauté de fidèles avec son organisation hiérarchique.

sacrée, *morro da Conceição*, où un groupe de notables, empreints de catholicisme francisé et de dévotion à Notre-Dame de Lourdes «Je suis l'Immaculée Conception», a érigé, il y a un siècle, une grande statue de la Vierge, devenue la patronne du peuple de Recife. Jusqu'à une date encore toute récente, aucune fête d'*orixá*, avec ses danses et ses possessions, n'aurait pu avoir lieu avant la récitation du rosaire et de certaines litanies. On en arrivait même à arrêter la musique en certains moments pour s'agenouiller et prier en «adorant» des toiles avec les images catholiques des saints. Par ailleurs, même le plus petit acte de culte africain ne pouvait être pratiqué que par ceux qui avaient déjà reçu le baptême de l'Église...<sup>6</sup>

Il paraît que le syncrétisme est aussi ancien que le Brésil. Cependant on peut y reconnaître deux modalités, qui se seraient constituées à des époques différentes de l'histoire du pays. Il y a d'abord celui que j'ai appelé le syncrétisme *horizontal* ou *métonymique*.<sup>7</sup> Des entités de plusieurs origines, des saints (*santos*) de l'Église, des dieux (*orixás*) de l'Afrique, des esprits indiens (*caboclos*), des guérisseurs (*mestres*) luso-brésiliens, des esprits gitans (*ciganos*) se côtoient dans le cadre d'une même séance d'invocations, de chants ou de danses. Ce n'est pas seulement qu'Oxalá puisse correspondre, par une espèce de métaphore, à São Salvador (Saint Sauveur) et qu'il puisse être représenté par celui-ci, ou qu'une cérémonie en honneur du second suive une autre cérémonie en honneur du premier, mais c'est plutôt que tous les deux sont invoqués au cours du même rite. Remarquons aussi l'«œcuménisme» de cette forme de religion populaire, ouverte à tous les dieux de toutes les mythologies, y compris, aujourd'hui, à ceux de l'hindouisme et du bouddhisme. À l'origine on ne concevait pas que ces

---

<sup>6</sup> Voir, sur ces pratiques, mon article «Bandeira de Alairá», dans Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo, Nobel, pp. 1-12.

<sup>7</sup> «As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação», dans *Boletim da Cidade do Recife*, no 2 (n.s.), pp. 97-114.

pratiques, au caractère magique très accentué, puissent signifier une rupture quelconque avec l'Église. Cela d'autant moins qu'elles n'entraînaient pas la formation d'églises ou de quasi-églises, l'organisation des groupes de culte — axés sur le *magicien* et sa *clientèle* —<sup>8</sup> y étant plutôt informelle.

L'apport indien est important dans le syncrétisme «horizontal». En effet, celui-ci eut comme base ethnique et sociale, à son origine, des populations dérivées des premiers Indiens intégrés à la société luso-brésilienne. À ce noyau indigène, comprenant le culte aux esprits *caboclos* et l'usage de certaines boissons hallucinogènes, s'est vite ajoutée une influence paléo-luso-brésilienne, sous la forme de l'invocation aux esprits des *mestres* (guérisseurs) et des gitans, et une influence paléo-afro-brésilienne, comprenant déjà le culte de certains *orixás*.

C'est très typiquement la version syncrétique qui prévaut dans les cultes qui, à Bahia, sont appelés *candomblé de caboclo*, à Recife *catimbó* (ou *jurema*), ou, plus au nord, *pajelança*. Et comme toutes ces religions sont des religions éminemment médiumniques, dans lesquelles la transe de possession est un élément essentiel, le foisonnement mythologique entraîne le foisonnement des «personnalités de rechange» à la disposition des dévots. J'aime beaucoup, lorsque je parle de ce sujet, donner l'exemple d'un *catimbozeiro* qui était de mes amis. Feu Mário Miranda avait, bien entendu, son *orixá*, la déesse Oxum, la *maîtresse de l'or*, laquelle, on l'a déjà signalé, se confond, à Recife, avec Notre-Dame du Carmel, bien que l'on puisse aussi la concevoir comme *Nossa Senhora Aparecida*, la patronne du Brésil. Et Mário qui, à ses heures, s'adonnait au travestisme, de se faire aussi appeler Maria Aparecida, prénom de femme très courant au Brésil. Il possédait — comme tout initié dans la religion afro-brésilienne — son *leba*, son Exu personnalisé,

---

<sup>8</sup> Ces concepts sont employés ici dans les sens qu'ils ont chez Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, Chicago University Press, 1944.

lequel, dans son cas, s'appelait *Tranca-Ruas* «Celui qui ferme les rues». Il recevait aussi un Exu-femelle, Maria Padilha, qui possède en réalité de vagues origines dans la religion des Gitans hispano-portugais.<sup>9</sup> Ajoutons encore l'esprit indien ou *caboclo* (Rei Canindé); le guérisseur (Mestre Antônio dos Montes) et le gitan (Francisco, Rei dos Ciganos). Tout ce monde avec ses spécialités magiques, ses jours de fêtes, ses chansons, ses dessins.

Je ne crois dans aucune explication étroitement fonctionnaliste de la possession. Ni les psychologues ni les sociologues n'arrivent jamais à épuiser le sens de cette manifestation qui se rapproche, dans ce qu'elle a de fondamental, de l'intuition créatrice en art et poésie.<sup>10</sup> Elle dérive en somme d'un surplus d'être, de ce qu'aucune structure de personnalité ou de société ne saurait épuiser les virtualités de l'individu, auquel les contingences ont attribué telle ou telle identité, alors que d'autres contingences auraient abouti à des résultats tout à fait différents. Disons donc, à la façon des Eléates, que ces contingences appartiennent au domaine de l'incertitude et de l'instabilité. La transe, elle, ouvre l'accès au *ta pros aletheian*, au «monde selon la vérité», qui est aussi le monde des rêves, où je m'exprime tel que je suis dans le tréfonds de mon être.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Suivant ma suggestion — j'avais été surpris de vérifier qu'il s'agissait apparemment de la même *Maria Padilla* vénérée par la Carmen de Mérimée —, Mme Monique Augras, de Rio de Janeiro, a réalisée une enquête socio-historique sur cette diablesse (*Ma noblesse vient de très loin*, miméo., 1988). Il en ressort qu'elle était déjà invoquée par des sorciers luso-brésiliens au moins dès le XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>10</sup> Bien qu'il n'y parle pas de transe, mon traitement de ce sujet se rapproche de celui de Jacques Maritain dans *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

<sup>11</sup> Comme le disait Michel Leiris, «Être un autre que soi, se dépasser dans l'enthousiasme ou dans la transe, n'est-ce pas un des besoins fondamentaux des hommes et ne doit-on pas porter à l'actif de maintes sociétés non ou peu industrialisées de s'être dotées des

Admettant aussi que l'on ne saurait réduire la possession aux rôles qu'elle peut bien jouer — et qu'elle joue effectivement dans l'équilibre de certaines personnalités et de certaines sociétés —, n'hésitons pas non plus à constater ses aspects les plus pratiques. Dieux et esprits sont bons à connaître et à classer. Ils vont servir à expliquer des phénomènes de la nature, des maladies, des traits de personnalité, des vertus, des vices, des activités. Car, à leur façon, les religions syncrétiques n'ont d'autre but que celui de rationaliser le monde et la vie des hommes, y compris par le bannissement de toute contingence et de tout hasard. Tout est expliqué par les préférences des «entités» et par les rapports que les humains réussissent (ou échouent) à établir avec elles. Ces religions, au fond, sous le masque de la manipulation magique du monde, ne sont autre chose que des orgies de rationalité, tant il est vrai que, au contraire de ce que soutenait Max Weber<sup>12</sup>, ce n'est guère l'ascension de la rationalité qui constitue la caractéristique essentielle de l'Occident, mais, au contraire, le désenchantement (comme par ailleurs il le reconnaissait lui-même), la perte de la capacité spontanée d'assigner les raisons suffisantes — *nihil sine ratione sufficienti* — aux vicissitudes des hommes et des choses.

Il y a aussi le syncrétisme que j'appelle volontiers *vertical* ou *métaphorique*. C'est-à-dire que, malgré toutes les confusions, les *mythèmes* et les *ritèmes* servent davantage à se traduire et à se représenter mutuellement, les dévots ne perdant jamais la conscience de ce que, dans leurs pratiques, ils passent pour ainsi dire d'une langue à l'autre. C'est cette modalité qui caractérise la religion afro-brésilienne par excellence, le *candomblé* de Bahia et de Rio, lequel, à Recife et dans sa région, est plutôt connu

---

moyens de répondre, de la façon la plus directe et la plus corporelle si l'on peut dire, à ce besoin que ne saurait satisfaire aucune organisation sociale axée sur la production sociale pure et, de ce fait, plus ou moins fermée à l'irrationnel?» («Préface» à Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-10).

<sup>12</sup> Voir l'«avant-propos» à *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1985.

sous le nom de *xangô*. La transe y garde tout son éclat. Mais le répertoire d'*entités* à la disposition du fidèle diminue considérablement. Car on considère que le *candomblé-xangô*, étant constitué par le culte aux *orixás*, correspondant aux saints de l'Église dont ils assument la dignité *in partibus infidelium*, ne saurait admettre dans sa liturgie l'invocation des esprits de bas étage, indiens, gitans, ou autres guérisseurs. Remarquons encore que sa transe a ceci de caractéristique qu'elle constitue éminemment une extase. Le fidèle, au cours des danses publiques ou des sacrifices secrets, devient saturé de la radiance du dieu. Son intelligence, son affectivité sont alors trop pleines pour qu'il puisse encore s'exprimer par le discours articulé. Or, c'est justement la parole qui prévaut dans les cultes à prédominance de syncrétisme horizontal, dans lesquels les esprits — invoqués, il est vrai, par le chant et par la danse —, débitent, par la bouche du médium, force conseils et suggestions à l'usage pratique des croyants.

C'est par ailleurs dans le *candomblé-xangô* que la tendance à l'*ecclésiogenèse*<sup>13</sup> est la plus forte. Nous n'y sommes plus simplement en présence d'un magicien qui propose certains services à sa clientèle mais de vraies congrégations auxquelles on n'accède qu'au terme d'un processus d'initiation assez complexe, assez long et assez coûteux. Malgré toute la tradition d'attachement et de respect que les Noirs brésiliens ont toujours démontrée vis-à-vis de l'Église catholique, il était fatal, que l'on en arrive à la formation d'une ou de plusieurs Églises qui viennent concurrencer, sur le plan du «marché» religieux national, le catholicisme lui-même et les autres Églises chrétiennes qui se sont implantées au Brésil depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et qui ne cessent de grandir.

---

<sup>13</sup> Concernant l'*ecclésiogenèse* afro-brésilienne, voir mon article «Mémoire, solidarité et ecclésiogenèse dans les religions afro-brésiennes», dans *Le Lien Social (Actes du XIII Colloque de l'AISLF)*, tome I, pp. 241-9, Genève, 1989.

En effet, le début du processus d'«écclésiification» de la religion afro-brésilienne, avec la fondation des premiers *terreiros* de *candomblé* conçus comme les représentants par excellence du syncrétisme vertical, coïncide vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle avec le début de l'affaiblissement de l'Église catholique, suite à la propagation de l'idéologie des Lumières et de la libre-pensée. À partir de ce moment, le catholicisme commence à devenir superflu en tant que source de légitimité et de cohésion sociale. De plus en plus il ne va se comporter — et encore! — que comme le *primus inter pares*, c'est-à-dire la plus prestigieuse des religions qui se trouvent, au Brésil, en concurrence avec d'autres religions ou systèmes idéologiques.

Tous les contacts de civilisations et de religions n'aboutissent pas également au métissage des dieux. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à observer la différence, sous cet aspect — et sous d'autres — entre le Brésil et les États-Unis où, sauf peut-être en Louisiane colonisée d'abord par les Français et les Espagnols, il n'existe pas de religion syncrétique afro-américaine. Nous voici de nouveau en face d'une question fondamentale pour les historiens et les sociologues. Sans trop élargir la discussion, on peut suggérer, à la suite de Gilberto Freyre, l'hypothèse que c'est la *civilisation de la fête*, transmise par le catholicisme baroque des Portugais, qui se trouverait à la genèse du syncrétisme. Car, écrit-il, si telle ou telle fête:

avait déjà subi l'influence des éléments orgiastiques africains que le Brésil avait pu incorporer (...) le colonisateur blanc avait bien apporté, du Portugal, ces survivances païennes, dans son christianisme lyrique, de fêtes, de joyeuses processions, avec les figures de Bacchus, de la Vierge fuyant en Égypte, de Mercure, d'Appolon (*sic*), du petit Jésus, des douze apôtres, des satyres, des nymphes, des patriarches, des rois et des empereurs des

corporations et, tout à fait à la fin seulement, le Saint-Sacrement.<sup>14</sup>

Freyre, qui ne se souciait pas de faire de recherche de terrain, n'était pas concerné par les aspects techniques ou ethnographiques du phénomène comme, par exemple, les correspondances entre tels et tels dieux du panthéon yoroubain et tels et tels saints du calendrier catholique. C'est, comme on l'a remarqué, une réflexion sur la possibilité même d'une *brésilianité* qui constitue l'intérêt central de ses travaux. Et c'est bien, sous le langage imagé qui le caractérise, le fond de sa pensée qu'il exprime dans le passage suivant:

Il y a eu parmi nous une profonde confraternisation des valeurs et des sentiments. (...) Une confraternisation qui se serait développée plus difficilement si un autre type de christianisme avait présidé au développement de la formation sociale du Brésil; un type plus clérical, plus orthodoxe; calviniste ou rigidement catholique; et non cette religion douce, domestique (...) des chapelles patriarcales, des églises toujours en fête. La religion a été le point de rencontre et d'intercommunication entre les deux civilisations, celle du maître, celle du nègre; jamais une barrière dure et infranchissable. (...) La liberté qu'avait l'esclave de conserver, même de montrer ostensiblement dans les fêtes publiques, d'ordinaire la veille des Rois, la nuit de Noël, au Nouvel An, les trois jours de Carnaval, des formes et des accessoires de sa civilisation mystique et totémique, donne bien

---

<sup>14</sup> Gilberto Freyre, *Maîtres et esclaves*, traduction française de Roger Bastide, Paris, Gallimard, 1952, pp. 218-9.

une idée du processus de rapprochement entre les deux cultures au Brésil.<sup>15</sup>

Ce que Freyre ne dit pas, c'est que la religion de la fête, qui ne s'occupe pas de trouver la *parole* en toute sa nudité, est aussi la religion du rite et par conséquent de la magie. On y retrouve la cassure entre le catholicisme des théologiens et celui que Max Weber et d'autres auteurs allemands appellent, avec plus qu'une pointe de mépris, *Vulgarkatholizismus*. Or, les religiologues savent que le même rite peut s'expliquer par plusieurs mythes. Nous atteignons la matrice même du syncrétisme brésilien lorsque nous le trouvons centré autour de la fête. Les divers systèmes théologiques ou mythologiques fonctionnent alors comme des «étiologies» qui se complètent bien plus qu'elles ne se contredisent. Or, les fêtes sont éminemment des fêtes de saints. D'où, par exemple, l'équivalence entre Xangô (*l'orixá* qui a prêté, dans la région de Recife, son nom à la forme la plus achevée de religion afro-brésilienne) et saint Jean-Baptiste. D'où aussi le titre de *santo* que les dieux d'Afrique partagent avec les saints du catholicisme.

Disons donc que les religions afro-brésiliennes, sont, à leur façon, ultra-catholiques. Le *candomblé* et les autres religions syncrétiques du Brésil, lors même qu'elles prolongent le paganisme africain, représentent la quintessence des religions populaires ibéro-américaines, même lorsque aucun résidu noir ne peut être discerné chez celles-ci. Car le syncrétisme ne s'opère pas avec le catholicisme tout court, mais avec le catholicisme populaire constitué essentiellement du culte des saints.<sup>16</sup> C'est donc l'analogie entre le rôle attribué à ceux-ci et aux *orixás* qui se trouve à la base du «métissage des dieux». Il ne s'agit, en

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 304-305.

<sup>16</sup> C'est ce qu'a très bien vu Thales de Azevedo dans ses travaux sur le catholicisme populaire brésilien, dont «Popular Catholicism in Brazil: Typology and Functions» (dans Raymond S. Sayers, ed., *Portugal and Brazil in Transition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1968, pp. 176-178).

somme, que d'une fidélité farouche au principe d'identité. Les mêmes effets ne peuvent avoir que les mêmes causes.

Il se peut que cette identité ne se manifeste que par des aspects assez superficiels, comme le fer d'Ogum et celui de la lance de saint Georges, ou l'or d'Oxum et celui de la couronne de Notre-Dame du Carmel. Plusieurs auteurs ont souligné le rôle que jouent dans ce processus d'assimilation les chromolithographies d'inspiration catholique,<sup>17</sup> où les saints sont représentés avec telles ou telles couleurs et accompagnés de tels ou tels objets. La confusion donc qui semble caractériser le métissage des dieux n'en constitue donc que l'aspect le plus superficiel. Car elle ne résulte que de l'effort même de concevoir l'identité profonde. Si Xangô et saint Jean-Baptiste agissent de la même façon, s'ils ont les mêmes attributs, c'est qu'ils ne peuvent être, en essence, que des manifestations de la même personne ou de la même force.

Il faut bien que nous nous gardions d'imaginer que les croyants ont des représentations claires et distinctes du phénomène syncrétique. Disons qu'il se manifeste plutôt sous une pénombre cognitive, dans la nuit presque, où tous les chats sont gris... Les dévots, sauf ceux, par ailleurs rares, qui ont lu les travaux des sociologues et anthropologues ou qui en ont reçu des instructions orales, ne savent pas bien *expliquer* comment l'*orixá* peut devenir le saint ou quel autre rapport ils peuvent avoir entre eux. Ils se rabattront sur de vagues hypothèses, comme par exemple celle de la traduction linguistique. Les Noirs, diront-ils, lorsqu'ils sont arrivés au Brésil, ne savaient pas parler portugais. Ils voulaient se comporter comme de bons catholiques, mais selon les moyens à leur portée. Ils fêtaient

---

<sup>17</sup> Voir Melville Herskovits, «African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief» (*American Anthropologist* XXXIX: 635-43, 1937); Michel Leiris, «Note sur l'usage de chromolithographies catholiques par les vodouisants d'Haïti», dans *Les Afro-Américains*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 27, Dakar, 1952, pp. 201-208.

donc les saints de l'Église dans leurs langues et selon leurs coutumes. «Quant à vous, monsieur — me déclarait un *pai-de-santo* (prêtre) du *Candomblé* —, vous avez le choix. Si vous voulez célébrer les saints avec nous, à l'africaine, vous êtes le bienvenu. (Vous avez certainement retrouvé chez moi M. Raimundo G., qui n'est autre, vous savez, que le neveu de l'ancien gouverneur.) Sinon, allez chez le prêtre de la paroisse».

Ceux des dévots qui ont subi l'influence des idées spiritistes sur la réincarnation disent que dieux et saints ne sont que différents avatars de mêmes entités, lesquelles auraient l'âge des espaces infinis. Il y en a aussi qui imaginent, dans ce qui apparaît comme une projection pure et simple des relations sociales de ce monde, que les *orixás* «adorent» les saints, ceux-là étant conçus comme des esprits subordonnés qui partageraient les attributs et le *modus operandi* de leurs maîtres. Et ceux qui ont lu certains passages de Roger Bastide<sup>18</sup>, influencés par la théorie de la lutte de classes et de ses transpositions au plan du «reflet religieux», croient que la confusion résulte du «masque colonial» que les esclaves ont dû porter pour pouvoir conserver, sous la barbe des inquisiteurs, leur identité sociale, ethnique et religieuse, le temps étant maintenant arrivé où l'africanité peut et doit s'affirmer dans toute son authenticité.

On peut certes concéder à un certain marxisme que le mélange des religions constitue le reflet du «monde réel» des rapports sociaux. Car le syncrétisme, de par sa définition même, exprime le contact et l'interpénétration des civilisations. Il signifie la transposition, au plan des représentations, d'un phénomène sociologique et il est à sa façon sociologie.<sup>19</sup> Il implique, entre autres choses, toute une carte de la société globale, avec ses positions de classe. Il signifie à la fois la

---

<sup>18</sup> Bastide, *Les religions africaines au Brésil, passim*.

<sup>19</sup> Ce qui est en accord profond avec la sociologie de la religion d'Émile Durkheim. Voir les chapitres VI, «La Notion de Principe ou Mana Totémique et l'Idée de Force» et IX, «La Notion d'Esprits et de Dieux», dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.

croyance dans l'égalité des âmes et par conséquent des hommes, prônée par le dogme chrétien et, de façon certes latente ou virtuelle, une forme de protestation et d'expropriation des biens *symboliques* des dominateurs par les dominés, tout en impliquant aussi, dans la pratique, un conformisme foncier vis-à-vis des structures *réelles* de domination et de subordination.

Il appartient aux théologiens, aux sociologues et aux anthropologues de se prononcer sur ces mystères, que les dévots se contentent d'exprimer *in actu exercito*. Mais cette construction risque de s'effondrer au fur et à mesure que le processus de *décatholicisation* qui commence, comme on l'a déjà signalé, dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ne cesse de s'intensifier, au Brésil comme ailleurs — à la suite des vicissitudes théologiques et sociales qui caractérisent la période postérieure au II<sup>e</sup> Concile du Vatican.

Or la religion africaine, comme d'autres religions à tort ou à raison considérées comme *primitives*, tout en étant (si l'on veut bien permettre l'emploi de ce vocabulaire un peu désuet) une religion «en soi», n'était pas, à proprement parler, une religion «pour soi».<sup>20</sup> C'est-à-dire qu'elle ne savait pas s'exprimer à elle-même par des concepts clairs et distincts (pour autant que l'expérience religieuse se prête à ce genre d'expression). Il lui

---

<sup>20</sup> En outre, comme le signale très à propos Donald Warren («Notes on the Historical Origin of Umbanda», dans *Universitas* [Salvador de Bahia], n° 6/7, 1970, pp. 155-63) la religion «primitive» ou, en l'occurrence, les religions de l'Afrique occidentale, ne sont pas «exclusives». Leurs dieux, presque par définition, sont prêts à cohabiter avec d'autres dieux, surtout lorsque leurs fidèles se voient transplantés dans un nouveau pays. C'est par ailleurs ce dont se rendait compte, dans l'Ancien Testament, le rédacteur de 2 Rois 17, 24-41 (origine des Samaritains). Dans les religions syncrétiques du Brésil, les «dieux du pays» sont représentés, dans le haut de gamme par les saints de l'Église, et, à un étage beaucoup plus bas (selon la perception des fidèles eux-mêmes), par les esprits indiens (*caboclos*).

manquait une *rationalisation* théologique comme celle que les églises chrétiennes ont possédée. Le catholicisme populaire, en dépit (ou peut-être justement à cause) de toute sa ritualité, fonctionnait comme la méta-langue du culte des *orixás*. Celui-ci devient pour ainsi dire orphelin au moment où, incapable de redevenir une religion purement tribale, il perd l'appui de ce catholicisme. Il en cherchera d'autres.

C'est là que se trouve la raison d'être de l'*umbanda*, qui se propose de réinterpréter tout le domaine des religions syncrétiques du Brésil à l'aide d'une théorie dérivée du *kardécisme* français, c'est-à-dire de la «codification» du spiritisme effectuée par Léon Rivail, dit Alan Kardec. On introduit la doctrine de la réincarnation et du progrès éthique. Soit dit en passant, celui-ci ne pourrait être davantage étranger à des religions — ibériques ou africaines — basées sur l'idée d'un contrat bilatéral entre les saints et les hommes, les premiers accordant leur protection aux seconds en échange de certaines prestations de caractère sacrificiel. Il y a en réalité plusieurs *umbandas*, dont certaines plus proches de la religion populaire et d'autres qui ne gardent que quelques *noms* de divinités africaines. Mais toutes, quoique à des degrés assez différents, se caractérisent par la croissance de la parole au détriment du rite et de la fête.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Pour autant que je sache, il n'existe pas encore d'histoire générale de l'*umbanda* ou des *umbandas* (le mot étant susceptible d'emplois fort équivoques). Surtout sur la variété la moins africaine de cette forme de religion, voir Diana Brown, *Umbanda: Religion and Politics in Brazil* (Ann Arbor, UMI Research Press, 1986). Pour le contraste entre l'*umbanda* et autres religions syncrétiques au Brésil, on peut consulter mon article «Indo-Afro-European Syncretic Cults in Brazil: Their Economic and Social Roots» (*Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 5, 1988, pp. 27-48). Pour une histoire du spiritisme français et de quelques-unes de ses répercussions au Brésil, voir Marion Aubrée et François Laplantine, *La Table, le Livre et les Esprits*, Paris, J.C. Lattès, 1990.

Dans un ouvrage publié il y a plus de cinquante ans, Arthur Ramos distinguait sept espèces de syncrétisme, à partir de celui, aux ingrédients purement africains, qu'il appelait «Fon-Yorouba» jusqu'au très brésilien «Fon-Yorouba-Musulman<sup>22</sup> - Bantou-Amérindien-Spirite-Catholique». <sup>23</sup> Il en arrivait, dans un ouvrage plus tardif, à reconnaître, par la simple addition du qualificatif «théosophique», une huitième variété. <sup>24</sup> Mais la modalité la plus étonnante, en même temps que la plus subtile de syncrétisme afro-brésilien, représentant un tournant décisif dans l'histoire des religions afro-brésiliennes, n'est autre que celle qui résulte du contact entre les cultes et les théories des sociologues et des anthropologues. C'est d'abord que les chercheurs, pour autant qu'ils essaient d'ordonner et de classer les rites et les mythes suivant un *logos* dérivé de la science et de la philosophie européennes, deviennent *ipso facto* des docteurs de la foi. Les conclusions de leurs travaux, de façon directe ou indirecte, retournent aux croyants, le relais étant assuré non seulement par le contact direct entre fidèles et chercheurs — le seul fait que ceux-là soient l'objet de l'attention de ceux-ci constituant déjà un début de «légitimation» pour les *terreiros* —, mais surtout par la vaste littérature de vulgarisation, basée sur les travaux des

---

<sup>22</sup> Des esclaves musulmans ont été introduits autrefois au Brésil. Leur religion, dès le début fortement syncrétisée tant avec les religions tribales africaines qu'avec le catholicisme luso-brésilien, survit dans le vague souvenir, quelques bribes, quelques mots, quelques rubriques liturgiques, conservées dans certains centres de *candomblé*. Sur les Noirs musulmans du Brésil, voir Arthur Ramos, *op. cit.*, Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasileira 9, 1977, 5e éd.) et João José Reis, *Rebeliões Escravas no Brasil* (São Paulo, Brasiliense, 1986).

<sup>23</sup> Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940, p. 168.

<sup>24</sup> Arthur Ramos, *Introdução à Anthropologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1962, p. 142.

savants et produite par des *babalorixás*<sup>25</sup> lettrés à l'usage des autres *babalorixás* et des fidèles en général.<sup>26</sup> Les chercheurs ont joué, en fait ils continuent à jouer un rôle de toute première importance dans l'*ecclésiogenèse* de ces cultes, ce qu'ils ne font pas toujours malgré eux. On peut même prétendre, sans faire violence à la vérité, que la religion afro-brésilienne actuelle, surtout celle qui est pratiquée dans les grands *terreiros* de Bahia et qui de là se diffuse dans tout le pays, est une *invention* des anthropologues et sociologues nationaux et étrangers.<sup>27</sup>

Tout un autre article serait nécessaire pour décrire ce développement. Arthur Ramos lui-même, avec son postulat quasi jungien d'une «mentalité africaine» sous-jacente aux manifestations du *candomblé* et lui conférant unité et structure, fut certes à son insu un des précurseurs de cette tendance, qui

---

<sup>25</sup> Ce mot d'origine yoroubaine veut dire littéralement «père de saint» et est d'un emploi plus formel que le portugais «pai-de-santo», prêtre (dans le *candomblé-xangô*).

<sup>26</sup> Les nombreux ouvrages de José Ribeiro de Sousa, dont *Candomblé no Brasil, O Jogo dos Búzios e as Grandes Cerimônias Ocultas da Umbanda*, etc., publiés, sans mention de date, à Rio de Janeiro (Editora Espiritualista) sont typiques de cette littérature de vulgarisation.

<sup>27</sup> Roger Bastide, dans un petit texte publié il y a quarante ans (donc avant même la parution de ses grands travaux sur les religions africaines au Brésil), s'exprimait sur ce sujet de la façon 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 avons renforcé le *candomblé*, par conséquent empêchant ou retardant l'assimilation du Noir du Nord-Est du Brésil à la culture occidentale. Et il avait raison. Les *pais-de-santo* utilisent nos travaux pour comprendre l'Afrique...» («Carta Aberta a Guerreiro Ramos», dans *Anhembi* [São Paulo], a. III, n° 36, vol. XII, 1953, p. 521; cité d'après Thales de Azevedo, *O Catolicismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Cadernos de Cultura, Ministério da Educação e Cultura, 1955, p. 32).

vient aboutir, à une date plus récente, à l'anthropo-théologie de l'*ase*, prônée par Juana Elbein dos Santos, selon laquelle cette force spécifiquement africaine, «qui donne à l'existence son être et son devenir, est actualisée, maintenue et alimentée dans le sanctuaire».<sup>28</sup> Entre les deux, il y eut Edison Carneiro<sup>29</sup>, qui, sous l'influence d'un vague populisme d'inspiration marxiste, considérait toute forme de syncrétisme, y compris celui qui se fait avec le catholicisme, comme une dégénérescence de la pureté africaine... Puis, non sans emprunter nombre de ses concepts à Carneiro et à d'autres auteurs brésiliens, est venu Roger Bastide, qui, dans le sillage de Marcel Griaule et d'autres africanistes français, a voulu présenter le *candomblé*, «dès le début, en termes de civilisation et de métaphysique africaines».<sup>30</sup> Car, disait-il, «ces cultes (...) sous-tendent une cosmologie, une psychologie et une théodicée; la pensée africaine est une pensée savante».<sup>31</sup>

C'est ainsi que, «ecclésiifiée», transformée en Église à part entière grâce à la contribution des savants, la religion afro-brésilienne, apparemment libérée de tout syncrétisme, mais peut-être plus dépendante que jamais de la méta-langue dont elle a

---

<sup>28</sup> Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egum na Bahia*, Petrópolis (Rio de Janeiro), Vozes, 1976. Santos n'a pas inventé le concept d'*ase* ou *axé*. Bastide, qui le fait remonter à Bernard Maupoil, en parle dans son livre sur le *Candomblé de Bahia* (Paris et La Haye, Mouton, 1958, pp. 59-60). Mais chez Santos ce concept, sous l'influence d'un certain structuralisme, arrive à des conséquences inattendues. *L'ase* se retrouverait «dans une grande variété d'éléments représentatifs des royaumes animal, végétal et minéral (...) lesquels peuvent être groupés dans trois catégories: le sang rouge, le sang blanc et le sang noir» (*op. cit.*, p. 41).

<sup>29</sup> Edison Carneiro, *Religiões Negras*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936; *Negros Bantos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

<sup>30</sup> Bastide, *Le candomblé de Bahia*, p. 54.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 10.

besoin pour se connaître et s'exprimer, vient à faire concurrence, dans le «marché» religieux national, au catholicisme lui-même, auquel elle était autrefois si étroitement subordonnée, aussi bien qu'à d'autres Églises, religions et philosophies qui prolifèrent dans le Brésil contemporain.

Tout bien considéré, le syncrétisme qui se fait avec la science sociale n'est guère moins religieux que les autres. Car, à sa façon, il représente un début d'accomplissement du projet d'Auguste Comte — repris, sous d'autres vocables, par nombre de ses successeurs — de l'élévation de la sociologie au rang de «religion de l'humanité». Tant que l'âge positif n'arrive pas à son plein développement, c'est à ses représentants, devenus les prophètes et les grands-prêtres du monde nouveau, qu'incombe la gérance des mythes et des rites. De son côté, le polythéisme africain, exilé de son contexte tribal originaire, essaie de se comprendre lui-même: *fides quaerens intellectum*. Dans cette sainte et savante alliance, chacun trouve son compte encore mieux que lorsque prédominait le vieux syncrétisme afro-catholique. Autres temps, autres mœurs...