

## Les *pretos-velhos* dans l'*umbanda*

Un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves

## Pretos-velhos in Umbanda

A Brazilian Cult to Ancestral and Slave's Spirits

## Los pretos velhos de la Umbanda

Un culto brasileño de los ancestros y los espíritus de esclavos

Marina Rougeon

Volume 41, Number 1, 2017

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1040278ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1040278ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rougeon, M. (2017). Les *pretos-velhos* dans l'*umbanda* : un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves. *Anthropologie et Sociétés*, 41(1), 281-315.  
<https://doi.org/10.7202/1040278ar>

Article abstract

This paper presents the cult to old slave's spirits in *Umbanda*, today in Rio city : the cult to *pretos-velhos* (literally « old Blacks »). Based on fieldwork elements, the complex portrait of such spiritual entities highlights less visible aspects of slavery's memorial reconstruction in an actual context of redefinition of this past into Brazilian society. The ethnographic approach focuses on the characteristics given by the adepts to these spirits, on some elements of their life stories and on umbandistas' lived experiences with « old Blacks ». At the same time ancestors, slaves and healers, *pretos-velhos* cause several interpretations, which notably point out the polysemy of a term such as ancestry. Besides, their relationship with a black catholic saint, *são Benedito*, reveals an afro-catholic syncretism into *Umbanda's* ritual practice. At least, the paper ends reporting the possibility, for umbandistas, of a new visibility in public arena for the symbolic scope of brazilian black slave's image.

# LES *PRETOS-VELHOS* DANS L'*UMBANDA*

*Un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves*

Marina Rougeon



## Introduction

Depuis le début du XXI<sup>e</sup> siècle, les chercheurs constatent un changement de paradigme dans la façon avec laquelle les sociétés brésilienne et d'autres pays d'Amérique latine, comme la Colombie, pensent la question raciale et élaborent leur mémoire de l'esclavage. En ce qui concerne le Brésil, le multiculturalisme importé des États-Unis devient un modèle dominant qui vise à prendre le relais du mythe de la démocratie raciale ayant prévalu au XX<sup>e</sup> siècle. Sa remise en cause, qui débute dans les années 1970, ouvre une « ère de post-démocratie raciale » (Capanema et Fléchet 2009 : 21). Cette nouvelle configuration s'exprime principalement dans les grands centres urbains, par le biais de revendications identitaires de plus en plus politisées des Afrodescendants et la consolidation d'une idéologie panafricaniste, portées surtout par une élite intellectuelle et religieuse via certaines tendances du mouvement noir, d'une part ; et à travers la mise en place de politiques publiques d'action affirmative en faveur des Noirs brésiliens, d'autre part. Tout cela relève d'un ensemble d'initiatives visant à revendiquer un plein exercice de la citoyenneté noire et à réélaborer la mémoire du passé esclavagiste (Mattos 2003 ; Nogueira Farias 2013 ; Saillant 2014).

Ce changement n'est donc pas sans conséquences sur les représentations de l'esclavage en vigueur au Brésil. À la fin des années 1990, Lindsay Hale (1997 : 396) soulignait l'existence d'une « vision nationale schizophrène de l'esclavage brésilien », oscillant entre un caractère quasiment bénin (les relations entre maîtres et esclaves étant empreintes d'affection), et une cruauté sans nom provoquant une certaine fascination, surtout eu égard aux châtiments corporels. Entre la promiscuité – y compris sexuelle – et la terreur, les esclaves apparaissent en réaction soit comme soumis, soit comme révoltés. Il semblerait que les valeurs morales attachées à cette polarité se soient redéfinies, notamment du fait que le mouvement noir a renversé le stigmate de l'esclave fugitif criminalisé, qui est devenu un héros résistant.

Toutefois, du fait que la majorité des expériences vécues de l'esclavage se situaient entre ces deux pôles extrêmes – soumission et révolte – et dans un espace que João José Reis (1992 : 17) a qualifié « de négociation », il convient de porter attention à d'autres aspects des reconstructions mémorielles

associées à ce passé<sup>1</sup>. À cet égard, cet article propose une analyse d'un culte susceptible de mettre en évidence ces nuances, celui rendu dans l'*umbanda* à des esprits « désincarnés » de morts, ceux d'esclaves noirs, les *pretos-velhos* (littéralement « vieux Noirs »). Les thématiques de la captivité, de la servitude et de la souffrance y sont centrales. Elles laissent apparaître une image de l'esclave noir brésilien non dénuée d'ambiguïtés, charriant des enjeux mémoriels concernant la relation de pouvoir entre maîtres et esclaves, et notamment sa dimension interracial. Elle apporte un éclairage particulier sur les héritages de l'esclavage aujourd'hui au Brésil par le biais du religieux. En effet, il s'agira de s'interroger sur la portée éventuelle du renouvellement de cette image aux vues des modifications en cours dans la société brésilienne concernant la mémoire de l'esclavage<sup>2</sup>. En quoi le changement de paradigme dans l'élaboration nationale de cette mémoire affecte-t-il la figure de l'esclave noir brésilien et le culte aux *pretos-velhos* dans le champ religieux umbandiste ? Dans quelle mesure ce culte est-il révélateur de la prégnance actuelle du mythe de la démocratie raciale dans la société brésilienne confrontée à ces bouleversements profonds ? Comment l'image de l'esclave noir brésilien dont sont porteurs les *pretos-velhos* s'inscrit-elle dans ce nouveau panorama, et à partir de quelles logiques ? Qu'en est-il alors de la figure de l'esclave soumis et résigné, associé aux *pretos-velhos* dans le sens commun ? Pour apporter une esquisse de réponse à ces questions, nous examinerons différentes caractéristiques qui leur sont attribuées par les adeptes ainsi que certains éléments de leurs histoires de vie. À la fois ancêtres, esclaves et guérisseurs, ces entités présentent un portrait complexe dont nous interrogerons la réactualisation. En outre, nous questionnerons la référence faite dans les *terreiros* (lieux de culte) à un saint catholique noir en rapport avec le culte aux *pretos-velhos* en mettant en évidence un syncrétisme afro-catholique à l'œuvre au sein de l'*umbanda* ainsi que ses enjeux mémoriels concernant l'esclavage. Il

- 
1. Martha Abreu (2004) va dans le même sens dans son analyse historique des poésies populaires de la fin du XIX<sup>e</sup> à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, faisant référence à *Pai João*, longtemps assimilé au « vieil esclave noir brésilien ». Selon elle, la musique et le rire étaient une forme de satire, expression critique consciente des inégalités raciales vécues à l'époque de l'esclavage.
  2. Pour des éléments concernant les rapports entre culte aux *pretos-velhos* et société brésilienne à d'autres périodes, voir notamment Paula Montero (1985 : 189) pour les années 1930 – elle fait référence à l'insertion socioéconomique des Noirs dans la société de classe capitaliste – et plus récemment, Lindsay Hale (1997) pour la fin des années 1990, ou encore Mônica Dias de Souza (2006) pour les années 2000. Ces deux derniers travaux signalent déjà les importants changements en cours depuis les années 1980 au Brésil sur l'émergence et la croissance d'une conscience politique afrobrésilienne, consécutivement à la fin des régimes dictatoriaux. Hale (1997 : 409) s'interroge sur l'hypothèse d'une tendance plus protestataire dans les discours des *pretos-velhos*, tandis que Dias de Souza (2006 : 231) conclut son étude en pointant le changement de grille de lecture de l'expérience de l'esclavage, privilégiant désormais la réparation et la revanche plutôt que l'humilité. Toutefois, elle n'apporte pas de données de terrain dans ce sens concernant ces entités de l'*umbanda*.

semble d'autant plus nécessaire de souligner cet aspect que ces liens entre *pretos-velhos* et saints catholiques noirs ont peu été interrogés jusqu'ici autrement que de manière ponctuelle<sup>3</sup>.

Auparavant, il convient de préciser que l'*umbanda* est née « officiellement » en 1908 dans la ville de Rio de la rencontre entre spiritisme kardéciste, pratiques religieuses amérindiennes, pratiques associées au catholicisme populaire, religions afro-brésiliennes et entre plusieurs autres traditions magico-religieuses et ésotériques. Dans les décennies suivantes, elle a très vite été construite comme une religion singulièrement brésilienne. Un effort a effectivement été réalisé à partir des années 1930 en vue de sa reconnaissance comme religion nationale, en dialogue avec l'idéologie de la démocratie raciale inspirée des thèses de Gilberto Freyre (1933) postulant une rencontre harmonieuse entre les « trois races » : Blancs, Indiens et Noirs. Cette quête de brasilianité a été interprétée comme une tentative de blanchiment de cette religion<sup>4</sup>, impulsée à l'époque par une élite intellectuelle blanche venant du spiritisme kardéciste et des grands centres urbains (Rio, São Paulo). Ces intellectuels étaient porteurs d'un « idéal de conciliation » (Isaia 2012 : 172), d'ailleurs traduit par l'expression très utilisée de « spiritisme d'*umbanda* »<sup>5</sup>. Du fait de cette dynamique, Roger Bastide (1960) considérait l'*umbanda* comme une « religion en conserve » ou encore une « dégénérescence de la culture africaine », par rapport à l'authenticité et à la grandeur qu'il voyait dans la religion afro-brésilienne la plus connue et étudiée, le candomblé. Dans le même sens, les *pretos-velhos* étaient pour lui un produit de l'oppression raciale. Ajoutons à ce bref historique de la naissance et de la consolidation de l'*umbanda* que dans les années 1950, elle a connu à l'inverse un processus de « noircissement » avec l'apparition de fédérations umbandistes revendiquant son origine africaine. Enfin, même si au départ l'*umbanda* est issue des classes aisées, plutôt blanches et lettrées, son processus de diffusion a surtout eu lieu dans les quartiers populaires des villes, habités en majorité par des Noirs et des Métis. Dans ces espaces aux marges, souvent criminalisés, les *terreiros* se sont multipliés. Ils étaient frappés par la répression car l'*umbanda* y était davantage associée à la sorcellerie, à l'africanité et à une supposée « primitivité » ; une association que les élites umbandistes se sont d'ailleurs sans cesse efforcées de défaire.

- 
3. Remarquons toutefois la dynamique de recherche importante à partir de la fin des années 1990 sur la dévotion portée à l'esclave Anastácia, sainte esclave noire martyre symbolisant la rébellion contre l'esclavage brésilien (Hale 1997 ; Dias de Souza 2006 ; Augras 2009), que l'on retrouve aussi dans le panthéon umbandiste.
  4. Cet idéal et le partage d'une représentation métissée de la nation avec l'État brésilien ont aussi été perçus comme étant au fondement d'un travail de requalification de la religion sur la scène publique sous un régime dictatorial (celui de l'*Estado Novo* de Getúlio Vargas) qui exerçait une répression, notamment à l'encontre des religions afrobrésiliennes.
  5. Elle est toujours autant utilisée aujourd'hui, de nombreuses maisons de culte se désignant comme des « temples spirites » ou « maisons spirites », et de nombreux adeptes se disant « spirites ».

À partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'*umbanda* a connu des transformations importantes du fait de plusieurs facteurs. Elle a été marquée par l'ampleur de sa transnationalisation<sup>6</sup> dans d'autres pays des Amériques et en Europe – notamment au Portugal, avec un phénomène d'expansion par-delà les frontières du Brésil à partir des années 1950 et 1960. Ce mouvement s'est intensifié au cours des années 1990 et s'est accéléré via les technologies de l'information et de la communication. Ces dernières ont transformé la pratique umbandiste<sup>7</sup> comme d'autres religions afro-américaines en cette transition du XX<sup>e</sup> vers le XXI<sup>e</sup> siècle : elles ont permis de rendre visibles des communautés religieuses ; de consolider des réseaux d'adeptes et de maisons de culte aux niveaux local, national et international ; ou encore ont servi d'outil de recherche pour des quêtes de connaissance spirituelle. Enfin, un autre changement récent au Brésil concerne l'augmentation de violences verbales et physiques de néo-pentecôtistes radicaux envers des umbandistes et des *terreiros* – et envers les religions afro-brésiliennes en général (Da Silva 2007) –, ainsi que les stratégies employées par les chefs de culte pour les contrer et combattre toute entrave à leur liberté religieuse (Santiago 2015) par le biais des images et articles de presse diffusés et relayés sur les réseaux sociaux, mais aussi par l'engagement politique de certains leaders religieux. Ces réalités, indissociablement liées, ont des incidences sur la pratique des dévots et aussi sur leur rapport aux entités spirituelles auxquelles ils vouent un culte, parmi lesquelles les *pretos-velhos*<sup>8</sup>. Toutefois, de par sa forte malléabilité, l'*umbanda* s'adapte rapidement à ces nouveaux contextes. Et malgré ces changements, la dévotion envers les esprits d'anciens esclaves est toujours aussi vive, plus d'un siècle après la création de cette religion.

De mi-octobre à mi-décembre 2015, j'ai pu l'appréhender à partir d'une ethnographie auprès de chefs de culte et d'umbandistes de quatre *terreiros*, dans différents quartiers de la ville de Rio et dans une commune alentour, São João do Meriti. Les analyses développées ici se fondent sur des données ethnographiques provenant de cette recherche de terrain. J'ai accompagné les trajectoires religieuses d'adeptes rendant un culte aux *pretos-velhos*, pris part à plusieurs cérémonies – notamment en réalisant des photographies –, et mené des entretiens avec les umbandistes et avec les entités lors des séances de consultation. Déjà adopté par plusieurs auteurs dans le cadre de leurs travaux sur ces entités (Montero 1985 ; Hale 1997 ; Dias de Souza 2006), ce choix méthodologique

6. À ce sujet voir notamment : Oro (1993), Motta (2002), Teisenhoffer (2007), Argyriadis et Capone (2011), Rocha et Vásquez (2013). Concernant le Portugal en particulier, voir entre autres Pordeus (2000), Guillot (2010), Saraiva (2010), Bahia (2015), Santiago et Rougeon (2017).

7. Précisons que le recours aux médias par l'*umbanda* est plus ancien, la naissance de journaux umbandistes participant d'un processus de légitimation de cette pratique religieuse depuis longtemps.

8. Ces incidences s'expriment notamment par de nouvelles modalités de figuration des *pretos-velhos* et ainsi par une redéfinition des images pieuses de ces entités dans certaines maisons de culte (Rougeon 2017).

s'inscrit dans le cadre d'une pratique de l'ethnographie comme partage d'expériences sensorielles et affectives avec l'autre sur le terrain (Santiago et Rougeon 2013). Il s'agit également de prendre en compte les conditions de vérité de l'autre (Vuilleminot 2011), qui correspondent ici au postulat de l'existence des esprits. Lors des séances de consultation et cérémonies dans les maisons de culte, les *pretos-velhos* m'étaient en effet présentés par les umbandistes comme des interlocuteurs incontournables, plus à même de me raconter leurs «histoires de vie terrestre».

### **Les *pretos-velhos* dans l'umbanda : du panthéon aux expériences vécues**

Comme l'ont souligné plusieurs auteurs, les *pretos-velhos* constituent l'une des catégories d'entités les plus anciennes, connues et citées de l'umbanda (Maggie 1975 ; Birman 1983 ; Brown 1985 ; Brumana et Martinez 1991 ; Negrão 1996). Aux côtés des esprits d'Indiens (*caboclos*) et d'autres personnages en marge de la vie sociale de la nation (comme le *povo da rua*<sup>9</sup> avec ses *exus* et *pombas-giras*), les *pretos-velhos* représentent dans le panthéon umbandiste une composante majeure et subalterne<sup>10</sup> de la société brésilienne et de l'identité nationale : la population noire, descendante d'esclaves. La fête annuelle qui leur est consacrée correspond d'ailleurs à la date anniversaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, établie par la loi Áurea : le 13 mai<sup>11</sup>. Lors des rituels, ils se font présents par l'incorporation sous la forme de vieillards courbés pour la plupart, marchant avec difficulté et parlant tout bas, stigmates corporels d'épuisement qui renvoient à l'âge mais surtout aux longues années de travail esclave et aux châtiments endurés. Les spécificités de ces expressions corporelles correspondent aux images encore privilégiées des *pretos-velhos* dans les *terreiros*, suivant les canons des lithographies brésiliennes du siècle dernier. Sur ces images, les «vieux Noirs», hommes ou femmes, sont figurés dans un environnement rural rappelant la *senzala*<sup>12</sup>. Elles les présentent assis seuls sur un banc, un bout de bois ou une

9. Catégorie regroupant des esprits de prostituées, joueurs de cartes, tenancières, bandits et toutes sortes de personnages marginaux, renvoyant aux milieux urbains défavorisés et à l'univers de la nuit.

10. Par rapport à l'idéal de l'homme blanc. Comme l'ont montré différents chercheurs (Maggie 1975 ; Birman 1983), l'umbanda opère une inversion symbolique de l'ordre social brésilien en attribuant des pouvoirs magiques à ces figures subalternes.

11. L'esclavage a débuté au XVI<sup>e</sup> siècle au Brésil et a perduré officiellement jusqu'au 13 mai 1888, bien que cette pratique ait encore continué des années. Ajoutons que le mouvement noir a remis en question cette lecture officielle de l'abolition au Brésil, considérant que la liberté ne saurait être une faveur accordée par les maîtres blancs aux esclaves noirs mais bien un acquis découlant en grande partie des luttes des esclaves. Ainsi en s'opposant au 13 mai, il a proposé la date du 20 novembre comme journée nationale de la conscience noire, reconnue comme telle en 2003 (Saillant 2014). Cette date correspond à la mort de Zumbi dos Palmares, leader guerrier et nègre marron.

12. Habitation des esclaves dans les grandes propriétés terriennes à l'époque de l'esclavage.

Pierre, à l'intérieur d'une maison de terre et de paille ou à l'extérieur, sous un arbre ou encore au bord d'une rivière. Ils sont vêtus de blanc, pieds nus, fument la pipe et tiennent parfois une canne ou un rosaire à la main.

Les *pretos-velhos* auraient intégré le panthéon umbandiste pour avoir fait preuve d'humilité et d'esprit d'abnégation. On leur attribue en général les qualités de bonté, charité, pardon, sagesse, patience, simplicité et générosité (Dias de Souza 2007), comme le révèle cette mère de saint de São João do Meriti au sujet de Pai Benedito de Angola, chef spirituel de son *terreiro* : « Le grand-père nous enseigne beaucoup le pardon [...]. Il dit qu'on ne peut pas exiger une rétribution. Il faut faire le bien sans regarder à qui on le fait » (Isaia 2012 : 172). Il s'agit bien d'entités porteuses de valeurs et d'un idéal de « conciliation » (*ibid.*) sur lequel se fonde l'*umbanda*, comme mentionné précédemment. À ce titre, notons qu'elles sont considérées par les adeptes comme garantes et porteuses des « fondements spirituels » de cette religion, en termes de valeurs, de doctrine et de pratique rituelle. Comme me l'a confié un *ogã*<sup>13</sup> : « Sans *pretos-velhos* il n'y a pas d'*umbanda*. Ils apportent le fondement ». Ce qui semble confirmer l'assertion suivante d'un auteur umbandiste<sup>14</sup> : « aux *pretos-velhos* revient la concentration (*firmeza*) ou sécurité nécessaire et indispensable pour la réalisation des travaux » (Montero 1985 : 201).

Il est commun de voir les adeptes et chefs de culte leur attribuer une préoccupation pour la défense et la diffusion de la pratique umbandiste. C'est particulièrement visible quand ils sont les chefs spirituels d'un *terreiro* dont ils portent le nom<sup>15</sup>, telle Vovó Maria Conga do Congo, *preta-velha* incorporée par la mère de saint Mãe Fatima Damas. Lors d'un entretien, cette dernière m'a confié avoir été incitée par sa « vieille » – comme elle l'appelle – à étudier davantage, en lisant ou en écoutant des conférences. Elle s'est ainsi progressivement rapprochée des milieux intellectuels et militants de la ville. Aujourd'hui personnalité politique et religieuse sur la scène nationale, très engagée dans la « lutte contre l'intolérance religieuse »<sup>16</sup>, elle est présidente de la Confédération spiritiste umbandiste du Brésil et donne un cours d'*umbanda*

13. L'*ogã* (ou *ogan*) correspond à une fonction en principe réservée aux hommes dans l'*umbanda*. Ils n'entrent généralement pas en transe mais jouent des tambours sacrés (*atabaques*) pendant les rituels, s'occupent éventuellement des sacrifices d'animaux, ou occupent la fonction de protecteur social de la communauté et de la famille religieuse.

14. Voir Teixeira (n.d. : 58).

15. Avec les *caboclos*, les *pretos-velhos* sont souvent les chefs spirituels des maisons de culte umbandistes (Brumana et Martinez 1991).

16. Cette lutte est portée par la Commission de combat contre l'intolérance religieuse (CCIR), créée en 2008 à Rio par plusieurs leaders religieux, dont cette mère de saint. Les nombreuses religions qui y sont représentées ont pour point commun de se sentir victimes d'insultes morales, d'expressions de haine, voire de violences physiques pour des raisons religieuses. La CCIR vise à « lutter pour la possibilité de choisir une croyance, ou choisir de ne pas croire, et ne pas se voir manquer de respect ou être poursuivi pour cela » (Miranda 2014 : 106).

dans son *terreiro* devenu aussi une école. Elle raconte que son parcours dans cette religion a été entièrement inspiré par les sollicitations de sa *preta-velha*, y compris pour défendre la pratique umbandiste à Rio et dans le pays :

C'est elle qui m'a éduquée, qui m'a fait connaître ce qu'est l'*umbanda* [...]. Elle m'a changée, elle m'a totalement retournée. Elle m'a éduquée avec tendresse, avec amour, avec fraternité. [...] Elle est arrivée et a dit que j'avais pour mission d'ouvrir une maison de culte.

Sa relation avec cette entité et sa « mission spirituelle » sont mises en avant pour légitimer son engagement citoyen et politique à partir de sa pratique religieuse. Une autre mère de saint également très impliquée politiquement m'a fait un récit similaire. Ces éléments révèlent que les *pretos-velhos* constituent un vecteur privilégié de diffusion des préceptes umbandistes et de sa tradition. Cet aspect prend une résonance particulière aujourd'hui alors que l'*umbanda* fait l'objet d'attaques virulentes renouvelées de la part des néo-pentecôtistes, et que des leaders umbandistes s'engagent dans la sphère publique en mobilisant l'appareil juridique d'État pour défendre leur pratique. On comprend que le rapport de ces cheffes de culte aux *pretos-velhos* n'est pas dissocié de ces enjeux contemporains.

Le panthéon religieux constitue un autre niveau à considérer pour comprendre la place occupée par ces entités dans l'*umbanda*. Très complexe et en réadaptation permanente (Santiago 2013), il se base sur sept lignes d'entités, chiffre magique clé. Elles auraient été dictées en 1908 par l'esprit du *caboclo das sete encruzilhadas*<sup>17</sup> (« des sept croisements ») au médium Zélio de Moraes, un acte et une date considérés comme centraux dans le mythe de fondation de l'*umbanda* comme religion (Giumbelli 2002). Ces sept lignes<sup>18</sup> correspondent à des groupes d'entités guidés à chaque fois par une divinité africaine : un *orixá*<sup>19</sup>. Chacune se décompose ensuite en sept phalanges, qui se subdivisent à leur tour en sept sous-phalanges comprenant chacune sept légions d'esprits, et ainsi de suite. Cette structure pyramidale reflète la conception évolutionniste umbandiste de l'ascension spirituelle et ses différents stades, les *orixás* puis les esprits plus évolués dominant l'ensemble. Il est important de souligner que les rapports entre ces différentes catégories d'esprits ainsi que l'échelle où ils sont situés dans cette hiérarchie « évolutive » complexifient considérablement les interprétations du panthéon umbandiste et multiplient les lectures possibles de la part des chefs de culte, des adeptes et des chercheurs.

17. De nombreux chercheurs traduisent *encruzilhada* par « carrefour ». Toutefois, ce terme en portugais renvoie de manière plus générale aux croisements de rues et de chemins en forme de croix. Nous privilégions donc la traduction de « croisement », qui a l'avantage de se rapprocher de la traduction littérale du portugais à partir du radical *cruz*, croix.

18. Selon les auteurs umbandistes, l'ordre et la désignation de ces lignes connaissent des variations.

19. Dans l'*umbanda*, les *orixás* sont des divinités associées aux différentes énergies et « vibrations » de la nature, à la différence du candomblé, dans lequel ils sont des ancêtres divinisés.



La place que les *pretos-velhos* y occupent fait également l'objet de différentes interprétations. Paula Montero (1985) a soutenu l'idée que la majorité des «lignes» composant la cosmologie religieuse serait destinée au travail des *caboclos*, esprits d'amérindiens symbolisant le courage, la force, l'idéalisme, la droiture, l'objectivité, l'obstination. Ces derniers seraient hiérarchiquement supérieurs aux *pretos-velhos*, qui se trouveraient à une échelle du panthéon et de «développement spirituel» à la frontière du bien et du mal, juste au-dessus des *exus* et *pomba-giras*. Ces travaux classiques considèrent que les umbandistes œuvreraient à «“domestiquer” la négritude présente dans la religion» (Montero 1985 : 183) dans une perspective évolutionniste fondée sur le présupposé de la supériorité du Blanc. Dans ce raisonnement, les *pretos-velhos* seraient relégués «à des positions plus subalternes sur le plan spirituel» (*ibid.* : 185), en tant qu'élément noir. Autrement dit, si la négritude est valorisée dans cette religion, elle y est également neutralisée par les influences du spiritisme kardéciste, comme l'a également montré Diana Brown (1985).

Inspirée de la lecture théologique de plusieurs auteurs umbandistes mais aussi de celle de Renato Ortiz (1978), cette interprétation ne correspond toutefois pas tout à fait à l'actualité du terrain dans le cadre de cette recherche. Dans les *terreiros* appréhendés à Rio et dans la pratique, les *pretos-velhos* sont considérés comme l'une des catégories d'esprits les plus «évolués» de l'*umbanda* et, suivant la logique kardéciste, comme des «esprits de lumière». C'est dans ce sens qu'ils sont fortement sollicités pour résoudre des problèmes de santé, de travail ou encore affectifs, davantage que les *caboclos*<sup>20</sup>. Contrairement à la lecture de Paula Montero au milieu des années 1980, j'ai constaté que les *pretos-velhos* semblent aussi affirmer des valeurs qui trouvent toujours plus de place dans la sphère publique du Brésil contemporain, comme celles de tolérance et de paix, par opposition aux manifestations de discrimination violentes, y compris religieuses. Il s'agit donc ici de privilégier la place de ces entités telles qu'elles se présentent dans les maisons de culte et pour les adeptes, davantage qu'en termes de doctrine umbandiste élaborée par les auteurs. D'autant plus que les umbandistes favorisent leurs rapports avec les esprits qui donnent des consultations, comme le signalait Patricia Birman (1983 : 36) à la même époque.

20. Avec celles des *pretos-velhos*, les séances de consultation et les cérémonies consacrées aux *exus* attirent un public très nombreux. Cette forte présence des *pretos-velhos* va à l'encontre de ce qu'ont énoncé Brumana et Martinez (1991), pour qui ces entités sont celles qui descendraient le moins sur terre, et se manifesteraient seulement une fois par an dans certains *terreiros*. À l'explication des umbandistes – la fatigue physique des médiums provoquée par leur incorporation –, ces auteurs privilégient une lecture reposant sur une classification théorique et systémique. Selon eux, les *pretos-velhos* se manifesteraient peu du fait qu'ils n'auraient pas de place définie dans un système symbolique que les chercheurs proposent de mettre à jour, dans lequel les entités seraient classées entre les deux pôles de «sérieux» et de «plaisanteries». Or, l'existence de *terreiros* où ces entités se manifestent souvent, jusqu'à une fois par semaine parfois, remet en cause cette lecture et en signale les limites.

L'apport de l'actualité de la démarche ethnographique<sup>21</sup> a l'avantage de mettre en évidence les éléments issus de l'expérience vécue des chefs de culte et adeptes avec ces entités, aussi bien en ce qui concerne le public lors des consultations que dans la relation entretenue par les médiums avec « leurs » *pretos-velhos*.

Qu'en est-il alors quand il s'agit de situer ces entités par rapports aux lignes principales du panthéon, et aux *orixás*? Dans un effort de synthèse, de classification et de transmission d'une tradition umbandiste par l'écrit, influencé par le spiritisme kardéciste dont les livres constituent une source d'apprentissage de la doctrine, la littérature umbandiste produite par quelques adeptes et chefs de culte situe les *pretos-velhos* dans différentes lignes. Elle présente une diversité de lectures qui met de manière successive ou concomitante l'accent sur les valeurs catholiques, l'action magique ou encore l'appartenance ethnico- raciale des *pretos-velhos*. Ainsi, ces derniers sont souvent associés à la ligne d'Oxalá – *orixá* syncrétisé avec le Christ – consacrée principalement au développement de la spiritualité et de la foi mais aussi à la guérison. Dans cette ligne, également appelée « ligne des âmes » (*linha das almas*) ou encore « ligne de saint » (*linha de santo*), et dont les couleurs rituelles sont le blanc et le noir, de nombreux saints catholiques sont « chefs de légion », parmi lesquels des saints noirs. Par ailleurs, certains situent les *pretos-velhos* dans la ligne d'Omulú, divinité africaine de la petite vérole et par extension de la maladie, syncrétisé avec saint Lazare et saint Roque. D'autres encore les rattachent à la ligne « africaine » (*linha africana*) menée par saint Cyprien, évêque d'Antioche avec la réputation d'être un grand mage. Cette ligne, que certaines maisons de culte placent aussi sous la direction du saint catholique noir saint Benedito, est composée de sept légions d'esprits distingués selon des « races », pour reprendre la terminologie des umbandistes. Cette distinction rappelle les lieux d'origine des captifs mais aussi les « nations » africaines présentes dans différentes religions afro-brésiliennes tout comme, auparavant, au sein des confréries catholiques noires – *irmandades religiosas dos homens pretos* – qui ont contribué à recréer des identités ethniques d'origine africaine sur le sol américain (Reis 1992 ; Silva 2003 ; Farias *et al.* 2005).

Or, les valeurs catholiques, l'action magique ou encore l'appartenance ethnico- raciale des *pretos-velhos* constituent trois dimensions caractérisant leurs personnages, qui sont activées ou atténuées selon plusieurs critères et logiques. Mises à l'épreuve du terrain, les interprétations proposées par cette littérature sont là aussi complexifiées et parfois contredites par les umbandistes eux-mêmes qui, dans leur majorité, puisent dans un ensemble de connaissances transmises le plus souvent par l'oralité mais se fondent surtout sur leurs expériences vécues. Je rejoins alors Brumana et Martínez (1991) lorsqu'ils signalent que cela révèle davantage un excès de connaissance de la part des auteurs de cette production

21. L'aspect heuristique de la démarche inductive a par ailleurs déjà été signalé il y a longtemps par Y. Maggie dans son « étude de cas » d'un *terreiro* d'*umbanda* à Rio (Maggie 1975). Ici, il s'agit d'enrichir cette démarche des apports récents en ce qui concerne la méthode ethnographique.

écrite que d'un manque de connaissance des adeptes et initiés des *terreiros*. De même, cette classification par lignes n'est pas opérante au moment d'appréhender les consultations données par les *pretos-velhos* dans les maisons de culte. On y trouve plusieurs de ces entités «obéissant» à des *orixás* différents – tel que les *pretos-velhos* eux-mêmes l'indiquent dans le cadre d'entretiens – et pas uniquement à ceux mentionnés dans la littérature, même si tous sont, comme les autres esprits du panthéon, sous le «commandement» de l'*orixá* suprême, Oxalá.

En outre, les *pretos-velhos* – comme toute entité dans l'*umbanda* – se présentent toujours de manière personnalisée dans les maisons de culte, avec leurs caractéristiques et goûts individuels qui se manifestent, entre autres, en termes d'offrandes alimentaires. Une *preta-velha* me disait ainsi ne pas aimer le plat qui leur est généralement présenté, la *feijoada*<sup>22</sup>, et demandait à la place un ragoût de poisson avec de la farine de manioc, le *pirão de peixe*. D'ailleurs, à l'exception de certains leaders religieux et fils de saint exerçant des responsabilités liturgiques ou de doctrine dans les maisons de culte, les rapports cosmologiques entre différentes entités et divinités font la plupart du temps peu l'objet d'intérêt de la part des adeptes, qui leur attribuent du sens en privilégiant leur inscription dans leurs trajectoires religieuses et leurs expériences vécues. Or, c'est ce sens qui compte avant tout.

Une autre lecture de la place des esprits de «vieux Noirs» dans le panthéon et de leur rapport aux *orixás* m'a été révélée par une cheffe de culte du quartier Estácio dans le centre de Rio, pour laquelle un «*preto-velho* vient dans la ligne de l'*orixá* du médium». Tout comme cela se produit pour l'ensemble des entités du panthéon, leur association à une divinité serait tributaire du rapport entre le médium et ses «pères de tête»<sup>23</sup>. Elle est comprise en termes de subordination et de compatibilité d'«énergie» ou de «vibration», pour reprendre des termes umbandistes. Dans cette logique qui ne fait pas pour autant consensus dans tous les *terreiros*, un médium reçoit toutes ses entités dans l'une ou l'autre des «lignes vibratoires» des *orixás* dont il est le fils ou la fille. Dans la maison de culte de cette mère de saint, c'est le cas avec le *preto-velho* Pai Tomé da Calunga, incorporé par une jeune femme métisse dans la trentaine, fille spirituelle de l'*orixá* Nanã. Il s'agit de la divinité féminine la plus âgée du panthéon, liée à la terre et plus spécifiquement à la boue, mère d'Omúlú et fortement associée à la mort et à la «transmutation», pour reprendre le terme employé par Pai Tomé da Calunga lui-même lors d'un entretien. Le nom de ce *preto-velho* renvoie à Nanã, dont l'habitation est le cimetière, appelé par les umbandistes *calunga pequena*. À la fin d'une consultation avec lui, il recommandait systématiquement aux

22. Nous y reviendrons plus loin.

23. Autrement dit, les divinités principales qui régissent la «tête» d'une personne: elles sont considérées comme protectrices, et, au-delà, comme étant à l'origine de certains aspects de la personnalité. La tête constitue dans cette acception un lieu privilégié de mise en contact avec le sacré, désigné par le terme d'*ori*.

personnes de boire un peu d'eau de la bouteille à la couleur de l'*orixá* (violette) déposée avec d'autres sur une petite table située à la frontière de l'espace sacré et de l'assistance. Si les *pretos-velhos* entretiennent des liens importants avec les divinités et les forces mentionnées dans la littérature (Oxalá, Omulú), partageant avec eux certaines valeurs et champs d'action, ils ne sauraient être liés de manière exclusive à l'un d'eux. Ils les mettent en relation les uns avec les autres, même si c'est d'une manière différente de celle du candomblé, qui le fait à partir d'un récit mythique. Dans l'interprétation de cette mère de saint, qui semble privilégier une logique d'individualisation, ces entités sont d'abord en rapport avec le fils de saint qui les incorpore.

D'autres correspondances entre humains et *pretos-velhos* sont également observables, notamment en ce qui concerne la position de classe ou l'identification raciale, comme l'a déjà souligné Lindsay Hale (1997). J'ai pu le constater sur le terrain avec une mère de saint noire de peau, âgée d'une quarantaine d'années, dont le *terreiro* se situait à São João do Meriti, l'une des municipalités les plus défavorisées et criminalisées au nord de la ville de Rio. Elle recevait un *preto-velho* qui, en tant que chef spirituel de sa maison de culte, l'incitait à «sortir du fond du *terreiro*» pour s'impliquer dans la défense de l'*umbanda* à l'échelle locale, et pour la préservation de la «culture afro-brésilienne». Cette mère de saint avait elle-même travaillé pendant des années dans une ONG de la ville, présentant une trajectoire de vie alliant pratique de la charité et engagement social et politique auprès des populations socialement en marge de ces quartiers, majoritairement noires. Suivant les recommandations de son entité, elle a commencé à tisser des liens avec d'autres maisons de culte présentes dans les alentours, à s'impliquer dans le cadre d'activités sociales (elle a assumé la fonction de présidente du conseil municipal de politique culturelle), et comme membre de la Commission de combat contre l'intolérance religieuse au niveau de la ville de Rio. Les références à l'appartenance raciale étaient fort présentes dans son discours, ainsi que le montre sa façon de s'adresser à moi au moment de mon départ en me disant avec tendresse et reconnaissance : «encore une petite Blanche pour aider les petits Noirs !»<sup>24</sup>. Une phrase qui rappelle «l'ambivalence, la complexité et la multiplicité des attitudes des umbandistes par rapport à leur propre ethnicité (et à celle des autres)» (Hale 1997:410).

Face à cet univers complexe qui met au défi toute pensée classificatoire rigide en introduisant différents plans d'analyse interconnectés, j'ai pris le parti de ne pas apporter de réponses définitives, de souligner cette diversité de lectures mais aussi de me consacrer à une référence qui semble faire davantage consensus, au premier abord : le culte rendu aux *pretos-velhos* dans l'*umbanda* est, entre autres, un culte des ancêtres.

24. Signalons l'ambiguïté de cette expression, «les petits noirs», qui pouvait faire référence aux *pretos-velhos* comme aux adeptes des religions afrobrésiliennes dans lesquelles cette mère de saint incluait l'*umbanda*.

## Un culte brésilien aux âmes : ancestralité, nationalité et africanité

Dans un *terreiro* du quartier Pavuna à Rio, j'ai assisté à une séance de prière pour les défunts impliquant la présence des *pretos-velhos*, organisée à l'occasion de la fête des morts, le 2 novembre. Il s'agit aussi de la fête annuelle de l'*orixá* Omulú, qui dans cette maison de culte est le « père de tête » de la mère de saint. Avant le début de la cérémonie, les personnes arrivant dans le *terreiro* étaient sollicitées au sujet de leurs proches décédés dans les cinq dernières années. Leurs noms étaient notés par l'un des médiums sur un papier, placé ensuite dans la « chambre des âmes »<sup>25</sup> à l'entrée du *terreiro*, pour que les *pretos-velhos* puissent « travailler », c'est-à-dire les guider pour les aider à effectuer leur « passage » dans une autre « incarnation », une autre vie. Dans l'espace cérémoniel, les tambours sacrés – *atabaques* – étaient exceptionnellement recouverts d'un drap blanc, « en respect des morts », me confia l'un des *ogãs*<sup>26</sup>. Il ajouta : « c'est par la prière que l'appel des entités se fait ». Après que les cinq *pretos-velhos* aient incorporé leurs médiums, la prière menée par deux des fils de saint les plus âgés commença par le salut rituel : « *Adorei as almas!* (J'ai adoré les âmes!) »<sup>27</sup>. Elle enchaîna avec la « prière aux 13 âmes » et d'autres, issues également du kardécisme, visant à « aider [les âmes] à trouver le chemin, surtout celles qui n'ont pas conscience de leur vie spirituelle, celles qui ont le cœur serré, qui ressentent cette *saudade*<sup>28</sup> ». Dans la même logique, il s'agissait d'aider les âmes des défunts proches encore trop attachées à la « matière » – donc à la chair, au terrestre – à se diriger vers une nouvelle étape dans le cycle de leurs incarnations successives. Les médiums poursuivirent en demandant « la concentration (*firmeza*) de tous nos anges gardiens et des entités incorporées pour qu'on ne soit pas perturbés par des esprits pour faire ce travail ». Ils firent alors mention des morts victimes de violence, de « balles perdues »<sup>29</sup>, dont les âmes « se trouvent égarées dans l'obscurité ». On constate sur ce point que ce langage et ce rituel sont imprégnés de la réalité sociale environnante de ces quartiers plutôt défavorisés de Rio.

25. Notons que dans certains *terreiros* d'*umbanda*, la « chambre des âmes » serait destinée aux *exus* associés aux cimetières et non aux *pretos-velhos*, si l'on s'en tient à ce que signalait Maggie il y a plusieurs décennies (1975). Les éléments manquent pour déterminer s'il s'agit d'un changement ayant opéré au fil du temps dans les maisons de culte, et ce n'est pas notre objet ici. Toutefois, cela interroge sur les affinités entre *exus* et *pretos-velhos* dans leur rapport à la mort, à ses lieux et aux défunts.

26. Il précisa aussi que les *atabaques* sont également couverts lors du carême car alors, les « *exus* sont lâchés ». Cette mesure prophylactique vise à éviter d'attirer ces entités par le son et le rythme des tambours destinés à l'invocation.

27. Cette traduction littérale est ici privilégiée du fait que ce salut renvoie aux sentiments d'amour, d'adoration et de gratitude avec lesquels les âmes sont convoquées, tel que me le signala la cheffe de culte du *terreiro* où se déroulait cette cérémonie.

28. Intraduisible dans d'autres langues, ce terme exprime un sentiment où se mêlent la tristesse et la joie de la perte de l'être, du lieu ou du moment aimés. Propre à la culture lusitaine, la *saudade* ne correspond pas tout à fait à la nostalgie, telle qu'on l'entend notamment en français.

29. L'expression « balles perdues » fait référence aux tirs d'armes à feu ayant raté leur cible initiale et fait des victimes collatérales, considérées comme innocentes dans le conflit armé en cours, principalement entre trafiquants et forces de l'ordre.

Poursuivant la prière, les noms des défunts furent lus un par un dans un moment de grande concentration pendant lequel les fils de saint, les médiums incorporés par leurs entités et les membres de l'assistance restèrent en silence, les yeux baissés ou fermés. S'en suivirent d'autres prières spiritiques (« prière aux désincarnés » et « prière de Caritas ») « pour calmer les esprits », me dit une habituée. Certains pleuraient dans l'assemblée. L'émotion était palpable. Pour terminer, le salut aux âmes fut à nouveau clamé et un chant liturgique (*ponto cantado*), très populaire dans les maisons de culte, entonné pour les *pretos-velhos* :

J'errais sans avoir rien à manger / J'ai été demander aux âmes saintes / De venir à mon secours / Ce sont les âmes qui m'ont aidé (*bis*) / Mon divin Esprit Saint / Je loue Dieu Notre Seigneur (*bis*).

Après ce moment de prière collective, les consultations aux *pretos-velhos* commencèrent justement pour venir au secours de nombreuses personnes présentes dans l'assemblée en quête de solutions à des problèmes divers. Elles durèrent plusieurs heures.

Une fois les consultations terminées, une scène révéla le danger associé à cette fête des morts. Quand les *pretos-velhos* furent « partis », des médiums plus expérimentés reçurent certains *orixás* (Omulú et Iansã)<sup>30</sup> et entités (*boiadeiro*<sup>31</sup>, *exus* et *pomba-giras*) pour « décharger » les corps de ceux pris par des esprits considérés comme malfaisants. Les adeptes assis près de moi m'informèrent que les médiums « attrapaient » ce qui circulait autour d'eux et « s'accrochait » à la matière. Il s'agissait d'esprits de morts, parfois des êtres chers, des défunts proches, dont les noms avaient été prononcés précédemment. Il pouvait aussi s'agir d'autres esprits de morts, plus dangereux cette fois, car considérés comme des esprits errants, des « trêves », « envoyés » comme on jette un sort et pouvant provoquer des maladies : les *eguns*. « Aujourd'hui c'est la fête des morts, il y a des personnes qui vont au cimetière faire des méchancetés, demander des choses aux *eguns* en mettant des noms dans les tombes... », me confia la fille adoptive de la mère de saint. Faisant référence à la présence de ces esprits dans l'espace sacré, elle ajouta : « On dit que le *terreiro* est chaud ». En guise de protection, certains umbandistes portaient d'ailleurs attachés autour de leurs biceps ou à leur ceinture des *contreguns*, amulettes faites de tresses de paille de maïs et de petits coquillages blancs (les *cauris*), pour contrer les *eguns*, comme l'indique leur nom.

30. La manifestation de ces *orixás* n'est pas anodine, étant donné que la demeure d'Omulú serait le cimetière, et que Iansã est pour sa part appelée la « Dame des *eguns* ». Elle est la seule à dominer les esprits des morts, qu'elle éloigne avec son *erukere*, objet rituel fait d'une queue de bœuf. Remarquons que contrairement à d'autres maisons de culte, dans celle-ci les *orixás* se manifestent par l'incorporation, signalant les fortes influences du candomblé sur sa pratique rituelle.

31. Esprits de vachers, les *boiadeiros* sont souvent mobilisés dans le traitement de maladies spirituelles provoquées par la présence d'esprits errants de morts auprès des vivants. Ils rassembleraient ces esprits avec leur lasso pour les remettre sur le droit chemin et conduire ce « troupeau » loin des humains.

Destinée à la paix des âmes errantes, cette cérémonie structurée autour du culte aux âmes saintes et donc aux *pretos-velhos* signale la complexité des représentations de la mort dans l'univers umbandiste et les différents stades auxquels elle peut renvoyer. Ces représentations sont indissociables d'une logique évolutive et de réincarnation, faisant ainsi référence à des « passages » successifs sur terre suivant une loi du « mérite » dite aussi « loi du retour » : l'âme est acheminée vers une vie terrestre meilleure ou plus difficile, en fonction de l'ensemble de ses actions passées dans ses « incarnations précédentes » et de sa volonté de réparer ses torts. C'est là un des points qui différencie l'*umbanda* d'autres religions afro-brésiliennes comme le candomblé. Les *pretos-velhos* n'y sont d'ailleurs pas l'objet d'un culte et sont considérés comme des *Egunguns*, des esprits de morts et donc des ancêtres en généalogie directe, esprits inférieurs dont l'incorporation est interdite et dangereuse, car elle pourrait provoquer des conséquences néfastes aux vivants, allant de la maladie à la mort. La conception qu'ont les candomblécistes des *pretos-velhos* est interprétée par les umbandistes comme une forme de discrimination de leur culte, telle cette mère de saint s'indignant que ces entités soient considérées comme étant « de la plèbe » alors qu'ils constituent pour elle des « êtres de lumière [...] bénis par Dieu et Notre Seigneur Jésus Christ », pour reprendre ses termes. Il est intéressant de remarquer que ces entités sont spécialisées notamment dans le traitement des maladies dites spirituelles, prenant en charge les désordres provoqués par les *eguns*, « esprits inférieurs » avec lesquels ils ne sont aucunement confondus dans l'*umbanda*.

Le culte aux *pretos-velhos* correspond ainsi à un culte aux ancêtres avec ses spécificités, qui invite par ailleurs à se demander de quelle ancestralité il est question. En effet en tant qu'archétype du Noir brésilien, il semblerait au premier abord que leur ancestralité renvoie au référent national et à sa composante noire. C'est à ce titre que les *pretos-velhos* sont diabolisés, objet de critiques et d'injures de la part des néo-pentecôtistes au Brésil, qui cherchent justement à se libérer des esprits ancestraux et de la servilité à laquelle ils seraient associés (Plaideau 2010). Toutefois la dévotion qui leur est portée en fait-elle des ancêtres afro-brésiliens, africains ou les deux ? Selon Mônica Dias de Souza, « le culte aux *pretos-velhos* démontre cette teneur de “brasilité”, car les *pretos-velhos* sont conçus comme hommes de la *senzala* et pas comme descendants d'africains » (Dias de Souza 2006 : 231). Toutefois, des éléments de terrain révèlent que certains umbandistes mettent aussi parfois clairement l'accent sur l'ascendance africaine et la racialisation<sup>32</sup> des *pretos-velhos*.

32. Cette notion est ici entendue comme un processus qui attribue, souvent avec une charge négative, des différences physiques et culturelles essentialisées aux personnes et aux groupes. Elle repose sur une conception de la race non pas comme réalité biologique mais socioculturelle, construite à partir de rapports de pouvoir inscrits dans des contextes spécifiques.

En plus d'être figurées avec la peau noire, ces entités sont les seules pour lesquelles le qualificatif «noir» est employé et une africanité clairement revendiquée, comme l'attestent leurs noms propres: Vovô Congo («Grand-père Congo») ou Pai João de Angola («Père Jean d'Angola»). Selon Vovó Catarina, une *preta-velha* avec laquelle je me suis entretenue lors d'une consultation, «Il n'existe pas de *preto-velho* brésilien, il en existe peu. Ils sont tous venus d'Afrique, ils sont tous Noirs». Notons que le nombre important d'esclaves noirs nés au Brésil, historiquement attesté, est ici minimisé. «Beaucoup de personnes au Brésil ont du sang africain! C'est un héritage, de génération en génération», ajoutait Vovó Catarina, mettant l'accent sur la dimension raciale de cette ancestralité.

Un autre critère mobilisé par cette entité pour attester l'africanité de ces entités réside dans le fait qu'ils auraient «les cheveux *picuim* (crêpus)». «C'est pour ça que j'attache un foulard, pour ne pas voir mon *picuim*. Tu vois que beaucoup de vieux utilisent des chapeaux, des foulards... Parce que c'est mauvais», poursuivait-elle. Dans la plupart des régions du Brésil, les cheveux frisés sont en effet communément appelés aujourd'hui, de manière dépréciative, «mauvais cheveux» (*cabelo ruim*). Il est intéressant de remarquer la simplicité de la technique mentionnée par cet esprit d'esclave, qui renvoie à une époque et à une condition sociale particulières. La cheffe de culte, une femme d'une soixantaine d'années au teint plutôt clair et ayant pour sa part les cheveux lisses, l'avait incorporée et tenait un discours empreint d'ambiguïtés par rapport à son identification raciale. Tout en affirmant son africanité et celle de ses semblables, elle indiquait l'importance d'en dissimuler certains traits de par leur aspect. Elle reproduisait ainsi le regard dépréciatif porté sur les populations noires à partir des valeurs dominantes de la société brésilienne blanche. Ces valeurs sont toujours d'actualité, car en cachant ses cheveux *picuim*, il s'agissait également pour elle de ne pas apeurer les enfants par sa négritude :

Il y a des enfants qui ne veulent pas consulter et qui pleurent parce qu'ils ne voient pas la matière, ils voient l'esprit. Ils ont peur parce qu'il est noir. Ce n'est pas de leur faute, les enfants sont innocents.

Vovó Catarina dédouanait ces derniers de toute malice ou méchanceté, indiquant que leur innocence leur permettrait justement de voir le «véritable» aspect des entités au-delà du corps des médiums qui les reçoivent. Remarquons à nouveau que la couleur de peau est essentialisée à partir d'une explication religieuse.

La dimension raciale de cette ancestralité africaine est toutefois relativisée dans d'autres *terreiros* de Rio. Porteuse d'un discours radicalement opposé, Mãe Fatima Damas soutenait que les *pretos-velhos* se manifestant sous ce nom n'auraient pas nécessairement été esclaves, ni noirs, ni vieux. Ce serait le cas de sa *preta-velha* Vovó Maria Conga, qui «fait d'autres choses que ce qu'elle dit» et demeurait «un mystère» pour elle. «As-tu déjà vu une vieille lire la main? Et



verser des gouttes de cire dans de l'eau?», me demanda-t-elle. Pour cette cheffe de culte, ce ne serait pas des «pratiques d'Africain». Face à ma perplexité, elle fournit alors cette explication: il est possible que d'autres esprits se manifestent avec des *pretos-velhos* car «ils appartiennent à la même vibration et ont la même mission». Selon elle, ces entités se travestiraient en adoptant l'«apparence» ou encore l'idéaltype du «vieux Noir» pour rendre plus facile et efficace leur «travail spirituel» auprès des personnes venues les consulter, suscitant une empathie nécessaire pour établir un rapport relevant de l'«influence qui guérit» (Nathan 1993). Pour cette même mère de saint, ce travestissement tromperait également les autres religions, notamment les spirites, qui méprisent selon elle à tort les *pretos-velhos* en les considérant comme des esprits inférieurs. «Le même esprit qui vient ici, Maria Conga, arrive là-bas et dit qu'il est médecin, et ils y croient!», s'amusait-elle. Selon ces umbandistes, le plus important réside dans la «force» (voire l'énergie) que représentent ces entités et dans les valeurs dont ils sont porteurs, renvoyant à un univers spirituel considéré comme «supérieur» par opposition à l'univers terrestre. Il semble que ce travestissement retrace, dans un sens inverse et suivant une toute autre logique que celle de l'acculturation, le syncrétisme des masques blancs – des saints catholiques – apposés sur les divinités africaines, comme l'a montré Bastide (1965). Ici, selon ces umbandistes, certains esprits «de lumière» adopteraient un masque noir, peut-être pour préserver la référence à l'Afrique et ainsi la composante noire du panthéon syncrétique umbandiste, garantissant la brasilianité de cette religion et l'attrait qu'elle exerce sur les adeptes à ce titre<sup>33</sup>.

Par ailleurs, l'ancestralité associée aux *pretos-velhos* par les umbandistes est parfois entendue dans le sens d'un «prolongement des relations familiales» (Montero 1985:236). La composition de leurs noms, le plus souvent précédés de «père», «grand-père», «grand-mère», mais aussi la tendresse et l'émotion avec lesquelles les adeptes leur portent une dévotion, comme j'ai pu le constater lors des consultations dans les *terreiros*, indiquent qu'ils suscitent un sentiment de familiarité et renvoient souvent à une parenté spirituelle. C'est, entre autres, ce qui a conduit Paula Birman (1983:38) à associer ces entités, ainsi que les esprits d'enfants (*crianças*), à l'espace domestique et ainsi au «monde civilisé», par opposition au monde de la «nature» des *caboclos*, et au monde «marginal et périphérique» des *exus*. Le sentiment de familiarité inspiré par les *pretos-velhos* n'est pas sans lien avec leur rôle de spécialistes de la guérison, qui les amène à prendre en charge des maux du quotidien en mobilisant des pratiques

33. Pour Mãe Fatima, l'*umbanda* est singulièrement brésilienne et non afrobrésilienne. Elle aurait certes reçu des influences des religions africaines mais également un héritage oriental, «indigène», spirite et catholique, les héritages européens venant de la France et de Rome étant «plus nombreux» (elle le démontra avec un schéma sur mon carnet de terrain). Cet élément contribue à sa réputation de chef de culte «orthodoxe», y compris parmi les umbandistes.

religieuses<sup>34</sup> ; une fonction thérapeutique et soignante socialement attribuée au Brésil aux aînés dans les familles, et surtout aux femmes (Rougeon 2015). Dans ce sens, le nombre important de *pretas-velhas* dans les *terreiros* n'est pas anodin et ne saurait être attribué à la seule présence majoritaire de femmes médiums, quand on sait qu'elles reçoivent aussi des *pretos-velhos*.

Contrairement à ces derniers, souvent désignés comme des « pères », il est à noter que les noms des *pretas-velhas* ne sont jamais précédés du terme « mère » (*mãe*). Elles représentent les figures familiales des grand-mères (*vovó*) et tantes (*tia*) d'un âge avancé, et assument une fonction maternelle sans renvoyer directement à la sexualité féminine que la conception implique, comme l'ont déjà souligné plusieurs auteurs (Montero 1985 ; Brown 1994 ; Hale 1997). En outre la fonction maternelle assurée par les *pretas-velhas* renvoie à un idéal – toujours en vigueur de nos jours au Brésil – de la mère caractérisé par une compréhension, une bonté et un sens du sacrifice à toute épreuve, pour le bien-être de ses enfants. Sous le régime esclavagiste, c'est justement la « mère noire » qui prenait soin des enfants des autres, comme nourrice, cuisinière et mère de lait « s'attachant plus [aux enfants du seigneur] qu'aux siens » (Montero 1985 : 210-211). Comme j'ai pu le constater dans les *terreiros* à Rio, les histoires de vie « terrestre » de certaines *pretas-velhas* renvoient à ces rapports sociaux, raciaux et familiaux, comme celle de Vovó Rosa da Bahia, qui me conta avoir été nourrice des enfants des maîtres dans une *senzala*. Proche de la grande propriété tout en étant relayée à sa marge par le fait de côtoyer des êtres considérés comme inférieurs par rapport aux adultes<sup>35</sup>, elle ne trouvait également pas sa place dans les quartiers des esclaves où elle était rejetée aussi à cause de son statut auprès des Blancs. Dans la même maison de culte, la *preta-velha* d'une autre médium mentionna la souffrance ressentie au moment où ses deux enfants lui furent retirés, à l'époque de l'esclavage également : « ça faisait plus mal encore que le fouet ». Mères des enfants des autres, des Blancs, tout en ne pouvant pas prendre soin des leurs quand elles en avaient, voire enfantant des orphelins ou évitant de tomber enceintes – telle Vovó Catarina qui me raconte avoir pris des « tisanes de racines » abortives –, les *pretas-velhas* constituent ainsi une figure ambivalente encore porteuse de la marque de leur couleur et de leur condition de classe (Montero 1985).

34. L'aide apportée par les *pretos-velhos* aux humains concerne surtout le traitement des maux du corps et de l'esprit. Chaque catégorie d'esprits ayant des compétences spécifiques dans l'*umbanda*, il s'agit ici de l'une des principales qualités des « vieux noirs », même si ces entités ne détiennent pas le monopole du travail de guérison dans un *terreiro* (Jacquemot 1998).

35. Les enfants (terme issu du latin *infans* signifiant « celui qui ne parle pas »), sont l'une des figures bien connues associées à une supposée primitivité et infériorité par rapport à la norme occidentale évolutionniste et cartésienne qui fait prédominer les adultes comme modèle d'humanité depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

Remarquons par ailleurs que le référent à l'africanité n'est pas pour autant mis de côté dans le statut familial attribué aux *pretos-velhos*. Le terme *pai* («père») par lequel certains sont désignés est également porteur de cet aspect, du fait qu'il peut aussi renvoyer à une fonction d'autorité religieuse en lien avec les cultes afro-brésiliens, celle de père de saint, même si tous les *pretos-velhos* n'ont pas nécessairement assumé de telles fonctions lors de leur vie «incarnée». Il est fréquent que plusieurs de ces entités masculines se présentent comme d'anciens chefs de culte (Serra 2001 : 227) ou leaders religieux, dont le savoir-faire est mis à profit pour pratiquer la charité auprès de ceux venus les consulter.

L'ensemble de ces acceptions de l'ancestralité se rejoint autour du fait que les *pretos-velhos* assumeront une fonction de gardiens des valeurs morales, renvoyant aux «valeurs socialement partagées de maintien d'une structure familiale et de relations établies à partir certains codes de conduite» (Dias de Souza 2006 : 229). En ce sens ces entités œuvreraient à la résolution des conflits de couples, pour préserver la santé des plus jeunes, prendre soin des femmes enceintes ou encore trouver des solutions en cas de difficultés professionnelles ou scolaires. Ce faisant, elles contribueraient également à perpétuer un savoir-faire en termes de pratiques religieuses de guérison, héritées des cultures africaines et de l'esclavage. Les discours des *pretos-velhos* sont emplis de références aux *orixás* et à un univers religieux réprimé, mais bien vivant dans la sphère domestique. Ainsi que le signalait Vovó Catarina :

Nos prières, nos affaires de saints, tout cela était caché dans la *senzala* sous une table recouverte d'un linge. [...] Cachés, on portait un culte aux *orixás*. Parce qu'on ne pouvait pas, le maître ne nous laissait pas le faire.

À partir de l'ethnographie, on comprend que quand les «vieux Noirs» sont considérés comme des âmes – rappelant ainsi le culte porté à ces dernières dans l'univers catholique – ou encore comme des personnages familiers, le référent à l'africanité n'est pas pour autant nécessairement atténué. Il y est fait allusion, contrairement à ce que suggèrent les classifications proposées par certains umbandistes dans leurs publications, cloisonnant les «lignes» entre elles (ligne «des âmes», ligne «africaine», etc.). On constate également que l'ancestralité, qui paraissait au premier abord faire consensus pour comprendre le culte aux *pretos-velhos* dans l'*umbanda*, fait l'objet d'une diversité de lectures. Malgré les nombreux travaux pointant la neutralisation de l'élément noir dans cette religion (Ortiz 1978 ; Brown 1985), il semble que ce culte porté aux esprits d'esclaves noirs sur le sol brésilien y maintienne un héritage africain, certes non sans ambiguïtés. «“Domestiquer” la négritude présente dans la religion» (Montero 1985 : 183) peut être compris dans différents sens et peut se présenter à d'autres niveaux, révélant que la dimension racialisée des *pretos-velhos* et l'univers auquel elle fait référence ne disparaissent pas totalement. L'accent plus ou moins fort mis sur cet aspect dépend de la coloration de l'*umbanda* pratiquée dans chaque maison de culte. Car cette religion présente des pratiques fort diversifiées, à penser comme un continuum entre un pôle mettant en avant ses influences kardécistes (une

*umbanda* dite blanche) et un autre fondé sur son héritage africain (*umbanda* dite d'Angola ou *Omolocô*); entre une identification comme religion brésilienne ou encore comme religion afro-brésilienne; enfin, entre un pôle qui va du besoin de se « désafricaniser » à celui de se « réafricaniser » (Dantas 1988; Negrão 1996; Jensen 2001; Rougeon 2017). Ces variations dépendent de l'idiosyncrasie du chef de culte, de son parcours religieux, de la circulation des médiums d'un *terreiro* à un autre, du contexte local d'inscription spatiale, religieuse et sociale<sup>36</sup> d'une maison de culte, entre autres éléments.

Quoi qu'il en soit, la figure de l'esclave noir, travailleur domestique mais aussi ancêtre national familier de tout brésilien, n'efface pas pour autant les rapports de pouvoir et la violence des relations sociales auxquels les histoires de vie des *pretos-velhos* renvoient. Avec leurs ambivalences, leurs silences et leurs intonations, ces derniers soulignent, malgré tout, ce qui ne passe toujours pas de l'expérience de l'esclavage. Leur culte est à ce titre également un culte aux esprits d'esclaves dans lequel la souffrance occupe une place centrale. Cet aspect de la dévotion que leur portent les umbandistes repose sur un syncrétisme afro-catholique, que j'ai appréhendé sur le terrain dans les *terreiros* de Rio.

### Des esprits d'esclaves : l'apport du syncrétisme afro-catholique

« Saint Benedito est notre patron à tous, c'est lui qui commande [...]. Parce qu'il est africain. [...] Nous venons tous sous ses ordres ». C'est ainsi que la *preta-velha* Vovó Catarina, incorporée par la mère de saint du *terreiro* du quartier Pavuna, décrivait lors d'un entretien les rapports entre les esprits de vieux Noirs et ce saint catholique noir. De fait, on retrouve fréquemment saint Benedito associé aux *pretos-velhos* dans les maisons de culte umbandistes. Plusieurs *terreiros* portent son nom mais aussi certaines de ces entités comme Pai Benedito de Angola, Pai Benedito das Almas ou encore Pai Benedito de Aruanda. Même s'ils ne sont pas souvent l'objet d'un discours explicite des adeptes, il s'agit ici de signaler les liens entre les *pretos-velhos* et le saint noir tels qu'ils sont apparus sur le terrain, aussi bien au niveau des discours tenus par les entités que des pratiques rituelles dans les maisons de culte. Cette réflexion est d'autant plus nécessaire à mener que cette question n'a jusqu'ici pas fait l'objet de travaux des chercheurs, et qu'elle révèle un univers commun porteur d'une mémoire de l'esclavage.

36. Au début des années 1980, Birman signalait déjà les combinaisons possibles entre deux principales tendances des pratiques umbandistes, variant selon les appartenances sociales des adeptes. Les maisons de culte des milieux plus populaires étaient souvent les plus africanisées et valorisaient « la diversité comme une forme de manifestation positive du destin », tandis que celles davantage liées aux classes moyennes étaient plus impliquées dans la défense et la perpétuation d'une vision moralisante et tendaient à accentuer les héritages catholique et kardéciste (Birman 1983 : 94).

Dans le même *terreiro* où Vovó Catarina «descend», on trouve parmi les images pieuses disposées sur l'autel (*congá*) celle de saint Benedito, comme je l'ai aussi observé dans d'autres maisons de culte. La statuette du saint noir est recouverte de colliers rituels des *pretos-velhos* «de la maison», faits de petites perles noires et blanches ou sous forme de chapelets en bois, en plastique ou encore en métal. Ils ont été déposés là par les médiums entre deux cérémonies. Pour ces derniers, le contact avec l'image matérielle de ce saint permettrait de *firmar* les colliers, c'est-à-dire de les ré-energiser, de les alimenter en quelque sorte en leur transmettant la «vibration» spirituelle leur correspondant. «Patron» des *pretos-velhos*, saint Benedito est considéré plus élevé spirituellement que ces derniers, de par son niveau hiérarchique supérieur dans le panthéon. Il serait à ce titre plus à même de «décharger» ces objets rituels de l'énergie négative et en surplus qu'ils contiendraient, mais aussi de les «recharger» de l'énergie nécessaire pour le bon déroulement des travaux lors des consultations.

Cette présence des saints catholiques noirs sur les *congás* des maisons de culte, et plus globalement des saints catholiques, est associée par les umbandistes à l'univers des *pretos-velhos*. Ainsi, la mère de saint du *terreiro* de São João do Meriti m'indiqua qu'elle avait souhaité enlever les images de saints catholiques de son autel, dans une logique de valorisation des «origines» africaines des divinités, les *orixás*. Toutefois elle les avait gardées car selon elle, cela avait du sens pour Pai Benedito de Angola, le *preto-velho* qu'elle incorpore, chef spirituel de sa maison de culte. Elle ajouta qu'elle récupérerait des images pieuses et les restaurait, «comme le faisaient les esclaves avec les images cassées, laissées devant les portes des églises». Conserver ces images glanées de saints catholiques revenait pour elle à préserver un univers religieux et de pratiques propre aux esprits d'anciens esclaves.

L'introduction de certains saints catholiques noirs dans l'*umbanda* aux côtés de saints blancs, des *orixás* ou d'autres entités provient notamment des interactions historiques entre les *terreiros* et les confréries catholiques noires. Ces dernières, véritables sociétés d'entraide, constituent au Brésil la «première et principale forme d'organisation institutionnalisée des Noirs africains et de leurs descendants, esclaves affranchis et hommes libres» (De Carvalho Soares 2002:61), destinée à leur porter assistance en cas de maladie, d'emprisonnement, de famine, à assurer une sépulture au moment de leur mort mais aussi à racheter la liberté d'esclaves. Un aspect à remarquer réside dans le fait que, comme l'écrit João José Reis, «Conçue par les Blancs comme un instrument de domestication de l'esprit africain, [la confrérie] devint un mécanisme d'africanisation de la religion des maîtres» (Reis 1992:18), constituant l'«Église noire» dont parlait Roger Bastide (1960:159). Selon ce dernier, ce catholicisme serait ainsi passé «d'une religion de contrôle social à une religion de protestation raciale» (*ibid.*: 158) face à la société blanche. Signalons que l'une des plus importantes confréries datant de l'époque coloniale est par ailleurs dédiée à saint Benedito, dont le culte fut autorisé par l'Église catholique

en 1743 et la canonisation en 1807<sup>37</sup>. Il convient de préciser également que tous les saints catholiques noirs ne sont pas des anciens esclaves comme les *pretos-velhos*<sup>38</sup>. Ceux qui se trouvent inclus dans le culte umbandiste – parmi lesquels saint Benedito est le plus présent – ont une histoire de vie renvoyant à l'esclavage.

Sur le terrain, j'ai mené également des observations dans les églises de deux confréries noires du centre de Rio, où plusieurs éléments révèlent là aussi les porosités culturelles entre catholicisme et *umbanda*, autour du culte aux esprits d'esclaves notamment. Dans l'église Notre Dame du Rosaire et de Saint Benedito des Hommes Noirs<sup>39</sup>, l'image du saint est vénérée. Selon la vendeuse du petit magasin à l'entrée, les figurations plaisant le plus aux dévots et aux passants sont celles de saint Benedito et de l'esclave Anastácia, présents tous deux dans les *terreiros*. Dans un petit autel vitré situé à l'entrée de l'église se trouvent des images pieuses umbandistes devant lesquelles des offrandes et des ex-voto sont déposés. Ces statuettes figurent saint Lazare (syncrétisé avec Omulú), saint Jérôme (correspondant à Xangô, divinité du tonnerre et de la justice), saint Georges (qui, à Rio, est identifié avec Ogum, divinité de la guerre et des métaux) et le Christ (autrement dit Oxalá) « dans sa version umbandiste »<sup>40</sup>, me fait remarquer la collègue et amie umbandiste qui m'accompagne alors. De même, la dévotion portée aux *pretos-velhos* se retrouve également dans ces églises, comme dans celle de Notre Dame de la Lampadosa quelques rues plus loin, dont le bâtiment a été érigé par d'anciens esclaves. Comme dans la première, j'ai pu observer que des messes y sont célébrées tous les lundis pour les « âmes », un jour de la semaine consacré aux *pretos-velhos*. Dans une chapelle latérale, les nombreux dévots déposent leurs demandes ou remerciements en allumant une bougie ou en accrochant des petits messages sur les grilles devant les « croix des âmes » (*cruzeiros das almas*), telles que les appellent les umbandistes.

37. Reconnu par l'Église catholique comme saint Benoît de Palerme, le Maure ou l'Africain, le saint noir aurait été un moine franciscain ayant vécu en Sicile au XVI<sup>e</sup> siècle. Né de parents esclaves d'Afrique et chrétiens, il aurait été affranchi dès son plus jeune âge.

38. L'identification par le statut et la couleur de la peau à un saint noir relève d'abord d'une stratégie de l'institution catholique mise en place pour contrôler la conversion des esclaves noirs brésiliens et pour légitimer une supposée origine chrétienne des Africains (Augras 2005). Remarquons dans ce sens qu'une autre sainte noire vénérée au Brésil mais à ma connaissance pas dans l'*umbanda*, santa Efigênia, est considérée comme la fille d'un roi chrétien éthiopien (Soares 2002). Cette tendance à attribuer un saint de couleur à des populations noires existait par ailleurs bien avant la colonisation et l'esclavage : elle remonte au Moyen-Âge (Bastide 1960).

39. Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos. Inaugurée en 1725, cette église a été érigée par la confrérie du même nom qui, formée d'Africains « Angola » et de « crioulos », Noirs nés au Brésil, a vu le jour dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle pour ce qui est de la région de Rio de Janeiro (Silva 2003).

40. Ce Christ est figuré debout sur un globe terrestre avec des symboles à ses pieds comme le calice, alors que la figuration catholique du Christ serait celle du sacré cœur de Jésus.

La présence de ces saints noirs dans l'*umbanda* révèle, outre les interactions historiques entre *terreiros* et confréries catholiques noires, les influences du catholicisme « populaire » et de son culte des saints. Saint Benedito, considéré comme un grand guérisseur, y est très souvent sollicité par les guérisseurs justement et par les bénisseurs, comme j'ai pu le constater sur le terrain (Rougeon 2016). Il est surtout vénéré lors des *congadas*, ces fêtes populaires présentes surtout dans l'univers rural du sud-est et du nord-est du Brésil dont il est le saint patron. Performances à la fois religieuses et esthétiques (musicales, dansées et chantées) très syncrétiques, réunissant des éléments hérités des cultures africaines et du catholicisme portugais, les *congadas* se déroulent sous la forme de défilés qui se terminent généralement devant une église catholique, celle du saint noir ou de Notre Dame du Rosaire des Noirs qui lui est souvent associée. Les participants, en grande majorité des Afrodescendants, y rejouent le couronnement des anciens rois africains du Congo (Brandão 1985 ; Martins 1997 ; Mello e Souza 2002 ; Costa 2012).

La figure de saint Benedito traverse les frontières institutionnelles des religions, tout comme celle des *pretos-velhos* que l'on retrouve dans d'autres cultes afro-brésiliens et spirités (Dias de Souza 2006), mais aussi dans l'univers des pratiques religieuses de guérison assurées par des thérapeutes proches du catholicisme dit populaire (Rougeon 2015). Dans ce sens, on peut avancer qu'aussi bien ce saint noir que les « vieux Noirs » sont inscrits profondément dans le champ religieux brésilien, permettant de considérer une des facettes de l'afrodescendance au Brésil et l'ampleur de son expression dans le domaine du sacré.

Ces éléments révèlent un syncrétisme afro-catholique dont les *pretos-velhos* et les saints noirs présents dans l'*umbanda* seraient porteurs, forgé dans le creuset des rencontres entre membres des confréries catholiques noires, pratiquants des cultes afro-brésiliens mais aussi d'un catholicisme noir populaire. Dans les *terreiros*, un continuum de pratiques propres à ces univers religieux se donne à voir autour de la figure des « vieux Noirs » et de leur univers rituel. Avec un autre ancien esclave vénéré, saint Benedito, ils partagent des éléments communs – objets, symboles, plantes et offrandes – qui constituent des traces de l'esclavage et expriment une expérience de la souffrance sublimée dans ce cadre religieux. Ils sont en effet également porteurs de valeurs partagées par leur pratique de la charité, et d'une efficacité thérapeutique fortement recherchée lors des séances de consultation. Comme me l'indiquait une cheffe de culte au sujet de la figure du *preto-velho* : « parce qu'il a eu une vie aussi pleine de souffrance, il va t'embrasser et te donner du réconfort ». Il convient donc de s'attarder sur cet univers commun pour en déceler les ressorts.

En premier lieu, les mêmes offrandes sont présentées au saint noir et aux *pretos-velhos*. Ils reçoivent de leurs dévots le premier café du matin, un aliment quotidien de l'univers domestique au Brésil qui renvoie au rapport de familiarité entretenu par les adeptes avec ces entités spirituelles. Remarquons à ce titre qu'en dehors des *terreiros*, la dévotion à saint Benedito s'exprime dans les maisons et

le plus souvent les cuisines. Par ailleurs, cette offrande est aussi significative de l'alimentation simple de la *senzala*. On retrouve cet univers de référence à la fin de la fête annuelle consacrée aux *pretos-velhos* dans les *terreiros* pour le 13 mai, une journée dédiée également à saint Benedito même s'il n'y est pas loué directement. Au cours de la fête, une offrande est apportée dans l'espace sacré aux esprits de «vieux Noirs». Elle est constituée d'un plat associé à l'époque de l'esclavage et considéré comme la nourriture des esclaves : la *feijoada*<sup>41</sup>. À ce sujet, Dias de Souza rappelle que, fait de «restes des viandes utilisées et mangées de préférence par les maîtres et réutilisés dans l'alimentation des esclaves, ce plat est devenu au long du XX<sup>e</sup> siècle un symbole de la culture brésilienne, présenté comme un plat "typique"» (Dias de Souza 2006:2), qui est connu comme tel à l'échelle internationale<sup>42</sup>.

Même s'il est courant dans les maisons de culte umbandistes de réaliser des offrandes de nourriture à l'occasion des nombreuses fêtes religieuses (Santiago et Rougeon 2017), la *feijoada* des *pretos-velhos* prend une dimension particulière quand on sait que l'un des châtiments infligés aux esclaves était justement la faim chronique, tel que me l'ont indiqué certaines de ces entités en me faisant part de leurs histoires de vie lors d'entretiens avec elles. À l'occasion du 13 mai, cette offrande rituelle est suivie de la distribution de nourriture aux personnes présentes ; un partage reposant sur la pratique de la charité héritée du kardécisme, qui lui-même la doit au catholicisme. Cette pratique est justement fortement valorisée dans l'*umbanda* à travers l'action des *pretos-velhos*. Ayant eux-mêmes connu la faim lors de leurs vies «incarnées sur terre», ils redistribuent dans un cadre rituel ce qui leur est offert. Il est tentant ici de faire un lien avec saint Benedito, bien que les umbandistes n'en fassent pas mention. Pourtant, le saint noir est aussi connu comme cuisinier et pour avoir distribué gratuitement de la nourriture aux pauvres, luttant ainsi contre la faim. Cette absence de référence interroge et laisse penser que l'histoire de vie de saint Benedito est restée au second plan dans l'univers umbandiste, faisant prévaloir celles des *pretos-velhos*. Peut-être du fait de son degré supérieur d'«évolution spirituelle» qui, pour les umbandistes, se trouve plus éloigné de la «matière», du «terrestre» et donc des aléas des vies humaines.

En outre, un objet rituel propre aux *pretos-velhos* dans l'*umbanda* révèle le continuum de pratiques entre catholicisme et cultes afro-brésiliens. Il s'agit d'un rosaire spécifique utilisé lors des consultations, désigné comme «rosaire des larmes de Notre Dame» (*rosário de lágrimas de Nossa Senhora*) en référence

41. À ce sujet, voir l'essai photo-ethnographique d'une fête de *pretos-velhos*, réalisé par Larissa Fontes (2016).

42. Ce plat, auquel sont venus s'ajouter de plus en plus d'ingrédients, se présente la plupart du temps à Rio comme un ragoût de haricots noirs (*feijão*) avec des morceaux de porc principalement (pieds, oreilles, queue) et de bœuf fumé, servi avec du riz blanc, de la farine de manioc, des feuilles de choux portugais et des quartiers d'orange.



au nom des graines qui le composent et à une vierge en particulier, Notre Dame du Rosaire des Noirs. Les graines proviennent d'une plante ayant reçu à ce titre, entre autres appellations, celle de *capim-rosário*, que l'on peut traduire par «plante-rosaire»<sup>43</sup>. Cette désignation est issue de l'univers catholique des *congadas* dans lequel, en plus de saint Benedito, Notre Dame du Rosaire des Noirs est l'objet d'une dévotion collective par ceux qui se désignent comme les «fils du Rosaire»<sup>44</sup>, et où le rosaire est aussi un objet rituel. Dans son étude sur les *congadas*, Leda Maria Martins (1997) relate un récit mythique au sujet de ce collier rituel. Cette vierge serait apparue aux esclaves noirs près de leur habitation alors qu'elle compatissait pour leur souffrance, les larmes qu'elle versait – expression de sa compassion – faisant germer des graines, les «larmes de Notre Dame». Les esclaves les auraient ramassées pour confectionner leurs rosaires et rendre ainsi hommage à la sainte.

Sur le terrain à Rio, la *preta-velha* Vovó Catarina m'indiquait lors d'un entretien que selon elle, cette vierge «a donné le rosaire aux *pretos-velhos*. Elle a voulu en donner un à chacun pour pratiquer la charité sur terre». Elle ajoutait que «le collier rituel d'un *preto-velho* peut être fait de larmes de Notre Dame», sur lequel plusieurs graines et amulettes sont aussi parfois insérées, notamment pour éloigner le mauvais œil. Cette adaptation est révélatrice de ce syncrétisme afro-catholique mais aussi de l'inclusion des pratiques magiques. Souvent entonné pour les «vieux Noirs» dans les maisons de culte où l'ethnographie s'est déroulée, un chant liturgique fait également référence au rosaire :

Benedito s'assied sur la souche / Il fait le signe de la croix / Il demande  
la protection de Zambi<sup>45</sup> / Pour les enfants de Jésus / Chaque perle de son  
rosaire / Est un fils qui se trouve ici / Sans Benedito je ne saurais pas marcher.

Par ailleurs, dans le culte aux *pretos-velhos*, la référence au Christ et à Oxalá avec qui il est syncrétisé – dont les «vieux Noirs» rappellent fréquemment être sous les ordres – est aussi présente, symbolisée dans les deux cas par la croix. Elle évoque l'expérience de la souffrance et met en évidence la figure de l'esclave noir brésilien torturé et meurtri. Comme cela a déjà été dit, quand les *pretos-velhos* relatent leurs récits de vie «incarnée», ils mentionnent souvent les souffrances qu'ils auraient vécues. Une mère de saint me disait par exemple s'être «fait tirer les oreilles» par son *preto-velho*, Pai Benedito de Angola, car elle n'avait pas encore vu le film *12 Years a Slave*<sup>46</sup>. Elle en tirait une leçon, signalant l'importance de considérer la dureté de la

43. *Coix lacryma-jobi* L. Les graines grises de cette plante ont la particularité d'être déjà trouées, facilitant ainsi leur usage comme perles.

44. Elle est également la sainte patronne d'une des principales confréries catholiques noires au Brésil.

45. Dieu suprême et créateur pour les umbandistes.

46. *12 Years a Slave*, de Steve Mc Queen (2013) est le «premier film d'un cinéaste (britannique) noir descendant d'une famille antillaise, adoptant le point de vue d'un homme libre (Solomon Northup) devenu esclave du jour au lendemain», signale François Laplantine (2016: 169).

vie des esclaves noirs : « Il faut regarder en face la vérité que les *pretos-velhos* nous apprennent ». Dans les *terreiros* d'*umbanda*, l'expérience de la souffrance renvoie à l'univers catholique et à celui de la *senzala* ; elle conduit à associer l'esclavage à l'expérience de martyr du Christ. Ce rapprochement n'a pas échappé à plusieurs auteurs, parmi lesquels Bastide, indiquant que les captifs noirs au Brésil vivaient une « seconde passion, une seconde crucifixion », comme le rapporte Lindsay Hale (1997 : 399). Elle ajoute : « La mortification des *pretos-velhos* doit être comprise dans le contexte du martyr transcendant incarné d'abord par le Christ et ensuite par les saints catholiques » (*ibid.* : 408). On comprend que le martyr des saints catholiques noirs associés à l'esclavage, comme saint Benedito, acquiert une résonance d'autant plus forte avec le vécu relaté par les esprits de « vieux Noirs ».

La croix rappelle certes la souffrance des esclaves, mais aussi son dépassement par la voie de la transcendance. De ce fait, elle est partie prenante du dispositif thérapeutique visant à la guérison dans les maisons de culte. Au-delà d'une analyse symbolique, il convient de noter que les usages et gestes rituels impliquant la croix se trouvent au cœur des consultations données par les *pretos-velhos* incorporés dans les médiums. J'ai pu observer qu'ils font très fréquemment des signes de croix. Au préalable et en guise de préparation, ils effectuent ce geste sur les différentes parties du corps de leurs *aparelhos* – « appareils », c'est-à-dire les médiums qu'ils incorporent – et principalement sur leurs mains, puis sur leurs objets rituels (pipes à tabac, rosaires, bougies, verres d'eau, plantes, bancs, etc.). Avec la main droite ou bien avec de la *pemba* – craie blanche considérée comme sacrée et associée à Oxalá – ils tracent ensuite ces croix sur les fronts, les dos des mains et les nuques des personnes venues les consulter, pour « décharger » et protéger leurs corps.

De même, une plante employée par ces entités dans ce contexte renvoie également à la croix, tel que me le révéla le *preto-velho* Pai Benedito de Angola lors d'une consultation. L'*aroeira*<sup>47</sup> est considéré comme l'un des arbres d'Oxalá, la dureté et la résistance de son bois rappelant la force spirituelle associée à cette divinité, comme me l'indiqua le « vieux Noir ». Surtout, il ajouta : « avec l'*aroeira*, Oxalá montre la croix ». Tenant une branche dans sa main, il m'expliqua que la morphologie de la pointe des tiges, avec les petites feuilles réparties de manière symétrique de part et d'autre, formait une croix et symbolisait la trinité : « le père, le fils et l'esprit saint », précisa-t-il. Dans un autre *terreiro* de cette ethnographie, la *preta-velha* Vovó Catarina considérait quant à elle l'*aroeira* comme un arbre de saint Benedito, spécifiant que le saint catholique noir était aussi guérisseur. Pour appuyer son propos, elle ajouta : « Il y a un chant liturgique de *preto-velho*, "*aroeira* de saint Benedito"... ». Il existe en effet entre les plantes et les *orixás*, mais aussi les entités spirituelles, des correspondances symboliques et magiques s'inscrivant dans un vaste système classificatoire du monde (Anthony 2001).

47. *Schinus terebinthifolius*, connu en français sous le nom de faux poivrier.

À ce niveau également, les liens entre *pretos-velhos* et le saint catholique noir appréhendés au cœur de la pratique umbandiste révèlent un syncrétisme afro-catholique à l'œuvre lors des situations de consultation, qui visent à soulager les maux du corps et de l'esprit des humains.

Par l'ensemble des procédés utilisés par les *pretos-velhos* pour soigner, les umbandistes disent qu'ils font usage de *mironga*, un terme renvoyant à des connaissances magiques mystérieuses, voire sorcellaires. Il est également courant de désigner les *pretos-velhos* comme des *mirongueiros*, tel que le mentionne un autre chant liturgique dont voici un extrait : « Il vient de l'esclavage / C'est Pai Benedito / Il est *mirongueiro* ». Comme tout « travail spirituel », celui mené par les *pretos-velhos* est pétri d'ambiguïtés, car s'ils sont considérés comme protecteurs, conseillers – ils sont parfois appelés les « psychologues de l'*umbanda* » ou « des pauvres » – ils ont aussi une réputation de grands guérisseurs, voire de sorciers. Cette ambiguïté est d'autant plus renforcée qu'ils représentent également l'archétype du Noir brésilien dans le panthéon, associé dans le sens commun à la pratique de la sorcellerie et à l'exercice du mal<sup>48</sup>.

Toutefois, les umbandistes soulignent régulièrement que la *mironga* est utilisée pour « faire le bien ». À ce titre, lors d'une consultation la *preta-velha* Vovó Maria Conga me disait recevoir tous ceux qui se présentaient à elle en cas de grandes difficultés, y compris les néo-pentecôtistes qu'elle accueillait « comme les autres [...]. On les aide, il n'y a pas de rancœur ». Ces derniers sont pourtant les principaux acteurs de la diabolisation de l'*umbanda* et des *pretos-velhos* avec leurs attaques verbales et physiques, comme nous l'avons déjà souligné. Cet exemple révèle qu'il est important dans les *terreiros* de dépasser ces sentiments considérés comme « peu élevés », permettant ainsi à certaines de ces entités d'accéder à un stade spirituel supérieur. Notons également que l'attitude des « vieux Noirs » valorise la patience et la résignation pour résoudre les conflits et affronter les expressions de discrimination et de violence les concernant, réactualisées aujourd'hui dans un tout autre contexte que celui de l'esclavage.

Un entretien avec un *preto-velho* va également dans ce sens. Pai Tomé da Calunga, qui disait avoir travaillé dans une plantation de café lors de l'une de ses vies « incarnées » comme esclave, me racontait :

À l'époque de l'esclavage il y avait beaucoup de choses mauvaises. On apprenait à faire de la sorcellerie pour se protéger des ennemis qu'on avait,

48. Le rapport entre les *pretos-velhos* et les *exus* apparaît alors. Plusieurs auteurs ont montré que ces entités polariseraient les figures du (bon) Noir guérisseur et du (mauvais) Noir sorcier (Ortiz 1978 ; Hale 1997). Toutefois, comme j'ai pu le constater, cette opposition se présente davantage comme une continuité et se complexifie sur le terrain. D'une part, certains *pretos-velhos* sont considérés comme des *feiticeiros* (sorciers) – ils deviendraient même *exus* après minuit ; d'autre part, j'ai entendu des umbandistes juger les « vieux noirs » comme plus redoutables et dangereux que les *exus* qui, eux, préviennent avant de frapper.

les hommes de main. Le vieux faisait cela pour se protéger. Alors le travail du vieux Tomé da Calunga est plus tourné vers la sorcellerie.

[...] Ici on ne peut pas faire ces choses ma fille, tu comprends ? C'est un *terreiro* de lumière, c'est un *terreiro* de charité [...]. Si je fais un travail de sorcellerie comme j'en ai beaucoup fait, je ne vais pas évoluer.

À ma question visant à savoir s'il avait ressenti de la vengeance consécutivement à la violence que lui faisaient subir les hommes de main, il répondit : « Si le vieux disait qu'il n'avait pas cette soif de vengeance, ce serait un mensonge. C'était une vie très difficile, de souffrance. Mais je ne peux pas en parler ». Ce silence était alors mis sur le compte du « développement spirituel »<sup>49</sup> en cours de la médium recevant ce *preto-velho*. Bien que ces entités soient considérées comme « élevées » spirituellement, les sentiments liés à leurs expériences de vie comme esclaves mettraient de nombreuses années à passer, plusieurs « incarnations » successives étant nécessaires pour que les blessures disparaissent, selon les umbandistes. En faisant référence à l'ampleur du traumatisme de l'esclavage, le récit de Pai Tomé da Calunga indique que les *pretos-velhos* ne sont pas toujours au-dessus des sentiments considérés comme négatifs tels que la douleur, la colère, etc. Cet élément n'est pas incompatible avec les qualités valorisées chez ces entités, car au même titre que les autres, elles sont considérées comme étant en évolution permanente de par leur pratique de la charité. Par contre les umbandistes s'opposent vivement à la révolte, la violence et la pure vengeance, et ils les condamnent.

La *mironga* des « vieux Noirs » exprime également ce syncrétisme afro-catholique, ayant inclus des pratiques magiques, voire sorcellaires, non reconnues par l'Église catholique. Rappelons que plusieurs *pretos-velhos* se présentent comme d'anciens chefs de culte et toujours comme guérisseurs, et se trouvent aux marges de cette institution religieuse, bien qu'étant imprégnés de sa religiosité, de ses valeurs et symboles. Dans le dispositif des consultations umbandistes, ces pratiques sont valorisées, tout comme le sont les esprits d'esclaves noirs brésiliens, pour leur efficacité. Le culte qui leur est porté permet à cet égard de reconsidérer les interactions entre catholicisme, pratiques d'origine africaine mais aussi spiritisme au sein de l'*umbanda*, et de signaler les influences de différentes expressions du catholicisme noir brésilien sur cette dernière. En outre, l'identification des *pretos-velhos* à l'expérience de la souffrance humaine dans un cadre rituel permet depuis longtemps d'opérer une inversion dans les rapports de pouvoir d'une société qui excluait – et qui continue à exclure – socialement les Noirs. Il est intéressant de noter que cette efficacité n'est pas seulement mise en

49. Cette expression fait référence à la préparation d'un médium pour intégrer la « chaîne médiumnique », constituée de l'ensemble des initiés (chefs de culte, fils et filles de saint) d'une maison de culte, assurant la mise en relation entre les humains et les entités spirituelles lors des rituels.

œuvre pour traiter des maux des personnes issues de groupes sociaux défavorisés, majoritairement noires de peau, mais également pour prendre en charge ceux de Brésiliens issus de la classe moyenne et blancs.

## Conclusion

En mettant l'accent sur les expériences vécues avec les *pretos-velhos* dans un cadre rituel, j'ai appréhendé le culte porté à ces entités spirituelles tel qu'il se donne à voir aujourd'hui dans les *terreiros* umbandistes à Rio. Cela a permis à la fois de réaliser un portrait plus nuancé de ces esprits, souvent uniquement associés à l'archétype de l'esclave noir soumis et résigné, et de mettre en évidence leurs rapprochements moins explorés avec un saint catholique noir, saint Benedito, dans l'*umbanda*. Les différentes facettes attribuées aux «vieux Noirs» empêchent de se contenter d'une représentation unifiée de l'esclavage au Brésil et d'une image homogène de ces entités, faisant vaciller la dualité du «bon Noir» soumis, ayant le sens du sacrifice, et du «mauvais Noir» criminalisé.

Les *pretos-velhos* occupent bien un espace de négociation en ayant recours à la ruse et en dynamisant un syncrétisme afro-catholique qui rend possible des réinventions de la tradition par le biais des pratiques dévotionnelles et thérapeutiques des acteurs. Ces esprits révèlent d'autres dimensions de l'esclavage : celles du détournement, du «remède». Elles reposent sur des pratiques magiques et de guérison jugées efficaces, renvoyant à une connaissance que les *pretos-velhos* associent aux traditions africaines transmises par le culte aux *orixás*, mais aussi à un univers catholique noir. Sacralisés dans les maisons de culte, les «vieux Noirs» sont considérés comme des modèles qui ont déjoué les détenteurs de l'autorité pour prendre soin des leurs en soulageant leurs souffrances. Ils y sont vénérés pour avoir contribué à assurer la survie des esclaves et avoir fait preuve d'esprit critique quant à la domination raciale, sans s'opposer frontalement aux maîtres ni subvertir totalement l'ordre établi. Toutes proportions gardées, c'est ce qu'ils font également dans les maisons de culte avec leurs *mandingas* et le dispositif thérapeutique qui leur est associé, aux marges de l'institution de santé.

Par le travail de guérison que les umbandistes leur attribuent, ces entités spirituelles et saint Benedito renvoient également à l'expérience de la libération, célébrée à l'occasion de leur fête annuelle. Indissociable de la notion d'espérance, cette libération est toutefois surtout d'ordre spirituel dans l'*umbanda* et implique une force intérieure de volonté. Les *pretos-velhos* sont ainsi plus largement un symbole de la lutte contre l'esclavage non seulement du corps mais surtout de l'esprit, «prisonnier» de sentiments considérés comme négatifs et qui freineraient l'«évolution spirituelle» dans la logique kardéciste, renvoyant à un ensemble de valeurs morales issues quant à elles du catholicisme : l'envie, l'arrogance, l'orgueil, le manque d'amour et de foi. Le travail spirituel mené par ces entités aurait donc pour objectif de mettre à distance la condition d'esclave, perçue comme avilissante pour l'humanité. De même, il offrirait la garantie de vies meilleures à venir et la

certitude d'un horizon toujours plus clément. Une forme de rédemption en somme, que seul le dépassement de la volonté de vengeance pourrait assurer. Autrement dit, la libération des traumatismes de l'esclavage passerait seulement par une redéfinition des postures, permettant de sortir de celles de victime ou de résistant-justicier. Ces derniers éléments indiquent également que les rapports entre saint Benedito et les *pretos-velhos* renvoient à des valeurs se voulant universelles, au-delà des appartenances raciales et du passé esclavagiste brésilien.

Au premier abord, le changement de paradigme en cours concernant la mémoire de l'esclavage au Brésil ne semble pas affecter la figure de l'esclave noir brésilien tel qu'il apparaît dans le culte aux *pretos-velhos* aujourd'hui. Le rituel umbandiste est toujours structuré autour de personnages subalternes de manière générale, de ceux qui sont exclus et discriminés. Avec les *pretos-velhos*, il s'adresse en particulier à des personnes faisant elles aussi l'expérience d'une souffrance. Par ailleurs il se fonde sur la dimension domestique et affective entretenue avec les « vieux Noirs », perçus comme des ancêtres familiers, brésiliens ou africains. Pourtant, il met en avant d'autres aspects de l'esclavage que la soumission ou encore la seule révolte, représentée par la figure de Zumbi et prédominant aujourd'hui dans le discours politique et identitaire du mouvement noir. Les *pretos-velhos* sont porteurs d'autres possibilités d'élaboration mémorielle de ce passé, représentant une forme de « résistance spirituelle » (Saillant et Araujo 2006) ou encore de « rébellion silencieuse » (Dias de Souza 2007) par la ruse, malgré l'emprisonnement du corps dans cet univers de captivité et de châtements où se sont inscrites leurs histoires de vie. Il est remarquable que ces aspects s'expriment aujourd'hui en dehors des *terreiros*.

En effet, cette figure de l'esclave noir semble occuper une nouvelle position et signification dans la société brésilienne contemporaine, du fait de l'engagement politique de certains chefs de culte umbandistes dans la lutte contre l'intolérance religieuse. Les *pretos-velhos* sont porteurs de valeurs qui font de plus en plus l'objet de revendications dans la sphère publique au Brésil, comme celles de tolérance et de paix, par opposition aux manifestations de discrimination. À ce titre ils paraissent tenir une place de référence morale à portée universaliste, et seraient les garants d'une vertu et d'un idéal que certains umbandistes se plaisent à rappeler lors d'évènements publics de lutte contre l'intolérance religieuse. J'ai pu le constater lors d'une cérémonie en hommage aux 107 ans de l'*umbanda*, organisée à l'Assemblée Législative de l'État de Rio de Janeiro par des personnalités politiques et des umbandistes liés au mouvement de lutte contre l'intolérance religieuse. Elle s'est terminée avec un chant liturgique aux *pretos-velhos*, après même les moments solennels de l'hymne national et de l'hymne de l'*umbanda*. Les dernières paroles font référence à un conseil attribué à ces entités, en réponse à une demande de protection de la part des humains en souffrance : « Avec des larmes dans les yeux, Vovô m'a embrassé : "plantes la foi, sèmes l'amour et dis à mes petits-enfants d'être patients, celui qui vit en paix avec sa conscience est heureux" ».

Outre la surprise d'assister à une cérémonie impliquant l'expression d'une religiosité umbandiste dans un espace d'exercice du pouvoir public, en principe laïc, l'hommage rendu à ces entités et son inscription dans le déroulement de la cérémonie m'ont semblé révélateurs de l'importance symbolique attribuée aux *pretos-velhos* dans la lutte actuelle contre l'intolérance religieuse et pour la liberté de culte à Rio.

On peut alors avancer que la figure de cet esclave noir acquiert plus récemment une ampleur à distinguer de celle de Zumbi dos Palmares. Toutes deux semblent toutefois complémentaires. Porteurs d'une logique universaliste, les *pretos-velhos* sont considérés comme garants d'une morale (l'idéal de libération, l'exigence de tolérance, de patience, de foi et de paix) et demeurent directement associés à l'univers religieux afro-brésilien, tandis que le leader noir résistant symbolise l'action politique luttant pour la reconnaissance de la citoyenneté noire, renvoyant à une logique identitaire. L'engagement politique de leaders umbandistes s'appuie sur la figure du «vieux Noir», valorisée dans la sphère publique dans une optique de préservation d'une pratique religieuse. C'est à ce titre que dans le contexte actuel de crispations religieuses au Brésil, le culte aux *pretos-velhos* acquiert une nouvelle visibilité de par sa portée symbolique, sans pour autant entraîner *a priori* de changements en termes de pratiques rituelles. On peut présager que cela ne fera qu'accentuer les prises de position avec le renforcement, d'un côté, de la dévotion portée aux «vieux Noirs», et de l'autre, des attaques de ceux qui les fustigent. Le passé esclavagiste auquel ils font référence constitue toujours un «nœud» problématique pour la société brésilienne, qui fait sans cesse l'objet de nouvelles interprétations et est donc loin de faire consensus.

## Références

- ABREU M., 2004, «Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular 1880-1950», *Afro-Ásia*, 31: 235-276, consulté sur Internet (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003107>) le 21 septembre 2015.
- ANTHONY M., 2001, *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- ARGYRIADIS K. et S. CAPONE (dir.), 2011, *La religion des Orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris, Éditions Hermann.
- AUGRAS M., 2005, *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro, Pallas.
- , 2009, *Imaginário da magia, magia do imaginário*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, Editora PUC-RIO.
- BAHIA J., 2015, «Exu na mouraria: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras e suas adaptações, trocas e proximidades com o contexto português», *MÉTIS: história e cultura*, 14, 28: 111-131.
- BASTIDE R., 1960, *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris, Presses universitaires de France.

- , 1965, «Le syncrétisme en Amérique latine», *Bulletin Saint-Jean-Baptiste*, 4, 2, 5: 166-171.
- BIRMAN P., 1983, *O que é Umbanda*. São Paulo, Brasiliense.
- BRANDÃO C.R., 1985, *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro, Fundação nacional de arte, Instituto nacional do folclore.
- BROWN D., 1985, «Uma história da Umbanda no Rio»: 9-42, in M.H. Concone et L. Negrão, *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro, ISER, Editora Marco Zero.
- , 1994, *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*. New York, Columbia University Press.
- BRUMANA F.G. et E.G. MARTINEZ, 1991, *Marginalia sagrada*. Campinas, Editora da Unicamp.
- CAPANEMA S. et A. FLÉCHET (dir.), 2009, *De la démocratie raciale au multiculturalisme. Brésil, Amériques, Europe*. Bruxelles, Peter Lang.
- CARVALHO SOARES (DE) M., 2002, «O Império de Santo Eslebão na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII», *Topoi*, mars: 59-83.
- COSTA P.T.M., 2012, *As raízes da congada: renovação do presente pelos Filhos do Rosário*. Curitiba, Appris.
- DANTAS B.G., 1988, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- DIAS DE SOUZA M., 2006, *Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. Thèse de doctorat de sociologie et anthropologie, Université fédérale de Rio de Janeiro.
- , 2007, «Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular»: 15-42, in V.G. Da Silva (dir.), *Imaginário, cotidiano e poder. Memória afro-brasileira*. São Paulo, Selo Negro.
- FARIAS J.B., C.E.L. SOARES et F. DOS SANTOS GOMES, 2005, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Presidência da República, Arquivo nacional.
- FONTES L., 2016, «Essa feijoada tem axé, essa feijoada tem mironga: uma foto-etnografia de uma festa de preto-velho», *Revista Visagem*, 2, 1: 70-81.
- FREYRE G., 1933, *Casa grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Maia e Schmidt Ltda.
- GIUMBELLI E., 2002, «Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro»: 183-217, in V.G. Da Silva, *Caminhos da Alma*. São Paulo, Selo Negro.
- GUILLOT M., 2010, «Axé Ilê Portugal: parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal», *Autrepart*, 56: 57-74.
- HALE L.L., 1997, «Preto-velho: Resistance, Redemption and Engendered Representations of Slavery in a Brazilian Possession-Trance Religion», *American Ethnologist*, 24, 2: 392-414.
- ISAIA A.C., 2012, «Les intellectuels de l'Umbanda et le nationalisme des années 1930 et 1940», *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, 1: 169-190.



- JACQUEMOT A., 1998, *Guides et médiums au secours des hommes. Étude des représentations et des pratiques liées à la maladie et à son traitement dans l'Umbanda à São Paulo (Brésil)*. Lille, Atelier national de reproduction des thèses.
- JENSEN T.G., 2001, «Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização», *Revista de estudos da religião*, 1, consulté sur Internet ([http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2001/p\\_jensen.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf)) le 20 juillet 2015.
- LAPLANTINE F., 2016, «Regarder, reconnaître, résister»: 161-180, in M. Rougeon et P. Deshayes (dir.), *Montrer les esclavages et leurs héritages. Films et regards de chercheurs*. Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- MAGGIE Y., 1975, *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar Editora.
- MARTINS L.M., 1997, *Afrografias da memória, o reinado do rosário no Jatobá*. São Paulo, Belo Horizonte, Editora Perspectiva, Mazza Edições.
- MATTOS H., 2003, «Terras de Quilombo: citoyenneté, mémoire de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain», *Cahiers du Brésil contemporain*, 53-54: 115-148.
- MC QUEEN S. (réal.) et J. RIDLEY (scénario), 2013, *12 Years a Slave* [film]. États-Unis, Royaume Uni, 133 min.
- MELLO E SOUZA (DE) M., 2002, *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- MIRANDA (DE) A.P.M., 2014, «Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da "luta contra a intolerância religiosa" no Rio de Janeiro», *Comunicações do ISER*, 69: 104-118.
- MONTERO P., 1985, *Da doença à desordem. A magia na umbanda*. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- MOTTA R., 2002, «L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes: réenchantement et décomposition», *Archives de sciences sociales des religions*, 117: 113-125.
- NATHAN T., 1993, *L'influence qui guérit*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- NEGRÃO L.N., 1996, *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, EDUSP.
- NOGUEIRA FARIAS V.L., 2013, *Retours sur le passé esclavagiste et recompositions identitaires au Brésil à l'époque Lula*. Thèse de doctorat en sociologie, Université Pierre Mendès France, Grenoble.
- ORO A.P. (dir.), 1993, «As religiões afro-brasileiras no Cone Sul», *Cadernos de antropologia*, 10. Porto Alegre, UFRGS.
- ORTIZ R., 1988 [1978], *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- PLAIDEAU C., 2010, «La seconde libération, ou la guerre néo-pentecôtiste contre les démons afro-brésiliens à Bahia, Brésil», *Social Compass*, 57, 1: 110-126.
- PORDEUS I., 2000, *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza*. São Paulo, Terceira margem.
- REIS J.J., 1992, «Différences et résistances: les Noirs à Bahia sous l'esclavage», *Cahiers d'études africaines*, 32, 1: 15-34.

- ROCHA C. et M.A. VÁSQUEZ (dir.), 2013, *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden, Brill.
- ROUGEON M., 2015, *Proximité, passages, médiumnité. Contours et détours caseiros au Brésil*. Louvain-la-Neuve, Academia.
- , 2016 (à paraître), «Nos morts sont extraordinaires. Personnalisation des panthéons et récits hagiographiques au Brésil», *Cahiers de littérature orale*, 80.
- , 2017 (à paraître), «Nouvelles images de *pretos-velhos*. Significations et enjeux contemporains de la racialisation de l'umbanda»: 243-255 (pages provisoires), in S. Tersigni, C. Vincent-Mory et M.-C. Willems (dir.), *Marques in-désirables. Fabrications religieuses et ethnico-racisées*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- SANTIAGO J.P., 2013, «Polysémie, inclusion et reconfigurations dans les *terreiros d'umbanda*»: 251-279, in J.P. Santiago et M. Rougeon (dir.), *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*. Louvain-la-Neuve, Academia.
- , 2015, «Images d'umbandistes : renverser les stigmates»: 1-24, in F. Saillant et J.P. Santiago (dir.), *Images, sons et récits des Afro-Amériques*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- SANTIAGO J.P. et M. ROUGEON (dir.), 2013, *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*. Louvain-la-Neuve, Academia.
- SANTIAGO J.P. et M. ROUGEON, 2017, *Manger avec les esprits. Offrandes, partages et soins dans l'umbanda au Brésil et au Portugal*. Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- SAILLANT F., 2014, *Le mouvement noir au Brésil (2000-2010). Réparations, droits et citoyenneté*. Louvain-la-Neuve, Academia.
- SAILLANT F. et A.L. ARAUJO, 2006, «Zumbi: mort, mémoire, résistance», *Frontières*, 19, 1 : 37-42.
- SARAIVA C., 2010, «Afro-Brazilian Religions in Portugal : Bruxos, Priests and Pais de Santo», *Etnográfica*, 14, 2 : 265-288.
- SERRA O., 2001, «No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada», *Afro-Ásia*, 25-26 : 215-256.
- SILVA L.G., 2003, «Religião e identidade étnica. Africanos, crioulos e irmandades na América portuguesa», *Cahiers des Amériques latines*, 44, 3 : 77-96.
- SILVA (DA) V.G. (dir.), 2007, *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo, EDUSP.
- TEISENHOFFER V., 2007, «Umbanda, New Age et psychothérapie : aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris», *Ateliers du LESC*, 31, consulté sur Internet (<http://ateliers.revues.org/document872.html>) le 15 juin 2016.
- TEIXEIRA A., n.d., *Umbanda dos pretos-velhos*. Rio de Janeiro, Editora Eco, 2<sup>e</sup> édition.
- VUILLEMENOT A.-M., 2011, «L'anthropologue initié : parcours impliqué»: 95-115, in J. Hermesse, M. Singleton et A.-M. Vuilleminot (dir.), *Implications et explorations éthiques en anthropologie*. Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

## RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

*Les pretos-velhos dans l'umbanda. Un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves*

Cet article présente le culte rendu aujourd'hui dans la ville de Rio aux esprits d'anciens esclaves dans le cadre de l'*umbanda* : les *pretos-velhos* («vieux Noirs»). Fondé sur des éléments récents de terrain, le portrait complexe de ces entités spirituelles met en évidence des aspects moins visibles des reconstructions mémorielles de l'esclavage dans un contexte actuel de redéfinition de ce passé dans la société brésilienne. Pour ce faire, la démarche ethnographique privilégie les caractéristiques attribuées à ces entités par les adeptes, certains éléments de leurs histoires de vie et les expériences vécues des umbandistes avec les «vieux Noirs». À la fois ancêtres, esclaves et guérisseurs, les *pretos-velhos* suscitent une diversité de lectures qui met notamment l'accent sur la polysémie du terme d'ancestralité. En outre, leurs rapports avec un saint catholique noir, saint Benedito, révèlent un syncrétisme afro-catholique à l'œuvre au sein de la pratique rituelle de l'*umbanda*. Enfin, le texte aboutit en signalant la possibilité, pour les umbandistes, d'une nouvelle visibilité dans la sphère publique de la portée symbolique de l'image de l'esclave noir brésilien.

Mots clés : Rougeon, Brésil, *pretos-velhos*, *umbanda*, ancestralité, esclavage, saints catholiques noirs, mémoire

*Pretos-velhos in Umbanda. A Brazilian Cult to Ancestral and Slave's Spirits*

This paper presents the cult to old slave's spirits in *Umbanda*, today in Rio city: the cult to *pretos-velhos* (literally «old Blacks»). Based on fieldwork elements, the complex portrait of such spiritual entities highlights less visible aspects of slavery's memorial reconstruction in an actual context of redefinition of this past into Brazilian society. The ethnographic approach focuses on the characteristics given by the adepts to these spirits, on some elements of their life stories and on umbandistas' lived experiences with «old Blacks». At the same time ancestors, slaves and healers, *pretos-velhos* cause several interpretations, which notably point out the polysemy of a term such as ancestry. Besides, their relationship with a black catholic saint, são Benedito, reveals an afro-catholic syncretism into *Umbanda*'s ritual practice. At least, the paper ends reporting the possibility, for umbandistas, of a new visibility in public arena for the symbolic scope of brazilian black slave's image.

Keywords : Rougeon, Brazil, *Pretos-velhos*, *Umbanda*, Ancestrality, Slavery, Black Catholic Saints, Memory

*Los pretos velhos de la Umbanda. Un culto brasileño de los ancestros y los espíritus de esclavos*

Este artículo presenta el culto que se rinde actualmente en la ciudad de Rio a los espíritus de los antiguos esclavos en el cuadro de la *Umbanda* : los *pretos velhos* («los Negros viejos») Basado en elementos de una práctica de campo reciente, la compleja imagen de dichas entidades evidencia aspectos menos visibles de las reconstrucciones de la memoria de la esclavitud en el contexto actual de redefinición de dicho pasado en la sociedad brasileña. Para lograrlo, el enfoque etnográfico privilegia las características atribuidas a dichas entidades por sus adeptos, algunos elementos de sus historias de vida y las experiencias vividas por los umbandistas con los «Negros viejos». Al mismo tiempo ancestros, esclavos y curanderos, los *preto-velhos* suscitan una diversidad de lecturas que ponen el acento en la polisemia del

término de ancestralidad. Además, sus relaciones con un santo católico negro, San Benedito, muestra un sincretismo afro-católico en acción al interior de la práctica ritual de la *Umbanda*. Finalmente, el texto concluye señalando la posibilidad para los umbandistas de una visibilidad renovada en la esfera pública del alcance simbólico de la imagen del esclavo negro brasileño.

Palabras clave: Rougeon, Brasil, *pretos-velhos*, *Umbanda*, ancestralidad, esclavitud, santos católicos

*Marina Rougeon*  
*LabEx COMOD – ENS Lyon*  
*Institut supérieur d'étude des religions et de la Laïcité - ISERL*  
*35, rue Raulin*  
*Bâtiment de la MILC, 4<sup>e</sup> étage*  
*69007 Lyon*  
*France*  
*marina.rougeon@ens-lyon.fr*