

LES CULTES AFRO-BRÉSILIENS

Josée Lacourse

IL FAUT bien reconnaître que l'étude des religions brésiliennes d'origine africaine est fort peu développée au Québec, à tel point qu'on peut légitimement questionner la pertinence d'un tel objet d'étude dans notre contexte culturel. L'intérêt pour cette forme de religion particulière ne peut être motivé par sa pratique effective au sein de notre société puisqu'elle est absente de la scène religieuse québécoise. Il ne peut non plus se développer par une inscription à un programme d'étude spécifique qui serait dispensé par l'un ou l'autre des départements universitaires dont le principal objet d'étude est la religion. Malgré tous mes efforts de recherche, je n'ai recensé aucun programme d'étude des religions afro-brésiliennes, pas même un cours qui leur serait consacré. Pourtant, dans les dernières dix années, quatre mémoires et thèses portant spécifiquement sur le *candomblé*¹ ont été réalisés². Le fait que ces chercheurs aient choisi cette religion comme objet d'étude a donc de quoi surprendre.

Dans la plus récente des thèses de doctorat, Mônica de Oliverira Nunes (1999), qui est de nationalité brésilienne, renoue avec une tradition d'étude qui allait donner le coup d'envoi des études des religions africaines au Brésil. Nina Rodrigues (1900) et Arthur Ramos (1940) ont inauguré l'étude du *candomblé* en se penchant plus particulièrement sur la transe de possession qu'ils interprétaient alors comme

-
1. Si les religions afro-brésiliennes portent un nom différent selon la région du Brésil où on les retrouve, le terme de *candomblé*, qui désigne cette pratique religieuse dans la région de Bahia, est souvent utilisé comme terme générique.
 2. Toutes ces dissertations ont été réalisées dans le cadre du département d'anthropologie de l'U. de Montréal. Mônica de Oliveira Nunes (1999) et Jorge Bernstein Iriart (1998) ont tous deux consacré leur thèse de doctorat à l'étude du *candomblé* tel qu'il se pratique dans la ville de Cachoeira, dans l'État de Bahia. Viviane Maraghi (1999) a, quant à elle, rédigé un mémoire de maîtrise portant sur le *candomblé* pratiqué à Cachoeira et à Salvador de Bahia. À la fin de l'année 1989, j'ai moi-même déposé une thèse de doctorat portant sur le *candomblé* au département de sociologie dont la direction avait été conjointement réalisée avec le département d'anthropologie (Lacourse, 1989).

un phénomène pathologique. Depuis, les religions afro-brésiliennes ont fait l'objet de nombreuses études, mais seulement quelques-unes d'entre elles ont centré leur analyse sur les mécanismes thérapeutiques qui y sont à l'œuvre (Teixeira, 1994 ; Vasconcelos, 1987). Madame Nunes situe sa thèse dans la continuité de ces travaux et de ceux de l'ethnopsychiatrie car, en tant que psychiatre, elle souhaite déterminer dans quelle mesure le *candomblé* offre aux personnes atteintes de psychose une possibilité de résoudre leur problème de santé mentale. Le fait qu'un des principaux signes d'élection consiste en problèmes de santé physique ou mentale justifie amplement le choix d'étude de l'auteure. Cependant, celle-ci ajoute encore que son choix d'objet d'étude tient aussi à l'étrangeté et à la fascination que suscite chez elle cette religion. Les choix intellectuels convergent, ici, avec des questions plus personnelles, car si le *candomblé* fait partie des horizons culturels des Brésiliens, on ne doit pas pour autant en déduire que cette pratique religieuse ne fait pas l'objet de sentiments ambigus. Si ces religions symbolisent le versant africain de l'identité brésilienne, la connotation positive ou négative de cet héritage varie avec les époques et avec les enjeux qui font l'objet de débat au sein de la société brésilienne.

Présenté la même année, le mémoire de maîtrise de Viviane Maraghi (1999) traite d'un sujet qui se situe à la frontière de l'ethnographie et de l'ethnomusicologie. L'auteure s'intéresse à l'importance des percussions dans les cérémonies publiques du *candomblé* et, plus précisément, à la position des musiciens dans l'univers symbolique et dans la hiérarchie religieuse. Outre l'intérêt du sujet, le mémoire intéresse également par la position de l'auteure face au monde du *candomblé*. Dans le cours du travail de terrain, elle découvre, certes, un univers religieux qui lui était inconnu, mais elle découvre également une religion à laquelle elle adhérera elle-même en tant que fidèle. Elle rejoint ainsi les rangs de plusieurs anthropologues brésiliens qui, tout en étudiant cette religion, en sont également des initiés. Cette double position face à l'objet d'étude n'est guère courante, en anthropologie tout au moins, et elle suscite un certain débat au sein de la communauté scientifique brésilienne. Certains, notamment Juana Elbein dos Santos (1977), affirment qu'une affiliation religieuse active permet de développer une vision de l'« intérieur » tandis que d'autres critiquent cette position. Certains en font une polémique, comme Roberto Motta (1999), en affirmant que ces anthropologues développent une nouvelle théologie ; d'autres, comme Stéfania Capone (1999), font état d'une expérience religieuse qui facilite leur contact avec les membres de ces groupes religieux mais dont il faut aussi se distancier afin de passer à un point de vue anthropologique sur la question, lequel consiste à objectiver son objet d'étude.

La thèse de Jorge Alberto Bernstein Iriart (1998) fait, quant à elle, suite à un mémoire de maîtrise théorique dans lequel celui-ci s'était penché sur la littérature où les cultes afro-brésiliens sont envisagés en tant que mémoire de l'Afrique. À ce titre, on les définit comme un outil permettant à la population brésilienne d'origine

africaine de se constituer comme un mouvement de résistance face à la domination occidentale. Sa thèse de doctorat s'appuie sur un travail de terrain qui s'est déroulé sur une période d'un an et qui visait à comprendre l'implication des femmes au sein de la communauté religieuse du *candomblé*. L'auteur s'est particulièrement intéressé à la transe de possession en tant qu'idiome religieux, lequel permet aux adeptes d'élaborer une signification mais aussi une intégration de leurs expériences quotidiennes dans un tout cohérent. Il accordera une attention particulière à la transe en tant que mécanisme de médiation des rapports interpersonnels et, plus spécifiquement, du rapport entre les femmes et les hommes, et de ceux qui caractérisent la famille en milieu populaire brésilien. Tenant en ligne de compte la précarité économique d'une fraction importante de la population brésilienne aussi bien que les répercussions de cette précarité sur les rapports familiaux, cette thèse de doctorat intéresse particulièrement par sa prise en considération des états de transe hors du contexte rituel, mais aussi de trances qui ont lieu au cours de rites qui sont aujourd'hui pratiqués au sein d'un *terreiro*³ mais dont l'origine n'est pas africaine. En ce sens, on peut dire que cette thèse adopte une position particulière en ce qui a trait à l'importance de la tradition dans les religions afro-brésiliennes sans toutefois reprendre l'ensemble de la discussion qui se déroule depuis quelque temps déjà au sein de la communauté des chercheurs. En effet, en étendant son étude à ces pratiques, l'auteur accepte du même coup que la « pureté » de la tradition africaine dont se réclame une bonne partie des adeptes est une question « théologique », dont l'approche anthropologique doit tenir compte sans toutefois s'y cantonner. Je reviendrai plus loin sur cette question car son importance pour le développement du champ d'étude mérite qu'on s'y arrête davantage.

Pour terminer ce bref compte rendu des travaux québécois consacrés aux religions afro-brésiliennes, je décrirai rapidement ma propre thèse de doctorat (Lacourse, 1989). Le choix de recourir à des monographies portant sur le *candomblé* résidait moins dans un intérêt particulier pour cette religion spécifique que dans mon intérêt pour l'approche de l'école française de sociologie en général et pour l'analyse structuraliste en particulier. La thèse consiste en une démonstration du caractère analogique de la pensée magico-religieuse en s'appuyant sur une définition formelle de l'analogie, laquelle permettrait d'articuler les représentations et les pratiques magico-religieuses à partir d'opérations analogiques reposant sur les classifications sociales. C'est dans cet esprit que j'ai abordé les travaux de Roger Bastide (1958) et de Pierre Verger (1968). Puis, d'une motivation théorique, mon choix d'objet d'étude s'est peu à peu mué en un intérêt plus spécifique pour le *candomblé*. Un séjour de deux ans au Brésil, dans la ville de Recife, m'a permis de mener un

3. Ce terme désigne aussi bien l'espace physique où se déroulent les pratiques religieuses que la communauté des adeptes des religions afro-brésiliennes.

travail de terrain extensif sur les représentations et les pratiques du *xangô*, variante régionale du *candomblé* qui se pratique dans le Nordeste brésilien. Si j'y ai visité plusieurs lieux de culte⁴, mes activités se sont surtout concentrées autour d'un groupe dont j'ai accompagné la vie rituelle et communautaire tout au long de ces deux ans. Si la religiosité brésilienne prise dans son ensemble rappelle celle qui existait au Québec, il n'y a de cela pas si longtemps, l'extraordinaire variété d'approches religieuses qu'on y retrouve me semble une caractéristique spécifique du contexte brésilien.

Cette diversité, à elle seule, justifierait un intérêt accru de la part des chercheurs québécois pour l'étude du religieux tel qu'il se vit au Brésil. Elle a pour effet d'obliger le chercheur à considérer le contexte religieux dans son ensemble ; car quelle que soit la pratique religieuse qu'il choisit d'analyser, il est rare que celle-ci soit sans rapport avec les autres pratiques présentes sur la scène religieuse brésilienne quand ce ne serait que pour les invalider. On a souvent qualifié la société brésilienne de « tolérante », mais on a moins cherché à saisir les limites dans lesquelles cette tolérance s'exerce. Mais revenons-en à l'étude des religions afro-brésiliennes et à l'effet de la diversité religieuse dans ces pratiques particulières.

La très grande majorité des *terreiros* affirment la « pureté » de leur tradition, sous-entendant par là que la cosmologie, les rites et les pratiques de la « maison » sont tels qu'ils l'ont toujours été, transmis d'une génération à l'autre avec rigueur et respect. Le moindre écart est considéré comme un manquement à la tradition qui discrédite la maison de culte et ses fidèles. Il ne manque pourtant pas de monographies qui montrent des différences de pratiques entre les différents groupes se réclamant tous d'une même tradition, surtout si on considère la littérature portant sur les différentes variantes régionales. Les discussions entourant le bien-fondé de la tradition ne se limitent pas qu'aux fidèles du culte, elles marquent également les travaux des anthropologues. Dantas (1988) et Capone (1999), pour ne nommer que ces auteurs, ont fortement critiqué la valorisation de l'Afrique dans les cultes brésiliens, celle-ci étant au fondement d'une « orthodoxie » qui passe sous silence l'existence de différences, ne serait-ce que régionales. Le second auteur va encore plus loin et parle de « collusion » entre le milieu anthropologique et les initiés de certaines grandes

4. J'ai visité des maisons de culte dont les pratiques s'inscrivaient dans différentes traditions religieuses d'origine africaine. Certaines s'identifiaient à l'*umbanda*, qui consiste en un syncrétisme de pratiques dont certaines s'inspirent du *candomblé*, et d'autres du spiritisme *kardéciste*. D'autres maisons s'identifiaient plutôt à la *jurema*, un culte d'origine indigène qui se pratique dans des maisons spécialisées mais aussi dans plusieurs *terreiro* de *candomblé*. J'ai également participé à des fêtes catholiques en l'honneur de certains saints qui donnent lieu à plusieurs jours consécutifs de dévotion populaire. Le groupe de *Xangô*, dont j'ai principalement accompagné les activités, s'identifiait quant à lui à la tradition *yoruba*. Le travail de terrain s'est échelonné du mois d'août 1993 au mois d'août 1995.

maisons du *candomblé* à Salvador, de manière à présenter ces mêmes maisons comme les garantes de la tradition africaine au Brésil.

Il s'agit moins ici de départager le bien-fondé des différentes positions que de retenir l'existence d'une diversité de pratiques qui doivent toutes retenir l'attention des chercheurs. Si l'on élargit la question à l'ensemble des religions dont la composante africaine est plus ou moins développée, et si l'on examine les passages des fidèles d'une religion à l'autre, on imagine sans peine la complexité des interrelations qui lient chacune de ces religions de même que l'impact des passages de fidèles sur le complexe rituel d'origine africaine. C'est pourquoi S. Capone propose d'étudier aussi bien les cultes « mélangés » que les autres, afin de dresser le portrait du continuum religieux africain. Il s'agit là d'une voie d'étude qui promet d'être féconde.

Puisqu'il faut se résoudre à laisser de côté bien d'autres questions qui auraient mérité d'être soulevées, je terminerai ce court article en mentionnant un dernier objet d'étude qui a trait aux religions afro-brésiliennes mais qui dépasse toutefois la sphère religieuse brésilienne, car il se pose à l'échelle des Amériques et des Caraïbes. Stefania Capone (1999) affirme que les pratiques religieuses afro-américaines des États-Unis, qui avaient longtemps été considérées comme un exemple typique d'acculturation, connaissent aujourd'hui une nouvelle vigueur. L'effort de regroupement de l'ensemble des cultes d'origine africaine à l'échelle pan-américaine et la revendication du statut de « religion du monde » (*World Religion*) constituent autant de nouvelles avenues de recherche.

Bibliographie

- BASTIDE, Roger, 1958, *Le candomblé de Bahia*, Paris, Mouton.
- BERNSTEIN IRIART, Jorge Alberto, 1998, « Les femmes dans le *candomblé*. Expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil », thèse de doctorat (anthropologie), U. de Montréal.
- CAPONE, Stefania, 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé*, Paris, Karthala.
- DANTAS, Beatriz Gois, 1988, *Vovo nagô e papai branco: usos e abusos da Africa no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.
- LACOURSE, Josée, 1989, « La logique analogique et la pensée magico-religieuse. Une analyse de physiologie sociale du *candomblé* de Bahia », thèse de doctorat (sociologie), U. de Montréal.
- MARAGHI, Viviane, 1999, « Rôle social et religieux des percussions sacrées dans le *candomblé* afro-brésilien », mémoire de maîtrise (anthropologie), U. de Montréal.
- MOITTA, Roberto, 1999, « La gestion sociologique du religieux : la formation de la théologie afro-brésilienne », *MOST — Journal on Multicultural Societies*, 1, 2, UNESCO.
- NUNES, Mônica de Oliveira, 1999, « À temps et à contre-temps. Les voix des tambours du *candomblé* dans la psychose », thèse de doctorat (anthropologie), U. de Montréal.
- RAMOS, Arthur, 1940, *O Negro brasileiro*, Sao Paulo, CEN.

- RODRIGUES, Nina, 1900, *L'animisme fétichiste des nègres*, Salvador, Reis & Comp.
- SANTOS, Juana Elbein dos, 1977, *Os Nagô e a morte*, Petropolis, Vozes.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leao, 1994, « A encruzilhada do ser : representações da loucura em terreiros de candomblé de Sao Paulo », thèse de doctorat, U. de Sao Paulo.
- VASCONCELOS, Svetlana P., 1987, « Le candomblé. Les fonctions thérapeutiques d'une pratique sociale », thèse de doctorat, U. de Paris VIII.
- VERGER, Pierre, 1968, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton.