

## Études littéraires africaines

CAPONE Stefania, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et Tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999, 352 p.

Daniel Delas



Numéro 9, 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042004ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042004ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association pour l'Étude des Littératures africaines (APELA)

ISSN

0769-4563 (imprimé)

2270-0374 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Delas, D. (2000). Compte rendu de [CAPONE Stefania, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et Tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999, 352 p.] *Études littéraires africaines*, (9), 87–89. <https://doi.org/10.7202/1042004ar>

■ CAPONE STEFANIA, *LA QUÊTE DE L'AFRIQUE DANS LE CANDOMBLÉ. POUVOIR ET TRADITION AU BRÉSIL*, PARIS, KARTHALA, 1999, 352 P.

Le travail de Stefania Capone s'inspire dans son principe des analyses de Pierre Bourdieu. Considérant le candomblé brésilien comme une pratique sociale définie dans et par un champ discursif spécifique, cette ethnologue française (Paris X et CNRS) se propose de décrire les processus de légitimation des discours qui conditionnent la conquête, la conservation ou la perte du pouvoir dans ledit champ. Sa thèse centrale s'articule en deux temps principaux :

- premier temps : dans le continuum religieux qui va de l'umbanda au candomblé nagô (le plus "pur"), la définition du lien à l'Afrique joue un rôle essentiel dans les stratégies de légitimation et les métamorphoses du dieu Exu en constituent la pierre de touche, permettant de comprendre l'histoire du candomblé depuis un siècle ;
- deuxième temps : les chercheurs et singulièrement les anthropologues ont joué et jouent encore un rôle de plus en plus important dans la construction d'un modèle africain de la tradition, légitime et légitimant.

Considérons les deux points successivement.

Exu, chez les Yorubas ou les Fon du Bénin (ceux-ci l'appellent Legba), est l'intermédiaire entre les dieux et les hommes et, en tant que tel, il est aussi bien maître de l'ordre que du désordre, du bien comme du mal ; il détient en quelque sorte le pouvoir de modifier le destin et, comme il est imprévisible, irascible et rusé, il vaut mieux s'en méfier et l'amadouer par tous les moyens. Il n'en fallait pas plus aux missionnaires chrétiens, manichéens en diable, pour l'assimiler... au diable.

Au Brésil, il est dans le même esprit le messager des orixás et le maître du destin et, de surcroît, dans toutes les variantes du candomblé, il est porteur d'une contestation sociale virulente, par la critique qu'il fait des puissants de ce monde. On comprend pourquoi, dans la mesure où il est autant dans le monde des hommes que dans celui des dieux, il ne "possède" pas et n'a pas d'initiés propres, du moins dans l'orthodoxie nagô ; Roger Bastide définit d'ailleurs la possession d'Exu comme une manifestation pathologique de la transe rituelle. Ce n'est pas le cas dans la macumba de Rio de Janeiro, où se mêlent au début du siècle un héritage africain syncrétique et populaire (qualifié de bantou) et la tradition magique ibérique, mi-paienne/mi-catholique et où Exu manifeste une sexualité débridée que les autorités, politiques et traditionnelles, vont s'efforcer d'occulter. Naîtra alors dans les années trente l'umbanda, marquée de spiritisme kardéciste (inspiré des idées œcuméniques du mage français Allan Kardec) qui deviendra, avec la protection des militaires, une sorte de religion nationale. Cette protection ne suffit néanmoins pas à empêcher le développement à Rio et à São Paulo d'un candomblé "purement" africain et de la quimbanda, résolument africaine elle aussi mais tournée

vers la magie noire. Exu, selon les lieux de culte (terreiros) et les affinités de son chef (père ou mère-des-saints), revêt ainsi de multiples formes, des plus convenables jusqu'aux plus scandaleuses (en particulier lorsqu'entre en scène son homologue féminine, Pomba Gira).

Dans ce continuum qui va du candomblé bahianais à la quimbanda pauliste, la lutte pour le pouvoir passe dans chaque communauté - et en l'absence de toute hiérarchie - par le lien que la foi du croyant établit entre sa relation à Exu et la résolution de ses problèmes personnels, familiaux ou aussi bien sexuels .

Or cette foi - et c'est le deuxième point de l'étude de Stefania Capone - s'est définie dans et par l'histoire politique et intellectuelle du Brésil du XX<sup>e</sup> siècle. Après que Gilberto Freyre a défini "la force de la tradition" du Brésil comme pierre angulaire de la démocratie raciale harmonieuse qui à ses yeux caractérisait ce pays, ceux qui se sont réclamés de lui ont défendu la tradition contre la modernité vue comme facteur de "dégénérescence" : Arthur Ramos s'est efforcé de séparer définitivement le "prêtre" du "sorcier", Edison Carneiro a opposé les Bantous dégénérés aux Nagôs purs, puis Roger Bastide et son disciple et ami Pierre Verger, éminents anthropologues français initiés dans les terreiros les plus prestigieux de Salvador de Bahia, ont poursuivi dans le même sens, "réifiant l'opposition entre un candomblé nagô "authentique" et une macumba "dégradée" en raison de la "pauvreté mythologique des bantous". N'était-ce pas substituer un ethnocentrisme à un autre, promouvoir avec toute l'autorité de légitimation que s'attache au discours universitaire, une représentation utopique du candomblé "présenté comme un îlot sans histoire et sans tensions, exemple suprême d'un monde communautaire détruit par la société capitaliste". Et en même temps s'installe dans les années 70 une représentation mythifiée de l'Afrique : pèlerinage aux sources (avec bourses d'études !), invitations à des professeurs nigériens de langue yoruba, tout est bon désormais pour devenir "africain", et, oint de la légitimité qui s'y attache, pouvoir occuper au sein de la communauté, une place éminente. L'universitaire devient membre de la communauté et garantit sa qualité et le pai- ou mae-de-santo vient faire des conférences dans les colloques, bref, tout est harmonie !

Ce qui est important dans cette étude qui ne semble pas directement concerner la littérature en tant que telle, c'est l'affirmation de l'interaction en sciences humaines entre l'objet et l'observation. Bien loin que le point de vue crée l'objet, comme le pensait Saussure dans une perspective novatrice mais encore "scientifique", on peut soutenir que l'objet crée le point de vue, dans la mesure même où l'objet est de part en part idéologique. On peut se demander si ce qui aujourd'hui apparaît comme une mise en dédoublement critique de l'ethnologie et de l'anthropologie ne s'applique pas mutatis mutandis à la littérature et ses instances de réception, singulièrement à l'université. S'il a été nécessaire au Brésil pour penser le "mélange" de créer un locus mythique de légitimation où se "puri-

fiaient" les différences raciales, comment penser ce lieu où s'abolirait le racisme persistant au fond du regard supérieur, voire méprisant, des critiques spécialistes de la littérature française blanche vis-à-vis des littératures "foncées" francophones ? La question a aujourd'hui une pertinence certaine et c'est sans doute à elle que s'efforcent de répondre les propositions d'Edouard Glissant.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que les littéraires ont à apprendre des anthropologues et des étranges aventures dans lesquelles leur recherche les entraîne.

■ Daniel DELAS

#### GUADELOUPE

■ CHAULET-ACHOUR CHRISTIANE, *LA TRILOGIE CARIBÉENNE DE DANIEL MAXIMIN. ANALYSE ET CONTREPOINT*, PARIS, KARTHALA, 2000, 231 P.

Cet ouvrage très documenté, propose une analyse des trois romans écrits à ce jour par Daniel Maximin et que celui-ci a conçus effectivement comme un ensemble : *L'isolé soleil* (1981), *Soufrières* (1987) et *L'île et une nuit* (1995). Avec d'emblée une particularité : l'auteur a soumis son texte à Daniel Maximin qui, dans des passages repérés en italiques, fait part de ses réactions et commentaires. Cette démarche en "contrepoint", qu'illustrent également un certain nombre de textes inédits de Maximin, permet ainsi de mieux cerner la personnalité littéraire d'un écrivain qui, à la différence de certains de ses confrères, est peu porté aux déclarations fracassantes.

Découpé en huit chapitres, l'ouvrage est organisé selon une ligne qui va de considérations techniques, concernant l'énonciation et la narration, à des analyses portant notamment sur les référents de l'œuvre de Maximin et son inscription dans l'Histoire. En procédant ainsi, Christiane Chaulet-Achour inverse l'ordre souvent suivi (et recommandé) dans les travaux universitaires. Mais cette option présente un avantage évident : le lecteur est d'abord invité à considérer la trilogie de Daniel Maximin comme une œuvre littéraire, non comme une œuvre "antillaise". Par ailleurs, à ce stade de l'analyse, on sera sensible à la précision dont fait preuve l'auteur, montrant en particulier, à travers l'étude de la fonction de Marie-Gabriel, "personnage diégétique de la trilogie" (p. 52), comment le romancier apporte des solutions diverses aux problèmes qui se sont posés à lui sur le plan de l'instance narrative comme sur celui de l'articulation entre récit et discours.

Ce préalable qui souligne le caractère narratif de la trilogie permet ainsi de situer à sa juste place la question des "jeux d'écriture" et celle de l'intertextualité. Christiane Chaulet-Achour consacre à ce problème deux chapitres passionnants. Le premier (chapitre 3) repère la façon dont Maximin, tout au long de la trilogie, pratique une conception ludique de