

Sara Clamor

Les *orixás* dansent en Europe

Aventures transnationales des religions
afro-brésiliennes



KARTHALA

Les tambours résonnent parmi les rizières du Piémont, en Italie. À Paris, une offrande de farine de manioc est déposée dans un carrefour, elle se défait sous la pluie. Une jeune fille descend du métro de Lisbonne habillée en blanc, un collier de perles étincelantes s'entrevoit sous son tee-shirt. Au Brésil, entretemps, dans les *terreiros* de candomblé, on chante pour les dieux d'Afrique, venus au Nouveau Monde en compagnie des esclaves pour les soutenir dans la lutte extrême du quotidien, le sang du sacrifice les alimente à travers leurs autels et coule au sol.

Afrique, Brésil, Europe : cette enquête ethnographique entrelace les héritages culturels religieux qui relient l'Atlantique et suit la diffusion du candomblé et de l'umbanda dans le continent européen où ces religions rencontrent de plus en plus de succès. Quelles ressources spirituelles offrent-elles à leurs nouveaux pratiquants ? De quelle manière se font-elles connaître et établissent-elles leurs centres de culte en Europe ? Quelles opportunités représentent-elles et quelles résistances rencontrent-elles ?

Croisant différents lieux et retraçant les histoires de vies des protagonistes de ces cultes transatlantiques, ce livre est le résultat d'une aventure passionnée, où la reconstruction historique et l'analyse anthropologique questionnent la reproduction et l'adoption des identités religieuses, ainsi que les quêtes spirituelles actuelles à la recherche d'un lien oublié avec leur propre étincelle divine.

Sara Clamor est docteure en Anthropologie Sociale et Ethnologie de l'EHESS.

Collection

« Religions contemporaines »

Dirigée par Sandra Fancello et André Mary



LES *ORIXÁS* DANSENT EN EUROPE

COLLECTION RELIGIONS CONTEMPORAINES DIRIGÉE
PAR SANDRA FANCELLO ET ANDRÉ MARY

L'actualité des pays du Sud, comme celle du Nord, confirme chaque jour que le facteur religieux ne cesse de bousculer les grilles de lecture politique et économique, tout en occupant une place essentielle dans l'espace public et sur la scène internationale. Prolongeant la mémoire d'une histoire missionnaire qui éclaire le présent des sociétés actuelles, la collection Religions contemporaines veut donner plus de visibilité aux diverses recherches de sciences sociales qui portent sur les dynamiques religieuses du monde contemporain.

La renaissance des cultes traditionnels au cœur de la modernité urbaine, autant que les réveils religieux de l'islam ou du christianisme, de même que les échanges religieux transnationaux ont contribué à faire émerger une situation inédite de relation contemporaine entre toutes les formes de religiosité.

KARTHALA sur Internet :
www.karthala.com

© Éditions Karthala, 2024
ISBN : 978-2-38409-171-3

Sara Clamor

Les *orixás* dansent en Europe

*Aventures transnationales des religions
afro-brésiliennes*

Éditions Karthala
22-24 boulevard Arago
75013 PARIS

*Le candomblé est pour les exilés.
Le candomblé est pour les gens qui ne sont pas
les bienvenus dans aucun lieu.*

POMBAGIRA SETE CAVUNGAS

Sommaire

Avant-propos.....	9
Introduction.....	13
Chapitre 1. Les <i>orixás</i> en voyage.....	35
ETHNOGRAPHIE. COMMUNAUTÉS LOCALES ET RÉSEAUX TRANSNATIONAUX	
Chapitre 2. Le Brésil <i>de todos os santos</i>	55
Chapitre 3. Les <i>búzios</i> du festival.....	79
Chapitre 4. Portugal. De l'implantation à l'institutionnalisation	99
Chapitre 5. Paris danse	123
ANALYSE. COMMUNAUTÉS ET PRATIQUANTS DES RELIGIONS AFRO-BRÉSILIENNES EN EUROPE	
Chapitre 6. Les phases d'implantation. Un modèle épistémologique.....	149
Chapitre 7. Les nouveaux pratiquants européens ou renaître à une vie spirituelle.....	183
Conclusion.....	213
Bibliographie.....	227

Avant-propos

J'étais assise sur un siège juste devant la porte de sortie, où les employés de l'aéroport auraient dû commencer, d'un moment à l'autre, à embarquer les passagers sur le vol Milan-Paris. Les gens se pressaient déjà en formant une longue queue spiraloïde dans laquelle ils attendaient nerveusement, à côté de leurs valises. Il était 21 heures passées et on avait dépassé l'horaire prévu pour le départ. Le vert déprimant des locaux de l'aéroport assombrissait les visages figés dans l'attente. Tout le monde était inquiet et regardait, avec obstination, chaque mouvement du personnel de service. J'ai moi-même pour habitude de rester toujours assise jusqu'à la dernière minute en regardant passer, devant moi, les autres voyageurs empressés de s'asseoir dans l'avion. C'est une habitude et un rituel qui me permettent et me donnent l'impression de rester à l'écart des préoccupations basiques du touriste ordinaire.

Je rentrais de cinq jours de terrain de recherche en Italie. Pour suivre les groupes de pratiquants du candomblé et participer à leurs activités religieuses, j'étais obligée de me déplacer souvent pendant cette période de ma vie. Je gardais ma maison à Paris, la famille était à Venise et je voyageais dans les différents lieux dans lesquels je savais que j'allais trouver des cérémonies religieuses qui me permettraient de poursuivre mes observations de terrain et développer mes contacts avec les pratiquants.

En observant la file de personnes préoccupées par le retard du départ qui continuait de s'accroître de minute en minute, et que personne ne venait m'attendre à l'arrivée, je m'étais sentie subitement très fatiguée. Le poids de mon sac à dos était devenu si lourd que

je commençais à me sentir écrasée. J'étais prisonnière de cet espace liminaire des aéroports internationaux, de ce temps d'attente et de ces inconnus sourds et indifférents. J'ai pensé à ce moment-là que ma vie en était exactement à cette étape, avec cette incertitude du « pas encore » réalisé. Et si le futur était rempli de promesses, il apparaissait si loin et fugace que j'avais l'impression que je ne parviendrais jamais à l'atteindre. Je me trouvais figée dans cette dimension embrionaire, excitante et fébrile, des possibilités ouvertes : un voyage à faire, un devenir arrêté dans l'attente des mois qui s'écoulaient, les uns après les autres.

C'est dans cet espace hybride que cette recherche se construit. Dans cette instabilité personnelle d'une salle d'attente, dans une incapacité à m'enraciner quelque part parce que, de façon constitutive, en voyage, j'ai fait accroître ce travail dans la fébrile obstination d'une grossesse féconde de promesses. J'ai caressé sa venue au monde sans en connaître le visage.

Ce livre est le fruit de ce vécu liminaire et d'une période de formation qui m'a rendue étrangère à chaque lieu et, aussi, à moi-même. Mais d'une période qui est également marqué par la possibilité d'entrecroisements, de rencontres imprévues et d'une fécondité d'esprit inégalable. Elle a le mérite d'être située dans le temps du voyage et dans l'espace franc des aéroports et des gares routières. Au risque de me perdre, j'ai gardé les espérances d'une destination inconnue et la curiosité de la découverte. La fatigue des déplacements a été accompagnée par la merveille des rencontres inespérées.

C'est dans les carrefours, les entrecroisements et les lieux d'échanges qu'habite Exu. Il préside aux communications, aux transactions et à l'inconnu au-delà du coin de la rue. À cause de son caractère imprévisible, il représente une menace, mais aussi l'ouverture propice aux nouveaux parcours et de chemins inconnus. Pour cette raison, il doit être toujours rendu propice à la communauté religieuse au début de chaque cérémonie de candomblé : il mange le premier pour s'assurer qu'il ne fait pas de blagues ou ne désire pas se venger des hommes. Il peut contrefaire leurs quêtes, déformer leurs prières, se refuser à transmettre les réponses des autres *orixás* à ses fils. Ainsi, son aide est tout à fait nécessaire à l'accomplissement de toute action rituelle quelqu'elle soit.

Je l'ai croisé dans les salles d'attente – quelques fois, il a ri de moi, d'autres fois, il m'a montré des directions que je n'avais pas prises

en considération. Je me rappelle, au début de mon enquête de terrain, que *pai* Luca, un *pai-de-santo* italien, m'avait conseillé au téléphone d'offrir à Exu une *farofa*. Ainsi il dirigerait mes choix sur le droit chemin et m'assisterait au cours des années dans ma vie.

Moi, je ne lui ai pas offerte la *farofa*, mais je l'ai pourtant rencontré pendant les moments d'incertitude liminaire de mon travail, dans les gares où je suis passée et dans les *terreiros* que j'ai connus. Son *assentamento* est toujours placé à côté de la porte d'accès de chaque *terreiro* et à l'entrée du *barracão*¹ où il contrôle qui entre et qui sort. Je le place alors au tout début de ce livre comme à l'entrée d'une porte sur l'inconnu. C'est un hommage et une prière. Qu'il veuille guider mon parcours et solliciter la bienveillance du lecteur.

*Laroyê*² Exu!



*Assentamento d'Exu do portão. Ilé Axé Alaketu Odé Tolá,
São Lourenço da Serra, SP, 2018.*

-
1. Il s'agit du grand salon d'un *terreiro* où se déroulent les cérémonies publiques.
 2. Salutation dédiée à Exu.

Introduction

Une fille dans le métro habillée en blanc, des tresses en paille liées aux bras et un collier de petites perles colorées, le regard ailleurs ; le battements des tambours et des chants qui se lèvent au ciel, une soirée d'été dans la banlieue de la ville ; la hurle terrifiée de l'animal prêt à venir sacrifié, ses taches de sang sur les mains : ce n'est pas le Brésil, avec tous ses saints, blancs, noirs et métis. Pas forcément, pas seulement. En Europe aussi on peut tomber sur les pratiques religieuses afro-brésiliennes, où elles peuvent impliquer un ami à nous, la maison du voisin ou, pourquoi pas, concerner notre vécu personnel.

Structurées au Brésil à partir des héritages culturels des populations arrachées de l'Afrique pour y servir d'esclaves, les religions afro-brésiliennes, telles que l'umbanda et le candomblé, se diffusent en fait bien au-delà des frontières du pays. À partir des années 1970, elles gagnent en visibilité en Europe, servant de ressources significatives tant pour les Brésiliens qui y sont récemment installés, que pour des Européens intéressés par des pratiques spirituelles alternatives. Dans plusieurs pays du continent, elles comptent de nouveaux pratiquants et ont vu grandir, en particulier pendant les années 1990, le nombre des communautés de culte qui honorent les *orixás*¹, les dieux venus

1. Les *orixás* sont le dieux d'origine yoruba vénérés, au Brésil, dans le candomblé de nation nagô-ketu. Ils sont les médiateurs entre l'*orun*, la dimension spirituelle, et l'*aiyê*, le monde terrestre – ou aussi entre Olorun, le Dieu suprême, et l'humanité. Le candomblé nagô en compte généralement seize, chacun avec des qualités qui le différencient, liées à des épisodes mythiques et à certains aspects particuliers de leur caractère.

d'Afrique qui dansent sur terre dans les corps de leurs fils, comme aussi les entités spirituelles brésiliennes qui mènent leur travail de charité dans l'umbanda.

Face à ces phénomènes de circulation et de relocalisation, les dynamiques de la transnationalisation religieuse ont ainsi beaucoup intéressé les chercheurs qui, dès les années 1990, ont repensé et élaboré les outils épistémologiques pour analyser le monde contemporain. L'approche des phénomènes transnationaux a remis en question la supposée monopolisation eurocentriste de la production de la connaissance qui se démontre, au contraire, polycentrique et demande donc de « repenser la différence à travers la connexion » (Gupta et Ferguson, 1992). Les pratiques religieuses qui se diffusent au-delà des frontières nationales, et qui à première vue présentent une apparence informelle, se fondent sur des configurations réticulaires inédites qui se déploient dans des espaces interconnectés – des lieux « multipratiqués » (Argyriadis, de la Torre et Gutiérrez Zúñiga, 2016 : 88) ou « nodaux » (Castells, 2006) qui impliquent des acteurs différents dans leurs origines culturelles, nationales et religieuses. Dans les pays où elles se relocalisent, elles prennent des significations nouvelles et commencent à faire partie des parcours spirituels de nouveaux fidèles. Si elles gagnent de l'importance, à cause de l'investissement personnel de ces derniers, elles arrivent à bâtir des centres de culte et structurer ainsi des communautés de croyants qui partagent les mêmes valeurs religieuses et participent ensemble aux rituels. Cette organisation établit alors des liens communautaires fondés sur l'appartenance et la pratique religieuse. Ainsi, donc, les lignages religieux se déploient sur un contexte notamment international.

Ainsi, vu le nombre de communautés qui se sont organisées en Europe et le nombre de pratiquants, il y a beaucoup de scénarios qui défient la pensée anthropologique et de nombreuses questions qui sont posées, surgissent et demandent réflexion pour pouvoir y répondre.

Par rapport aux pays d'exportation, comment pratiquer des religions que les routes des migrants ont éloignées de leurs pays de naissance où elles obtiennent leurs significations et gardent des raisons historiques et sociales qui justifient leur reproduction ?

Du point de vue des sociétés d'importation, comment les religions afro-brésiliennes se transnationalisent-elles ? C'est-à-dire, selon quels dispositifs ou stratégies et où s'appuient-elles pour se proposer hors du Brésil ? Sur quelles traditions préexistantes ou quels besoins ? Ainsi,

pourquoi finalement les religions afro-brésiliennes se diffusent-elles en Europe? Dans ce processus de diffusion et d'implantation, à quelles exigences perçues par les individus ou les sociétés répondent-elles?

Mais aussi, quelles sont les difficultés qu'elles rencontrent et qui risquent de les dénaturiser? De quelle manière cela arrive-t-il, si cela se produit? Et que doivent-elles donc exclure de leurs systèmes de sens et par contre que sont-elles censées sauvegarder?

La phénoménologie des religions afro-brésiliennes

Bien que l'objet de cette enquête se focalise surtout sur le candomblé, il est impossible de ne pas prendre en considération les pratiques d'umbanda dans la même analyse. Cela parce que ces pratiques religieuses se situent dans une continuité qui les regroupe en un même horizon et c'est bien à cause de cela que je parle, d'une façon générale, de religions afro-brésiliennes. Des phénomènes religieux polymorphes font partie de cette catégorie englobante et tout en gardant leurs spécificités, on peut les identifier comme appartenant tout à fait à ce même univers.

Issues de l'héritage culturel des peuples d'Afrique, embarqués de force sur les navires négriers, les religions afro-brésiliennes montrent une multiplicité d'influences. Le continent africain présentait, à l'époque de la traite, une fragmentation sociopolitique et culturelle de ses populations; ainsi, les esclaves provenaient de différentes localités, d'Angola et du Congo jusqu'à la Côte de Mina de l'Afrique occidentale. Des populations différentes, avec des langues différentes et des traditions religieuses particulières, ont partagé l'expérience du déracinement de leurs pays. Les populations bantous d'Afrique centrale et, sur la côte occidentale – où les Portugais avaient établi plusieurs de leurs stations commerciales –, les populations groupées par les formations politiques du royaume du Dahomey et de l'empire d'Oyo ont été concernées également par la traite esclavagiste. Ses phases ont suivi non seulement les choix et les entreprises des puissances coloniales, mais aussi les tensions et les conflits internes aux formations politiques des royaumes africains.

De ce mélange anthropologique, dû au fait que les Africains réduits en esclavage vivaient les uns à côté des autres et partageant les dures conditions de travail des colonies, les populations africaines

tentaient de reconstruire leurs traditions culturelles à partir d'une mémoire fragmentée et multiple. Les systèmes religieux qui se structuraient dans les Amériques unissaient ainsi des gens de différentes origines, sous le signe commun de l'ancestralité africaine et de la nostalgie de la terre perdue, ainsi que des croyances indigènes et des formes de dévotion catholique – religion, le catholicisme, imposée par la société coloniale à tous ses membres.

Pour ces raisons, les pratiques religieuses afro-américaines représentent un ensemble complexe et multiforme de phénomènes religieux. Stefania Capone, dans son livre *La quête de l'Afrique dans le candomblé* (2017a), parle pour cela d'un continuum religieux par rapport aux religions afro-brésiliennes, où différents phénomènes religieux peuvent être groupés, lesquels gardent, selon différents degrés, les héritages culturels d'origine africaine. D'un pôle plus « africain », où se situent les pratiques qui conservent la revendication d'une fidélité à l'Afrique, elles s'étendent jusqu'aux pratiques qui ont accueilli et valorisé le syncrétisme avec le catholicisme portugais et les doctrines du spiritisme kardéciste.

L'umbanda naît justement dans les années 1920-30 à Rio de Janeiro. À l'époque, la doctrine spirite élaborée par Allan Kardec s'était bien diffusée au Brésil et y avait trouvé plusieurs adhérents. *Le Livre des Esprits*, publié à Paris en 1857, était devenu très populaire et avait poussé à l'organisation de différentes unions fédératives spirites. Zélio de Moraes, à la tête d'un groupe dissident de pratiquants du spiritisme kardéciste, désireux d'introduire des éléments issus des religions d'origine africaine dans la pratique de ce dernier, avait alors promu la structuration d'une nouvelle religion, l'umbanda. En 1939, il avait fondé, pour cela, l'União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB) – l'Union spirite d'umbanda du Brésil –, suivant le modèle fédératif adopté par le spiritisme. Dans l'umbanda, les *orixás*, avec lesquels sont mis en correspondance des saints particuliers de la tradition catholique, groupent et ordonnent le monde des esprits désincarnés, dits aussi d'entités, dans différentes lignes ou phalanges spirituelles. *Caboclos*, *pretos velhos*, *crianças*, *boiadeiros*, *marinheiros*, *ciganos* et *exus* – les différentes entités qui peuvent se manifester – prennent possession du corps des médiums pendant les *giras*, les cérémonies publiques. Convoqués à travers le chant des *pontos cantados* à eux dédiés, psalmodiés au rythme des *atabaques*, les tambours sacrés, les entités conversent directement avec les participants qui veulent les consulter et mènent, lors des sessions,

des travaux spirituels de soin et de décharge. L'umbanda s'approprie ainsi de l'éthique de la charité de la doctrine spirite du moment que les entités aident et conseillent les hommes à travers un travail caritatif qui leur permet une évolution spirituelle progressive, nécessaire pour atteindre la "lumière". Esprits désincarnés, elles démontrent de différents degrés d'évolution ; l'aide qu'elles donnent aux hommes – lors des consultations et des travaux menés en possédant les corps de leurs médiums – leur permet toutefois de progresser dans le monde spirituel.

L'umbanda a revendiqué ainsi le statut de religion nationale, puisqu'elle prouve sa capacité à intégrer, dans son univers religieux, les différentes composantes propres à la population hétérogène : les traditions indigènes de soin, les religions africaines, et le catholicisme colonial trouvent respectivement leur place dans un horizon religieux qui convenait à un État national en construction et à la recherche de sa propre identité culturelle sous le signe du mythe du lusotropicalisme et de la démocratie raciale².

La dénomination de quimbanda, à son tour, définit certaines pratiques qui font partie du continuum religieux multiforme représenté par les religions afro-brésiliennes. Elle est différenciée, d'une façon générale, de l'umbanda parce qu'on l'accuse d'être vouée spécifiquement à des pratiques de magie, dite *de esquerda*, « de gauche », et au recours privilégié à des entités telles que les Exus et les Pombagiras, leurs variantes féminines. La superposition de la figure d'Exu avec le diable de la tradition catholique – à travers la logique syncrétique qui a opéré des parallélismes entre les saints catholiques et les *orixás* africains – a imputé à ces cultes, qui se servaient du travail avec ce type d'entités, le reproche d'utiliser de dangereuses pratiques de sorcellerie.

Toutefois, la réintroduction du recours à ces genres d'entités dans les rituels d'umbanda et leur rachat par rapport au mouvement de réafricanisation du candomblé, qui les affranchit de la démonisation soufferte, nuance les confins des classifications nettes. Les *giras*³ d'Exu

2. Je fais référence à la formulation de Gilberto Freyre et à son célèbre essai *Maîtres et esclaves* de 1933.

3. La *gira* est le rituel public d'umbanda où les entités incorporées par les médiums réalisent les consultations, les *limpezas* – les nettoyages spirituel – et différents *trabalhos*, travaux spirituels de développement personnel.

sont en effet normalement organisées dans les *terreiros*⁴ d'umbanda, soit à l'occasion de célébrations spécifiques soit au cours de rituels communs à d'autres entités, mais aussi dans les maisons de candomblé dans lesquelles les chefs de culte continuent à honorer les entités reçues dans l'umbanda, dans le cas où ils auraient bénéficié, à l'intérieur de leur formation religieuse, de la pratique de cette dernière. Ainsi, le reproche de pratiquer des rituels de quimbanda par rapport à l'umbanda, ou d'umbanda par rapport au candomblé dit « traditionnel » se révèle plutôt un dispositif d'accusation et de dévaluation sur le marché spirituel compétitif des religions afro-brésiliennes.

Les pratiques religieuses qui mélangent à l'umbanda le culte des *orixás* sont normalement appelées d'umbanda *omolocô* ou, d'une acception négative, d'*umbandomblé*. Toujours selon une logique d'accusation, les maisons de culte sont dites appartenir à ce groupe si, à côté du calendrier rituel dédié au panthéon des *orixás* – donc les fêtes annuelles et tous les rituels qui leurs sont dédiés (*orô*), comme le sacrifice des animaux et la préparation de leurs plats préférés (*comida de santo*) –, on travaille avec les entités d'umbanda. Toutefois, le candomblé de nation angola a aussi toujours vénéré les dieux africains à côté des esprits des *caboclos* et d'autres entités d'umbanda : la distinction entre umbanda et candomblé, loin d'être nette, reste toujours très floue dans la pratique rituelle et se démontre plutôt être un dispositif d'accusation interne au champ religieux. Dans ce cas, comme dans le cas précédent, tracer des frontières entre les phénomènes religieux afro-brésiliens est très difficile et risque de trahir leur riche complexité, les renégociations et l'image que les acteurs ont d'elles-mêmes et de leurs appartenances.

À la fin de cette trajectoire représentée par le continuum religieux afro-brésilien, nous pouvons donc placer le candomblé et, encore plus, le candomblé réafricanisé. À partir de la fin des années 1970, avec la visibilité publique que les pratiques religieuses afro-brésiliennes gagnent grâce à la cessation des persécutions policières, les maisons de culte de candomblé ont réclamé et valorisé la descendance culturelle africaine de leur complexe religieux. La rhétorique d'une fidélité à l'Afrique et à une tradition héritée du territoire des origines devient le dispositif de distinction et de revendication des suprématies des familles

4. Le terme *terreiro* désigne la maison de culte, tant dans l'umbanda que dans le candomblé ; dans ce dernier, il indique aussi la communauté religieuse tout court.

religieuses dans l'horizon spirituel afro-brésilien. Les *terreiros* de la Casa Branca, du Gantois, de l'Opô Afonjá de Salvador de Bahia – maisons de culte qui commencent à unir les intellectuels et les artistes de la ville, par exemple Jorge Amado, Dorival Caymmi, Carybé, Pierre Verger – promeuvent la reaffricanisation du complexe religieux, c'est-à-dire la désyncrétisation de ses symboles de toute influence catholique. Cette proposition cherche à épurer le candomblé des réinterprétations et des parallélismes avec la tradition catholique pour ainsi le redécouvrir dans la « pureté » de ses racines africaines. Cela dérive ainsi de l'absence de nécessité, désormais, de se cacher face aux préjugés de la société environnante qui a toujours soupçonné la religion de sorcellerie, accusation qui toutefois n'a pas été effacée complètement jusqu'à aujourd'hui. Ce travail d'épuration a été promu d'abord par les *terreiros* nagô de Salvador de Bahia, mais il a bientôt impliqué aussi le candomblé angola, et s'est appuyé sur les politiques de patrimonialisation de l'IPHAN, l'Institut du patrimoine historique et artistique national.

Face à cela, la ville de Salvador a revendiqué son rôle de berceau des religions africaines, où les premières maisons seraient nées et à partir desquelles ses chefs de culte auraient diffusé leur pratique dans le sud du pays. Encore plus, l'origine ethnique yoruba est mise en valeur pour soutenir et revendiquer la pureté originelle du complexe religieux par rapport aux autres pratiques. En accord avec les premières études sur les religions afro-brésiliennes, qui identifiaient dans les candomblés nagô une résistance culturelle plus forte (à partir des études de Raimondo Nina Rodrigues, Arthur Ramos et Roger Bastide), les maisons de culte d'origine yoruba se déclarent comme les plus fidèles à l'héritage africain. Leurs fils spirituels ne l'auraient pas défiguré avec le mélange avec des pratiques de sorcellerie – auxquelles le candomblé de nation angola se serait par ailleurs adonné – ni avec le syncrétisme avec la tradition catholique. Si l'on pouvait parler de syncrétisme, il s'agissait seulement d'un masque qu'ils auraient adopté pour la préservation de leurs symboles culturels, en tout cas pas d'une dégénération. Ces rhétoriques dénotent des luttes de pouvoir, basées sous le signe de la « pureté » et de l'« authenticité », ainsi que l'influence même que la réflexion anthropologique a eu sur la formation et la reproduction de son objet d'étude, pour avoir établi des relations qui ne sont jamais neutres ou dénuées de conséquences.

En général, il faut aussi rappeler que dans les religions afro-brésiliennes, il n'y a pas une structure pyramidale où le sommet est la

source de l'autorité pour chaque membre de la structure, jusqu'à sa base. Les maisons de culte de candomblé et d'umbanda s'articulent plutôt selon une structure réticulaire où l'autorité de chacune dérive d'un système de filiation de différents centres et peut être renégociée continuellement par les acteurs, et ainsi revêtir des formes d'indépendance et d'autopromotion. Finalement, donc, différentes formes de légitimation sont concurrentes en même temps dans le panorama religieux, ainsi que différentes autorités en revendiquent la primauté. Les distinctions fonctionnent donc comme un dispositif de collocation et de revendication dans une dimension concurrentielle. De cette façon, la classification-même des maisons de culte est une entreprise qui aboutit à mettre en évidence plusieurs contradictions. Elle est plutôt une ressource épistémologique apte à une orientation générale, entre des systèmes religieux complexes qui vantent différents principes d'inclusion et d'exclusion de pratiques magico-religieuses approchables aux ressources rituelles plus « orthodoxes ».

La trame de la maille

L'espace globalisé du monde contemporain est interconnecté et réticulaire. À l'intérieur de son réseau, les acteurs sociaux et les symboles culturels circulent sans arrêt ; ces derniers peuvent être, en effet, différemment échangés à partir des lieux les plus éloignés de la planète. Ainsi, des sociétés circonscrites et isolées, parfaitement détachées des ascendances politiques et économiques mondiales, n'existent pas. Il faudra alors, afin de visualiser une image emblématique de l'articulation spatiale du monde global, s'imaginer une couverture irrégulière tricotée enveloppant notre planète. Les nœuds des mailles du tricot représentent les lieux d'une épaisseur sémantique élevée, où les significations culturelles se condensent et sont renégociées ; la trame des fils du tissage sont, par contre, les ponts de communication où le mouvement se reproduit. Le concept de rhizome est particulièrement intéressant pour décrire la réalité du monde contemporain et de la connaissance que sa réflexion élabore. Dans cette dimension rhizomatique de l'« Atlantique noir », comme l'appelle Paul Gilroy, le déplacement ininterrompu, l'échange et la reterritorialisation impliquent en même temps les marchandises, les hommes, les idées, les valeurs et, évidemment, les pratiques religieuses.

Même dans le cas d'une résidence spatiale, les significations et les acteurs ne sont pas figés, c'est-à-dire que, dans le cas où le mouvement

n'est pas spatial au sens premier de la physique, ils sont également insérés dans la trame réticulaire des dynamiques contemporaines de la globalisation culturelle. En faisant partie de cet horizon, ils ne peuvent en aucun cas se soustraire à cette insertion dans les logiques d'échange et de circulation qui l'imbriquent et, pour cela, s'en confronter et se mettre à l'épreuve.

Dans ce scénario, le défi pour le chercheur, dont l'intérêt est d'éclairer les forces en jeu, est multiple. D'abord, il est conceptuel, parce qu'il est appelé à élaborer des instruments épistémologiques pour pouvoir parler du monde contemporain. Cela ne signifie pas seulement l'élaboration d'un vocabulaire conceptuel approprié, mais aussi de méthodes d'observation capables de s'approcher et de rendre raison, à travers l'analyse, des dynamiques circulatoires actuelles, et également d'«aller au-delà du “terrain” pour voir comment le transnational réfracte et modèle le “local”» (Gupta, 1992 : 63)⁵.

Par conséquent, il est méthodologique : il doit faire face à la difficulté de gérer une telle observation multisituée, c'est-à-dire de s'insérer dans ce mouvement sans y être emporté. En effet, le chercheur est appelé à parcourir à rebours l'histoire culturelle de son objet d'étude et à accompagner, au présent, les déplacements des acteurs qui rapportent les symboles culturels dont ils prétendent être les représentants. On pourra la définir comme l'insertion dans le « chronotope » des significations culturelles (Wirtz, 2014), temporel – à la fois diachronique et synchronique – et géographique, dans la situation décentrée d'une enquête de terrain qui n'est plus seulement une pratique de la résidence, mais une série de « rencontres de voyage ». Pour James Clifford, l'ethnographie a lieu dans des relations de voyage plutôt que dans des sites définis, du moment que « les pratiques de déplacement peuvent se montrer constitutives de la signification culturelle, plutôt que leur simple transfert ou extension » (Clifford, 1997 : 3)⁶.

Je dirai enfin que le défi majeur consiste en un déracinement personnel, pour habiter cet espace mouvant. Si la pratique ethnologique s'est toujours – voir à partir de ses premiers pas épistémologiques comme discipline – servie d'un déplacement spatial et d'une délocalisation de

5. Toutes les traductions des langues différentes du français sont de l'autrice, ici et par la suite.

6. Sur ce thème voir aussi FRIEDMAN Jonathan, 2000, « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers », *L'Homme*, vol. 156, pp. 187-206.

l'observateur qui se rendait aux « quatre coins de la terre » pour observer les usages et les coutumes des populations éloignées du dit « progrès » ou de la « civilisation » occidentale, elle prévoyait en tout cas une certaine insertion à l'intérieur d'un groupe, une réincorporation et une greffe.

L'anthropologie faisait ainsi face à la volonté de connaissance d'une altérité qui correspondait à une localité détachée. L'enquête commençait justement en se rendant sur le terrain de l'autre et, d'une certaine façon, en devenant un « autre » pour pouvoir le comprendre. Cette altérité représentait le terrain et à ce terrain correspondait un objet d'étude anthropologique déterminé et défini en lui-même. De cette façon, elle était le *gráphos* (γράφος), enregistré par l'observation participante, et le *lógos* (λόγος), l'analyse rationnelle d'un professionnel, autour d'un groupe humain, un *éthno* (du grec ἔθνος, « peuple »), enquêté comme un objet d'analyse et qui était déjà là, pour le chercheur, tel qu'une unité délimitée, et qui existait avant et au-delà de son analyse. Les sujets culturels devenaient les objets d'une enquête anthropologique qui pouvait avoir la prétention de les dépasser, pour dire quelque chose sur l'homme tout court, au-delà de son adhésion culturelle, à travers un discours, issu de l'observation ethnographique, qui passait donc par la compréhension d'unités socioculturelles particulières et déterminées. Toutefois, des sociétés fermées n'existent pas – elles n'ont jamais existé –, détachées des branchements, des échanges et des influences réciproques.

Le monde global présente toutefois un scénario complexe pour l'enquête des sciences sociales. L'interconnexion du monde contemporain rapproche et intègre les localités les plus éloignées, de la même façon que les moyens de télécommunication permettent la circulation des informations en temps réel et, à chaque internaute, d'accéder au savoir et de s'exprimer directement sur l'arène virtuelle. Les décisions politiques des grandes puissances mondiales, les directives économiques, les choix écologiques affectent la vie dans la partie opposée de la planète, dans les forêts les plus obscures et dans les îles les plus inexplorées. Les êtres vivants ne sont pas à l'abri de la prégnance des forces globales. C'est à l'intérieur de ce tissu réticulaire que l'objet anthropologique démontre de son caractère de fiction, du moment qu'il n'est plus possible de l'isoler et de le considérer sauf à partir de ce mélange. Si l'interconnexion redéfinit les unités socioculturelles à partir de l'échange et du rapprochement, il est toujours plus difficile de reconnaître des limites pour circonscrire ces unités. Les frontières ont

été brisées par la vitesse du mouvement, les objets se reproduisent en générant des filiations tentaculaires, polymorphes et multilcales. Les reterritorisations, dans le monde global, des flux culturels transnationaux qui dépassent ainsi les frontières nationales, mènent la réflexion anthropologique au-delà de la conception de cultures naturalisées et inscrites dans un lieu circonscrit et tout à fait reconnaissable, pour analyser au contraire la production de la différence dans des espaces communs, partagés et différemment connectés.

Pour ces raisons, les sciences sociales ne rencontrent pas un objet d'analyse préexistante : en revanche, elles le construisent en détachant des portions de la maille, en suivant un fil ou en se plaçant dans un nœud du tissu avec une forte densité symbolique. Ici, elles sont appelées à se focaliser sur des intrications mutuelles qui s'expliquent et se reproduisent sous le signe de la mobilité et de la circulation.

C'est vers cet horizon que le chercheur est censé mener son analyse – de cette position déplacée d'où observer, sans se faire emporter par un angle de vision particulier, participant aussi à ce mouvement, sur un terrain qui est, à la fois, plusieurs terrains, en bougeant à son tour selon les mouvements des acteurs. L'analyse a comme son caractère intrinsèque la tendance à la multiplication et à l'implication réticulaire des acteurs et des localités. Chaque fois, le chercheur doit ainsi rétablir les limites, en évaluant ce qu'il doit intégrer ou non dans sa propre analyse. Il s'agit d'un travail continu de modulation d'un objet anthropologique qui est cohérent sans être évanescent, avec la prétention d'être exhaustif sans la présomption d'être absolu. Parce qu'il est le fruit d'un choix, d'une coupure sur la trame de la réalité, il doit être capable de montrer les autres choix possibles et les raisons qui ont dirigé cette coupure. Ici aussi, le défi est de décrire les intrications de signification, la polysémie des symboles culturels, la circulation des acteurs sociaux.

Le parcours de ce livre a ainsi été conçu comme un voyage. Le fait de « se rendre chez l'autre » a été conjugué à la circulation et au déplacement, pour suivre les protagonistes de cette enquête au cours de leurs pérégrinations. L'ethnographie même a été une pérégrination, faite d'arrêts et de déménagements, toujours prête à reprendre la route et à se mettre en voyage.

Cela prend encore davantage un sens particulier du fait que, dans le cas des religions afro-brésiliennes, le voyage a toujours été un dispositif de prestige. Pour les chefs de culte et les pratiquants, le

déplacement voulait dire se rendre en Afrique, pour y redécouvrir un traditionalisme rituel et ses racines culturelles ; aujourd'hui, aller en Europe et y initier des fils spirituels devient à son tour un dispositif pour gagner du prestige et de l'autorité au sein du panorama religieux. Ces phénomènes religieux, en effet, oscillent aujourd'hui entre la redécouverte et l'affirmation de l'« africanité » de leurs racines culturelles, où le mythe de l'Afrique comme la terre des origines reste l'horizon de sens pour affirmer leur authenticité, et une tendance à l'universalité qui en ferait par contre des patrimoines culturels ouverts à la participation de tous, comme finalement elles l'ont toujours été au Brésil, quelle que soit l'origine de leurs pratiquants et la couleur de leur peau. Cette ambivalence s'est toujours reflétée dans les études qui se sont approchées de ces religions : si d'un côté les chercheurs sont allés à la recherche des « africanismes »⁷, entendant ces religions comme les survivances des cultures africaines, de l'autre, ces manifestations religieuses ont été repensées comme de nouvelles configurations culturelles nées dans les Amériques⁸ (Mintz et Price, 1992 [1976]) et, pour cela, les fruits d'une (ré)élaboration du passé qui témoigne justement de leur vitalité. Dans cette perspective, la conservation a été possible seulement à travers l'adaptabilité et la flexibilité, dictées par les conditions sociopolitiques rencontrées, dans ce cas, au Brésil.

Stratégies d'enquête

L'enquête ci-présente a été menée dans quatre terrains différents entre les années 2016 et 2019 : le Brésil, lieu de naissance des religions afro-brésiliennes, le Portugal, l'Italie et la France. Dans ce dernier pays, j'ai travaillé au sein d'un groupe de culte qui se réunit dans le théâtre Aleph, situé à Ivry-sur-Seine, et géré par un chef de culte brésilien, le *pai-de-santo*⁹ Luter de Mutacalambô, qui, résidant à Belo Horizonte,

7. Comme au tout début a fait Melville J. Herskovits, en particulier dans son *The Myth of Negro Past* (1941).

8. À l'origine de cette vision il faut rappeler l'œuvre de Sidney W. Mintz et Richard Price, *The Birth of African-American Culture* (1976).

9. Le *pai-de-santo* – *mãe-de-santo* au féminin – est le chef de culte dans le candomblé. Il est passé par la cérémonie du *deká* qui, en marquant les sept ans d'initiation, lui permet de pratiquer la divination, d'ouvrir sa propre maison de culte et d'initier une descendance spirituelle de *filhos-de-santo*.

se rend souvent en France pour l'assister. La pratique religieuse, décrite généralement par ses adhérents sous le terme de *macumba*¹⁰, a été implantée en France par le père biologique de l'actuel chef de culte, *pai* Geraldo, au cours de l'année 1990. L'observation a pu ainsi considérer les recompositions, les conflits et les difficultés affrontées pour renouveler le groupe de culte au fil du temps et jusqu'à aujourd'hui.

En Italie, j'ai pris d'abord contact avec la maison de culte d'Arborio, l'Ilé Axé Alaketu Ayrá, dirigée par *pai* Mauro de Ayrá. Après, j'ai rencontré les chefs de culte qui opèrent dans les alentours de Rome, *mãe* Viviana et *pai* Giorgio, et aussi *pai* Luca, initié par *pai* Mauro et protagoniste d'une brève expérience comme *pai-de-santo*. Grâce au bouche-à-oreille, j'ai eu l'opportunité de connaître d'autres personnages, initiés et/ou chefs de culte, résidants sur le territoire national italien. Certains d'entre eux se détachent de la famille religieuse italienne à laquelle appartiennent les acteurs cités plus haut : des uns pour s'en être éloignés, ou alors parce que des autres sont entrés dans la religion par d'autres chemins. Leurs histoires me sont utiles pour interroger les logiques de légitimation et les parcours alternatifs selon lesquels ils revendiquent quand même leur appartenance à l'univers religieux afro-brésilien. Si des fois ils ne sont pas vraiment légitimés sur le concurrentiel panorama religieux italien par les autres chefs de culte, ils utilisent le capital symbolique de l'umbanda et du candomblé dans leur offre spirituelle personnelle.

La situation par rapport à l'implantation du candomblé en Italie permet d'analyser les premières phases du mouvement de transnationalisation religieuse, comme un phénomène d'implantation du candomblé dans ce pays relativement récent dont j'ai eu l'occasion de discuter directement avec les acteurs protagonistes de cette entreprise ; en même temps, j'ai pu observer une première tentative d'installation et organisation d'une maison de culte de deuxième génération, avec toutes les tensions que cela a générées dans le contexte religieux transnational italien.

L'inclusion du Portugal dans la multilocalité de mon terrain est intéressante, d'un côté, à cause de l'ampleur de la diffusion transnationale

10. Le terme général de *macumba*, malgré avoir gardé longtemps une acception négative, indiquant des pratiques dangereuses de magie noire, est aujourd'hui employé par les pratiquants avec une acception neutre pour indiquer de façon générale les religions afro-brésiliennes.