

LA COMMUNICATION AU COLLOQUE DE DAKAR

“La rencontre des Dieux africains et des Esprits indiens”
(octobre 1973)

A qui souhaiterait une méditation parallèle au texte précédent, et qui lui soit approximativement contemporaine, le texte qui suit ⁽¹⁾ aura de quoi combler son attente. Il y retrouvera, en effet, non seulement le *Spiritisme de Umbanda* (§ 4), mais aussi le *candomblé*, d'abord dans ses différences avec le *catimbó* (§ 1), puis dans sa différenciation en *candomblé* bantou (§ 2), puis dans son métissage dans la contexture de la *macumba*, la compénétration ou la conflictualisation africaine-indienne s'accroissant d'un type à l'autre. Théogonies et théophilies s'entrelacent dans des péripéties notées et annotées par ailleurs dans la communication de Genève:

“Nous devons faire une première distinction: la possession par les esprits des Vieux Africains et la possession par les esprits des Indiens. La violence n'apparaît qu'avec la seconde et si elle n'apparaît qu'avec la seconde, c'est que les représentations que le Brésilien se fait du Nègre et de l'Indien règlent encore inconsciemment le déroulement de l'extase. Le Brésilien en effet considère le Nègre comme foncièrement bon: il a conçu, au temps de l'esclavage, une idéologie du Noir de même nature que celle qui a donné aux U.S.A. l'image de l'oncle Tom, il a rejeté dans l'oubli collectif le Nègre marron ou rebelle pour ne garder que le Nègre soumis, respectueux, aimant son Maître et se dévouant pour lui, comme un vieux

Nota da Redação — A comunicação acima foi publicada pelo Prof. Henri Desroche, Diretor de Estudos na Ecole des Hautes Etudes de Paris, no n.º 38 da revista *Archives de Sciences Sociales des Religions*, como parte de uma coletânea por ele organizada dos últimos trabalhos de Roger Bastide, sob o título de *Roger Bastide: Ultima Scripta*. Foram conservadas as notas originais da publicação francesa.

(1) Il s'agit, rappelons-le, d'une communication destinée à un congrès de Dakar: “Le Président de la République du Sénégal, M. Senghor, m'a demandé d'assister au Congrès sur le Brésil qu'il organise à Dakar et où j'aurai le plaisir de retrouver plusieurs de mes collègues brésiliens, également invités. Je leur ai promis de faire un rapport sur la Rencontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens en Amazonie. Congrès du 5 au 13 janvier 74”. *C. supra*, II. A cette date, le rapport était assurément rédigé comme promis mais son auteur était déjà depuis plusieurs semaines hors d'état de se trouver au rendez-vous. Nous n'avons pas pu obtenir d'informations sur la publication des Actes de ce Congrès.

chien, souvent battu, toujours content. La possession par les Esprits des Africains reflète la persistance de ce stéréotype. L'Indien, au contraire, n'a pas accepté l'esclavage (du moins le dit-on, car il y a bien eu un esclavage indien et des plus importants; mais ce n'est pas ce qui s'est passé réellement qui nous intéresse, ce sont les idées que l'on se fait de la réalité); il a lutté contre le Blanc, il a été vaincu sans doute, mais il a gardé toute sa fierté d'homme libre; et c'est cette fierté d'homme libre, guerrier, vaillant, que la transe, par les esprits des Indiens, reflète: la violence n'est donc pas au point de départ expression de sauvagerie, mais expression d'un stéréotype ethnique; seulement, la sauvagerie va utiliser le stéréotype pour mieux se faire accepter, comme dans le rêve, tel que Freud l'analyse, les pulsions du *ça* se déguisent pour pouvoir passer impunément la censure; dans la *macumba*, la transe sauvage réprimée s'autorise de la barbarie de l'Indien pour exprimer, contre la culture blanche, une contre-culture en formation ou une anti-société" (2) .

Voilà, l'auto-commentaire à valeur prospective puisqu'il aura été présenté (en septembre) *un mois avant* la rédaction et *plus de quatre mois* avant la présentation de la communication pour Dakar.

Et voici le texte de cette communication, demeuré, semble-t-il, inédit et reproduit ci-après *in extenso*.

On sait que les Africains, amenés dans le Nouveau Monde, ont apporté avec eux leurs croyances et leurs cultes et que, tout au moins dans certaines régions du Brésil, de São Luiz do Maranhão à Porto-Alegre, ils les ont conservés jusqu'à aujourd'hui avec la plus grande fidélité. Mais on connaît aussi l'extraordinaire plasticité des cultures africaines, qui savent s'adapter aux plus divers milieux sociaux et culturels pour pouvoir survivre dans d'autres environnements que leur environnement originel. Cependant, les anthropologues se sont surtout intéressés aux phénomènes d'adaptation des *candomblés* africains à la société des blancs et à la culture luso-catholique. Ce qui se comprenait, car à l'époque de leurs recherches, le problème des relations entre les dieux africains et les divinités ou les esprits des Amérindiens était un problème relativement secondaire. Mais depuis trois ou quatre décennies deux faits nouveaux se sont produits:

1) Une migration plus intense entre le Maranhão et l'État de Pará en Amazonie. Belém do Pará qui n'avait que 400 000 h. en 1960 en a plus de 570 000 en 1970, et toute la

(2) *Loc. cit.*, pp. 130-131 et l'ensemble de l'analyse pp. 130-134. (Cf. *infra*, VI).

politique du gouvernement actuel du Brésil, pour décongestionner la région du Nord-Est, trop peuplée, et peupler l'Amazonie, désert de population, à travers une route conçue en vue de drainer les populations miséreuses du Nord-Est, la Pará-Maranhão, tend à intensifier cette migration; or les Afro-Brésiens du Nord-Est y rencontrent une religion populaire indienne, la *pagélance*, avec laquelle ils doivent se confronter.

2) Plus au sud, le *Spiritisme de Umbanda*, dont le développement est spectaculaire (on parle parfois de plusieurs millions de fidèles), tente de créer une religion nationale qui syncrétiserait les apports culturels des trois grandes races constitutives de la population brésilienne, amérindienne, européenne et africaine; ce qui pose toute une série de questions intéressantes justement sur les apports respectifs des Amérindiens et des Africains à l'intérieur de ce syncrétisme, volontaire et, par conséquent, cohérent. C'est pourquoi nous avons choisi comme objet de notre contribution à ce Colloque l'étude de la rencontre et du mariage des Dieux africains et des Esprits indiens dans le Brésil d'aujourd'hui.

TYPLOGIE

1. Au début, les deux religions, dans leurs formes populaires et classiques, coexistent sans se pénétrer, sous les noms de *candomblé* et de *catimbó*. Le premier surtout dans les régions de forte densité de la population de couleur, le second surtout dans les régions de *cabocles*, plus ou moins métissés d'Indiens. Les deux sont radicalement différentes. Pour me borner à quelques traits: la transe dans le *candomblé* est provoquée par la musique (sauf une seule fois, au cours de l'initiation, où la candidate prend un bain de "feuilles"); la transe au contraire dans le *catimbó* est provoquée soit par le tabac, avalé plus que fumé (surtout chez les Indiens les moins acculturés), soit surtout par un hallucinogène tiré des racines d'une mimosée du *sertão*, le *jurema*. La transe, dans le *candomblé*, atteint ou peut toucher tous les fils et filles de Santo, c'est-à-dire toutes les personnes qui ont subi l'initiation, alors que dans le *catimbó*, il n'y a pas d'initiation des masses; seul le chef du culte reçoit les Esprits qui communiquent, à travers lui, avec les fidèles. Le Maître du *Catimbó*, au cours d'une même séance, peut recevoir successivement plusieurs esprits; plus il en reçoit et plus il est considéré puissant; au contraire chaque initié dans le *candomblé* ne reçoit qu'un seul dieu africain (à de très rares exceptions près). La danse, enfin, qui constitue la base de tout culte africain, est absente du *catimbó*, où ce qui est fondamental est le "discours" tenu par les esprits à travers le Maître qui est devenu leur receptacle. L'inter-communi-

cation, d'un côté, est donc gestuelle et musicale; de l'autre, elle est orale.

Les *candomblés* traditionnels (Engenho Velho, le Gan-tois, Opo Afonja, la Maison des Minas...) continuent à repousser toujours toute interférence avec les religions indiennes pour se maintenir dans la fidélité des cultes ancestraux, Yoruba ou Fon. Néanmoins, j'ai souvent entendu dire que tout *candomblé* yoruba contient en son sein un "*cabocle*", sans avoir pu dénouer le mystère de cette présence, puisqu'il n'apparaît pas dans le culte, du moins en tant que *cabocle*. Une des explications qui m'ont été proposées, c'est que celui que les prêtres du *candomblé* appelleraient le "*cabocle*" ne serait autre que *Oxossi*, qui est un dieu authentiquement africain, le dieu de la chasse, sans aucun rapport avec les esprits des Indiens, sauf que comme eux il est armé d'un arc et d'une flèche. Si cette interprétation est exacte l'identification d'*Oxossi* avec un esprit *cabocle* ne serait qu'une affirmation à usage externe, de façon à montrer que, malgré leur volonté de continuer l'Afrique, les membres des *candomblés* sont de bons Brésiliens, patriotes et nationalistes. En tout cas le problème est posé, de cette première forme, qu'elle soit apparente ou réelle, d'union des deux types de cultes.

2. Le deuxième type est celui que l'on rencontre dans un grand nombre de *candomblés* bantous, les Bantous étant moins fermés que les Yoruba ou les Fon aux influences extérieures; c'est le *candomblé de cabocle*. Il s'agit ici de la coexistence, dans une même secte, de deux cultes, chacun restant autonome par rapport à l'autre. Certains jours de l'année, on célèbre les dieux africains en suivant les mêmes séquences rituelles que les *candomblés* classiques, et d'autres jours — en particulier le 2 octobre, une fête nationale du Brésil —, on célèbre les *cabocles*.

Mais cette coexistence ne manque naturellement pas d'avoir des effets acculturatifs sur l'un et l'autre culte. D'abord, par rapport au *catimbó*: changement des instruments de musique (le tambour remplace la maraca des Indiens); surtout, la transe est généralisée; elle n'est pas privative au Maître ou à son apprenti; tous les "initiés" de la secte peuvent, à tour de rôle, tomber en transe quand on invoque leur esprit indien; enfin, le *candomblé de cabocle* est un *candomblé dansé*, tout comme le *candomblé* africain, bien que les danses soient différentes puisqu'elles répètent dans le second les mythes des dieux, tandis que dans le premier, elles sont une initiation des danses guerrières des Indiens "sauvages". En second lieu, par rapport au *candomblé* yoruba: maintenant tout fils ou fille de Saint a deux divinités dans la tête au lieu d'une seule, une

divinité africaine et un esprit indien, ce qui entraîne par voie de conséquence une modification de l'initiation, car il faudra à un moment donné de son parcours planter l'esprit indien dans la tête du candidat ou de la candidate, à côté de son dieu propre, africain. Cependant, encore une fois, ces deux cultes restent séparés: le *cabocle* ne vient pas quand la cérémonie est dédiée aux *orisha* yoruba, on ne l'appelle d'ailleurs pas par ses cantiques appropriés, et réciproquement, les *orisha* restent tranquilles dans le *condomblé* des *cabocles*. Tout de même cette coexistence pose quelque embarras: ne peut-il pas y avoir opposition entre le caractère de l'*orisha* et celui du *cabocle* qui se disputent la même personne? Joãozinho da Gomea répond à cette difficulté en établissant une série de correspondances entre les *orisha* et les *cabocles* (dans le même genre que celles que l'on établit ailleurs entre les *orisha* et les saints du catholicisme), ce qui fait que ce serait le même "pouvoir" qui, sous des noms différents, posséderait la même personne. Mais il ne s'agit là que d'une rationalisation après-coup, car il suffit de demander à un individu son *orisha* et son *cabocle* pour s'apercevoir que le *cabocle* n'est que très rarement le correspondant, dans le dictionnaire de la tradition *orisha cabocle*, de son *orisha* personnel. Et d'ailleurs, s'il y a 12 grands dieux africains, les esprits des *cabocles*, eux, sont légion.

Nous pourrions ranger dans ce second type le *Ballassué* de Belém do Pará, découvert par la mission Mário de Andrade en 1938, mais disparu aujourd'hui, dans lequel les deux cultes coexistaient bien aussi, mais étaient séparés dans l'espace: les dieux africains dans le *pegi* et les "*encantados*" (ou *cabocles*) dans le Royaume de Aruanda, les premiers divisés en familles généalogiques, les seconds en districts célestes.

3. Nous faisons un pas plus dans l'entrecroisement des deux cultes avec la *macumba* carioque. Dieux africains, en effet, et esprits de la mythologie indienne sont appelés à venir s'incorporer dans leurs fidèles au cours de la même cérémonie et non, comme pour le *condomblé* des *cabocles*, dans des cérémonies différentes. Cependant, il y a des questions de présence; les dieux africains viennent les premiers, les *cabocles* apparaissent à la fin; les deux cultes restent donc, comme dans le type précédemment décrit, autonomes, ils ne se mêlent pas, ils coexistent seulement. Ce qui s'est produit, c'est une espèce de *contraction du temps sacré* qui, au lieu de s'étirer tout le long de l'année en fêtes alternées, africaines, amérindiennes, les unit en un même moment privilégié de la durée. En gros (nous disons bien en gros, car la *macumba* connaît bien des variantes), la cérémonie-type comprend trois

parties. La première est l'incorporation et la danse des *Eshú*. Le *candomblé* classique commence aussi par l'invocation des *Eshú* et de ce point de vue, la *macumba* suit bien l'ordre traditionnel. Mais dans le *pade d'Eshú*, qui ouvre le *candomblé*, *Eshú* est évoqué en tant que dieu intermédiaire; il est celui qui ouvre le chemin, en l'occurrence le chemin qui relie le monde profane au monde sacré, pour que les *orisha* puissent descendre; mais cette évocation n'est jamais accompagnée de danses et de crises de possession; *Eshú* ne s'incorpore jamais et s'il désire, pour une raison ou pour une autre, faire une révélation aux hommes, ils ne le fait que par l'intermédiaire de *Ogun* qui est son frère et qui lui, peut descendre. Dans la *macumba* au contraire, *Eshú* entre dans la tête de ses enfants, et les crises de possession qu'il provoque sont particulièrement spectaculaires, parce qu'*Eshú* est considéré ici non comme celui qui ouvre les chemins, mais comme une entité démoniaque, méchante, dangereuse. La deuxième partie de la cérémonie est la partie africaine; ce sont les mêmes divinités que celles des *candomblés* qui montent leurs chevaux, *Ogun*, *Yemanjá*, *Shangó*, etc.; on retrouve les mêmes danses souvent et les mêmes rythmes musicaux que dans le Nordeste. La dernière partie est celle où les divinités indiennes, comme *Tupan* (le dieu tonnerre), *Jurupari* (le dieu héros-culturel amazonien), ainsi qu'une quantité disparate d'esprits indiens, des forêts, des cascades, des lacs, des pierres, possèdent les fils et les filles des Saints.

On nous permettra de faire ici deux remarques: cette division ternaire du culte se retrouve, sous une forme d'ailleurs différente, dans le Vaudou de Haïti qui comprend également trois parties: la descente des grands *loa* dahoméens; la descente des "cousins" *Zerka*, c'est-à-dire des dieux paysans; enfin, l'arrivée des Morts des cimetières. Ce qui fait que l'on peut se demander si la mentalité de l'Africain ne répugne pas à la confusion des genres et n'est pas une mentalité de compartimentage des entités spirituelles. Ce qui expliquerait pourquoi, en gros, le mélange dans une même cérémonie de dieux africains et d'esprits amérindiens ne va pas jusqu'à l'anarchie et que les deux cultes se suivent plus qu'ils ne se pénètrent à proprement parler. La deuxième remarque, c'est que, avec l'arrivée des mulâtres et des blancs de la classe basse dans la *macumba*, il est plus difficile d'imposer une discipline absolue dans l'ordre d'arrivée de nos entités spirituelles. Nous avons parlé du grand nombre de variantes possibles de la *macumba* et il est certain que l'on tend à passer de la séparation cérémonielle de la partie africaine et de la partie indienne à leur inter-pénétration. Celle-ci se manifeste encore plus nette-

ment dans le culte synchrétique de Belèm do Para, appelé *batuque* ou *tambour*.

4. Enfin, le dernier type à considérer est celui de *l'intégration*, qui définit, à mon sens, le *spiritisme de Umbanda*. Il s'agit d'un culte récent, qui date environ des années 30, et qui a suivi l'introduction au Brésil du spiritisme des Blancs, c'est-à-dire du kardecisme, où les esprits africains certes descendaient parfois, mais ils étaient immédiatement chassés, car ils troublaient le culte de leurs plaisanteries de mauvais goût. Il ne nous appartient pas ici de décrire ce spiritisme, mais seulement d'étudier la liaison en lui des deux religions populaires qui l'ont précédé, africaine et indienne.

Notons d'abord que le spiritisme de Umbanda continue la *macumba*, qu'il est dans une certaine mesure une adaptation de la *macumba* à la nouvelle société urbaine, industrielle, rationaliste, du Brésil. Tout ce qui est trop "africain" — les sacrifices sanglants d'animaux, par exemple, ou le rituel secret de l'initiation avec son "bain de sang" — est supprimé. Mais malgré cela, le spiritisme retient beaucoup de la liturgie de la *macumba*, au point qu'il est parfois difficile de dire où commence l'un et finit l'autre. Notons, en second lieu, que le *spiritisme de Umbanda*, comme son nom l'indique, est un "spiritisme", et que le spiritisme est non point une incorporation des dieux, mais une incorporation des âmes des morts désincarnés; par conséquent, les *orisha* des *candomblés* et de la *macumba* ne vont plus posséder leurs fidèles; comme nous le verrons dans un instant, ils continuent certes à jouer un rôle, et important, mais d'une toute autre nature. Les crises de possession des mediums constituent bien toujours le centre du culte, mais ce sont maintenant les âmes des anciens esclaves morts qui reviennent (*os pretos velhos*): Père Jean, Père Joaquim, Tante Marie, etc., et qui reviennent pour "faire la charité" aux vivants, leur apporter le salut du corps (guérison des maladies) ou de l'âme (purification des passions).

Le *candomblé* et la *macumba* sont considérés et se considèrent eux mêmes comme des religions africaines. Par contre, le *spiritisme de Umbanda* se considère comme une — j'aurais même envie de dire, comme la — religion national du Brésil. En fait, la très grosse majorité des chefs de Tentés (c'est ainsi que l'on appelle les lieux de culte) sont des mulâtres ou des blancs de la classe moyenne, donc ayant une certaine culture et une mentalité plus luso-brésilienne qu'afro-brésilienne à proprement parler. Ils ont beaucoup lu, depuis les livres ésotériques d'Annie Besant, spirites d'Alan Kardec, jusqu'aux livres des anthropologues et des africanistes. Ce qui va leur permettre de passer d'un syncrétisme spontané à un

syncrétisme réfléchi et de tenter une synthèse qui soit cohérente des diverses religions qui s'affrontent au Brésil: celles des Blancs catholiques ou spirites, celles des primitifs habitants du Nouveau Monde, les Indiens, celles, enfin, des anciens esclaves africains, pour les réconcilier, les rendre harmoniques entre elles, et opposer alors cette religion construite au Brésil, aux religions européennes d'exportation tout comme au colonialisme culturel occidental. J'ajouterai que les migrants qui, depuis le XIX^e siècle, sont venus s'implanter au Brésil, trouvent leur place dans cette synthèse, car il y a des "lignes" de Gaulois, de Germains, de Slaves, de Peaux-Rouges nord-américains et une ligne orientale, ce qui permet d'intégrer Français, Allemands, Italiens, Polonais, Nord-Américains, Japonais, etc., dans ce *melting-pot* cimenté par une même volonté politique de "brasilianité" et désormais, au-dessus, par une même super-structure religieuse, qu'il nous reste à résumer rapidement.

Les esprits qu'évoquent les mediums, formés dans les écoles de médiumnité (qui remplacent au fond l'initiation, réduite, elle, à un strict minimum), sont des esprits de morts désincarnés. Mais ces esprits forment des "phalanges" ou des "légions" qui vont depuis les phalanges ethniques (Gaulois, Germains, Orientaux) jusqu'aux phalanges cosmiques (des Eaux, des Morts, des Cimetières, des *Eshù*). Chacune de ces phalanges est commandée par un dieu africain ou par son correspondant catholique, voire même par une divinité amérindienne. Mais ces chefs de phalange ne descendent pas, ce sont des "généraux", et les généraux orientent, contrôlent le combat du Bien contre le Mal, ils ne s'incarnent pas. D'ailleurs, ils sont considérés plus comme des forces (*Umbanda* hésite, quand il tente de se définir, entre se définir comme spiritisme ou se définir comme magie blanche). Ce sont les "*Preto Velhos*" ou les anciens caciques indiens disparus qui seuls se réincarnent au cours des sessions de *Umbanda*. C'est dire que l'Afrique a tout de même une place prépondérante dans cette dogmatique, puisque c'est elle qui fournit l'encadrement des Esprits des Morts et que, finalement, ainsi, se sont bien les *Orisha* qui gouvernent le monde. C'est dire aussi que, dans une certaine mesure, *Umbanda* continue dans la ligne tracée par les cultes qui l'ont précédé, puisque les esprits des Africains se trouveront de préférence dans les légions commandées par les *Orisha* et les esprits des Indiens dans les légions commandées par les divinités de la mythologie Tupi. Nous retrouvons là, sur le plan de la pensée et non plus du cérémonial, la même coupure entre les deux types de religions. Mais elle est maintenant purement théorique, et le tableau à

double entrée — classification ethnique et classification cosmique — va l'empêcher de jouer à plein. Pour nous borner à un exemple, nous trouvons, en effet, dans la phalange des Eaux, des entités surnaturelles africaines comme Yemanjá, indiennes comme D. Janaina, la mère des eaux amazonienne, européennes, enfin, comme la Sirène au buste de femme et à la queue de poisson. Le *spiritisme de Umbanda* aboutit donc à une confusion totale des valeurs dans un but de présenter à ses fidèles une religion unifiée qui exprimerait l'âme même du Brésil, en tant que sa société est une société multiraciale et que son homogénéité culturelle ne peut se fonder que sur l'identification des apports de chacune des races constituantes en un même ensemble idéologique.

Ensemble encore fragile, car malgré les efforts de regroupement qui sont tentés (formation de fédérations des centres umbandistes), chaque centre se différencie de son voisin, puisqu'il se moule en grande partie sur les messages de médium et que ces messages sont imprévisibles. Deux tendances en particulier se heurtent, l'une plus européisante, qui veut privilégier l'élément chrétien, évangélique; l'autre plus africanisante: certains chefs de centres vont même jusqu'à se faire initier dans des *candomblés* pour pouvoir nourrir leurs cultes spiritistes de plus de puissance magique. Mais ces variations échappent à notre sujet. Il nous suffisait de montrer que c'était dans le *spiritisme de Umbanda* que l'interpénétration des cultes indiens et des cultes africains était la plus poussée, au détriment d'ailleurs de ce qui fait l'originalité des religions africaines pures, considérées comme dépassées par l'évolution économique et sociale du pays, et ne pouvant être sauvées, selon les chefs interrogés, qu'à condition de se "purger" de ses éléments sauvages pour se repenser à un autre niveau.

Tels sont les faits. Il nous reste à en voir la signification, pour les comprendre. Qu'est-ce qui pousse ainsi, d'une façon continue et de plus en plus en profondeur, deux religions typiquement différentes, comme nous l'avons dit au début, à se rejoindre et à se mêler?

Il y a une première raison, d'ordre idéologique, qui est la valorisation de l'Indien non seulement au Brésil, mais dans la plupart des pays de l'Amérique du Sud. Cette valorisation peut, à première vue, paraître étonnante, car l'histoire de la colonisation blanche a été celle du génocide continu de la race indienne. Mais lorsque les nations d'Amérique du Sud ont conquis leur indépendance, pour mieux couper le cordon ombilical qui les reliait à l'Europe, elles se sont inventées — en s'appuyant sur l'existence d'une miscégénération

entre les Blancs (qui étaient venus sans leurs femmes) et les Indiennes nues — une origine amérindienne. Les grandes familles se faisaient un honneur d'avoir quelques gouttes de sang indigène dans les veines. A partir de cette motivation politique, le romantisme a idéalisé l'Indien contre le Nègre. Le Nègre est dévalorisé non à cause de la couleur de sa peau, mais à cause de sa condition d'esclave; il porte la marque infamante de la servilité. L'Indien est alors l'anti-nègre; c'est celui qui a préféré mourir plutôt que de porter des chaînes, c'est le guerrier courageux et vaillant, c'est l'homme de la fierté et de la liberté. Sans doute cette idéologie est loin, fort loin, de la réalité, car elle oublie que le Nègre a été lui aussi rebelle et que, de son côté, l'Indien a été esclavagisé ou réduit à la condition de serf... , mais peu importe; ce qui compte c'est cette image de l'Indien que les Blancs ont créé à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e. Car les Noirs l'ont acceptée à leur tour. Bien des mulâtres, ceux surtout dont le teint avait des reflets cuivrés, ont alors changé de nom pour prendre des pseudonymes amérindiens, et j'ai connu pas mal de Nègres à São Paulo qui prétendaient avoir aussi du sang indien et qui, pour le prouver, donnaient des généalogies assurément assez fantaisistes. Nous pouvons donc penser que les Noirs, dans le domaine religieux, étaient tout disposés à admettre l'entrée dans leurs cultes africains d'éléments amérindiens qui, par voie de contagion, ne pouvaient que valoriser, aux yeux du public blanc qui assistait à leurs cérémonies publiques, la part africaine de leurs religions.

La seconde raison, toujours d'ordre idéologique, qui a facilité le mariage des dieux africains et des esprits indiens, c'est la forme qu'a prise le nationalisme dans une société pluri- raciale et d'intense miscégenation. L'œuvre de Gilberto Freyre, *Maîtres et Esclaves*, est typique de cette idéologie nationaliste récente (récente, puisqu'elle ne pouvait apparaître qu'après la suppression du travail servile et la critique du racisme de la fin du XIX^e siècle). Si le Brésil se constitue par le mélange de trois races, il est essentiellement non un pays blanc, mais un pays métis. Mais le métissage n'a pas été seulement physique, il est aussi culturel. G. Freyre n'a pas de mal à montrer que le Portugais a accepté de l'Indien, pour pouvoir s'adapter aux Tropiques, toute une série de traits culturels matériels (la culture sur brûlis, le manioc, le raman, les plantes médicinales du pays...), et que si l'esclave a été européenisé et christianisé, réciproquement, à travers la nourrice noire qui a élevé les enfants des Blancs, puis à travers la maîtresse de couleur qui les a initiés au monde de la se-

xualité, bien des traits de la culture africaine sont passés aux Blancs, d'une façon définitive. Il est évident que le succès des *candomblés de cabocles* tient à la volonté des Nègres de faire preuve de leur patriotisme brésilien (certains observateurs ne manquent pas de souligner que ces *candomblés de cabocles* prennent souvent plus l'aspect d'une fête politique que celui d'une cérémonie religieuse, aux yeux de ceux qui les fréquentent). Il est encore plus évident que le développement de *Umbanda* est dû à ce qu'il offre à une population mélangée sa religion du mélange, en faisant du syncrétisme afro-catholico-indio-spirite le fondement en quelque sorte mystique du métissage, physique ou culturel; ou, si l'on préfère, en constituant le versant religieux de ce qui, en politique, se définit comme "la démocratie raciale" et qui est, comme chacun sait, la fierté des Brésiliens, son "image de marque" aux yeux des Européens ou des Nord-Américains.

Le troisième facteur qui intervient pour pousser les descendants des Africains à accepter aussi les esprits des Indiens dans leurs cultes, se situe sur la ligne de partage entre les super-structures idéologiques et les infrastructures: la conception brésilienne de la fête. Deux remarques préalables sont ici nécessaires: d'abord, le *candomblé*, le *batuque*, la *macumba* ne sont pas seulement des cérémonies religieuses, ce sont aussi des spectacles — souvent, pour la population misérable, le seul spectacle possible car gratuit. Les tambourinaires sont d'excellents musiciens, le rythme des chants est entraînant, les filles des dieux deviennent en transe de remarquables ballerines. En second lieu, les centres de cultes afro-brésiliens sont très nombreux, plusieurs centaines dans une même ville, en concurrence les uns avec les autres; tout *pai de santo* sait que son prestige au sein de la population locale dépend de la beauté des fêtes qu'il donne. Avant toute cérémonie, tout comme au théâtre, il y a une répétition générale; j'ai assisté à l'une d'elles et pu admirer à loisir l'art du metteur en scène qui critique les danseurs, apure les gestes, ordonne les ensembles. Or le public, ce public auquel on pense avant chaque fête donnée aux dieux, celui qui va établir une hiérarchie des prestiges, préfère en général les *cabocles* aux *orisha* (comme j'ai pu le constater en interrogeant certains spectateurs); c'est que les danses africaines sont stéréotypées, puisqu'elles doivent suivre les archétypes mythiques, alors que les danses *cabocles* (bien que chaque *cabocle* qui descend ait sa personnalité propre: l'un est coquet, il aime changer souvent d'habits au cours de la soirée; un autre est violent, redoutable, terrifiant, etc.), laissent une très grande place à l'improvisation, aux innovations, prennent parfois même l'allure d'un mimodrame (la

lutte de deux tribus, la mort d'un ennemi fléché, etc.). Or l'imaginaire a plus de pouvoir attractif que la commémoration, qui est mémoire gestuelle, tout au moins pour ceux qui viennent assister à un spectacle et non nourrir leur foi religieuse. De là une certaine tendance, du moins dans les *candomblés* d'origine bantoue, à s'ouvrir à la danse des *cabocles*, plus frénétique, moins liturgique et que viennent enrichir encore la somptuosité des habits portés, les couronnes de plumes multicolores, les robes de paille de couleurs ardentes en vue d'attirer de plus de spectateurs possibles et mieux assurer ainsi l'élévation de leurs status (sauf là où, comme à Bahia, il existe des experts en danse et en musique africaines qui savent goûter un spectacle purement africain et qui détestent au contraire les danses, à leur avis, trop anarchiques des Indiens "sauvages").

Les infrastructures interviennent naturellement aussi et d'abord celles d'ordre démographique. Là où, comme dans le Nord-Est, il existe une grosse majorité de gens de couleur, mulâtres et noirs (sur le littoral) et une majorité de paysans plus ou moins fortement métissés d'indien (plus vers l'intérieur), les deux sortes de cultes tendent à coexister côte à côte sans fusionner, puisque chacun s'adresse à des populations séparées. Un peu plus haut, dans le Maranhão, les mélanges commencent à apparaître: un culte *vodun* pur (Casa das Minas), des cultes africains syncrétiques, avec des *vodun fon* et des *orisha yoruba*, enfin — surtout quand on s'enfonce vers l'intérieur — des cultes mixtes avec *vodun*, *orisha* et *cabocles*. Des migrants nègres venus du Maranhão ont transporté ces cultes en Amazonie, où ils ont eu un fort rayonnement. La population native, où le sang indien domine, les a acceptés, mais naturellement en les combinant alors avec leurs anciennes religions populaires; on comprend dans ces conditions qu'à un changement racial de population correspond une place plus ou moins importante des esprits indiens ou au contraire des dieux africains.

En second lieu, les infrastructures d'ordre économique et social. Dans les grandes métropoles, comme Rio de Janeiro et São Paulo, il se forme une société de classes avec un prolétariat et un sous-prolétariat, constituant la masse de manœuvre utilisée par la société industrielle pour freiner la montée des salaires, masse composée de migrants venus des zones rurales, faisant l'apprentissage du genre de vie urbain, et de demi-chômeurs aptes à être utilisés dans les gros travaux mais sans aucune qualification professionnelle. Ce prolétariat, et plus encore ce sous-prolétariat, ne sont pas homogènes racialement: nègres, mulâtres, métis d'Indiens, blancs, s'y côtoient et fra-

ternissent ensemble. A la division antique d'origine raciale se substitue donc une autre division, celle des classes sociales, et chacune de ces classes tend à avoir sa culture propre; dans les classes basses il se forme ainsi une culture ou une sous-culture spécifique, dans le genre de celle que Lewis a décrite sous le nom de "culture de la misère", et puisque cette classe basse n'est pas homogène racialement parlant, cette culture, ou sous-culture, exprimera forcément l'hétérogénéité raciale de ses composants en même temps que — à un autre niveau — l'unité de conscience de classe, l'unité d'un certain genre de vie, l'unité des intérêts économiques et sociaux de ses membres. Je crois que nous pouvons dire que la tendance au syncrétisme est fonction du passage de la société traditionnelle archaïque à la société capitaliste et industrielle avec sa hiérarchie des classes sociales qui façonnent les mentalités des constituants de ces diverses classes. Historiquement en effet, on peut suivre à Rio de Janeiro l'évolution qui va des cultes africains encore existants au début du XX^e siècle à la *macumba* d'abord, au *spiritisme de Umbanda* ensuite, la *macumba* correspondant à la formation d'une classe basse racialement hétérogène, et le spiritisme de *Umbanda* à la prise de conscience de cette classe et à sa volonté d'ascension sociale dans le cadre de la société industrielle concurrentielle, tout comme il marque la transformation de la pensée intellectuelle sous l'influence d'un environnement marqué par la rationalisation toute-puissante: car ce spiritisme marque le passage d'un système symbolique à un système conceptuel. En un mot, et pour revenir à notre sujet précis: le mariage des dieux africains et des esprits amérindiens est le reflet ou l'expression, au niveau de la conscience religieuse de la masse, des métamorphoses apportées dans les structures sociales par l'urbanisation intense et l'industrialisation triomphante. Nous avons trop insisté sur ce point dans un livre antérieur, *Les Religions africaines au Brésil*, pour que nous ayons besoin de développer davantage ici l'analyse de ces rapports dialectiques entre les infra-structures économique-sociales et super-structures religieuses.

Mais il y a un dernier point que nous devons soulever, pour conclure, et qui va nous faire passer du structurel au fonctionnel. La religion est, pour moi, plus qu'une super-structure idéologique, mais elle *est aussi cela* dans la mesure où elle est vécue par des hommes et des hommes intégrés dans un certain type de société. En tant que super-structure, elle est introduction à une "autre" société que celle dans laquelle nous vivons et qui peut soit redoubler notre société soit la contredire, suivant que nous sommes dans une société "or-

ganique” ou une société “de transition”, comme disent les sociologues. C’est cet aspect du religieux qui intéresse particulièrement les psychologues qui ont étudié les religions afro-américaines, quand ils en soulignent le caractère cathartique, de compensation, de défoulement — ou quand ils les comparent à des psycho- et des socio-drames (Louis Mars les définit comme des ethno-drames, puisque les mécanismes de défense qu’elles mettent en jeu sont fournis par des cultures ethniques). Les métamorphoses dues au passage du capitalisme sauvage au capitalisme planifié, de l’industrie familiale à celle des trusts, et qui vont en s’accélégrant au cours de la dernière décennie, suscitent de nouveaux besoins, qui ne peuvent être satisfaits immédiatement, créent des tensions intra-physiques qui vont se répercuter inéluctablement dans le domaine religieux. Or, comme me le disait, avec raison, une intellectuelle de couleur, le culte purement africain, parce qu’il est essentiellement commémoration, donc mémoire, ne peut jouer le rôle de défoulement de ces drames intrapsychiques; ce sont les Indiens, ajoutait-elle, qui fournissent aux cultes populaires leur aspect de dynamique de groupe, en tant que processus de résolution des tensions; et cela justement parce que les danses indiennes font plus appel à l’imaginaire collectif qu’à une mythologie organique. Peut-être est-ce là aussi une des raisons, ajouterais-je, qui explique: 1) pourquoi les cultes afro-brésiliens qui n’existaient pas encore il y a trente ou vingt ans à São Paulo s’y implantent aujourd’hui et s’y développent rapidement; 2) pourquoi les Noirs de São Paulo vont plutôt du côté du spiritisme de Umbanda, avec ses Indiens, que du côté des candomblés traditionnels, avec ses seuls *orisha*.

Nous avons, pour des raisons de commodité, séparés, les divers facteurs qui peuvent expliquer le passage des cultes afro-brésiliens à des cultes afro-indio-brésiliens en indiquant les divers types possibles de mariages qui s’étalent tout au long d’un continuum candomblé-Umbanda. Mais il est bien entendu que ces divers facteurs jouent toujours simultanément, quoique certains peuvent dominer dans certaines régions (ainsi le facteur démographique à Belém do Pará) et d’autres dans d’autres régions (ainsi le facteur infra-structure économique-sociale dans le centre du Sud du pays). Au moment où les derniers “sauvages” disparaissent, ils revivent ainsi dans la grande fête nocturne de la basse classe ou de la petite classe moyenne brésilienne, grâce à l’appui qu’ils reçoivent des *vodun* et des *orisha* et sous la bénédiction efficace des dieux qui sont venus d’Afrique.

O ENCONTRO DOS DEUSES AFRICANOS E DOS ESPÍRITOS INDÍGENAS

Nesta comunicação, Roger Bastide aborda o que denominou de “o casamento dos deuses africanos e dos espíritos indígenas”, no quadro das religiões africanas no Brasil. Duas razões são invocadas para justificar a preocupação contida no trabalho: a crescente migração para o Norte do Brasil, ambiente da “pajelança”, culto de origem indígena, e o crescimento espetacular do “espiritismo de umbanda”, no Sul do País.

Ao abordar esta última forma religiosa, escreve Roger Bastide que os seus adeptos consideram-na como uma religião nacional do Brasil, julgamento que ganhou peso ao considerarem-se os componentes étnicos que preponderam nos seus centros religiosos, onde prevalecem os mulatos. Depois de descrever o funcionamento do “espiritismo de umbanda”, acrescenta o sociólogo: “O ‘espiritismo de umbanda’ resulta, então, numa confusão total de valores com o fito de apresentar aos seus fiéis uma religião unificada que exprimiria a própria alma do Brasil, visto que a sua sociedade é uma sociedade multirracial e que a sua homogeneidade não pode fundar-se senão na identidade das contribuições de cada uma das raças constituintes num mesmo conjunto ideológico”.

O trabalho é, também, uma exposição sobre o processo de passagem dos cultos afro-brasileiros à categoria de cultos afro-índio-brasileiros.

THE MEETING OF THE AFRICAN GODS WITH THE INDIAN SPIRITS

In this communication, Roger Bastide deals with what he called “the wedding of the African gods and the Indian spirits”, within the framework of the African religions in Brazil. Two arguments are presented to justify the concern of the article: the growing migration to the North of Brazil, locale of the “pajelança”, a cult of Indian origin, and the sensational increase of “Umbanda spiritism” in the South of the Country.

Dealing with the latter religious form, Bastide writes that its followers consider it to be a national religion of Brazil, a judgement which gains in importance when we consider the ethnic components in its religious centers, where mulattoes predominate. After describing the functioning of “Umbanda spiritism”, the sociologist adds: “Umbanda’s spiritism results thus in a total confusion of values with the aim of presenting to its believers a unified religion which would express the very very soul of Brazil, since its society is a pluriracial society and its homogeneity can be founded only in the identity of the contributions of each of the constituent races within the same ideological union”.

The article is, likewise, an exposition of the transformational process of the Afro-Brazilian cults to the category of Afro-Indian-Brazilian cults.