

**Devenir médium à Paris : apprentissage et adaptation rituel dans l'implantation d'un etreiro de candomblé en France**

Stefania Capone, Viola Teisenhoffer

► **To cite this version:**

Stefania Capone, Viola Teisenhoffer. Devenir médium à Paris : apprentissage et adaptation rituel dans l'implantation d'un etreiro de candomblé en France. Psychopathologie africaine, Hôpital de Dakar, Fann, 2001, XXXI (1), pp.127-156. halshs-00007720

**HAL Id: halshs-00007720**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00007720>**

Submitted on 9 Jan 2006

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **DEVENIR MEDIUM A PARIS** **apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation** **d'un *terreiro* de candomblé en France**

Stefania CAPONE et Viola TEISENHOFFER

Depuis quelques années, aux portes de Paris, un groupe d'adeptes se réunit pour célébrer les divinités et les esprits du candomblé brésilien. La description des activités rituelles de ce groupe<sup>1</sup>, sa constitution et les nécessaires adaptations au nouvel environnement, nous aideront à mettre en lumière quelques-unes des dynamiques sous-jacentes au processus de transnationalisation des religions afro-américaines en Europe. Nous verrons que ce processus entraîne une reterritorialisation des pratiques religieuses dans un espace et un temps rituels condensés. Cette condensation du rituel et les adaptations au nouveau contexte socio-culturel qui s'ensuivent nous permettront de réfléchir au processus de diffusion de phénomènes religieux, qui se fait selon une logique transnationale et qui est étroitement lié au fonctionnement de réseaux interindividuels mettant en contact des pratiquants de différents pays.

Le groupe de culte parisien fonctionne sous la direction de Geraldo, un *pai-de-santo*<sup>2</sup> brésilien, qui vient deux fois par an en France pour des séjours de deux à trois mois. Le groupe se réunit dans un théâtre d'Ivry-sur-Seine fondé par un groupe d'exilés politiques chiliens, endroit que le *pai-de-santo* a trouvé propice au développement de ses activités religieuses. Aujourd'hui, le groupe de culte rassemble la plupart des acteurs et des actrices de la troupe théâtrale, mais aussi des membres de leurs familles et de leur entourage, ainsi que des Français qui faisaient déjà partie du premier groupe de culte formé par Geraldo il y a quinze ans à Paris, et des Belges qui ont été initiés par lui au Brésil, dans sa maison de culte de Belo Horizonte, dans l'Etat de Minas Gérais.

Le culte est appelé par les participants, d'une façon générique, macumba, bien que le *pai-de-santo* le présente comme relevant du candomblé angola. En réalité, ce que l'on voit lors des cérémonies s'avère être beaucoup plus proche d'une umbanda "africaine", très proche de l'omolocô, qui constitue un rituel intermédiaire entre umbanda et candomblé angola<sup>3</sup>. Ainsi, lors des séances à Ivry, au lieu de l'incorporation d'*orixás*<sup>4</sup> ou d'*inkices*<sup>5</sup>, qui revêt ici un caractère complémentaire, on développe surtout le "travail spirituel" avec les *exus*, les *pomba giras*, les *caboclos* et, plus rarement, les *pretos-velhos*, c'est-à-dire les esprits d'umbanda qui peuvent aussi se manifester dans l'omolocô et dans le candomblé angola. Le *pai-de-santo* justifie cette modification du rituel par l'absence de joueurs de tambours dûment entraînés, ce qui l'aurait obligé à simplifier les rythmes, en concentrant le

---

<sup>1</sup> La description est fondée sur des observations effectuées de novembre 1999 à octobre 2001, ainsi que sur des entretiens enregistrés avec le chef de culte et trois médiums, dont une initiée, et des entretiens non enregistrés avec les assistants du chef de culte et d'autres membres du groupe.

<sup>2</sup> *Pai-de-santo* désigne le chef d'un *terreiro* (maison de culte) de candomblé. *Mãe-de-santo* est son correspondant féminin.

<sup>3</sup> Pour un aperçu des différentes modalités de culte afro-brésiliennes, voir Capone (1999a).

<sup>4</sup> Les *orixás* sont les divinités d'origine yoruba vénérées d'une façon générale dans le candomblé, et notamment dans les *terreiros* nagô.

<sup>5</sup> Les *inkices* sont les divinités d'origine bantou vénérées dans certaines maisons de culte de candomblé angola.

rituel autour des esprits d'umbanda et en laissant de côté l'invocation des divinités africaines, qui ne s'incarnent que très rarement dans les médiums<sup>6</sup>.

Le *pai-de-santo* explique qu'en raison de ses courts séjours en France et de la difficulté à exporter tous les matériaux nécessaires pour pratiquer convenablement cette modalité de culte la transmission du système religieux et des pratiques rituelles du candomblé angola s'avère difficile. Le rituel reproduit à Ivry constitue ainsi une adaptation de la modalité de culte, considérée par Geraldo comme le modèle idéal (le candomblé angola), aux contraintes du nouvel environnement socioculturel. Le fait que le groupe ne dispose pas à l'heure actuelle d'une maison de culte consacrée souligne également la nécessité d'une telle adaptation. Néanmoins, quand les adeptes parlent de leur religion, tant du point de vue des cérémonies que du groupe de culte, ils emploient le terme " macumba ", reprenant ainsi la définition générale donnée dans la région Sudeste du Brésil à l'ensemble des cultes afro-brésiliens.

Les personnes, qui prennent contact avec Geraldo, le font avant tout pour ses qualités de thérapeute. Ceux qui s'intéressent à son travail uniquement en tant que spécialiste religieux sont beaucoup plus rares<sup>7</sup>. En plus du groupe de culte d'Ivry, le *pai-de-santo* reçoit également des clients à Paris, lors de séances privées où il incorpore<sup>8</sup> le docteur Hoffmann. Il s'agit de l'esprit d'un ophtalmologiste allemand qui ne se manifeste jamais lors des cérémonies publiques, mais toujours dans l'appartement de l'assistant chilien du *pai-de-santo* et seulement à des heures précises. Le docteur Hoffmann, qui aurait été, selon Geraldo, le médecin personnel de Hitler, est un esprit qui doit beaucoup " travailler " dans le monde astral afin de se racheter<sup>9</sup>. Il soigne les malades par des " applications ", c'est-à-dire des opérations spirituelles invisibles. Cependant, des chirurgies " visibles " peuvent aussi être réalisées, avec les outils de la médecine occidentale, mais sans aucune anesthésie.

Pendant les consultations, qui réunissent un nombre considérable de clients de toute origine (Sud-Américains, mais aussi de nombreux Belges et Français), le docteur Hoffmann passe ses mains sur le corps du malade, comme s'il s'agissait d'un scanner, puis pose son diagnostic. Il est spécialiste des maladies des yeux, mais peut soigner tout type de maladie. Une assistante a été opérée à cœur ouvert il y a dix ans, un autre a été guéri d'un cancer d'un testicule par l'intervention de cet esprit. La caractéristique commune de ces opérations est l'absence totale d'anesthésie remplacée par l'eau du robinet, rendue " active " par la prière. Geraldo s'inscrit ainsi dans la lignée des médiums spirites brésiliens qui, incorporés par des esprits de médecins, pratiquent des interventions chirurgicales. Le plus célèbre d'entre eux est Zé Arigo qui incorporait l'esprit du docteur Fritz, lui aussi de nationalité allemande, et qui, dans les années 1960, pratiquait des interventions avec un simple couteau de cuisine et sans aucune anesthésie (Jammes, 1999). Le pouvoir de guérison de l'esprit du docteur Hoffmann a permis à Geraldo de se constituer une importante clientèle en France comme en Belgique.

## L'histoire du groupe

Geraldo est venu pour la première fois en Europe dans les années 1980, grâce à un petit groupe de musiciens français qu'il avait connu au Brésil. L'un d'entre eux, réfugié

---

<sup>6</sup> Cette même difficulté à reproduire de bonnes conditions rituelles pour invoquer les divinités avec les tambours a entraîné des modifications dans les rituels du vodou à Paris et du candomblé de caboclo en Belgique (voir les articles de S. Adouane et d'A. Halloy).

<sup>7</sup> Jusqu'ici, nous n'avons trouvé que deux cas d'adhésion religieuse : il s'agissait de deux Françaises qui possédaient déjà une certaine connaissance des univers spirite et afro-brésilien.

<sup>8</sup> Au Brésil, la manifestation d'un esprit ou d'une divinité est aussi appelée une incorporation. L'esprit peut ainsi " descendre " (*baixar*) ou " s'incorporer " (*incorporar*) dans un corps humain, tandis que le médium peut " se transformer " (*virar*), " incorporer " ou " recevoir " (*receber*) un esprit.

<sup>9</sup> Les esprits sont soumis aux lois de l'évolution spirituelle. Un esprit qui a fait du mal pendant une précédente incarnation sera considéré comme " arriéré " et sera obligé de " travailler " pour " évoluer ". Il sera alors obligé de pratiquer la " charité ", à savoir aider les être humains à résoudre leur problèmes, pour pouvoir se rédimmer.

politique chilien et résidant en France depuis plusieurs années, avait subi une opération “ spirituelle ” pratiquée par le chef de culte incorporé avec le docteur Hoffmann et, pour le remercier, l’avait invité à Paris. Le groupe de culte commença à se former lors de cette première visite, où Geraldo connut l’entourage du Chilien et entra en contact avec les loges de francs-maçons que celui-ci fréquentait (voir l’histoire de C.). Ce musicien remplit aujourd’hui plusieurs fonctions au sein du groupe : il exerce le rôle d’assistant (*cambono*) lors des cérémonies et des séances thérapeutiques, il maintient le contact entre la communauté et le chef de culte lorsque celui-ci est au Brésil et il recherche de nouveaux clients pour le *pai-de-santo* et les autres médiums. Il est aussi le principal responsable de l’organisation des voyages en France du *pai-de-santo* et il l’héberge lors de ses séjours à Paris. De plus, il est toujours présent lors des initiations au Brésil des adeptes résidant en Europe et il emmène périodiquement le chef de culte au Chili pour qu’il prenne soin d’une vaste clientèle. Les principaux réseaux qui permettent le recrutement de nouveaux adeptes se sont ainsi constitués au sein de la colonie chilienne parisienne, de la franc-maçonnerie et de plusieurs communautés de musiciens et d’acteurs.

Lors de son arrivée en Europe, le *pai-de-santo* effectuait ses “ travaux spirituels ” au cours de petites réunions organisées par les pratiquants dans leurs appartements. Ces réunions lui permirent de montrer son pouvoir spirituel et de prendre connaissance des capacités médiumniques des personnes présentes, tout en détectant les maux qui les affligeaient et qui pouvaient être guéris par des recours spirituels ou magiques. Plus tard, pour garantir la continuité des travaux spirituels, l’une des adeptes loua une maison en Seine-et-Marne qui, transformée en une sorte de *terreiro*, accueillait régulièrement une quinzaine de personnes. Seuls quatre médiums de cette époque continuent aujourd’hui à participer aux cérémonies, les autres s’étant éloignés du groupe. Trois d’entre eux, tous membres d’une loge maçonnique, ont été opérés par le docteur Hoffmann et remplissent aujourd’hui le rôle d’assistants lors des cérémonies réalisées à Ivry. La quatrième est une chanteuse, amie de l’assistant du chef de culte qui la connut au conservatoire de musique. Elle est la première initiée de Geraldo en Europe, mais entretient avec lui des rapports conflictuels et ne participe que sporadiquement à la vie du groupe de culte. Cette relation de concurrence serait due, selon Geraldo, à l’attitude “ hautaine ” que l’initiée aurait adoptée envers son *pai-de-santo* après son voyage initiatique au Brésil, critiquant sa pratique religieuse, doutant de ses connaissances, de l’authenticité de l’initiation et ayant la prétention de poursuivre des travaux spirituels seule, sans la surveillance de son initiateur (voir l’histoire de C.). Aujourd’hui, elle participe rarement aux cérémonies, provoquant souvent la colère du chef de culte par son comportement parfois provocateur. En réalité, elle aspire à trouver un maître qui ait des connaissances “ plus pures et plus fortes ”, afin d’ouvrir sa propre maison de culte à Paris.

### **L’état actuel du groupe**

Le groupe se réunit depuis environ six ans dans ce théâtre d’Ivry, avec la permission du directeur, réfugié politique chilien et ami de l’assistant du chef de culte. Les difficultés financières que connaissait à l’époque le théâtre avaient amené son directeur à leur ouvrir les portes. La première cérémonie eut pour but de solliciter l’aide des esprits afin d’améliorer la situation de la troupe. Aujourd’hui, la présence du groupe de culte dans l’enceinte du théâtre, outre l’évident intérêt spirituel, présente aussi quelque intérêt matériel, puisque les cérémonies permettent à la troupe de faire la publicité de leurs pièces auprès des clients de Geraldo. Le théâtre eut également l’occasion, à deux reprises, de tirer profit des talents artistiques du chef de culte, grand connaisseur de chansons brésiliennes : la première fois lorsqu’il mit en scène une pièce sur les *orixás* et sur le candomblé en général, et la seconde quand il interpréta des chansons, seul sur scène, durant toute une soirée. La relation d’intérêt réciproque entre le chef de culte et le directeur est renforcée par le fait que le fils de ce dernier, sa fille, son gendre, sa femme et un grand nombre d’acteurs de sa troupe participent aux cérémonies. De plus, la fille et le gendre du directeur,

considérés par Geraldo comme d'excellents médiums, ont effectué un voyage au Brésil pendant l'été 2000, pour y subir une "pré-initiation" et pour approfondir leurs connaissances rituelles. Sa fille exerce aujourd'hui le rôle de ce que l'on appelle au Brésil la "petite mère" (assistante directe du *pai-de-santo*), remplaçant le chef de culte en son absence.

Outre l'initiée française que nous avons mentionnée, le groupe compte trois autres initiés, un Belge, un Italo-Belge et un Français, tous trois résidant en Belgique. Lors des séjours parisiens du *pai-de-santo*, ils se rendent chaque semaine à Paris, dans le seul but de participer aux cérémonies qui se tiennent généralement le mardi soir. L'initié belge fréquente les séances avec sa femme, médium elle aussi et qui a subi une opération spirituelle<sup>10</sup>. L'initié d'origine italienne s'occupe des clients belges du *pai-de-santo*, accueille ce dernier lorsqu'il se rend en Belgique et accompagne souvent ces clients à Paris, lorsque Geraldo ne peut pas se rendre lui-même à Bruxelles.

Comme tout groupe rituel, celui d'Ivry est loin de constituer une communauté harmonieuse. Les relations entre les adeptes sont plutôt tendues et ces tensions sont parfois exprimées ouvertement. Les contacts des membres du groupe, en dehors des cérémonies et du cadre du culte en général, sont rares et peu organisés, à l'exception bien évidemment des acteurs qui constituent "une grande famille" et qui sont considérés comme "fermés et peu disponibles" par ceux qui ne font pas partie de leur cercle. Toutes choses dont certains adeptes, et notamment les assistants, se plaignent. En fait, les seuls échanges en dehors des cérémonies ont lieu lors des réunions spontanées dans le bar du théâtre, à la suite de la séance rituelle. C'est aussi le moment où le chef de culte est possédé par un *exu*<sup>11</sup> nommé Carioca, l'esprit le plus sociable de toutes les entités avec lesquelles il travaille, qui peut aussi se manifester juste avant la clôture des cérémonies publiques. Une fois incorporé cet esprit, il reçoit l'un après l'autre les médiums et les clients dans le vestiaire pour entendre leurs suppliques et leurs problèmes. Ensuite, toujours en transe, il se mêle aux personnes présentes dans le bar pour mettre de l'ambiance, lui arrivant aussi de chanter en portugais pour amuser le public.

Le manque de cohésion apparente du groupe peut s'expliquer en partie par le fait que le chef de culte ne vient que deux fois par an en France et c'est lors de ses séjours parisiens que les rencontres entre les membres du groupe se multiplient. Bien que les adeptes se réunissent également pendant son absence, les cérémonies sont beaucoup moins régulières et sont moins fréquentées tant par les clients que par les adeptes. Selon ces derniers, la constitution du groupe de culte a considérablement changé depuis le premier voyage de Geraldo en Europe. Il est, aujourd'hui, relativement stable, centré sur le *pai-de-santo* qui vient en France toujours accompagné par un membre de son groupe de culte brésilien. D'une façon générale, les nouveaux adeptes prennent contact avec le *pai-de-santo* et avec le groupe de culte par l'intermédiaire des adeptes et des clients qui fréquentent assidûment les cérémonies.

## Les charges rituelles

Toutes les activités rituelles s'organisent autour du chef de culte. Cependant, ce dernier n'organise jamais rien par lui-même, puisque c'est toujours son *cambono* (assistant) qui est responsable de l'organisation de ses séjours en Europe. Celui-ci remplit occasionnellement le rôle d'*axogun*, le sacrificateur d'animaux, bien que ces sacrifices soient rares en France<sup>12</sup>. Il recueille également les fonds nécessaires aux voyages du *pai-de-santo* à la demande des autres adeptes et organise ses rendez-vous avec une nombreuse clientèle.

---

<sup>10</sup> Pour une description de son initiation, voir Jammes (1999 : 60-61).

<sup>11</sup> Sur les *exus* et les *pomba giras*, voir Capone (1999a).

<sup>12</sup> Les offrandes et les sacrifices d'animaux sont généralement faits, au Brésil, dans la maison de culte d'origine. Cependant, le *pai-de-santo* nous a affirmé avoir réalisé des sacrifices de bouc dans le bois de Boulogne.

Pendant l'absence du chef de culte, il garde le contact avec lui par téléphone et lui demande son aide lorsque ses amis ou les autres membres du groupe en ont besoin. Le *cambono* est aussi responsable du bon déroulement des cérémonies. Il est l'interprète entre le public et le *pai-de-santo*, ainsi qu'entre le consultant et les esprits incorporés par le chef de culte, dont il a parfois du mal à comprendre les paroles, difficilement intelligibles même pour ceux qui sont familiers avec la façon de parler des esprits. Il assiste les adeptes lors de l'incorporation des esprits et veille à ce que les médiums qui trébuchent sous la force des esprits ne tombent pas. Il aide parfois la deuxième assistante à servir boissons et cigares aux esprits. Cette dernière est responsable du bien-être des esprits, leur achète à boire et à fumer et les sert lors des cérémonies.

Les tambours sont joués par deux musiciens, dont une femme, ce qui constitue une innovation par rapport au modèle idéal du candomblé qui réserve aux seuls hommes le droit de jouer les rythmes des *orixás* lors des cérémonies publiques. La musicienne est l'une des actrices de la troupe théâtrale, accompagnée au tambour par son mari. Parfois, celui-ci est remplacé par le fils du propriétaire des lieux, lui aussi médium, ou par son ex-épouse et son nouveau compagnon. A la place des *atabaques* (les tambours sacrés du candomblé), ils jouent des tambours *jembé* qui ne sont pas des instruments consacrés.

Le rôle de "petite mère" (deuxième échelon dans la hiérarchie du candomblé) est exercé par la fille du propriétaire du théâtre, elle aussi actrice dans la troupe. Son activité rituelle est sensiblement différente de celle des autres médiums, en ce qu'elle récite la prière spirite en français au début des cérémonies, danse avec le *pai-de-santo* à la fin des cérémonies et le remplace en son absence. Elle se distingue aussi des autres adeptes par la façon dont elle incorpore les esprits, car elle semble mieux maîtriser la possession que les autres.

Le nombre des adeptes qui participent aux cérémonies est plus ou moins stable, entre vingt et trente personnes ; dans le cercle rituel, on compte à peu près le même nombre d'hommes que de femmes, dont l'âge va de dix-sept à soixante-dix ans. En revanche, le nombre de spectateurs qui occupent la place du public dans le théâtre est très variable, pouvant aller de cinq à trente, lorsque le théâtre est pratiquement plein.

### Les cérémonies et les esprits

Les cérémonies ont lieu une fois par semaine et se déroulent, aux yeux des spectateurs, comme une pièce de théâtre ou une sorte de performance, à cause de la grande esthétisation et du caractère concis du rituel. On transforme la scène en autel en y plaçant une grande image de Yemanjá peinte par l'artiste chilien qui a décoré le théâtre et la maison de culte du *pai-de-santo* au Brésil. Au-dessous de l'image, on place de petites statuettes des saints et des esprits, notamment les *caboclos*. Ce sont des figurines en plâtre que l'on utilise au Brésil pour les autels domestiques et leur taille est assez petite pour que l'on puisse les transporter dans une valise. Les adeptes apportent des fleurs fraîches pour les offrir aux esprits. Avant le début des cérémonies, ils revêtent des vêtements blancs : une simple chemise et un pantalon pour les hommes ; une blouse avec une longue jupe (rarement des pantalons dans le cas des médiums peu avancées) pour les femmes, certaines portant un *atakan* (pagne attaché sur la poitrine) de la couleur de leur *orixá*<sup>13</sup>. La plupart des médiums arborent des *guias* (colliers sacrés) aux couleurs de leurs *orixás*, mais ce sont les *guias* de Exu, rouge et noir, qui sont les plus fréquemment utilisées.

La cérémonie se déroule toujours selon le même enchaînement, décrit ci-dessous, à l'exception des occasions où le groupe "travaille" avec les *pretos-velhos* (les esprits des anciens esclaves africains) et lors du *padê* d'Exu qui est rarement réalisé<sup>14</sup>. Les médiums

<sup>13</sup> Il est intéressant ici de noter que, malgré l'adaptation du rituel, les codes vestimentaires reproduisent le modèle du candomblé, avec les pagnes et les turbans.

<sup>14</sup> Lorsqu'ils travaillent avec les *pretos-velhos*, la cérémonie est complétée par la séquence de ces esprits. Le *padê* d'Exu, auquel nous avons pu assister, était dirigé par Seu Tranca Rua, un *exu* considéré comme "très

ouvrent le rituel en allumant des bougies dans la salle, pour ensuite les transporter en bas de l'escalier de la scène, où se trouve la maison d'Exu. Chacun y place sa bougie en faisant un vœu. Une fois les adeptes retournés dans la salle, la cérémonie commence. Les médiums forment un demi-cercle fermé par l'autel, les femmes à gauche, les hommes à droite, le *pai-de-santo* se plaçant devant l'autel. Ce dernier prononce alors une prière spirite qui aurait été directement transmise par les esprits à un médium brésilien, grâce à l'écriture automatique en état de transe. Pendant la prière, les adeptes s'allongent sur le sol, les mains tendues vers l'autel, en signe de soumission. La cérémonie se poursuit avec des chants en portugais accompagnés par les deux tambours, les adeptes claquant les mains et dansant en cercle avec des pas rythmés. La prière est suivie par la salutation des *eguns* (les esprits des morts) pour qu'ils ne perturbent pas les travaux spirituels.

Puis l'un des adeptes, toujours le même, passe parmi les médiums, les assistants et le public pour les purifier avec de l'encens. Exu et les *orixás* sont salués, chacun avec les expressions africaines et les gestes qui leur sont propres. Le chef de culte salue également les tambours et la *pemba* (la poudre sacrée, liée au processus d'initiation). La purification de l'espace s'achève avec l'arrivée des *boiadeiros*, un type de *caboclos*, incorporés par les médiums les plus avancés. Lors de la salutation des *orixás*, le chef de culte change de tenue dans les coulisses<sup>15</sup>. Pour Oxalá, Ogum et Oxossi, il revêt un costume évoquant chacun de ces *orixás*. Lors de la salutation d'Oxalá, il met une sorte de tunique blanche et, pour Oxossi, le dieu de la chasse, une tunique rappelant la peau d'un jaguar. Il incorpore aussi un *caboclo* qui demande immédiatement son couvre-chef en plumes, du vin et un cigare, et qui prononce quelques mots en tupi (une des langues des Indiens brésiliens), avant de repartir. Quand il revêt la parure d'Ogum, le dieu de la guerre, il tient dans ses mains une épée et un bouclier, qu'il bat avec force lors de la possession. Le *pai-de-santo* dit changer de tenue pour que les médiums et l'assistance reconnaissent instantanément les différents personnages. De ce fait, les incorporations sont généralement très rapides et présentent un fort caractère théâtrale.

Le chef de culte n'est pas le seul à incorporer des *orixás*. Deux médiums reçoivent des *orixás* féminins, Yemanjá et Oxum, qui dansent gracieusement au milieu de la scène jusqu'à ce que le *pai-de-santo* les invite à partir. La salutation des *orixás* est suivie par la descente des *caboclos*, les esprits d'Amérindiens. Les médiums les plus avancés incorporent leur esprit dès que le chef de culte fait tinter sa clochette rituelle, censée attirer les divinités et les esprits. Les moins avancés développent leur capacité à incorporer les esprits avec l'aide du *pai-de-santo* et du *cambono*. Parfois, c'est l'esprit "descendu" dans le chef de culte qui "fait tourner" les médiums pour les aider à incorporer les esprits. Ce rituel, qui peut être pratiqué par une entité déjà manifestée dans un autre médium ou par le chef de culte ou le *cambono*, est une technique d'induction de l'état de transe consistant à faire tourner sur lui-même le médium en cours de développement, en lui plaçant une main sur la tête ou en le tenant par la ceinture.

Le *pai-de-santo* fait venir l'un d'eux au centre du cercle et le fait tourner sur lui-même toujours plus vite. Il tente de déclencher la transe, en frappant de ses mains le front du candidat à l'incorporation. Selon le *pai-de-santo*, ce geste vise à créer un blanc, à "libérer le mental", à supprimer toute résistance, pour que l'entité puisse pénétrer le corps du médium (Jammes, 1999). Le résultat peut varier nettement d'un individu à l'autre. Si l'entité ne se manifeste pas ou si elle le fait de façon incomplète, le *pai-de-santo* éloigne sa présence en saisissant les bras du médium et en les écartant d'un geste brusque. Le médium

---

évolué". La nourriture offerte lors de la cérémonie aux esprits avait été préparée, avant la séance, dans la cuisine du théâtre et a été servie dans des récipients spéciaux qui sont réservés aux offrandes. La nourriture et les boissons ont été consommées par les médiums incorporés par les esprits, et par le public. L'offrande proprement dite était composée par les os des poulets consommés, qui furent déposés dans un carrefour, lieu consacré à Exu. Pour la cérémonie du *padê*, voir Capone (1999a).

<sup>15</sup> Il s'agit d'un des moments où apparaît de façon claire l'extrême esthétisation du rituel. Au Brésil, on salue également les *orixás* dans l'umbanda, mais le changement d'habit et la possession par les divinités ne sont pas généralisés.

se prosterner alors devant la représentation de Yemanjá, au centre de la salle, puis rejoint les membres du groupe. Lors de leurs premières incorporations, les médiums se tiennent debout, au fond de la salle, les mains derrière le dos, plus ou moins immobiles. De cette façon, leur corps est censé s'habituer à recevoir l'entité. Chacun est encouragé à tester ses capacités médiumniques. Avec le temps, le médium apprendra à contrôler sa performance et à incorporer rapidement les entités, lorsqu'elles sont appelées à se manifester parmi les hommes.

Quand "l'exercice" des médiums en cours de développement est terminé et que les esprits incorporés par les médiums "avancés" ont été servis en boisson et cigares par l'assistante, le *cambono* annonce au public que le moment est venu d'être purifié des fluides négatifs par les médiums incorporés. Les esprits donnent alors des *passes* aux consultants. Bien que les gestes du "nettoyage fluidique" varient d'un médium à l'autre, ils reproduisent d'une façon générale ceux que l'on peut observer au Brésil. Les *caboclos* se tiennent courbés en sirotant leur vin et en fumant leur cigare. Ils passent lentement leurs mains sur le corps du consultant, en y retirant toute influence négative et en répondant aux questions qui leur sont posées. La plupart de ces *caboclos* donnent l'impression d'être vieux et sages, mais certains poussent des cris ou des grognements, signes certains de leur bravoure et de leur indocilité.

Nous avons pu observer un changement très intéressant dans le comportement des *caboclos* lors d'un des derniers séjours en France du chef de culte. Il était accompagné, cette fois-là, par un jeune médium brésilien qui participa aux cérémonies, tout comme les autres médiums, mais qui reçut ses esprits "à la brésilienne" : son *caboclo* avait l'attitude d'un guerrier, comme c'est souvent le cas au Brésil, et son *exu* était plus grossier que les *exus* européens, beaucoup plus "raffinés". Cependant, à son contact, le changement d'attitude a surtout concerné les *caboclos* européens qui sont devenus plus guerriers, criant plus fréquemment et adoptant une posture plus fière. Il convient de remarquer que certains adeptes ont appris également, par imitation, les pas de danse faits par ce médium.

Les *caboclos* partis, on chante pour appeler les *exus*. C'est toujours le *pai-de-santo* qui incorpore, le premier, ses *exus* : d'abord Seu Zé Pelintra "pour soigner les vices", puis Seu Sete da Lira "pour soigner les maladies". Ces deux esprits ne se manifestent pas à chaque séance et la durée de leur présence est très variable. Parfois, ils reçoivent une dizaine de clients, parfois ils viennent juste saluer le public. Représenté comme un esprit très vieux et très paternel qui distribue ses conseils, Seu Tranca Rua est le plus sollicité par les clients parce que c'est à lui que l'on demande le nom de ses *orixás* "maîtres de la tête" (les divinités protectrices), qui sont soigneusement notés sur un bout de papier et remis au consultant par le *cambono*. C'est le plus "évolué" des esprits avec lesquels travaille le chef de culte, puisqu'il est en train d'achever son évolution spirituelle et passera bientôt à un plan spirituel supérieur<sup>16</sup>. Le dernier *exu* incorporé par le chef de culte lors des cérémonies est Carioca. Cet esprit ne s'occupe pas des clients pendant la cérémonie, mais il assure l'ambiance de fête qui précède sa clôture, saluant les médiums et le public, et offrant à tout le monde des gorgées de son verre de whisky<sup>17</sup>.

Lors des séances rituelles, les hommes incorporent uniquement des *exus* masculins et les femmes seulement des *exus* féminins, les *pomba giras*. Le demi-cercle, maintenu pendant toute la cérémonie, se défait alors et les *exus* et les *pomba giras* se promènent librement sur la scène. Les spectateurs sont à nouveau invités à solliciter l'aide des esprits, mais cette fois-ci pour tout problème "matériel", financier ou amoureux. La langue que parlent les esprits coïncide avec la langue parlée par le médium en dehors de l'état de transe : on compte ainsi des *exus* qui ne parlent qu'en français, des *exus* bilingues (français-

<sup>16</sup> Pour une analyse de la notion d'évolution spirituelle dans l'umbanda, voir Capone (1999a).

<sup>17</sup> Cet esprit joue le rôle de médiateur, régulant les rapports du *pai-de-santo* avec le groupe de culte. C'est lui qui salue tous ceux qui sont présents lors des cérémonies, faisant chaque fois à ceux qu'il connaît bien de petites remarques, de petits commentaires sur leur situation personnelle. Ainsi, lorsque C., la première initiée qui entretient des rapports très conflictuels avec le *pai-de-santo*, ne participa pas à une des cérémonies, ce fut Carioca, et non le chef de culte, qui lui demanda, de son ton décontracté et ironique, la raison de son absence.



espagnol) et, plus rarement, des trilingues (français-espagnol-portugais). La séquence rituelle des *exus* est suivie par un hymne à Oxalá, accompagné par la danse du *pai-de-santo* et de la “ petite mère ” qui se saluent en signe de reconnaissance. La chorégraphie qui clôt la séance renforce son caractère théâtral : les femmes quittent la scène d’un côté, les hommes de l’autre en souriant. Ensuite, tous reviennent pour se saluer en se souhaitant “ *axé* ”, ce que les adeptes traduisent par “ connaissance ”<sup>18</sup>.

## **L’adhésion au groupe de culte et le développement des capacités médiumniques**

Selon le *pai-de-santo*, n’importe qui peut participer aux cérémonies en tant que médium, puisque la médiumnité peut être développée chez tout le monde. Cependant, chez certains, cette prédisposition est plus évidente. Geraldo explique le processus de développement de la médiumnité par l’approfondissement de l’état de transe : “ Tout médium, sauf dans des cas exceptionnels, passe d’abord par une phase consciente d’incorporation. Le médium croit à ce moment que c’est une manifestation de son inconscient. A mesure qu’il développe ses capacités, il devient semi-conscient, mais ce n’est qu’après un certain temps, variable selon son aptitude, qu’il devient complètement inconscient de son état de transe. Lors de l’incorporation, au niveau semi-conscient, le médium ressent une sensation que je compare à un état de plénitude, à un véritable orgasme de quelques secondes, d’une intensité très forte, suivi d’un état d’épanouissement physique et psychique, après la désincorporation ” (Jammes 1999 : 58-59).

Bien que l’adhésion au groupe soit souvent précédée par des problèmes de santé, ici la maladie ne constitue pas nécessairement le signe d’un appel direct des esprits, comme c’est très souvent le cas au Brésil. Les adeptes qui ont été guéris par le *pai-de-santo* interprètent leur guérison comme la preuve de l’efficacité des esprits protecteurs du chef de culte et de son contact direct avec le monde des esprits, qui peut éventuellement amener à leur incorporation au groupe de culte. Les indices de la médiumnité peuvent aussi être détectés lors d’une consultation avec les esprits incorporés par le chef de culte. Cependant, la reconnaissance de bonnes capacités médiumniques n’aboutit pas nécessairement à l’adhésion au groupe de culte. Selon Geraldo, tous ceux qui le désirent peuvent développer un “ travail spirituel ”, c’est-à-dire leur médiumnité, et parvenir à incorporer les esprits. En réalité, certains membres du groupe, comme son assistant chilien qui aurait voulu participer aux cérémonies en tant que médium, ont été découragés par le *pai-de-santo* à cause de leur inaptitude à recevoir les esprits. Être menacé d’exclusion peut aussi amener un médium à modifier la manifestation de la transe, comme le montre le cas d’une femme qui ne dansait pas assez gracieusement au goût du chef de culte et dont les mouvements changèrent complètement après les commentaires dépréciatifs de ce dernier. Ceux qui viennent d’entrer dans le cercle des médiums sont nommés “ pré-médiums ” ou médiums en cours de développement : ils ne sont pas encore possédés par les esprits mais, en participant aux cérémonies, accroissent leurs capacités à entrer en contact avec eux.

Comment des personnes de provenances si différentes parviennent-elles à adhérer à un système symbolique et mythique aussi éloigné de leur culture d’appartenance ? Comment une communauté si hétéroclite a-t-elle pu se structurer ?

Dans le discours du *pai-de-santo*, les différentes religions — catholicisme, spiritisme ou autres — sont présentées comme les facettes d’une même spiritualité. C’est-à-dire que le système de croyance proposé par le *pai-de-santo* n’est jamais complètement étranger aux participants aux cérémonies, car ils y trouvent toujours des éléments qui leur sont familiers. Au début de la vie du groupe, Geraldo organisait des réunions dont le but était de transmettre un enseignement, devenues aujourd’hui inutile puisque les médiums les plus

---

<sup>18</sup> *Axé* est en terme polysémique faisant référence à l’énergie ou force sacrée qui est présente dans tout ce qui est vivant et qui peut s’accumuler dans les initiés grâce aux rituels. Un *terreiro*, un initié, un objet peuvent être chargés d’*axé*. En tant que salutation, *axé* renvoie à un sentiment de bien-être et d’accomplissement.

avancés ont acquis suffisamment de connaissances pour pouvoir les transmettre aux nouveaux venus et qu'ils possèdent aussi des ouvrages consultable en cas de doute.

Lors des séances d'apprentissage, le chef de culte utilisait des métaphores pour adapter ses enseignements aux connaissances de ses disciples. Pour expliquer la relation entre le corps humain et l'esprit qui l'habite, il parlait du corps comme d'une voiture dont le chauffeur était l'esprit<sup>19</sup>. Pour expliquer l'essence des *orixás*, Geraldo comparait souvent les *orixás* du candomblé aux dieux grecs, en les opposant aux saints et aux diables de l'Eglise catholique. Au contraire de ces derniers, les *orixás* ne sont pas définis par une opposition nette entre le Bien et le Mal. Ce sont des figures ambiguës, comme les dieux du panthéon grec, qui ont des personnalités très proches de celles des humains, avec leurs vertus et leurs faiblesses. Le candomblé est donc expliqué à des Européens (ou à des Sud-Américains résidant depuis longtemps en Europe) en niant ce qui fut justement le principal moyen de diffusion de ce culte en Amérique coloniale, à savoir le syncrétisme avec la religion catholique, qui est remplacé ici par la quête de racines dans un passé pré-chrétien, et notamment la culture grecque<sup>20</sup>. La description que le *pai-de-santo* donne de son système de croyance renvoie ainsi constamment à des éléments culturellement familiers : des dieux semblables à ceux de la mythologie grecque, une théorie des âmes et de la réincarnation très proche du spiritisme, et la possibilité d'entrer en contact avec les esprits grâce à la médiumnité. Il y a donc une constante mise en relation et en cohérence des différents systèmes de croyance. Les caractéristiques principales du système de croyance proposé semblent être, à la fois, son ouverture, sa plasticité et sa capacité à s'adapter à des nouveaux contextes culturels.

Cependant, lors des entretiens avec les adeptes, force est de constater que leur savoir est loin d'être aussi homogène et aussi systématique que le dit le chef de culte. Ils construisent ce savoir à partir des bribes que leur transmet le *pai-de-santo*, qui répond à leurs questions et adapte chaque réponse à la personne qui l'interpelle. Ces connaissances fragmentaires ne constituent donc pas un patrimoine partagé par tous. Par exemple, pour faire apprendre aux adeptes les cantiques brésiliens chantés lors des cérémonies, Geraldo leur a distribué les textes des paroles. Mais, les nouveaux venus apprennent aujourd'hui ces mêmes chants par imitation phonétique. Récemment, on a traduit en français la prière spirite prononcée par le chef de culte au début de la cérémonie pour que le public et les adeptes, dont la plupart ne parlent pas portugais, la comprennent et pour que la cérémonie ne soit pas altérée lors des absences du chef de culte. La demande des adeptes en matériaux écrits est très forte. En juin 2000, les assistants préparaient la traduction de quelques textes présentant les caractéristiques des *orixás* afin de les diffuser parmi les membres du groupe et de les mettre sur le site Internet en français, alors en construction<sup>21</sup>. L'intérêt pour tout ce qui pourrait aider les médiums à approfondir leurs connaissances religieuses est très grand : la première initiée du groupe de culte, qui désirait acquérir des connaissances plus approfondies sur la religion des *orixás*, nous a demandé des références de travaux anthropologiques, allant même jusqu'à discuter avec nous de plusieurs détails du rituel, qui sont présentés de façon différente selon les auteurs.

---

<sup>19</sup> Une grande partie de la communication entre le chef de culte et ses adeptes ne parlant pas portugais se fait par gestes. En effet, le chef de culte comprend assez bien le français, mais il le parle très mal. Lorsqu'il veut employer des mots qu'il ne connaît pas, il les dit en portugais avec un accent français, ce qui les rend pratiquement incompréhensibles aux non lusophones. Geraldo ne parle pas espagnol non plus, mais il le comprend très bien. Ce n'est pas le cas dans l'autre sens, car ceux qui parlent espagnol (les Chiliens de la troupe théâtrale) comprennent difficilement le portugais. Il est donc difficile d'imaginer comment, au début, se déroulaient ces séances. Les adeptes ont néanmoins appris le vocabulaire rituel utilisé lors des cérémonies et les chants rituels en portugais.

<sup>20</sup> Cette "mise au diapason" avec les croyances préexistantes est présente dans d'autres tentatives d'implantation des religions afro-américaines en Europe. Voir l'introduction et l'article de Halloy dans ce numéro.

<sup>21</sup> Le *pai-de-santo* a inauguré, il y a quelques années, un site Web consacré à son *terreiro* brésilien et à son activité internationale ([www.orbita.starmedia.com/~candombléangola](http://www.orbita.starmedia.com/~candombléangola)).

Quant à la maîtrise de la transe, nous avons pu observer qu'elle se fait graduellement, aucun des nouveaux médiums possédés n'en ayant une complète maîtrise. Cependant, l'apprentissage de la transe est bien différent de ce que l'on peut observer au Brésil. Ici, la transe des "pré-médiums" est beaucoup plus discrète : ils restent debout, le corps figé et tremblant légèrement. Toutefois, lorsqu'ils reçoivent pour la première fois l'esprit, ils sont beaucoup plus agités et ne parviennent à se calmer qu'avec l'aide du chef de culte et de son assistant.

### **Les adaptations et la condensation du rituel**

L'initiation, dans les Amériques comme en Europe, est censée être le premier pas vers l'acquisition d'un réel savoir. Elle devrait marquer la lente adéquate au cadre normatif du groupe religieux, tout en permettant l'exercice personnel des codes de comportement préétablis. Cependant, dans le cas que nous occupes (et on pourrait en dire autant pour la plupart des *terreiros* de candomblé au Brésil), l'apprentissage rituel se fait en dehors de l'initiation, qui suit le processus de développement médiumnique. La participation aux "travaux spirituels" lors des séances permet en fait l'incorporation graduelle par l'individu des codes de comportement et de discipline qui perpétuent la structure hiérarchique et l'organisation du groupe religieux. Les nouveaux adeptes passent ainsi par un processus d'apprentissage et d'internalisation graduelle des normes (tacites ou explicites), des doctrines, des codes et des pratiques, processus rendu possible par l'interaction avec le groupe religieux. Nous avons vu que cette interaction peut se faire lors des cérémonies religieuses, comme en dehors de toute activité rituelle, lors des réunions chez les initiés les plus expérimentés ou des conversations avec le *pai-de-santo*. L'intervention directe des esprits et des divinités dans la vie quotidienne des initiés facilite également l'incorporation du système de valeurs véhiculé par le groupe religieux.

Une caractéristique, qui semble commune aux différentes adaptations des pratiques religieuses afro-américaines en Europe<sup>22</sup>, est la "condensation" du temps rituel : à savoir, le temps des invocations, des incorporations, des consultations, et de la présence des esprits sur terre. Les cérémonies sont ainsi réduites à leur structure de base, ce qui fait penser à une mise en valeur du "caractère concis" du rituel. Par exemple, le chef de culte préfère éviter de travailler avec les *pretos-velhos*, puisque, d'après lui, la lenteur de ces esprits empêcherait de préserver la structure "condensée" des cérémonies. S'il le fait cependant de temps en temps, c'est seulement pour développer les capacités médiumniques des adeptes. De même, le nombre de cantiques que l'on chante pour les *orixás* au début des séances ne correspond pas nécessairement à la pratique brésilienne. Bien que le chef de culte connaisse à la perfection ces règles, il affirme que chanter sept ou vingt et un cantiques pour Exu, ou trois ou sept pour Ogum, serait trop long et trop fatigant pour le public, pour les adeptes et pour lui-même. Geraldo préfère avoir "une bonne concentration" pour saluer les *orixás*. Chanter toute la nuit devient alors, à ses yeux, inutile. Le déroulement des cérémonies s'avère ainsi beaucoup plus schématique et ne dure que deux heures, alors qu'au Brésil il peut prendre une nuit entière, comme c'est le cas dans le candomblé.

Nous avons vu que le processus d'apprentissage au sein du groupe de candomblé parisien se fait grâce à une traduction constante d'un système culturel en un autre. Il n'y a pas de reproduction fidèle, mais une savante réadaptation. De plus, le rituel est en partie modelé par les attentes des participants au culte, qui reproduisent souvent ce qui, dans l'imaginaire occidental, est censé constituer un culte de possession<sup>23</sup>. À cela s'ajoute la nécessaire adéquate aux contraintes posées par le nouvel environnement. Les adeptes sont sans cesse en quête des équivalents locaux des plantes et des aliments brésiliens, tâchant de les adapter à la structure rituelle, ce qui donne lieu à un complexe processus de négociation

---

<sup>22</sup> Voir à ce sujet l'article de S. Adouane dans ce numéro.

<sup>23</sup> Voir, à ce sujet, le cas de Carnières (Halloy, 2000 : 71) et l'article de K. Argyriadis dans ce numéro.

rituelle avec les autres initiés, et notamment avec ceux du Brésil. Mais, cette négociation vise surtout à trouver des “ compromis rituels ” avec les entités surnaturelles pour qu’elles acceptent ces modifications. Ce que A. Halloy (2000 : 81) appelle une “ forme de marchandage ” entre les hommes et les esprits n’est pas autre chose que le résultat d’une logique mise en œuvre pour permettre à ces religions de se structurer dans un nouveau contexte socioculturel. Ce même processus d’adaptation et de substitution des éléments manquants — en remplaçant une feuille par une autre qui présente des caractéristiques similaires ou en sacrifiant un animal en lui attribuant le nom d’un autre qui n’est pas disponible — constitue en fait l’un des éléments fondamentaux du processus de constitution de ces religions au Brésil.

### Conversion et apprentissage rituel

L’apprentissage rituel se fait, la plupart du temps, de façon directe, par expérience mystique, c’est-à-dire par connaissance directe de la “ nature ” des esprits, grâce à la possession qui permet d’expérimenter dans sa propre chair le monde surnaturel. Mais, il peut se faire également par imitation des initiés les plus expérimentés. Ce fut le cas, comme nous avons pu le constater, de la performance rituelle des *caboclos* qui a été modifiée à la suite de l’arrivée d’un médium brésilien dans le groupe de culte. La grande souplesse de ces systèmes de croyance permet d’introduire des modifications sans que le cadre général de référence soit bouleversé. Dans le candomblé, la notion d’*enredo* rend compte de cette plasticité. L’*enredo* est la “ trame ” mystique et rituelle qui permet la manifestation des entités surnaturelles. Les médiums ont ainsi toujours conscience d’une sorte de canevas rituel, au sein duquel il est possible d’“ improviser ”. L’apprentissage rituel consiste donc à appréhender les règles du jeu, mais aussi les limites dans lesquelles on peut introduire des variations. La performance rituelle du médium doit se conformer au modèle idéal incarné par le chef de culte, comme l’a fait, nous l’avons vu plus haut, la médium qui a corrigé sa façon d’incorporer la divinité après avoir été sanctionnée par le *pai-de-santo*.

Par ailleurs, les comportements transgressifs ne sont pas nécessairement dus à une mauvaise connaissance des règles rituelles, qui n’auraient pas été complètement assimilées par les participants. Ils peuvent aussi être la conséquence d’une meilleure maîtrise des paradigmes normatifs (voir, dans l’histoire relatée ci-après, le comportement de C. qui arrive à une cérémonie vêtue de rouge et noir, par réaction au comportement “ peu orthodoxe ” du *pai-de-santo*). Dans le candomblé, les limites entre authenticité de la transe et simulation sont souvent brouillées par l’importance accordée à la notion de performance : un bon danseur peut ainsi “ simuler ” une incorporation sans pour autant être sanctionné publiquement. Le plaisir esthétique est d’autant plus important qu’il s’agit d’une communauté de culte formée majoritairement d’artistes, comme c’est le cas à Ivry. Cependant, plus les aspects “ théâtraux ” de la performance rituelle sont évidents, plus seront mis en avant l’authenticité et la profondeur de la transe qui empêcherait, au moins théoriquement, toute dérive individualiste et esthétisante.

Nous avons vu que l’apprentissage rituel se fait également par la quête incessante de toute information concernant les rituels de candomblé dans les ouvrages publiés sur ce sujet. Cela entraîne une réflexion constante sur les liens possibles entre les différentes structures de croyance, liens qui peuvent être par la suite exploités afin de rendre plus aisée l’implantation de ces cultes en Europe<sup>24</sup>.

L’analyse des matériaux européens nous permet aussi de nous interroger sur la notion de conversion. Dans le cas des religions afro-américaines, la “ conversion ” ne consiste pas en l’abandon total des croyances précédentes au profit de nouvelles, mais en leur réinterprétation et leur réadaptation. La notion de conversion est beaucoup plus ouverte que

---

<sup>24</sup> Voir, par exemple, le cas de la divinité de la forêt, d’origine “ slave ou gauloise ”, qui prit possession du *pai-de-santo* du *terreiro* de candomblé de Carnières (Halloy, 2000 : 85-86) et les tentatives d’adéquation des entités de ce même *terreiro* avec les divinités gauloise et romaines (*ibid.* : 79-80).

dans le protestantisme ou le pentecôtisme. Il convient alors de prendre en compte le cumul des pratiques religieuses et la mobilité religieuse, c'est-à-dire le passage successif d'une modalité de culte à une autre, qui entraîne la réinterprétation de certains éléments et pratiques rituelles (voir la quête spirituelle dans l'histoire de C.).

La " conversion " dans les religions afro-américaines, normalement associée à une crise existentielle, est aussi liée à l'accomplissement d'une mission spirituelle qui permet d'obtenir équilibre, stabilité et de donner un nouveau sens à sa vie. On peut donc envisager la conversion comme un processus producteur de changements identitaires profonds. Parmi les caractéristiques communes à l'ensemble des histoires de vie des médiums, figurent le récit d'un processus long et douloureux menant à l'initiation et des différents chemins empruntés avant d'accepter la seule issue possible, à savoir l'initiation ; l'adoption de nouvelles valeurs et l'adaptation à de nouvelles expériences du sacré (notamment la transe, qui peut avoir été expérimentée avant ou après l'incorporation dans le groupe de culte) ; la recherche d'un nouvel ordre d'explication et d'un nouveau cadre normatif qui organisera la vie des médiums. D'où l'importance de prendre en compte ces histoires de vie pour appréhender les mécanismes menant à la conversion, qui n'est jamais un passage automatique d'un système de croyance à un autre, mais un parcours difficile, semé d'embûches, marqué par un effort constant de réinterprétation des expériences de vie précédentes selon les termes et la logique interne du nouveau système de croyance. Avant de se " convertir " à une nouvelle religion, il faut souvent opérer une relecture des signes de prédestination déjà présents dans la vie passée, repenser sa vie pour y découvrir une cohérence entre les expériences vécues (et qui pouvaient sembler, jusque-là, dépourvues de sens) et le nouvel ordre d'explication offert par le système de croyance en question. Les histoires de vie permettent ainsi d'appréhender le processus par lequel les adeptes attribuent une nouvelle signification à leur propre vécu.

\*

L'analyse du groupe de candomblé d'Ivry-sur-Seine nous a conduites à réfléchir aux dynamiques qui permettent la diffusion des phénomènes religieux dans de nouveaux contextes socioculturels, selon une logique transnationale. Bien évidemment, le processus d'internationalisation des religions n'est pas un phénomène nouveau, mais il recouvre des réalités différentes selon les époques. Ainsi, la diffusion du catholicisme ou du protestantisme a accompagné la naissance des Etats modernes et l'expansion de l'économie liée aux entreprises coloniales. Cette diffusion a donc été rendue possible grâce à des stratégies politiques nationales. Aujourd'hui, au contraire, le processus d'internationalisation des religions semble échapper complètement au contrôle étatique<sup>25</sup>. En ce sens, il constitue un processus transnational, étroitement lié au fonctionnement de réseaux interindividuels qui favorisent la diffusion de ces religions<sup>26</sup>. Les études dans ce domaine peuvent ainsi apporter un regard nouveau sur le phénomène de la globalisation. L'analyse des réadaptations locales montre en fait une tendance vers une différenciation et une complexité qui remettent en question les théories sur l'homogénéisation culturelle, qui serait, selon certains, nécessairement entraînée par la globalisation. Aujourd'hui, le chercheur est confronté à des cultures et des religions véhiculées par des réseaux transnationaux et qui ne sont plus liées à un seul espace, à un seul territoire, le contraignant à envisager différemment la recherche sur le terrain. La pratique ethnographique se doit alors de tenir compte de cette multiplicité de lieux et de suivre dans leur mobilité des acteurs religieux qui évoluent sur de multiples scènes et qui conjuguent un ancrage communautaire local et une activité au sein d'un réseau international. En élargissant le

---

<sup>25</sup> Le cas de Cuba constitue, en ce sens, une exception. Voir l'article de Kali Argyriadis dans ce numéro.

<sup>26</sup> Sur les processus de transnationalisation des religions afro-américaines, voir Capone (1999b et 1999c), Frigerio et Carozzi (1993), Hugarte (1998), Oro (1999) et Oro et Steil (1997).

terrain à l'espace de circulation des sujets sur lesquels il enquête, le chercheur est ainsi amené à développer une ethnographie que l'on pourrait définir comme " multilocalisée ".

Par ailleurs, le cas du groupe d'Ivry nous amène à remettre en question ce qui, au Brésil, est souvent associé à une pratique culturelle " africaine ". La condensation rituelle n'est pas, comme le voudraient certains auteurs<sup>27</sup>, une caractéristique exclusive du " processus civilisateur noir ", mais elle semble être l'un des éléments fondamentaux du processus de transnationalisation des religions (indépendamment de leur origine). Selon les défenseurs de la préservation des traditions africaines au Brésil, lors de la fondation des *terreiros* dits traditionnels de Salvador, l'espace rituel aurait été réorganisé selon une " reterritorialisation condensée " : " Dans l'espace topographique du *terreiro*, fut-il extrêmement réduit, s'organise, par intensité, la symbolique du cosmos. C'est un espace qualitatif qui se concrétise, en se reterritorialisant sous une forme condensée. " <sup>28</sup> Cette condensation permettrait " la préservation du patrimoine symbolique " et " la transposition, au-delà des frontières du continent africain, des dispositifs de sa culture ", " rendant de cette façon possible la perpétuation de ses formes d'organisation sociale et sa vision du monde ". Or, nous avons vu que la condensation, rituelle ou spatiale, n'est pas nécessairement liée aux " structures des communautés qui maintiennent sans cesse ritualisé le processus civilisateur noir, marquant ainsi la présence de l'Afrique dans ce continent [l'Amérique] ". Elle participe, au contraire, d'une dynamique religieuse indépendante de toute prétention à une pureté rituelle ou à une descendance africaine prestigieuse, comme c'est le cas pour les *terreiros* bahianais en question. L'analyse de la transnationalisation des religions nous permet ainsi d'éclairer, d'une nouvelle façon, les religions " traditionnelles " afro-brésiliennes et leurs contradictions.

## Annexe

### L'histoire de C.<sup>29</sup>

Née en Espagne, C. est arrivée en France alors qu'elle n'était âgée que de quelques mois. Elle a grandi dans une école religieuse, un internat catholique. Jusqu'en 1988, date de sa rencontre avec Geraldo, elle n'avait jamais entendu parler de candomblé. Cependant, depuis son plus jeune âge, elle ressentait la présence du monde surnaturel : " J'avais des phénomènes de médiumnité. En fait, ça a commencé enfant ; je voyais des choses, je voyais comme des ombres humaines qui se dessinaient en blanc, j'avais très, très peur, mais, en même temps, j'avais un tel amour pour Dieu, je voulais tellement le servir, que j'ai demandé que les choses soient progressives. Que j'acceptais tout, à la condition que les choses soient progressives. Et donc, il y a une coupure qui s'est faite. Mon intuition était très forte, je lisais les cartes, je voyais des choses sur les gens et, surtout, je m'approchais du monde du spiritisme. J'ai côtoyé des gens que je ne connaissais pas et qui étaient complètement dedans... "

C. avait un don, elle était prédestinée à une quête spirituelle par un héritage familial qui lui venait de sa mère : " Quand elle est devenue plus âgée, elle a acquis un pouvoir. Dans la famille de ma mère, ils ont le don d'enlever les douleurs avec les mains. Mais elle ne le savait pas. J'ai un autre oncle qui a découvert qu'il remet les os en place... " Dans l'internat catholique, où elle est restée jusqu'à ses treize ans, elle était agie par des forces

---

<sup>27</sup> Voir, entre autres, le projet de recherche sur le " scénario de la religiosité et religions de matrice africaine au Brésil " [*sic*] de la Fondation Culturelle Palmares (fondation liée au ministère de la Culture brésilien) et de l'Unegro (Union des Noirs pour l'égalité), coordonné par l'anthropologue et *pai-de-santo* bahianais Julio Santana Braga ([www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br)).

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cet entretien a été réalisé par Stefania Capone en mai 2000.

surnaturelles : “ Je pense qu’entre les filles qui étaient là, je devais être une des plus mystiques. C’est-à-dire que dans la cour il y avait une statue de la Vierge et je parlais avec elle, et certaines fois je la voyais carrément bouger. Je me disais toujours que c’étaient mes yeux et puis il y eut des choses bizarres... le jour où j’ai fait ma communion, j’étais à genoux, toute habillée de blanc. Arrivé à moi, le prêtre n’arrivait pas à me mettre l’hostie dans la bouche. Et moi, j’étais extrêmement concentrée, c’était le plus beau jour de ma vie, c’était le jour de ma première communion, je me sentais pure, je me disais que j’étais la reine du monde, pour moi c’était extraordinaire à sept ans. Eh bien, le prêtre n’a pas pu me donner l’hostie ! Trois fois, il a essayé trois fois ! Elle ne rentrait pas dans ma bouche ! J’ouvrais la bouche, je restais calme, le prêtre venait et l’hostie tombait. Elle tombait par terre ! A la troisième, le prêtre y a été carrément fort, pour me donner la communion, mais je ne sais pas... je n’interprète pas ça, je me dis qu’en tout cas, il y avait une force, c’était significatif... ”

A vingt-huit ans, elle rencontre Geraldo à Paris. Et c’est là qu’elle commence à ressentir la présence des “ entités ” : “ J’avais un copain Argentin, avec qui je vivais depuis deux ans, et je ne sais pas ce qui m’arrivait avec ce garçon, mais ma tête s’ouvrait, il y avait un tas de phénomènes. Des phénomènes électromagnétiques, électrostatiques, je ne sais pas, parce que la télé à trois heures du matin, elle s’allumait toute seule ; le feu a pris sur une commode et il n’y avait rien, la commode était brûlée, je l’ai gardée... dès que je regardais quelqu’un, je distinguais une personne à son côté... je ne voyais pas avec mes yeux, c’était une sorte de présence qui parlait dans ma tête, mais je ne l’entendais pas, c’était comme si je la voyais sans la voir... je pouvais parler d’elle sans la voir avec mes yeux, quoi. Et alors, il y avait plein de gens qui me demandaient de leur lire les cartes et je le faisais, j’adorais ça, j’étais heureuse ! Les cartes, c’est mon univers, je suis bien, moi, c’est la fête quand je fais des trucs comme ça ! Et lui, il ne voulait pas. Je dis ça parce que je pense que c’est important pour comprendre ma rencontre avec Geraldo... Et puis, je rêvais, j’entendais des voix, j’entendais qu’on m’appelait par mon nom [...] moi, je racontais toujours [à mon petit ami] des choses qui me venaient en rêve, et un jour ça m’est venu en voyance. Je l’ai touché et ça m’est venu comme un film. Je lui dis, la nana que tu vois, elle travaille avec toi à l’hôpital, elle est étudiante, elle a les cheveux comme ça, l’endroit où vous vous rencontrez c’est dans une chambre, le lit est mis comme ça, elle se tient comme ça sur le lit, tout, je voyais tout ! Elle est plus jeune que toi – on avait le même âge tous les deux –, sa peau est marquée, comme si elle a eu la variole... et il est devenu tout blanc et il m’a dit : ‘C’est vrai que tu es une sorcière !’ J’ai dit : ‘Non seulement je suis sorcière, mais je suis heureuse de l’être ! Maintenant, tu prends tes affaires et tu te tires !’ Et tu sais, j’étais hyper amoureuse de ce garçon, mais il m’a fait tellement mal dans mon âme, quelqu’un qui te dénigre tout le temps, tout le temps, et tu sens qu’il y a quelqu’un d’autre qui veut t’aider... ”

C’est dans ce moment de crise existentielle, alors qu’elle est sous tranquillisants pour oublier son grand chagrin d’amour, qu’elle dit avoir “ reçu un signe ” : “ Et là, une amie qui était avec moi chez les francs-maçons – d’ailleurs, j’ai eu beaucoup de mal à m’entendre avec eux aussi –, cette amie, qui ne parlait pas français, me dit [au téléphone] que dans une cinémathèque ici à Paris, il passait un truc sur les initiations brésiliennes. Premier contact avec le Brésil ! Et c’était une initiation. Il y avait des gens de couleur noire, avec des femmes, on leur rasait la tête... Et c’est là que j’ai connu G. [l’assistant principal de Geraldo] ! Mais j’étais trop fatiguée et je me suis recouchée. Quelques minutes après, je le jure sur mes deux enfants, une force extraordinaire m’a prise, m’a soulevée de mon lit, j’étais droite, assise sur mon lit, j’ai secoué la tête, toute la torpeur, l’abrutissement d’avoir pris les médicaments, toute cette période difficile, amoureuse et tout, tout ça c’est parti ! J’ai appelé [ma copine] et je lui ai dit : ‘Dans une demi-heure je suis en bas de chez toi.’ En un quart d’heure j’étais prête, j’ai pris la voiture et je ne sais même pas comment je suis arrivée là-bas, j’ai trouvé une place juste en face de l’endroit, et je me suis dit, qu’est-ce que je fous là ? Elle m’a dit : ‘Tu sais, je l’ai dit à un ami qui est Chilien, qui va venir’, et voilà G. ! [...] Et quand je l’ai vu, c’était comme si je le connaissais depuis toujours. ”

A cette époque, G. fréquentait déjà Geraldo, le *pai-de-santo* brésilien. Après être allés ensemble voir le film sur l'initiation dans le candomblé, G. lui dit qu'il avait un ami brésilien qui faisait les mêmes choses que dans le film. Quinze jours plus tard, elle rencontra Geraldo qui venait d'arriver à Paris : “ Et là, j'ai commencé à l'écouter et je me disais, ça va pas, j'avais les mains, j'avais les bras glacés, je transpirais des mains, alors que je ne transpire jamais des mains, parfois j'avais comme des nausées et quand il parlait, j'étais comme captivée. Je me suis assise par terre et j'ai commencé à me balancer comme ça, d'avant en arrière, je ne pouvais pas m'arrêter, tu vois, comme une petite fille... et à un certain moment, je suis partie, mon corps a fait un saut en arrière et c'était très bizarre parce que ma conscience était déglinguée. C'est-à-dire que je me rendais compte que je faisais la folle, mais ce n'était pas que je faisais la folle, c'était qu'il y avait une énergie autre que m'empêchait de m'arrêter, je n'y pouvais rien. Et je me rendais compte que je sentais encore davantage ce que les autres avaient, c'est-à-dire un petit peu la nature de leur âme ; j'étais déplacée, donc c'était plus facile d'avancer dans ces choses immatérielles. Ça a été la première fois...”

La présence du *pai-de-santo* brésilien a permis de commencer à comprendre des phénomènes antérieurs à leur rencontre. Geraldo lui révéla la présence d'une *pomba gira*, un esprit d'umbanda, qui se manifestait en elle “ pour nettoyer, pour ouvrir les chemins ”. A l'époque, il n'avait pas de groupe d'adeptes en France. C. a été la première Européenne à s'ouvrir au monde des esprits sous la direction de Geraldo : “ Après la *pomba gira*, dans les semaines qui ont suivi, c'est le *caboclo* qui s'est présenté avec une énorme force. Et avec lui, pareil, quand il s'est manifesté j'étais glacée. On avait fait un voyage à Nice pour voir des amis et, à un moment donné, il y avait plein de gens et j'ai commencé à dire : ‘J'ai froid’, et les gens ont répondu : ‘Mais non, il fait chaud’. Et j'ai dit : ‘Attendez, je ne me sens pas bien’ et je me suis assise par terre, pareil, et puis là je me suis mise comme ça [recroquevillée] et ils m'ont donné une cigarette, et ce n'était pas ça... et Geraldo, qui était là, a dit : ‘Donnez-lui un cigare’ [c'est ce que fument les *caboclos* pendant leur incorporation] et là j'ai été bien. J'ai retrouvé de l'énergie, les gens me parlaient, je n'écoutais rien, je ne répondais pas. [...] Après, la force, la présence est partie, toute seule, et c'est ça qui était pour moi très impressionnant, parce que si j'étais noire ou blanche de là-bas [du Brésil], si j'avais des doutes sur mes origines... Evidemment, en Espagne il y a eu les Maures, tu as un peu de tout, quoi... et après je me suis dit : ‘C'est évident que j'ai vécu en Afrique ! ’ ”

En 1988, les futurs adeptes se réunissaient dans le petit deux-pièces de C. et Geraldo expliquait les fondements de la “ macumba ”, souvent possédée par l'esprit appelé Carioca. Pour C., la prise de contact avec les entités surnaturelles ne se fit pas sans craintes : “ Quand Tranca Ruas [un *exu*] venait, moi, je sais que j'avais très peur. Et moi, je m'arrangeais toujours pour m'asseoir derrière G. [Rires]. Alors, quand c'est la première fois pour les autres personnes, je regarde, parce que moi, je me souviens de la première fois et j'étais vraiment effrayée. ”

C. avait peur, mais elle était aussi fascinée par cet univers, qui ne lui était pas complètement étranger : “ Moi, depuis que je suis enfant ou adolescente, j'ai toujours eu une fascination pour des choses bizarres. Par exemple, je me suis toujours sentie très, très bien dans un cimetière. [...] C'est venu plus tard, après l'internat, et puis le spiritisme, parce que, à seize ans, il y avait un garçon au collège... Ce garçon m'a mis un livre de spiritisme dans les mains... j'avais des absences, puis je revenais à moi, et j'étais bien pendant ces absences, mais en fait je ne savais pas ce qui arrivait pendant cela, surtout quand j'étais en contact avec certaines personnes. Il y avait donc ce garçon qui était au collège avec moi, qui m'avait donné un livre de Pappus [le “ pape ” de l'ésotérisme, qui pratiquait la sophrologie, l'écriture automatique en état de transe et le spiritisme]. Je ne savais pas qui était Pappus à seize ans, mais quand j'ai eu ce livre dans les mains, j'ai dit : ‘Je connais tout ça.’ Je connaissais tout. ”

Enfant, elle avait la sensation de quitter son corps : “ Tout enfant, je crois entre cinq et huit ans, pendant les rêves, il y avait des tunnels, c'est-à-dire qu'à un moment donné



quelque chose lâche et je me retrouve dans un tunnel, comme un kaléidoscope... et il y a beaucoup de couleurs très intenses, très vives, avec plein de formes géométriques, toutes différentes mais qui ont la particularité de s'harmoniser entre elles. Le rond qui cadre avec un triangle... c'est impossible, mais en fait tout était parfaitement emboîté. Et en plus, il y avait ces couleurs qui tournaient, qui s'emboîtaient, des formes géométriques, et tout allait très vite. Moi, j'entrais dans ce tunnel et je n'avais pas peur. Je courais dans mon rêve, petite fille, et après je ne me souvenais plus de rien, je me souviens seulement que je me réveillais. D'un coup. C'était tellement fort que ça me réveillait. ”

La rencontre avec Geraldo lui permet de trouver une logique, une raison profonde à tout ce qu'elle a vécu dans son enfance et son adolescence. La présence du *pai-de-santo* devient ainsi une de ces “rencontres extraordinaires” qui montrent le chemin vers le perfectionnement spirituel : “ L'image que j'ai, c'est comme un diamant qui a plein de facettes, et en fait j'en ai une ou deux, un peu plus travaillées que d'autres personnes, mais c'est loin d'être tout. C'est tout un travail, et il faudra sans doute plusieurs incarnations, peu importe, mais à un moment donné il faut bien faire des choses et être en harmonie avec ce qu'on fait. [...] Ce qui me gêne c'est comment vivre ça naturellement avec des gens et surtout ici en France. Je n'ai pas envie de faire un truc folklorique, moi, je veux travailler bien concentrée, pour créer un foyer [religieux] très fort, avec du respect pour les gens qui ont envie de travailler, pas me mettre en danger, en étant en France... on ne peut pas faire n'importe quoi en France, il existe une commission des sectes ; il y a un certain nombre de choses qui existent et qui sont très fortes. Ça peut être très mal interprété ! Les explications qui sont données ne sont jamais justes, on est très loin de ce que moi, je perçois comme étant la réalité, mais le fond des choses, je ne l'ai pas encore touché. ”

C. est allée deux fois au Brésil, en 1988 et en 1990. La première fois, elle a été initiée dans le *terreiro* de Geraldo à Belo Horizonte (Etat de Minas Gérais), c'est-à-dire deux mois après leur rencontre à Paris. Le processus d'initiation a duré une semaine. C. a eu les cheveux rasés, comme elle l'avait vu faire dans le film, mais elle nourrit des doutes sur l'authenticité de ce qu'elle a subi : “ Moi, dans le fond, très honnêtement – que les *orixás* me pardonnent mon incrédulité – je pense que j'ai effectivement reçu quelque chose de très fort, mais je ne crois pas avoir été initiée dans le sens africain du terme ! Tu sais, moi, l'*umbanda*, ne m'attirait pas du tout. ”

Le soupçon d'avoir été soumise à un rituel qui n'était pas “ traditionnel ”, pas “ africain ”, est confirmé par une intervention surnaturelle qui aboutit à un “ marquage corporel ” : “ Avant l'initiation, c'était l'anniversaire de Geraldo et tu sais comment c'est au Brésil, cent personnes dans le *barracão* [la salle des fêtes dans un *terreiro* de candomblé]... et à un moment donné, il y a de la musique et on danse, et moi pour danser je suis la première, eh bien, à côté de la maison, il y avait une petite terrasse et on était quarante personnes en train de danser... le sol s'est effondré sous mes pieds... et je n'ai pas eu une foulure, rien, par contre j'ai gardé pendant un an et demi un sept sur ma jambe. ” Or, le sept est le chiffre sacré d'Exu et ce sont les *exus*, et leurs correspondants féminins, *pomba giras*, qui “ marquent ” les médiums sur leurs corps (cf. Capone, 1999a).

À son retour du Brésil, C. loue avec G. une maison à quatre-vingt-dix kilomètres de Paris. Cette maison est rapidement transformée en une sorte de *terreiro*, fréquentée de façon régulière par une quinzaine de personnes. À l'époque, Geraldo ne venait pas souvent en France. C. assume ainsi le rôle de chef du culte, grâce à l'intervention directe de ses entités spirituelles : “ Pour moi, c'était très difficile. Après l'initiation, lorsque j'étais éveillée, je ne connaissais pas grand-chose, mais les questions ne me dérangent pas, parce que quand on pose une question, je reste comme ça et ça vient tout seul. Il y a quelqu'un qui répond à ma place. ” Au début, tout allait très bien : “ Je travaillais essentiellement avec trois entités. Avec Zé Pelintra [un *exu*], par exemple. J'avais très peur au début, mais il me laissait bien après. Je le sentais très proche, il est plein de sagesse. Donc, lui venait, mais pas tout le temps. Il y avait aussi le *caboclo* Lurituri... et, dès qu'on 'tournait', c'était Maria Conga [une *preta-velha*] qui venait, elle expliquait, elle faisait tout... et j'ai un autre *exu* qui est Arranca-Toco. Il est très, très brutal. Ça fait presque peur,

il vient avec force... en fait, je ne me souviens pas de ce qu'il dit, ça va vite, il pousse des cris... Geraldo n'ayant pas le téléphone, je ne pouvais pas lui parler régulièrement... j'étais vraiment toute seule, donc il a fallu que j'agisse avec toute la sincérité de mon âme, en accord avec ce que j'avais ici [le cœur] et ce que je ressentais depuis que j'étais enfant. Je ne savais pas, absolument pas, ce vers quoi je tendais... ce n'est pas facile quand tu dois faire ça. [...] Mais c'est le problème des gens... et si tu veux, comme j'ai arrêté du jour au lendemain, ils m'en ont beaucoup voulu, je les comprends... mais il y avait une sorte de fanatisme... les gens posaient des questions sur leur santé et ils ne voulaient même pas aller voir le médecin. Moi, je pense que là, on arrête. Tu vas à l'hôpital, tu fais tes radios, tu fais tes analyses, tu choisis ta thérapie. Tu peux suivre la thérapie médicale, selon la gravité de ce que tu as, ou tu peux choisir la médecine parallèle. Faire des soins sans de vraies analyses médicales... c'est pour ça que je te dis que je suis rationnelle... ça, ça me met hors de moi ! ”

En réalité, le groupe se dissout à cause du conflit qui oppose Geraldo, l'initiateur, et C., sa première initiée qui, forte du soutien de ces propres entités spirituelles qui lui enseignent tout ce qu'elle doit savoir, commence à se montrer un peu trop indépendante et supporte de plus en plus mal l'autorité du *pai-de-santo*. Elle remet ainsi en question la médiation de son initiateur dans le processus d'apprentissage, qui se fait ainsi de façon directe : “ Ma position n'a jamais été légitimée par Geraldo. C'est-à-dire que j'avais toutes les responsabilités quand il fallait faire un travail... Mais, quand il venait, lui, avec ses propres entités, il n'avait aucun respect pour les miennes et, du coup, il fallait rester dans une position [de soumission rituelle] que l'entité n'avait pas l'habitude d'avoir. Donc, tu imagines que moi, je suis là, et je reçois une force, et cette force on la contraint à ne pas faire ce que jusque-là on lui a demandé de faire... il y a eu des conflits entre les gens, et c'est comme ça que moi, j'ai arrêté. Et quand j'ai repris, mes entités ne m'ont pas lâchée, elles sont encore là. [Rires] Les gens ne savaient pas quoi faire. Il y avait un conflit d'interprétation. ”

Malgré l'échec de cette première expérience, qui a duré à peine un an, C. croit en sa “ mission ”. Elle se rappelle que, au Brésil, une *mãe-de-santo* lui a dit qu'elle est destinée à devenir “ une des plus célèbres *mães-de-santo* du Brésil et du monde ”. Elle prétend retourner au Brésil, à Bahia, pour “ rencontrer une personne ” afin d'achever sa quête spirituelle : “ Je ne sais pas. Au Brésil, ou peut-être à Cuba. J'ai un chemin à suivre... ”. Lectrice assidue des livres consacrés au candomblé ou à la santería, elle doute de la possibilité de poursuivre sa mission spirituelle en France : “ Parce que la base du candomblé ce sont les feuilles et, ici, il n'y a pas... J'ai acheté dernièrement un livre de Pierre Verger sur les feuilles pour contrôler les plantes qu'on peut utiliser en remplacement, mais ce n'est pas pareil... ”

C. a toujours entretenu des rapports très tendus avec les autres membres du groupe de culte. Longtemps éloignée de celui-ci, elle s'en est rapprochée en 2000, lors d'un des derniers séjours de Geraldo. Mais, les tensions se sont reproduites, alimentées par la présence d'un autre jeune Brésilien, R., arrivé avec Geraldo de Belo Horizonte, et qui était en mesure de comparer ce qui était fait à Paris avec le modèle “ orthodoxe ” brésilien. C. se lia d'amitié avec R. et, ensemble, ils commencèrent à adopter un comportement dissident lors des cérémonies religieuses. Le 23 mai 2000 fut réalisée une cérémonie pour Exu dans le théâtre d'Ivry-sur-Seine. On comptait une vingtaine de médiums sur la scène et la salle était pleine. Tous les médiums étaient vêtus de blanc, sauf C. et R. qui, arrivés en retard – ce qui avait rendu encore plus visible leur provocation –, arboraient des vêtements noir et rouge, les couleurs rituelles des *exus*. Il s'agissait d'un défi direct à l'autorité du *pai-de-santo* et une façon de “ corriger ” ses enseignements rituels, légitimée par la présence d'un autre Brésilien dont les entités avaient déjà prouvé leur force. En fait, depuis son arrivée, R. était devenu une sorte de modèle pour les autres adeptes qui copiaient sa façon de danser, ses postures et la manière dont il incorporait ses entités. L'autorité du *pai-de-santo* était, encore une fois, remise en question.

Après avoir tenté de se rapprocher du groupe de culte, C. s'en est à nouveau éloignée, tout en gardant des rapports privilégiés avec certains de ses membres. En 2001, elle ne

participait plus aux cérémonies du mardi soir et les personnes les plus proches du *pai-de-santo* évitaient soigneusement de prononcer son nom en sa présence. Elle poursuit sa quête spirituelle ailleurs.

## BIBLIOGRAPHIE

CAPONE Stefania

1999a *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris : Karthala.

1999b “ Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis ”, *L'Homme*, 151 : 47-74.

1999c “ Uma religião para o futuro : a rede transnacional dos cultos afro-americanos ”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 36 : 57-73.

FRIGERIO Alejandro & CAROZZI Maria Julia

1993 “ Las religiones afro-brasileñas en Argentina ” *Cadernos de Antropología* (Porto Alegre), UFRGS, 10 : 39-68.

HALLOY Arnaud

2000 *Dieux en exil. “ Adaptations ” et apprentissage rituel dans un candomblé de caboclo en Belgique*, Université libre de Bruxelles (mémoire de maîtrise).

HUGARTE Renzo Pi (org.)

1998 *Los cultos de posesión en Uruguay*. Montivedeu : Ed. de la Banda Oriental.

JAMMES Laurent

1999 *Maladie, initiation et pratique thérapeutique dans une communauté dirigée par un Père-des-Saints du Candomblé brésilien*, Université de Paris VIII, UFR Psychologie, pratiques cliniques et sociales (mémoire de maîtrise).

ORO Ari Pedro

1999 *Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petropolis : Vozes.

ORO Ari Pedro & STEIL Carlos Alberto (org.)

1997 *Globalização e religião*. Petropolis : Vozes.