

COMPTE RENDU

Ouvrage de **Stefania Capone**

La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil, Préface de Stephan Palmié, Postface de Paul C. Johnson, Editions Mimésis, 2017 (1^{er} ed. 1999), 375p.

Compte-rendu par

Christophe Pons, anthropologue, Aix Marseille Univ., CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

christophe.pons@cnrs.fr

L'ouvrage de Stefania Capone est à la fois une réédition et une consécration. Originellement paru en 1999, rapidement épuisé puis édité en portugais (*A Busca da África no Candomblé*, 2004) et en anglais (*Searching for Africa in Brazil*, 2010), l'ouvrage a très vite été considéré comme une contribution majeure, non seulement appelée à devenir un classique dans son domaine mais aussi une référence du tournant théorique dans les études contemporaines sur les religions afro-brésiliennes. C'est ce que soulignent, dans une préface et une postface inédites, Stefan Palmié de l'Université de Chicago et Paul C. Johnson de l'Université de Michigan : cette réédition consacre la reconnaissance d'une anthropologue à contre-courant qui, avec quelques autres tout de même, revisite l'histoire longue des discours anthropologiques (académiques), politiques (pouvoir) et religieux (« indigènes ») de légitimation de certaines pratiques rituelles brésiliennes, en référence à de problématiques constructions de la tradition et de l'africanité. Ainsi que le précisent les auteurs de ces deux ajouts, Stefania Capone propose ici une déconstruction qui rouvre la recherche anthropologique vers de nouvelles pistes pour les générations à venir. *La quête de l'Afrique dans le candomblé* est donc d'abord, pour le néophyte comme pour le spécialiste, un remarquable état de l'art des travaux historiques et contemporains menés sur les religions afro-brésiliennes. Mais il est ensuite un constat, sinon sévère en tous cas sans conciliation, quant aux contradictions majeures qui témoignent, aussi bien auprès des acteurs qui ont *fait* ces religions qu'auprès de ceux qui en ont *traité*, comment tout le champ d'un « univers » religieux a été fabriqué autour d'une quête inventive de l'idéal de pureté, d'orthodoxie et d'authenticité.

L'enquête – car il s'agit bien d'une enquête – débute avec *Exu*, figure complexe et ambiguë qui permet de mettre en question une opposition idéal-typique, tenue pour constitutive, entre le candomblé et l'umbanda, le second ayant toujours été pensé comme « marqué par l'infériorité et la dégradation par rapport à une africanité idéale » (p.29). Dans les années quatre-vingt Patricia Birman avait déjà relevé l'artificialité de cette construction pourtant extrêmement opérante dans l'imaginaire politique, religieux et savant de la société brésilienne. Dans cette veine, Stefania Capone poursuit un décloisonnement de l'imaginaire africain afin « d'analyser les arrangements rituels permettant la formation du continuum religieux qui traverse tout le champ religieux afro-brésilien » (p.41). Cela transite notamment par une appréhension serrée des relations intimes qui lient les médiums à leurs esprits et, ce faisant, comment ils ont réinterprété des éléments politiques et socio-cosmologiques à leur disposition.

Sur ce plan, *Exu* est une figure paradigmatique que Stefania Capone emploie comme fil conducteur dans son analyse. Aujourd'hui extrêmement présent dans l'univers afro-brésilien, cela ne fut pas toujours le cas, fort au contraire. Dans les *terreiros* emblématiques de la tradition,

Exu – relativement aux caractéristiques de l'*Èṣù* africain dans la religion yoruba – est une figure qu'il faut tenir à distance, ne pas convoquer et ne pas laisser posséder. La littérature anthropologique a d'ailleurs reconduit ces perspectives en s'étant mise, en somme, « au service » d'une certaine représentation de l'orthodoxie. Or, Stefania Capone révèle comment *Exu* a précisément fait l'objet d'une récupération en cela même qu'il est une figure redoutable de la dissidence. Désormais à la fois messenger des *orixas* et lui-même *exu-orixa*, il est devenu un principe central, une figure divine, une puissance. Lors des initiations a lieu la fabrication de l'*exu* existentiel de l'initié, dans un système où *Exu* peut toujours « agir » pour le bien ou pour le mal, indépendamment de sa spécialisation.

Du candomblé le lecteur est ensuite introduit à l'umbanda, officiellement dissidence historique du spiritisme kardéciste, porté par une classe bourgeoise brésilienne désireuse de s'écarter d'une orthodoxie trop restrictive, mais n'adhérant pas non plus à un candomblé décidément trop noir et populaire. De ses deux formes majeures (umbanda blanche et africaine) à celle socialement stigmatisée (quimbanda) en passant par la macumba de Rio, l'auteur dresse ici un fascinant tableau où se révèle, d'une manière extrêmement limpide, les enjeux d'une histoire sociale, politique et « racialisée », dont le dosage des couleurs est donné par l'inventivité des « fabriques religieuses ». Ainsi fut-il question de se dégager du candomblé et « noircir » le kardécisme dans l'umbanda, puis de trouver l'équilibre en « blanchissant » celui-ci mais pas trop, avec pour extrémité la borne stigmatisée du quimbanda comme le « plus africain et le plus arriéré », cette histoire chromatique étant à son tour une réverbération des formes sociales, des pratiques rituelles et des catégories politiques de pouvoir, sur lesquelles la science académique a elle aussi apposé sa marque. Ce champ religieux est en outre encadré de part et d'autre par le catholicisme et, déjà, la catégorie générique des « Églises pentecôtistes ». Bien que le christianisme ne soit plus l'objet de l'ouvrage, on regrette de ne pas s'y pencher plus avant car on pressent qu'ici aussi, sur ses deux flancs, on doit encore avoir affaire à une cascade de différenciations et de déclinaisons, non seulement dans les dissidences et les styles mais aussi dans les formes relationnelles acceptées ou concédées avec des entités intermédiaires, situées entre Saints, Parrains, Protecteurs, Esprit Saint, etc.

Dans ce parcours sinueux au sein de l'univers afro-brésilien, où les rapports sociaux de « race », de classe et de genre se tissent dans des relations aux esprits, le lecteur ne perd jamais la trace d'*Exu* (et bientôt de son pendant féminin, *Pomba Gira*) qui continue à jouer un rôle majeur de *trickster* et passeur. Partout *Exu* s'adapte et survit, est accommodé et se fait porte-voix des insurgés. On retrouve ici un principe connu, également décrit dans d'autres contextes historiques et culturels (notamment Amérique et Europe du Nord : par exemple Braude 1985, Edelman 1995), où les entités partenaires des médiums, visionnaires et prophètes, permettent l'expression d'une voix critique de la société établie ainsi que de nouvelles perspectives utopiques (Pons 2015). Dès lors, *Exu* et *Pomba Gira* ne décrivent pas ici des cosmologies atemporelles et figées. Tout à l'inverse, c'est dans les mouvements politiques de l'histoire que se déploient leurs processus d'expression et on en sait gré à Stefania Capone de nous éloigner du souci d'authenticité pour nous permettre de saisir la construction de ces représentations, leurs usages cosmologiques, ainsi que d'atteindre un recul nécessaire vis-à-vis d'une littérature (savante) souvent engagée, quelque fois à son insu.

Fort de ce premier état des lieux, la deuxième partie de l'ouvrage fait découvrir plus intimement la sociologie de ces groupes en s'arrêtant non seulement sur les parcours des figures historiques importantes, chefs fondateurs charismatiques qui furent les chevilles ouvrières de ce grand

artisanat brésilien, mais aussi sur des personnages plus contemporains ethnographiés par l'auteure. C'est ainsi tout un monde de dissidences et de fabriques qui est donné à voir de manière progressive, au gré des événements et circonstances politiques, notamment à partir de la dictature. Si cette chronique s'inscrit dans le cadre d'un tournant subjectiviste où les médiums usent de leur « liaisons surnaturelles » avec les esprits pour devenir des personnes différentes et pétrir leur propre *agentivité* dans une « technologie de soi », elle ne délaisse pas pour autant l'examen des coercitions. D'abord avec les esprits qui exercent de très fortes contraintes en pétrissant de manière encadrée l'auto-façonnement des médiums. Ensuite avec les institutions qui encerclent tout autant dans une alternative entre prestige et liberté. Ainsi est donné le cadre des formes relationnelles avec les entités et les autorités institutionnelles, paramétrant en somme les formes de l'exercice de « soi », du prestige, du pouvoir. C'est dans le chapitre intitulé « Le pouvoir contesté » que l'on voit fort bien à l'œuvre ces « exercices » d'alliance avec les entités *Exu* et *Pomba Gira* qui autorisent la réussite. Stefania Capone use d'ailleurs du terme « conversion » pour désigner le passage des adeptes de l'umbanda vers le candomblé, un passage considéré comme étant celui vers le « plus puissant » et permettant de sortir de l'infortune. Mais si ce passage – ou conversion – est considéré comme plus valorisant et prestigieux, il est aussi plus exigeant et implique une perte de liberté. Dans l'umbanda où prime la relation à l'esprit les médiums sont en effet moins soumis que dans le candomblé à l'autorité institutionnelle où, en revanche, les relations hiérarchiques d'autorité entre initiés et *pai-de-santo* sont très strictes. En retour, la possibilité d'acquisition de pouvoir est autrement plus vive dans le candomblé, même si elle doit affronter une compétition qui trouve dans le commérage son mode majeur de régulation. On ne s'étonne pas non plus de voir que le rôle joué par les femmes médiums est particulièrement saillant, ce qui résonne là-encore avec d'autres travaux similaires menés en d'autres régions culturelles des religions occultistes (*Wika, New Age, spiritualismes...*).

A partir de figures historiques marquantes, puis d'acteurs plus contemporains, l'analyse montre ainsi comment l'univers des religions afro-brésiliennes s'est fait, pour beaucoup, autour de figures historiques marquantes et d'enjeux sociaux interindividuels. Par là-même s'ébauche le profil bigarré de ce milieu, de ses groupes, de leurs lieux, cultes, cosmologies et instigateurs. Il ressort que ces « *packages* différentiels » ont finalement été pétris par des poignées d'individus majeurs qui ont joué des rôles clés, donné les tonalités, et ce presque jusqu'à nos jours. C'est à la réflexion un point fort étonnant car il y a donc bien eu, *in fine* et à un certain degré, une « fixation » quasi exégétique de ces formes religieuses, de leurs pratiques, cosmologies et structurations, là où on aurait pu s'attendre à davantage de labilité et fluidité. Ainsi que le montre la troisième partie de l'ouvrage, on doit pour partie cette « fixation » aux rôles tenus par le pouvoir politique et la littérature académique qui a contribué à écarter certains pans de la religiosité en établissant l'orthodoxie. Mais on peut dès lors se demander s'il n'en est pas encore ainsi aujourd'hui, au regard du grand nombre de fidèles qui sortent du système des religions afro-brésiliennes pour se convertir à un autre (affirmé comme autrement plus puissant – et contraignant –), le christianisme (néo-)évangélique, notamment pentecôtiste. Car cet autre lieu de la religiosité brésilienne n'est nullement indifférent à celui des religions de *terreiros* et il est à douter que les deux systèmes cosmologiques puissent avoir localement de sens indépendamment l'un de l'autre. Ainsi le continuum religieux pourrait-il être étendu encore, au-delà de la matrice catholique et des systèmes afro-brésiliens, vers cet « autre » christianisme, non moins bigarré et tenu pour « plus puissant ».

Si à n'en pas douter l'ouvrage de Stefania Capone restera longtemps une référence dans le champ d'étude sur les religions afro-brésiliennes, c'est non seulement du fait de sa capacité à éviter les pièges théoriques, et par là-même à les pointer lorsqu'ils sont à l'œuvre, mais c'est aussi dans sa retenue pour ne pas en être juge. Le texte, dans son ensemble mais plus particulièrement à la troisième partie, offre de remarquables pages réflexives sur cette anthropologie, sur ses acteurs depuis Roger Bastide, sur la mise au travail d'un fantasme de l'Afrique ou d'un état pur de sacralité qui renaîtrait de l'autre côté de l'Atlantique, sur une proximité au terrain qui fut ici admise et valorisée (là où ailleurs elle serait improbable, par exemple dans le système chrétien) au point de produire toute une lignée de chercheurs initiés. En outre, Stefania Capone a aussi l'intelligence de ne pas se dédouaner ni s'épargner, mais d'assumer à son tour sa posture d'initiée, dedans dehors, comme les autres.

Enfin, derrière les cultes afro-brésiliens s'échafaude une théorisation de la société brésilienne dont ces formes religieuses rendent compte, à moins que ce soit l'inverse ; c'est-à-dire à moins que ce soient ces formes religieuses-là qui, au fond, aient été inspiratrices de la société brésilienne, de son imaginaire social, de classe, de « races » et de genre. Un imaginaire qui, affilié aux terres africaines des utopies perdues, aurait été la matière avec laquelle aurait été faite cette société brésilienne. Le retour dé-constructionniste sur le rôle joué par l'anthropologie, notamment issue d'Europe, pointe cette histoire. Certes, pour faire société nous reposons toujours sur des mythologies, entretenues, supposées vraies, pertinemment inventées. Au Brésil, la conscience de cette invention est-elle dès lors acquise ? Comme le disait Wittgenstein, les choses les plus évidentes nous sont souvent invisibles parce que, précisément, elles sont sous notre nez. L'ouvrage de Stefania Capone a cette qualité de dégager le regard et permettre de montrer ce qui est là, devant nos yeux.

Références

- Braude, A. D. 1985, "Spirits Defend the Rights of Women: Spiritualism and Changing Sex Roles in Nineteenth-century America", in E. B. Findly ed., *Women, Religion and Social Change*, New York, State University of New York Press: 419-431.
- Edelman, N. 1995, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France 1785-1914*. Paris, Albin Michel.
- Pons, C. 2015, "L'utopie sociale des christianismes indigènes. Un comparatisme Nord-Sud (Islande, Féroé, Cap-Vert)", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 170 : 283-309.