



HAL
open science

Guides et médiums au secours des hommes : étude des représentations et des pratiques liées à la maladie et à son traitement dans l'umbanda à Sao Paulo (Brésil)

Armelle Jacquemot

► To cite this version:

Armelle Jacquemot. Guides et médiums au secours des hommes : étude des représentations et des pratiques liées à la maladie et à son traitement dans l'umbanda à Sao Paulo (Brésil). Anthropologie sociale et ethnologie. Université d'Aix-Marseille 1, 1997. Français. NNT : . tel-02943787

HAL Id: tel-02943787

<https://hal.science/tel-02943787>

Submitted on 14 Oct 2020

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.

UNIVERSITE DE PROVENCE - AIX-MARSEILLE I

CENTRE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

THESE

POUR LE DOCTORAT NOUVEAU REGIME EN ANTHROPOLOGIE

présentée par

Armelle JACQUEMOT

Titre :

Guides et Médiums au secours des Hommes

Etude des représentations et des pratiques liées à la maladie
et à son traitement dans l'umbanda à São Paulo (Brésil)

MEMBRES DU JURY :

Jean BENOIST (Directeur de thèse)

Carmen BERNAND (Rapporteur)

Jean-Luc BONNIOL

Liana S. TRINDADE (Rapporteur)

Andréas ZEMPLÉNI

Soutenance : 9 janvier 1997

REMERCIEMENTS

Ce travail a été en grande partie réalisé grâce à une allocation de recherche accordée pendant trois ans, de décembre 1989 à décembre 1992, par le Ministère de la Recherche et de la Technologie.

J'exprime ma gratitude à tous ceux qui, m'ayant aidée et soutenue à des titres divers, ont collaboré à la réalisation de cette thèse.

Je remercie tout particulièrement mon directeur de thèse, le Pr. Jean Benoist, pour sa confiance, son appui, ses encouragements, ses suggestions et conseils précieux, l'intérêt sincère et bienveillant qu'il a témoigné pour mon travail tout au long de ces années.

Je suis très reconnaissante à Liana Salvia Trindade et Maria Helena Vilas Boas Concone de m'avoir fait profiter, au travers de nos nombreuses discussions, de leur connaissance de l'umbanda et du Brésil, d'avoir pu partager avec elles et "à chaud" les impressions et enseignements du terrain, d'avoir trouvé en elles des interlocutrices éclairées, enthousiastes et attentives. Je les remercie de tout coeur pour leur générosité, leurs avis, leurs conseils, leur soutien, pour la richesse et la qualité de nos échanges.

J'adresse également des remerciements chaleureux à Max Caisson dont les cours d'ethnologie captivants ont stimulé ma passion pour l'ethnologie et sont pour beaucoup dans le cheminement qui m'a conduite jusqu'à cette thèse.

Je suis reconnaissante à Anne Marquet de l'aide qu'elle m'a apportée dans la conception concrète de ce travail en se chargeant de la réalisation informatique des cartes, plans et schémas, et à Filomena J. G. de Oliveira pour ses conseils et corrections en matière de traduction.

A tous les umbandistes et candomblécistes - pères et mères de saint, médiums, filles et fils de saint, cambones, ogãs - que je ne saurais ici nommer tous mais qui se reconnaîtront dans ce travail, je tiens à témoigner toute ma gratitude et mon indicible reconnaissance, non seulement pour leur accueil, la fidélité et la confiance qu'ils m'ont témoignées mais aussi, au-delà des objectifs de ce travail, pour la cordialité et l'amitié qui ont présidé à nos relations, pour la chaleur des moments passés avec eux, pour l'enrichissement et la force que, grâce à eux, j'ai retiré de cette aventure personnelle. Ce travail leur est dédié.

Je remercie affectueusement mon frère Pierre Jacquemot pour m'avoir accompagnée au long de mon "parcours du combattant" et mon père Guy Jacquemot pour m'avoir communiqué son goût pour le questionnement et le travail intellectuels.

Enfin, je ne saurais dire tout ce que cette thèse doit à Patrice Cohen et à ma mère Pascale Tremblet qui m'ont offert, sur la durée, une disponibilité sans faille et un indéfectible soutien. Relecteurs, correcteurs, interlocuteurs compétents, curieux, attentifs et enthousiastes, ils m'ont rendu courage, assurance et énergie dans les moments d'hésitation. Je leur suis profondément reconnaissante de leur écoute et de leurs avis qui m'ont aidée à préciser et à donner forme à bien des idées développées ci-après. Pour leur présence attentive à mes côtés tout au long de ce travail, je tiens à leur exprimer ici, au-delà des mots, mon immense et affectueuse gratitude.

SOMMAIRE

PROLOGUE	6
INTRODUCTION	7
GENESE ET METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	13
PREMIERE PARTIE - Le contexte général de la recherche : éléments historiques, sociologiques et ethnologiques	44
Chapitre 1 - São Paulo	46
Chapitre 2 - L'umbanda	54
DEUXIEME PARTIE - L'univers des <i>terreiros</i>	103
Chapitre 1 - L'espace physique des <i>terreiros</i>	106
Chapitre 2 - La pratique de la charité : séances de travail et consultations	111
Chapitre 3 - Les protagonistes	140
TROISIEME PARTIE - Le monde, la personne et la maladie	204
Chapitre 1 - La représentation du monde et de la personne	208
Chapitre 2 - "Maladies matérielles" et "maladies spirituelles"	234
QUATRIEME PARTIE - Les maux et les maladies de prédilection de l'umbanda	283
Chapitre 1 - Le mauvais oeil (<i>o mau olhado</i>)	285
Chapitre 2 - La chose faite (<i>a coisa feita</i>)	306
Chapitre 3 - L'appui (<i>o encosto</i>)	347
Chapitre 4 - La médiumnité (<i>a mediunidade</i>)	377
Chapitre 5 - Les maladies d'esprit et de saint (<i>as doenças de espírito e de santo</i>)	400
Chapitre 6 - Les maladies karmiques (<i>as doenças kármicas</i>)	411

CINQUIEME PARTIE - La cure umbandiste	430
Chapitre 1 - Le doublet médium/esprit : un couple-thérapeute	434
Chapitre 2 - Le médium-thérapeute, un ex-malade	440
Chapitre 3 - La cure umbandiste, une combinaison variable de pratiques thérapeutiques	444
Chapitre 4 - Les touches du clavier thérapeutique umbandiste	447
Chapitre 5 - La foi et le mérite	533
CONCLUSION - Le corps, espace privilégié de résistance et de contrôle du désordre	538
BIBLIOGRAPHIE ET FILMOGRAPHIE	548
TABLE DES MATIERES	559
ANNEXES	568

PROLOGUE

Je longeais cette nuit-là le cimetière de la rue Cardeal Arcoverde à São Paulo pour rentrer chez moi. Il fallait sans doute l'excès de confiance de l'étrangère, ignorante et inexpérimentée, pour oser s'aventurer seule à une heure aussi tardive et redoutable, dans les rues paulistes. Aux aguets, sourdement inquiète, impatiente d'atteindre mon domicile, je pressais le pas quand mon regard fut attiré par un spectacle insolite. Au niveau du carrefour, un peu plus bas, brillait une petite lumière vacillante. Intriguée, je me dirigeai vers cette faible lueur qui faisait danser les ombres et les contours de quelques objets apparemment déposés là, au coin de la rue. Encore quelques pas et je distinguai nettement les divers éléments qui composaient l'étonnant tableau. Sur le sol, au côté d'une bougie allumée, une main anonyme avait disposé une bouteille de *cachaça*¹ bon marché, quelques pièces de monnaie, trois cigares ainsi qu'un plat creux et arrondi en terre cuite, de la taille d'une grosse assiette, qui contenait de la *farofa*² arrosée de *dendê*³. Le tout était circonscrit à l'intérieur d'un cercle dont les contours avaient été tracés avec du pop-corn. La bougie était rouge. La scène avait lieu un vendredi soir.

Questionnant à propos de l'étrange découverte, j'appris dans les jours suivants qu'il s'agissait d'un *despacho*⁴, c'est-à-dire une offrande, à un *exu*, esprit de l'umbanda. Ainsi eut lieu ma première rencontre avec l'umbanda, rencontre fortuite, mais qui sur mon chemin devait en appeler bien d'autres.

¹ Alcool de canne à sucre.

² Farine de manioc sautée.

³ Huile de palme.

⁴ Littéralement, un "envoi".

INTRODUCTION

Le propos du présent travail est de montrer comment une religion brésilienne, l'umbanda, pense la maladie et y réagit. L'objet de la recherche consiste donc à approcher et à interroger les représentations qui sont associées à la maladie et les pratiques que son apparition ou sa possible apparition engendrent au sein de cet univers religieux.

Définir ainsi l'objet de la recherche, c'est poser d'emblée qu'il ne saurait relever strictement ni de l'anthropologie religieuse ni de l'anthropologie de la maladie et qu'il implique nécessairement l'articulation de ces deux domaines du savoir ethnologique. L'univers de l'umbanda réalise une intrication si étroite de la dimension religieuse et de la dimension thérapeutique que l'objet de la recherche ne peut ni se conformer ni se plier à ce découpage en champs thématiques, c'est-à-dire en ""territoires" préconstruits empiriquement et idéologiquement découpés" (F. Laplantine, 1986 : 346).

C'est pourquoi il ne nous semble pas pertinent de trancher la question de savoir si ce travail porte sur une thérapie religieuse ou sur une religion thérapeutique. Prenant acte du fait que la dimension thérapeutique attestée de l'umbanda s'entrelace très étroitement avec l'ensemble systématisé des croyances et des pratiques de cet univers religieux, il apparaît qu'interroger la dimension thérapeutique de l'umbanda c'est, sous l'angle privilégié de la maladie, interroger également tout l'univers religieux. Car c'est l'umbanda tout entière qui offre un cadre spécifique et original aux représentations, aux pratiques et aux discours relatifs à la maladie. Ces derniers sont révélateurs de la "vision du monde" que propose l'umbanda à ceux qui la rejoignent. L'étude de la maladie devrait donc éclairer la compréhension de l'univers religieux et réciproquement. Dans cette perspective, nous ne ne concevons pas que l'anthropologie religieuse et l'anthropologie de la maladie s'approprient chacune l'une des dimensions de l'objet de la recherche (la dimension religieuse et la dimension thérapeutique), ce qui conduirait à le scinder en deux, mais bien plutôt qu'elle coopèrent de manière à en éclairer les multiples facettes et dimensions.

L'étude des représentations et des pratiques liées à la maladie dans l'umbanda ne saurait d'ailleurs se suffire des seules lumières de l'anthropologie. Elle exige aussi, sur certains points, l'éclairage des approches sociologique et historique de la société qui a offert à l'umbanda les conditions de son émergence et de son développement jusqu'à aujourd'hui. Car l'interprétation que fournit l'umbanda de la maladie et la façon qu'elle a de la combattre sont élaborées au sein d'une société : elles nous apprennent et nous disent aussi certainement quelque chose sur cette dernière, et inversement. Les outils, les données et les analyses fournis par l'histoire et la sociologie offrent un matériau riche et utile à l'analyse proprement ethnologique de l'objet de recherche.

Ceci posé, il importe de revenir sur la définition de l'objet de recherche et d'en nuancer la formulation générale, quelque peu présomptueuse. L'umbanda dont il est question dans le présent travail est limitée à l'umbanda pauliste ⁵ et, plus précisément, à l'umbanda telle qu'il nous a été donné de l'appréhender à partir des données d'observation et de discours recueillies grâce à un travail de terrain qui s'est déroulé, pour l'essentiel, dans trois *terreiros* ⁶ de la ville de São Paulo. Cette précision est importante dans la mesure où, l'umbanda étant une religion à la fois une et multiple, les observations, les interprétations et les résultats exposés dans le présent travail ne sont pas tous nécessairement généralisables à l'ensemble du champ umbandiste. Nous reviendrons sur ces questions.

Qu'est-ce qui justifie l'intérêt et la pertinence du choix de cet objet de recherche ?

Au départ, trois constatations qui se sont imposées à nous et qui seront développées dans des chapitres ultérieurs. La première est que la maladie, son interprétation et son traitement occupent une place centrale et jouent un rôle non moins fondamental dans l'univers et l'activité de la religion umbandiste. La seconde est l'importance, dans l'ensemble des demandes adressées à l'umbanda, de la demande de soins. La troisième enfin est que

⁵ C'est-à-dire l'umbanda de São Paulo.

⁶ Nom communément donné aux lieux de culte umbandistes et à la communauté religieuse qu'ils abritent.

les umbandistes et les malades que soigne l'umbanda appartiennent à toutes les couches de la société.

Au côté de ces trois observations "de terrain", viennent s'ajouter des constats anthropologiques plus généraux.

Enracinée dans les corps souffrants, imposée par la condition biologique de l'homme, la maladie ne se réduit pas à sa seule dimension anatomophysiologique et n'est pas isolée de la culture. Attestée dans toutes les sociétés, sa dimension sociale et culturelle n'est plus à démontrer. Comme le fait remarquer M. Augé (1986 : 78) "il n'y a pas de société où la maladie n'ait une dimension sociale et, de ce point de vue, la maladie, qui est aussi la plus intime et la plus individuelle des réalités, nous fournit un exemple concret de liaison intellectuelle entre perception individuelle et symbolique sociale". La maladie a, dans toutes les sociétés, une triple inscription : "physique, à travers la souffrance et la dégradation de l'individu ; culturelle, dans les interprétations et les thérapeutiques qu'elle rend nécessaires ; morale, par la lutte qui s'y livrent entre le bien et le mal. Phénomène biologique, en quelque sorte naturel, elle est *aussi un fait social*" (D. Fassin, 1992 : 22-23). Aussi les moyens que les hommes mettent en oeuvre pour interpréter, prévenir et combattre la maladie font-ils intervenir un ensemble de représentations et de pratiques qui vont très au-delà des seuls référents médicaux (entendus au sens large).

Expression et prise de conscience personnelle d'une altération psycho-somatique vécue comme désagréable, perturbante, angoissante, invalidante ⁸, la maladie est, pour celui qui en fait l'expérience ⁹, un évènement malheureux qui met en péril son intégrité et transforme, temporairement ou irrémédiablement, sa vie. Pour toute société, la maladie est également un danger qui menace sa perennité et son intégrité : les grands désastres collectifs, les épidémies d'hier et d'aujourd'hui sont là pour en témoigner. Considérée de ce point de vue, la maladie exige toujours une

⁷ En italique dans le texte.

⁸ Comme le fait remarquer F. Meyer (1991 : 437) "le seuil de perception et la pertinence différentielle des symptômes sont fortement influencés non seulement par le milieu culturel, mais aussi par la biographie de l'individu et l'histoire de son groupe. Dès le départ, le fait d'"être malade", c'est à dire le vécu personnel de la maladie appelé conventionnellement *illness* en anthropologie médicale, a déjà une dimension sociale".

⁹ Ce que les individus perçoivent comme une maladie et désignent sous ce vocable ne répond pas toujours à la définition biomédicale de la maladie. S. Fainzang (1989 : 54) fait très justement remarquer qu'*illness* (perception, vécu individuel de la maladie) n'est pas toujours une réponse à *disease* (réalité biomédicale de la maladie) et peut exister "sans le support de la réalité phénoménologique de la maladie".

interprétation : elle suscite des questions relatives à ses causes - lesquelles ne se laissent pas réduire à des causes biologiques et peuvent être recherchées dans divers ordres de réalité - et surtout à son sens : "pourquoi cette maladie m'arrive-t-elle à moi (à lui, à nous), ici et maintenant ?". Pour tout individu comme "pour toute société, la maladie fait problème, exige interprétation : il faut qu'elle ait un sens pour que les hommes puissent espérer la maîtriser" (M. Augé, 1984 : 9). Parce qu'elle exige interprétation, la maladie est l'objet de toutes sortes d'interprétations : elle est - avec le corps, la santé - support de sens, signifiant, une "métaphore" comme dit S. Sontag (1993), révélatrice du lien de la maladie au social et plus particulièrement, dans le cas qui nous occupe, du lien de la maladie à cet aspect du social qu'est le religieux (F. Laplantine, 1986). Interprétations totalisantes de l'individuel, du social et de l'univers, les religions sont particulièrement concernées par l'interprétation portant sur la question du "pourquoi" et du sens de la maladie - question dont l'individu malade n'arrive pas à faire le deuil - et particulièrement bien placées pour répondre à ce besoin de sens que la biomédecine - qui ne prétend pas fournir d'autre explication de la maladie que celle expérimentale de ses mécanismes bio-chimiques - n'est pas à même de satisfaire.

L'ensemble de ces constatations - celles tirées du terrain qui attirent d'emblée l'attention sur la maladie, et celles, plus générales, de l'anthropologie qui attirent l'attention sur sa dimension sociale et culturelle - laissent pressentir que la maladie, dans l'umbanda, représente et signifie des choses qui dépassent la nature strictement physiologique des troubles ressentis, à la fois pour ceux qui se rendent dans les *terreiros* en quête d'une guérison et pour les adeptes qui se chargent d'apporter une réponse à leurs maux. Il en va de même des pratiques thérapeutiques dont on peut supposer, dès le départ, qu'elles ne visent pas seulement à restaurer la santé physiologique. A preuve, ces umbandistes qui se disent malades et qui sont sains du point de vue du médecin, et ces umbandistes qui se disent guéris et qui sont malades du point de vue du médecin. La distinction établie par l'umbanda entre "maladie matérielle" et "maladie spirituelle" laisse aussi entendre que le terme "maladie" recouvre un sens et désigne un état qu'il appartient à l'ethnologue de découvrir. Quelle lecture l'umbanda propose-t-elle de la maladie ? Quelle utilisation en fait-elle ? De quoi se plaignent ceux

qui s'en remettent à la cure thérapeutique umbandiste ? De quoi cherchent-ils à guérir ? De quoi et comment l'umbanda vise-t-elle à les soigner ?

Le terme "maladie", nous l'empruntons à l'umbanda et aux umbandistes. Nous ne désignons pas avec lui un état dont la réalité est nécessairement confirmée par un diagnostic biomédical. Bien des individus qui sont soignés par l'umbanda n'ont d'ailleurs pas été reconnus comme "malades" par les médecins qu'ils ont consultés. La maladie dont il est question dans le présent travail n'est donc pas envisagée du point de vue de la biomédecine ou de la psychiatrie - qu'elle existe ou n'existe pas de ce point de vue n'est pas une question qui nous intéresse - mais du point de vue de l'umbanda, de ceux qui participent à son univers, de ceux qui recourent à ses services. En d'autres termes, nous avons considéré la maladie comme une catégorie vide et cherché à comprendre de quoi la religion la remplissait. Ces remarques relatives à la "maladie" sont également valables pour la "guérison" et l'état de "santé".

Nous avons adopté la même position vis-à-vis d'autres notions qui, utilisées par les adeptes de l'umbanda, éclairent notre compréhension des représentations et des pratiques liées à la maladie et à son traitement. Tentant de suivre la pensée des umbandistes, nous avons visé la fidélité à leurs conceptions : c'est pourquoi nous avons privilégié l'utilisation, la compréhension et l'analyse des catégories qu'ils emploient sans chercher à appliquer à tout prix à l'umbanda des catégories, des caractérisations, des distinctions, des oppositions anthropologiques préconstruites, sans doute opératoires dans d'autres contextes, mais auxquelles la réalité étudiée se plie mal. L'umbanda, pourtant si riche en distinctions et en catégories d'opposition, ne se laisse pas appréhender à partir de grilles d'analyse trop rigides, ni restituer au moyen de caractérisations et de définitions trop strictes. Elle est comme un poisson qui glisse des mains si on le serre trop fermement.

Le travail, composé de cinq parties, est conçu comme une plongée progressive dans l'univers umbandiste. Partant du général pour aller au particulier, il est construit de la façon suivante :

- Le chapitre qui suit intitulé "méthodologie et à la genèse de la recherche" est consacré à la restitution du cheminement qui nous a conduit à nous intéresser d'abord à l'umbanda puis à la maladie dans l'umbanda, à

l'explicitation de nos choix méthodologiques, à la présentation du terrain d'investigation privilégié et des moyens utilisés pour recueillir les données qui sont la matière première de cette recherche.

- Une première partie intitulée "le contexte général de la recherche : éléments historiques, sociologiques et ethnologiques" introduit certains éléments de compréhension qui relèvent du cadre général dans lequel s'insère la recherche ainsi que des notions utilisées dans la suite du travail. Il comporte un premier chapitre consacré à la ville dans laquelle l'umbanda a été étudiée, São Paulo, suivi d'un second chapitre consacré à l'umbanda et à l'examen de quelques-unes de ses grandes caractéristiques. Ce dernier chapitre se décompose en trois paragraphes. Le premier examine brièvement la formation de l'umbanda. Le second s'intéresse tout spécialement au caractère éminemment synthétique et multiple de cette religion. Le troisième paragraphe examine l'umbanda sous l'angle du recours thérapeutique qu'elle constitue dans le champ médical brésilien.
- Avec une seconde partie intitulée "les *terreiros*", nous entamerons notre plongée dans l'univers umbandiste. Nous nous introduirons dans les *lieux* de culte, pénétrant ainsi les endroits où la religion s'incarne avec vitalité et où se manifestent de façon privilégiée ses croyances et ses pratiques. Nous nous intéresserons successivement à "l'espace physique des *terreiros*", à l'objectif et à la fonction déclarés des lieux de culte, c'est-à-dire "la pratique de la charité", ainsi qu'aux "séances de charité" et aux "consultations" qui se déroulent en ces lieux. Puis nous ferons connaissance avec les protagonistes de cet univers, hommes et esprits.
- L'étude des pratiques et des représentations relatives à la maladie et à son traitement ne pouvant se passer de l'examen préliminaire de la vision du monde qui les sous-tend, une troisième partie est consacrée, dans un premier temps, à la représentation du monde et de la personne. L'examen de la distinction entre "maladies matérielles" et "maladies spirituelles", familière aux umbandistes, nous permettra, dans un second temps, d'accéder à la lecture et aux interprétations umbandistes de la maladie.
- Une quatrième partie est consacrée à l'examen des maux et maladies "de prédilection" de l'umbanda. Seront ainsi passées en revue les maladies du mauvais oeil, de la "chose faite", de l'"appui", de la "médiurnité", des

"guides" et les maladies karmiques. Nous nous intéresserons tout à la fois à leurs causes, à leurs effets, aux conceptions et représentations qui leur sont attachées, à leurs significations et à leurs fonctions.

- Nous finirons sur une cinquième partie consacrée à la cure umbandiste, nous intéressant, dans un premier temps, à ses agents - médiums et esprits - et, dans un second temps, à l'examen successif des diverses pratiques du capital thérapeutique "de prédilection" de l'umbanda.

Dans un souci de discrétion et par égard pour les umbandistes auxquels nous sommes redevables des informations recueillies, nous avons remplacé les noms des *terreiros* étudiés et ceux des informateurs cités dans le travail par des noms fictifs, se rapprochant le plus possible des noms véritables lorsque ces derniers contiennent des informations.

Le texte contient de nombreux mots portugais. Ecrits en caractères italiques lorsqu'il s'agit de noms communs et en caractères droits lorsqu'il s'agit de noms propres, les mots portugais sont suivis ou précédés, lorsqu'ils apparaissent les toutes premières fois dans le texte, de leur traduction française entre guillemets. Pour les mots vernaculaires qui n'admettent pas de traduction satisfaisante, nous avons conservé le portugais et adopté la graphie la plus commune au Brésil. Nous avons néanmoins respecté, dans les citations, l'orthographe parfois différente adoptée par les auteurs.

Enfin, il est peut-être utile d'indiquer qu'en portugais le *x* se prononce "ch" dans de nombreux mots (*orixá* se lira donc "oricha", *Oxalá* se lira "Ochala"), le *u* se prononce "ou" (*exu* se dit "echou"), et le *ã* a le son "an", très nasal (*ogã* se lira "ogan").

GENÈSE ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

I

LES MOTIVATIONS ET LES CHOIX PREMIERS

C'est une passion ancienne pour l'Amérique du Sud qui m'a conduite au Brésil. J'ai beau remonter le cours de mon histoire je n'en trouve pas l'origine, mais j'ai le souvenir que depuis l'enfance - et le témoignage des proches le confirme - le continent sud-américain fut une terre à rencontrer, un objectif à atteindre. Peu importait le pays, le projet était là et s'exprimait sous la forme d'une phrase inlassablement répétée : "un jour j'irai en Amérique du Sud". A l'âge où le projet pris racine l'imaginaire s'y projeta, la rencontre qu'il promettait était une grande chose à accomplir et le temps nécessaire à sa réalisation lui donna l'allure d'un rêve lointain. Le rêve fut néanmoins toujours tenu pour accessible puisqu'en 1987, à l'âge de vingt et un ans, je posais le pied sur le sol brésilien résolument décidée à travailler sur les cultes afro-brésiliens.

Quel fut le chemin parcouru? J'étais étudiante en deuxième année de DEUG de sociologie quand s'ouvrit en 1986 à l'Université des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence, le Magistère en sciences sociales et humaines appliquées aux mondes non-occidentaux. La création de ce diplôme fut une aubaine, car parmi les aires culturelles proposées à l'étudiant figurait l'aire sud-américaine, et plus particulièrement le Brésil. Je savais que la formation linguistique était intensive et qu'elle s'accompagnait de cours de civilisation, de géographie, d'histoire et d'économie brésiliennes. C'était pour moi l'occasion rêvée d'acquérir rapidement les éléments de connaissance nécessaires à un travail d'ethnologie dont je souhaitais qu'il s'établisse en Amérique du Sud. Aussi suivis-je les trois années de

Magistère à côté de mon cursus d'ethnologie afin de faire d'une pierre deux coups, c'est-à-dire me former en ethnologie et sur le Brésil.

Le vieux projet sud-américain prenait corps et avait trouvé son point d'ancrage. A la fin de la première année, le Magistère offrait à ses étudiants une bourse pour faire un séjour linguistique dans le pays de leur formation. La même année en licence d'ethnologie, les étudiants devaient faire une synthèse bibliographique sur un sujet de leur choix. Parce que mon intérêt pour l'ethnologie religieuse était grand, mon choix s'orienta vers les religions afro-brésiliennes, et particulièrement le candomblé. Il détermina les modalités de mon premier terrain brésilien et cette synthèse initia un cheminement qui devait finalement me conduire jusqu'à la thèse.

Armée d'une connaissance déjà suffisante du portugais, je partis donc au Brésil de juillet à septembre 1987 avec en tête le projet de profiter du séjour linguistique qui se déroulait à São Paulo pour faire mon terrain de maîtrise dans cette ville. Avant le départ j'avais choisi de m'intéresser au candomblé, au retour je travaillais sur l'umbanda.

II

LE CHOIX DE L'OBJET D'ÉTUDE

Quand j'arrivai à São Paulo pour la première fois, je me sentis pour le moins démunie face au terrain. Si le projet de travailler sur le candomblé existait bien, je n'avais en ma possession que les éléments de la bibliographie française existante sur le sujet, essentiellement les travaux de R. Bastide et P. Verger qui portaient avant tout sur les candomblés du Nordeste brésilien et qui n'étaient pas récents. Où se trouvaient les lieux de culte du candomblé dans l'immense ville de São Paulo? Comment faire pour s'y introduire? Autant de questions qui appelaient une réponse. Je pris contact avec L. S. Trindade - professeur d'ethnologie dans le département de Sciences sociales de la Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines (FFLCH) de l'Université de São Paulo (USP) - que j'avais rencontrée à Aix-en-Provence quelques mois auparavant. Son intervention sur le candomblé dans le cadre des enseignements du Magistère était à

l'origine de mon intérêt pour ce culte. Lorsque j'eus connaissance du nombre impressionnant de recherches, de livres, de travaux brésiliens, achevés ou en cours sur le candomblé, j'abandonnai le projet de travailler sur ce culte avant même de l'avoir mis concrètement en oeuvre.

J'avais lu peu de choses sur l'umbanda. Au moment où je rédigeais la synthèse bibliographique sur les religions afro-brésiliennes, j'avais rencontré un seul ouvrage qui lui fut entièrement consacré *La mort blanche du sorcier noir*, thèse de doctorat soutenu à l'EHESS par R. Ortiz en 1975. M. A. Loyola parlait de l'umbanda dans *L'esprit et le corps* (1983) et cette dernière faisait l'objet d'un chapitre dans *Les religions africaines au Brésil* de R. Bastide, ouvrage datant de 1960. Parce qu'il me semblait donc que l'intérêt pour l'umbanda était en France peu important (il s'est depuis considérablement accru) ; parce que je désirais travailler sur une religion brésilienne ; parce que L. S. Trindade me transmit sa sympathie et son intérêt pour ce culte qu'elle étudiait ; parce que l'épisode du *despacho* arriva à point nommé¹⁰ ; j'en vins pour lors à travailler sur l'umbanda.

III

LE TRAVAIL DE TERRAIN

III - 1 - Les différents séjours

Le premier terrain à São Paulo fut de deux mois et donna lieu à la rédaction d'un mémoire de maîtrise intitulé *Genèse d'une religion : l'umbanda au Brésil - Transformation d'un culte périphérique en église établie*. Le sujet portait sur la formation de l'umbanda et la légitimité progressivement acquise par ce culte dans la société brésilienne.

Il fut suivi deux ans plus tard, en 1989, d'un terrain de quatre mois qui donna lieu à la rédaction d'un mémoire de DEA intitulé *Les végétaux dans la cure umbandiste*.

¹⁰ Cf Prologue.

Un an plus tard, dans l'objectif de la thèse, je complétais ces deux premiers terrains par un séjour de cinq mois. Je devais repartir une dernière fois sur le terrain fin 1994.

C'est donc sur les données recueillies à l'occasion de ces quatre séjours (au total plus d'un an de terrain) que s'appuient les observations, les analyses et les résultats exposés dans le présent travail. Le terrain fut chaque fois établi à São Paulo et la recherche porte donc sur l'umbanda pauliste.

III - 2 - Les diverses étapes

Le premier terrain fut celui de la prise de contact avec l'umbanda, son univers et ses gens. Il commença à partir d'un premier lieu de culte, le *terreiro* d'umbanda ¹¹ que dirige le père de saint ¹² Renato. Le champ d'investigation devait ensuite s'élargir à d'autres *terreiros*. Ce terrain de "défrichage" et de familiarisation avec l'umbanda me permit d'établir les premiers contacts et de décider d'un sujet de recherche.

Au cours de ce premier séjour, deux découvertes décisives allaient emporter mon intérêt pour la maladie et la dimension thérapeutique de l'umbanda, orienter mes choix méthodologiques et les modalités des différents terrains.

Quand j'abordai l'umbanda, je souhaitais au départ faire un travail classique d'ethnologie religieuse visant à décrypter, comprendre et analyser les croyances et les rites. Or il m'apparut assez rapidement que la maladie, son diagnostic et son traitement occupaient une place et jouaient un rôle importants dans le culte umbandiste. Pour cette raison, je fus conduite à concentrer plus particulièrement mon attention sur tout ce qui se rapportait, de près ou de loin, à la maladie. Cette dernière devint la voie d'accès privilégiée que j'empruntai pour pénétrer peu à peu l'univers umbandiste. Je

¹¹ Le terme *terreiro* désigne aussi le lieu de culte du candomblé et la communauté religieuse qu'il abrite (*terreiro de candomblé*). Le *terreiro* d'umbanda peut également être appelé "tente" (*tenda*), "temple" (*templo*) ou encore "centre" (*centro*).

¹² Dans l'umbanda, le "père de saint" (ou "la mère de saint" s'il s'agit d'une femme) est le chef suprême du *terreiro*. La hiérarchie religieuse est examinée ultérieurement dans [Deuxième Partie], Chapitre 3, I - 2.

reconnais mon expérience de cette rencontre imprévue avec la maladie dans les propos de J. Benoist (1989 : 28) lorsqu'il dit :

"L'anthropologue, (...), indépendamment du médecin, rencontre la maladie. Il la rencontre dans le quotidien, dans la culture. Au hasard, au détour d'un chemin, au détour d'un dialogue, au détour d'une cérémonie, brusquement apparaît la maladie. Et il ne la rencontre pratiquement jamais comme un universel biologique mais comme un fait de culture, parmi des quantités de faits de culture, dans ce que Alain Epelboin appelle si bien la "séquence du malheur". La maladie fait partie de cette séquence, au milieu d'autres perles de ce collier du malheur qui nous entoure tous".

Je m'aperçus également que l'umbanda, telle qu'elle se donnait à voir dans les lieux de culte et à entendre dans le discours de ses adeptes, était loin d'être partout semblable, qu'elle présentait des variations, des visages changeants selon les *terreiros* où elle était pratiquée. Ses fidèles eux-mêmes n'appartenaient pas aux seules couches populaires et défavorisées de la population ¹³ mais à toutes les couches de la société. Ils n'étaient pas tous originaires de la ville ou de l'Etat de São Paulo, mais provenaient de toutes les régions du Brésil. Derrière l'unité apparente d'une commune participation à l'umbanda, se profilent d'importantes différences sociales et culturelles. Ce double constat - variabilité de l'umbanda / hétérogénéité sociale et culturelle observée d'un lieu de culte à l'autre - devait m'inciter, dès le départ, à adopter une attitude de méfiance et de grande circonspection vis-à-vis de toute tentative (tentation) de généralisation, à l'ensemble de l'umbanda, des observations recueillies dans quelques-uns de ses *terreiros* et, par suite, des analyses qui pouvaient en découler. Loin de me conduire à relâcher ou à abandonner cette prudence initiale, les terrains ultérieurs devaient me conforter, toujours davantage, dans cette attitude : plus l'umbanda et l'univers de certains de ses *terreiros* me devenaient familiers, plus la défiance vis-à-vis des généralisations et des caractérisations ambitieuses qui tendent à offrir d'une réalité multiple et complexe une lecture par trop "uniformisante", simplicatrice et appauvrie, me semblait s'imposer.

¹³ Comme ont trop souvent tendance à le faire penser les travaux qui portent sur l'umbanda.

Lorsque, dès ce premier terrain, je commençai à m'intéresser à la maladie dans l'umbanda, le double constat évoqué plus haut me conduisit à supposer que, loin d'être homogènes et uniformes, les représentations et les pratiques umbandistes liées à la maladie et à son traitement pouvaient présenter des différences et varier selon les *terreiros*. Il m'incita également à ne pas étendre mon champ d'investigation à un grand nombre de lieux de culte mais à le restreindre à un tout petit nombre. Chaque *terreiro* abritant à lui seul un univers particulièrement long à pénétrer et à décrypter, et les interprétations établies à partir des données recueillies n'étant pas nécessairement généralisables hors l'univers particulier du *terreiro* d'où on les tire, la multiplication des lieux d'observation me sembla incompatible avec la compréhension fine et en profondeur à laquelle vise l'investigation de type ethnographique. La participation à la vie d'un *terreiro* demandait, quoiqu'il en soit, un tel investissement en temps, qu'il m'apparaissait matériellement impossible d'élargir le champ de l'observation vraiment participante à plus de trois ou quatre *terreiros*.

Pendant ce premier séjour sur le terrain, je pris également connaissance de la bibliographie existante sur l'umbanda au Brésil. Je rentrai donc en France en possession non seulement de données ethnographiques, mais aussi d'un certain nombre d'ouvrages et d'articles sociologiques et ethnologiques portant sur l'umbanda ainsi que de journaux umbandistes et de livres écrits par des adeptes de ce culte. C'est à partir de ce matériel que je préparai mon second séjour sur le terrain.

Il était trop tôt à l'issue de ce premier terrain pour prétendre faire un travail sur la maladie dans l'umbanda, les matériaux recueillis et mon immersion dans le milieu umbandiste étant encore insuffisants. J'utilisai donc une partie des données recueillies pour écrire une maîtrise qui - portant sur la genèse de l'umbanda et resituant cette dernière dans le contexte de la société qu'il l'a vu naître et où elle est aujourd'hui fermement implantée - me permit de faire un utile et nécessaire travail de "débroussaillage".

Lorsque je retournai au Brésil avec les bénéfices du premier terrain et d'une première distanciation, j'étais toujours décidée à poursuivre mon travail sur la dimension thérapeutique de l'umbanda. Lors du premier séjour,

il m'était apparu que les végétaux occupaient une place de grande importance dans la cure umbandiste. Ils accompagnent presque toutes les opérations visant la prévention ou la guérison des maladies, que ces dernières soient considérées comme "matérielles" ou "spirituelles" ¹⁴. Parce que les végétaux m'apparurent intimement associés aux pratiques prophylactiques et curatives, il me sembla que les savoirs, les représentations et les usages qui leur sont attachés étaient non seulement liés aux représentations de la maladie, de l'étiologie de la maladie et de la guérison, mais qu'elles pouvaient aussi me permettre de les atteindre. Orientant alors la recherche sur les végétaux, je choisis de les considérer comme le sous-ensemble d'un ensemble plus vaste, la maladie et son traitement, et d'utiliser leur étude comme un moyen d'approche de mon objet. Il était certes artificiel d'isoler les végétaux de cette manière et très restrictif de ne les considérer que sous cet angle. Mais mon but n'était pas de traiter globalement des végétaux dans l'umbanda. L'étude de leur classification, de leur utilisation et des pouvoirs qui leur sont reconnus n'était qu'un pont pour atteindre la maladie. De plus, j'attendais de ce travail qu'il me permette de franchir le premier obstacle que constituait, pour l'observation, la méconnaissance des plantes utilisées. Il fallait commencer par apprendre à les identifier et à les nommer, et adopter, pour ce faire, une approche plus spécifiquement "naturaliste" des végétaux, approche dont Cl. Lévi-Strauss (1962 : 79) souligne toute l'importance lorsque, se référant aux taxinomies indigènes en matière zoologique et botanique, il dit :

"Devant tant de précision et de minutie, on se prend à déplorer que tout ethnologue ne soit pas aussi un minéralogiste, un botaniste et un zoologiste, et même un astronome (...). En effet, on découvre chaque jour davantage que, pour interpréter correctement les mythes et les rites, et même pour les interpréter d'un point de vue structural (...), l'identification des plantes et des animaux dont il est fait mention, ou qui sont directement utilisés sous forme de fragments ou de dépouilles est indispensable".

¹⁴ Cette distinction est examinée dans le cours du travail. Le Chapitre 2 de la Troisième Partie lui est entièrement consacré.

Mon mémoire de DEA, *Les végétaux dans la cure umbandiste, quelques éléments d'analyse*, rendit compte des résultats de cette recherche.

Au cours des troisième et quatrième séjours, et dans l'objectif cette fois-ci de la thèse, je poursuivis la collecte des données et vérifiai les informations que j'avais déjà en ma possession. Le présent travail constitue l'aboutissement actuel de la recherche et au cours de son développement, il m'arrivera d'utiliser certains résultats et certaines analyses exposés dans les deux précédents mémoires.

Ce travail de terrain en quatre temps me permit, au fur et à mesure de son déroulement, de toujours mieux cerner, orienter ma démarche et les méthodes de recueil de données ; il me permit de les adapter aux évolutions de la recherche, de les ajuster aux imprévisibles itinéraires qu'elle emprunte ; il renforça le sentiment d'une immersion très graduelle, d'une appréhension et d'une compréhension très progressives de l'univers des *terreiros* étudiés. J'abordai chacun des séjours sur le terrain avec les acquis et les enseignements des précédents. Les retours en France me permettaient de "faire le point" ; ils m'offraient le recul et le temps nécessaires à la réflexion ; ils faisaient surgir des expériences vécues et des données engrangées sur le terrain, des faits, des découvertes restés inaperçus, de nouvelles questions ; ils révélaient des lacunes et des zones d'ombre insoupçonnées. Les retours au Brésil s'inscrivaient chaque fois sous le signe de la nouveauté, de l'étonnement et du rapprochement ; des choses restées jusque-là invisibles ou anodines m'apparaissaient ; témoin de la métamorphose qui s'opérait en moi en même temps que des changements extérieurs, je ne retrouvais jamais le terrain, les gens ni les relations tels que je les avais laissés à mon départ. Partir mais revenir, renforçait les liens créés sur le terrain, laissait aux relations le temps de se cimenter, à la confiance le temps de s'installer, aux choses le temps de se faire et aux évolutions le temps de s'accomplir.

IV

LES LIEUX PRIVILÉGIÉS DE L'OBSERVATION PARTICIPANTE

IV - 1 - Les *terreiros*, point d'ancrage du travail de terrain

Le *terreiro* fut le lieu privilégié de l'observation participante et des contacts, et ceci pour diverses raisons :

- Tout d'abord, le *terreiro* est le lieu d'une vie cérémonielle rassemblant les membres de la communauté religieuse et les fréquentateurs du *terreiro*¹⁵ pour les cérémonies publiques communément appelées "séances de travail" (*sessões de trabalho*) qui se déroulent le soir une à deux fois par semaine selon les endroits. Aussi favorise-t-il les rencontres avec de nombreux umbandistes et donc l'établissement de contacts. Pour les mêmes raisons, il permet également de participer de près à la vie religieuse. La résolution ou l'amélioration des problèmes liés à l'infortune en général constituant l'activité principale des cérémonies publiques, le *terreiro* est le lieu privilégié de la mise en pratique de l'activité thérapeutique et des représentations qui la sous-tendent. C'est en son sein qu'ont lieu les "consultations" (*consultas*), que se rencontrent "consultants" (*consultentes*) et médiums-thérapeutes¹⁶. Le *terreiro* donne à voir, à observer les comportements de ces derniers, les relations qui s'établissent entre eux ; il donne à entendre leurs conversations, comme si l'on se trouvait dans un cabinet de consultation collectif. Il est le lieu d'accès privilégié au contenu des demandes de ceux qui viennent chercher un secours, un soulagement ou une guérison à leurs maux, aux éléments significatifs qui orientent le diagnostic, à la prescription des traitements, des préparations à faire, des gestes à accomplir, à la mise en oeuvre des rituels de guérison, des pratiques prophylactiques, etc. Le *terreiro* est donc la voie d'accès idéale à tout ce qui se rapporte, de près ou

¹⁵ Les membres de la communauté religieuse composent le groupe religieux qu'abrite le *terreiro* et qui oeuvre à l'exercice du culte. Les fréquentateurs sont les individus qui composent la clientèle des *terreiros*. La distinction entre les premiers et les seconds est examinée ultérieurement dans [Deuxième Partie], Chapitre 3, I - 1.

¹⁶ Les "médiums" (*médiuns*) sont les initiés de l'umbanda. Voir [Deuxième Partie], Chapitre 3, I - 2 - 2.

de loin, à la maladie : comportements, discours, pratiques, représentations, rituels, croyances, diagnostics, résultats (appréciés par le consultant).

- D'autre part, le *terreiro* est le lieu d'une vie religieuse non cérémonielle et d'une vie quotidienne qui se découvrent davantage dans la journée. Il est fréquent que le *terreiro* se trouve à proximité du domicile du père ou de la mère de saint qui le dirige : il peut être attenant au lieu d'habitation, occuper une pièce du lieu d'habitation, se trouver dans une baraque au fond de la cour ou du jardin. C'est le cas des *terreiros* que j'ai étudiés. Il est également fréquent que les pères et mères de saint ne travaillent pas, travaillent irrégulièrement ou encore soient à la retraite. Ainsi, tout au long du jour, des individus, umbandistes ou non, viennent-ils saluer le chef du *terreiro*, son conjoint (s'il en a un), bavarder avec eux de choses et d'autres, les entretenir de façon informelle de diverses affaires, histoires, personnes, de divers problèmes. C'est aussi dans la journée que les pères et mères de saint reçoivent les demandeurs de consultations privées, qu'ils préparent des offrandes pour les cérémonies, pour les fêtes du *terreiro* ou encore, indépendamment de ces dernières, pour des entités spirituelles et des individus déterminés ; c'est encore dans la journée que les médiums nettoient, décorent et préparent le *terreiro* en vue des cérémonies, des fêtes publiques... La journée est le moment privilégié des échanges informels, des discussions à bâton rompu. Autour du *terreiro* s'organise une vie quotidienne à laquelle il est tout aussi important de participer qu'aux cérémonies religieuses. En ce qui me concerne, y participer signifiait avant tout être présente, parfois sans rien faire d'autre que d'être là, disponible pour une discussion, une tâche ou une autre, un "coup de main", pour manger avec le père ou la mère de saint, l'accompagner dans une sortie, aller avec lui faire une course, tenir compagnie. L'umbanda n'est pas seulement présente et "appréhensible" dans les moments particuliers spécifiquement consacrés à l'activité religieuse au sein du *terreiro* : elle est présente dans le quotidien de ses adeptes, elle fait partie intégrante de leur existence.

IV - 2 - Les terreiros étudiés

Les matériaux ethnographiques sur lesquels reposent les observations, les commentaires, les interprétations et les résultats exposés dans le

présent travail ont été recueillis, pour l'essentiel, dans et à partir de trois *terreiros*. Cela signifie qu'ils sont le fruit à la fois :

- de ma participation à la vie et aux activités de ces trois *terreiros*, que ces dernières se déroulent entre ou hors les murs du lieu de culte.
- des relations nouées avec les membres des communautés religieuses et les fréquentateurs de ces trois *terreiros*, relations qui me conduisirent à fréquenter nombre d'entre eux hors le *terreiro* et à me lier d'amitié avec quelques-uns.

Cela signifie, par conséquent, que l'umbanda dont il est question dans le présent travail n'est pas toute l'umbanda mais celle qu'il m'a été donnée d'approcher, de découvrir dans et à travers ces *terreiros*, c'est-à-dire l'umbanda telle qu'elle est pratiquée et vécue dans ces lieux de culte, telle qu'elle est pratiquée et vécue par ceux que j'y ai rencontrés. Les observations et les discours rapportés comme les interprétations et les analyses proposés ici - s'ils peuvent être généralisés à d'autres lieux de culte et peut-être même au-delà à une certaine umbanda - ne sauraient néanmoins être considérés comme avérés et valides pour l'umbanda dans son ensemble.

Ces trois *terreiros* ne sont pas les seuls que j'ai fréquentés : j'en ai connu d'autres de façon plus superficielle, que j'y aie fait des passages répétés ou des passages-éclair. Cette participation de surface n'a pas été dépourvue d'intérêt dans la mesure où elle m'a permis de constater la grande variabilité de l'umbanda - les particularités qu'elle présente selon les lieux de culte, selon l'appartenance sociale, la trajectoire personnelle et la personnalité de ceux qui les dirigent, mais aussi les points de ressemblance - et m'a offert un moyen de comparaison et de recul avec les trois *terreiros* étudiés. Il m'arrivera au cours du travail de rendre compte, sur certains points, des différences observées entre ces derniers et certains autres.

Les trois *terreiros* étudiés se trouvent tous dans le "município" (*município*)¹⁷ de São Paulo (voir Cartes n°1, n°2 et n° 3 à la fin de ce chapitre). Ils sont :

¹⁷ Au Brésil, le município est l'unité administrative de base, grossièrement équivalente au *county* américain. En ce qui concerne le município de São Paulo, voir [Première Partie], Chapitre 1.

- Le **Temple Pai Joaquim de Angola**, dirigé par le père de saint **Renato** et situé dans le quartier central de Pinheiros (Jardim América).
- Le **Temple d'Umbanda Caboclo Tupinambá**, dirigé par le père de saint **Duílio** et situé dans le quartier central de Pinheiros (Vila Madalena).
- La **Tente Spirite Ogum Iara**, dirigée par la mère de saint **Dona Dolores** et située dans le quartier de Campo Limpo, à la limite du municípe de São Paulo et du municípe de Taboão da Serra.

Le Plan n°1, situé à la fin de ce chapitre, indique leur localisation dans le municípe de São Paulo.

Ces *terreiros* ont été choisis selon deux critères principaux :

- La bonne entente avec leurs dirigeants et leurs médiums, la sympathie qu'ils m'ont rapidement témoignée et celle que j'ai ressentie à leur égard.
- Les caractéristiques socio-économiques générales du public qui les fréquente, des chefs qui les dirigent et de leurs médiums. Frappée, comme je l'ai précédemment indiqué, par l'hétérogénéité sociale et culturelle qui peut être observée d'un *terreiro* à l'autre, j'ai tenu à étudier des *terreiros* dont les populations respectives (clientèle, médiums, pères et mères de saint) présentaient des caractéristiques socio-économiques générales différentes. Sont chefs, médiums, clients des *terreiros* umbandistes, se dirigent vers l'umbanda en quête d'une solution à leurs maux, des individus qui - par-delà leur commune participation, à des degrés divers, à l'umbanda - appartiennent à des couches sociales différentes, proviennent de régions du Brésil et d'horizons sociaux et culturels très variés : hommes, femmes, pauvres ou aisés, sans qualification ou diplômés, analphabètes ou cultivés, nés dans la ville, l'Etat de São Paulo, ou ayant migré des campagnes du Paraná, du Mato Grosso, de divers Etats du Nordeste, etc. Il y avait donc toute raison de penser, avant même d'avoir avancé la recherche, que les représentations de la maladie et les pratiques de guérison que j'allais rencontrer dans les *terreiros* dirigés et majoritairement fréquentés par des individus des couches populaires, pouvaient présenter des différences avec celles que j'allais rencontrer dans les *terreiros* dirigés et majoritairement fréquentés par des individus appartenant aux couches moyennes supérieures. C'est pourquoi il m'a semblé intéressant, dans un but

comparatif, de travailler dans trois *terreiros* fréquentés et dirigés par des populations socio-économiquement différentes.

Au regard de la typologie des *terreiros* umbandistes proposée par L. N. Negrão (1993 : 107), les *terreiros* dirigés par Dona Dolores, Duílio et Renato peuvent être respectivement considérés comme de "classe inférieure", de "classe moyenne" et de "classe moyenne". L'auteur définit ces deux types de *terreiros* de la façon suivante :

"Sont considérés comme des *terreiros* de Classe Moyenne ceux qui sont situés dans des quartiers ou des régions commerçantes et résidentielles de la ville, centraux ou non, bien pourvus en services publics, avec des immeubles de standing moyen ou élevé du point de vue de leur surface, de leur finition et de leur aspect. Leurs pères de saint (ou ceux de qui ils dépendent) sont généralement des personnes disposant d'un assez bon pouvoir d'achat, commerçants ou professionnels relativement bien rémunérés, ces derniers bénéficiant d'un niveau d'instruction moyen ou supérieur. Bien qu'ils soient fréquentés par une clientèle pauvre et privée de ressources, il y a toujours un noyau de médiums et de clients dotés d'une meilleure situation économique, qui les maintiennent.

Les *terreiros* de Classes Inférieures sont ceux qui sont localisés dans des quartiers plus populaires et plus pauvres, moyennement éloignés du Centre, mais encore bien desservis en transports, réseaux d'assainissement et infrastructures urbaines en général. On y trouve généralement un mélange d'immeubles anciens et modernes, plus ou moins importants par la taille, et parfois des autoconstructions. Les pères de saint, médiums et clients de ces *terreiros* sont généralement des travailleurs manuels en activité ou non, à faible revenu et de petit niveau d'instruction, ayant souvent des difficultés à les maintenir".¹⁸

Conscient des avantages mais aussi des défauts de sa typologie, l'auteur indique qu'elle doit être davantage considérée comme idéal-typique qu'empirique ou strictement classificatoire. C'est ainsi qu'elle est considérée dans le présent travail, c'est-à-dire comme un instrument, un guide utile, qui sert à mesurer la distance qui sépare les *terreiros* étudiés (la réalité

¹⁸ Trad. pers.

empirique) des types construits et à les caractériser les uns par rapport aux autres.

Une des faiblesses (mais aussi un des intérêts) de cette typologie est qu'elle s'appuie sur la prise en compte de deux critères, spatial (caractérisation des quartiers ou régions de la ville) et socio-économique (situation économique des pères et mère de saint, des médiums et de la clientèle) qui se superposent souvent - comme c'est le cas pour les *terreiros* de Dona Dolores et de Renato - mais qui ne se recouvrent pas toujours, comme c'est le cas pour le *terreiro* de Duílio. Alors que ce dernier se trouve dans un quartier central et résidentiel de classe moyenne, son père de saint, ses médiums et ses fréquentateurs présentent des caractéristiques socio-économiques générales qui se rapprochent bien davantage de celles qui caractérisent les *terreiros* du second type. Du point de vue socio-économique, le *terreiro* de Duílio est donc plus proche de celui de Dona Dolores que de celui de Renato, ce dernier relevant pourtant, au regard de la typologie, de la même catégorie "*terreiro* de classe moyenne".

La dénomination "classe moyenne", par trop homogénéisante, gomme la stratification existant au sein de cette classe. Il est d'usage au Brésil de distinguer à l'intérieur de la classe moyenne - dont les membres ont un accès relatif à l'école et un certain pouvoir d'achat - la "classe moyenne haute" (*a classe média alta*), la "classe moyenne moyenne" (*a classe média média*), la "classe moyenne basse" (*a classe média baixa*) à cause des grandes disparités socio-économiques que l'on peut y observer. L'introduction de ce découpage dans la caractérisation des *terreiros* étudiés permet de l'affiner.

Ainsi, au regard à la fois de leur localisation et de la situation socio-économique de leur père de saint, de leurs médiums et de leur clientèle, les *terreiros* étudiés peuvent-ils être plus justement considérés comme suit :

- Le *terreiro* dirigé par Renato est un *terreiro* de classe moyenne haute et de classe moyenne moyenne.
- Le *terreiro* dirigé par Duílio est un *terreiro* de classe moyenne basse et de classe inférieure.
- Le *terreiro* dirigé par Dona Dolores est un *terreiro* de classe inférieure. La situation socio-économique d'une partie de sa clientèle s'apparente néanmoins à celle qui caractérise, toujours selon L. N. Negrão, la

population d'un troisième type de *terreiros*, dits "*terreiros* de Périphérie" (1993 : 107) : elle est composée d'individus très pauvres, sans situation professionnelle définie et qui survivent d'expédients.¹⁹

Le tableau suivant rend compte des caractéristiques générales de ces trois *terreiros*.

Tableau n°1 - Caractéristiques générales des trois *terreiros* étudiés

		LES TERREIROS		
LE LIEU DE CULTE (*)				
- nom	Temple Pai Joaquim de Angola	Temple d'Umbanda Caboclo Tupinambá	Tente Spirite Ogum Iara	
- quartier	Pinheiros (Jd América)	Pinheiros (Vila Madalena)	Campo Limpo	
- le lieu qui lui est consacré	Grande bâtisse indépendante à deux étages et attenante au lieu d'habitation du père de saint	Petit rez-de-chaussée borgne de la maison où vit le père de saint.	Petite baraque en briques, construite au fond du jardin à côté de la maison où vit la mère de saint	
- capacité d'accueil	+/- 70 personnes	+/- 20 personnes	+/- 15 personnes	
- autres caractéristiques	Il est également le siège d'une fédération umbandiste ²⁰	Une vieille femme et deux médiums femmes du <i>terreiro</i> habitent chacune (dont une avec ses deux enfants) dans une petite pièce située dans l'arrière-cour		

¹⁹ Soulignons que la situation socio-économique des individus appartenant aux classes inférieures brésiliennes n'est pas équivalente à celle des individus qui appartiennent à ces mêmes classes dans la société française. Ils sont dans une situation de beaucoup plus forte précarité.

²⁰ En ce qui concerne les fédérations umbandistes, voir [Première Partie], Chapitre 2, I-5.

Suite du Tableau n°1 à la page suivante

LES TERREIROS			
	Temple Pai Joaquim de Angola	Temple d'Umbanda Caboclo Tupinambá	Tente Spirite Ogum lara
LE PÈRE, LA MÈRE DE SAINT			
- nom	Renato	Duílio	Dona Dolores
- âge (en 1994)	+/- 60 ans	+/- 45 ans. Aujourd'hui décédé.	70ans
- situation conjugale	Veuf	Remarié en 1991	Veuve
- situation professionnelle	Retraité. Ancien commerçant	Actif mais sans profession définie. Activités occasionnelles	Retraitée. Ancienne sage- femme dans des hôpitaux publiques
- autres caractéristiques connues	- Chef de fédération - Sa fille est médiu(m) du <i>terreiro</i>	- A suivi l'école des Beaux-Arts de São Paulo - A été caricaturiste dans divers endroits touristiques au Brésil - A résidé deux ans à Paris où il a survécu comme caricaturiste et portraitiste à Montmartre - Sa jeune femme est une médiu(m) du <i>terreiro</i>	- analphabète - née dans une famille très catholique, elle est s'est d'abord tournée vers le spiritisme avant de devenir umbandiste - Son fils est le petit père ²¹ du <i>terreiro</i>

²¹ Le petit père ou la petite mère secondent le père ou la mère de saint. Voir [Deuxième Partie], Chapitre 3, I - 2 - 3.

LES MÉDIUMS			
- nombre moyen de médiums présents aux séances de travail	15-20	6-8	6-8
- proportion des sexes	Légère supériorité du contingent féminin	Légère supériorité du contingent féminin	Légère supériorité du contingent féminin
- professions ou activités représentées	dentiste, ingénieur en informatique, psychothérapeute, journaliste, psychologue, gérant, représentant, employé dans les administrations, professeur, femme au foyer...	femme de ménage, couturière, vendeuse, vendeur ambulancier, chauffeur de taxi, veilleur de nuit, gardien d'immeuble, coiffeur, chômeur, gérant de petit magasin, sans situation professionnelle définie... ²²	femme de ménage, cuisinière, vendeuse, coiffeuse, balayeur, conducteur d'engin, chauffeur, employé de banque, ouvrier, manoeuvre, chômeur, sans situation professionnelle définie... ⁹
LES FRÉQUENTATEURS			
- nombre moyen de personnes présentes aux séances de travail	50-70	10-15	10-15
- proportion des sexes	Supériorité du contingent féminin	Large supériorité du contingent féminin	Supériorité du contingent féminin

(*) Les plans de ces trois lieux de culte se trouvent à la fin du chapitre (Schémas n°1, n°2 et n°3).

²² Compte-tenu de la faiblesse des gains, il est courant qu'un même individu cumule plusieurs emplois.

IV - 3 - Les boutiques umbandistes

Nombreuses et communément appelées *casas de umbanda*, ces boutiques fournissent toute sorte d'articles qui se rapportent à l'umbanda et à ses pratiques. Aux yeux du néophyte, elles apparaissent comme un véritable bric-à-brac d'objets hétéroclites, une sorte de bazar coloré et insolite. Umbandiste ou non, chacun peut y acquérir bougies, plantes séchées, préparations végétales pour différents usages (bains, fumigations, tisanes...), résines (benjoin, encens, myrrhe), statuette, objets protecteurs, ouvrages umbandistes et tous objets et produits associés à la pratique. Elles ont pour clients des membres des communautés religieuses comme de simples fréquentateurs des *terreiros* umbandistes, mais aussi des candomblécistes ou encore des individus que des motivations indépendantes d'une adhésion religieuse particulière conduisent dans ces boutiques pour y acheter, par exemple, des bougies, des plantes séchées ou quelque objet protecteur. Certaines d'entre elles proposent également des consultations divinatoires (cartomancie, *jogo de búzios* ²³). Les *casas de umbanda* sont souvent tenues par des pères et mères de saint, des médiums umbandistes qui trouvent là une source de revenus.

Ces boutiques sont un lieu d'observation, riche et intéressant :

- Nombreux sont les clients qui viennent s'y procurer des préparations, des objets qui leur ont été indiqués à l'issue d'une consultation dans le *terreiro*. Parmi les produits recherchés, il en est dont la prise ou l'utilisation a été préconisée par les médiums consultés dans le cadre de traitements qui visent l'amélioration ou la disparition des problèmes et des maux qui affectent leurs consultants. Dans certains *terreiros* une liste des produits et objets à se procurer est rédigée à l'issue des consultations et, c'est munis de cette dernière, que les consultants arrivent à la boutique. Les umbandistes viennent aussi y acheter des choses dont ils ont besoin indépendamment de toute prescription établie par des médiums consultés.

²³ Le "jeu de *búzios*" est un procédé divinatoire, également appelé *jogo de Ifá* dans le candomblé, qui consiste à jeter les *búzios*, qui sont de petits cauris, et à interpréter les figures qu'ils réalisent. Le *jogo de búzios* est abordé dans la [Troisième Partie], Chapitre 2, IV.

- Inventorier les produits de la boutique umbandiste, c'est faire le tour d'une partie des produits qui peuvent être recommandés et utilisés à des fins prophylactiques et thérapeutiques. La *casa de umbanda* est un peu la "pharmacie" umbandiste. Inventorier ces produits, ce n'est cependant pas faire le tour de toutes les préparations, mélanges, objets, ingrédients que les médiums, les pères et mères de saint sont susceptibles de recommander à leurs consultants. Les pères et mères de saint ont leurs "recettes" particulières, certains préparent les potions, les mélanges des bains et des fumigations qu'ils préconisent, indiquent l'utilisation de produits introuvables dans ces boutiques (comme certaines plantes fraîches), demandent à leurs consultants de réaliser eux-mêmes les mélanges des préparations qu'ils prescrivent. Nombre d'entre eux sont d'ailleurs très critiques vis-à-vis des commerçants des *casas de umbanda* et des produits qu'ils vendent : ils accusent les premiers d'incompétence et de mercantilisme et les seconds - particulièrement les préparations industrielles pour les fumigations et les bains - de n'avoir aucune ou qu'une faible efficacité. Malgré ces restrictions importantes, la boutique offre des informations considérables sur l'arsenal thérapeutique umbandiste.

- La fréquentation des *casas de umbanda* permet d'établir des contacts avec les commerçants et leurs clients. Elle offre également la possibilité d'entendre les conversations entre acheteurs et vendeurs, d'observer le comportement des uns et des autres dans la boutique ainsi que le montant et la nature des achats. L'activité des commerçants - même lorsqu'ils ne sont pas par ailleurs pères ou mères de saint - ne se limite généralement pas à la simple vente des produits demandés : un peu comme les pharmaciens, ils étendent le champ de leur compétence à la recommandation de tel ou tel produit, donnent des conseils relatifs à leur utilisation, leur application, répondent aux questions et aux demandes des clients. Ce qui explique d'ailleurs en partie l'irritation et la grogne de nombreux pères et mères de saint à leur égard, lesquelles s'expriment par la négation de cette compétence en quelque sorte usurpée.

Durant mon terrain, j'ai assidûment fréquenté deux boutiques d'umbanda. L'une, située dans le quartier de la Casa Verde, est tenue par un ancienne médium de l'umbanda, aujourd'hui adepte du candomblé ;

l'autre, qui se trouve dans le municpe de São Caetano do Sul est tenue par un père de saint d'umbanda et son épouse. J'en ai connu de nombreuses autres dans lesquelles je me suis souvent contentée de passer sans développer de liens privilégiés avec les marchands. Je me rendais dans la majorité de celles-ci, en qualité de simple cliente potentielle.

V

LES TECHNIQUES ET MÉTHODES DE RECUEIL DES DONNÉES

Les données orales, écrites et visuelles furent recueillies grâce à diverses techniques et méthodes qui font partie de l'attirail traditionnel de l'ethnologue : observation participante, entretiens, enregistrements audio et vidéo et également lecture de certains ouvrages umbandistes. Il importe de signaler qu'au côté des données recueillies grâce à ces divers moyens, des informations précieuses m'ont également été fournies par des ouvrages ethnologiques portant sur l'umbanda et d'autres réalités brésiliennes, et par des ouvrages historiques et sociologiques portant sur le Brésil et abordant des thèmes intéressants pour la recherche.

V - 1 - L'observation participante

Nous l'avons vu, les boutiques umbandistes et surtout les *terreiros* furent les lieux privilégiés de l'observation participante.

L'expérience de terrain enseigne à l'observateur qu'il ne peut être un simple spectateur passif de la vie des *terreiros*. S'il souhaitait, pour des raisons qui lui appartiennent, tenir cette position, il serait assez rapidement conduit à renoncer à son projet d'observation. Il est en effet impossible de s'installer dans un lieu de culte sans, d'une manière ou d'une autre, participer à la vie de ce dernier ; il est impensable d'assister aux séances de travail d'un *terreiro* sans consulter les esprits reçus par les médiums à cette occasion, saugrenu de rester à l'écart en spectateur.

Participer aux séances comme consultant est la condition première de l'intégration au groupe des umbandistes d'un *terreiro*. Je le compris dès la

première séance de travail à laquelle j'assistai, quand je sentis - par l'instance des regards posés sur moi par les membres non possédés de la communauté religieuse - que l'on ne souhaitait pas me voir assise plus longtemps en spectatrice. Participer à la séance c'est - au début du moins, et comme je l'interprétais à l'époque - signifier que l'on ne porte pas de jugement négatif sur ce que l'on voit : pour les adeptes d'un culte qui, victime d'un jugement social dévalorisant, n'a pas pleinement obtenu la reconnaissance de la société globale, il est important de s'assurer que l'étranger ne partage pas, vis-à-vis de l'umbanda, le mépris ou la peur environnants²⁴.

A aucun moment, je n'ai forcé ma participation à la vie des *terreiros*. Dans les endroits où elle a eu lieu, elle a rencontré l'attente implicite et parfois explicite des chefs de *terreiro* qui souhaitaient qu'il en soit ainsi. Cette attente a pris la forme, à partir du deuxième séjour, d'une réelle exigence et ce, particulièrement dans le *terreiro* de Dona Dolores et de Duílio. Un épisode illustre bien cette situation et me permet de prendre pleinement conscience de mon intégration en même temps que de mon "assujettissement" à la vie des *terreiros* étudiés. Lors du troisième séjour sur le terrain, j'ai passé les fêtes de Noël à São Paulo. Conviée par le père de saint Duílio à passer le jour de Noël chez lui avec quelques-uns de ses médiums les plus proches et certains de ses amis, je déclinai l'invitation pour le repas de midi. Je passai cependant chez lui le 25 décembre en fin d'après-midi. Malgré cela, le père de saint et les médiums présents ne cessèrent de me faire des reproches - voilés de la part de certains d'entre eux, explicites de la part d'autres - et de revenir sur mon absence au repas de Noël. Je me souviens de cette remarque, lourde de sens, que Vicente, le petit père du *terreiro*, me fit sur un ton désapprobateur : "maintenant tu fais partie de la famille, tu devais être là pour Noël !". Il ne fut plus jamais fait allusion à cet épisode par la suite mais je compris que j'avais très largement sous-estimé l'importance de ma présence autour de la table le jour de Noël.

²⁴ Bien que l'image de l'umbanda se soit considérablement améliorée grâce à la légitimité qu'elle a progressivement acquise (A. Jacquemot, 1988 : Cinquième Partie), il n'en demeure pas moins qu'elle est encore souvent stigmatisée comme magie ou sorcellerie d'un autre âge et les umbandistes encore perçus comme des individus ignorants, crédules, arriérés, voire dangereux. Et pas plus que les paysans de l'Ouest de la France qu'a rencontrés J. Favret-Saada, les umbandistes ne s'accrochent de "cette place d'imbéciles où les rive le discours public" (1977 : 17) .

Je n'avais pas saisi, à leur juste mesure, la valeur et la signification qui lui étaient accordées.

Les chefs de *terreiros* et certains de leurs médiums marquaient leur déplaisir si je disparaissais pendant quelques jours ²⁵. On comprend alors pourquoi le champ de l'observation participante fut limité à trois *terreiros*. Il était matériellement impossible de se disperser davantage. Les jours et les nuits n'auraient pas suffi.

La position d'observatrice-participante m'a amenée à jouer un rôle variable suivant les *terreiros* étudiés : ma contribution n'a en effet pas été identique dans chacun d'entre eux. Elle revêtit des formes si différentes et si nombreuses qu'il n'est guère possible de les énumérer ici. Retenons qu'en ce qui concerne ma participation à la vie plus spécifiquement religieuse du *terreiro*, elle a pu aller de la préparation du *terreiro* en vue des séances, de ma collaboration à la préparation des fêtes, jusqu'à un rôle d'auxiliaire auprès des médiums possédés, en passant par ma participation aux séances publiques du *terreiro* et la consultation régulière des esprits reçus par les médiums. Ces consultations ne débouchaient pas systématiquement sur la formulation de conseils à suivre ou sur des énoncés diagnostics de la part des médiums possédés. Suivant les esprits et les moments, elles pouvaient prendre la forme d'échanges amicaux, de discussions sur des sujets divers avec les esprits incorporés.

Ma participation à la vie religieuse des lieux de culte m'amena parfois à sortir des cadres stricts des *terreiros* pour accompagner les médiums et les pères de saint sur le lieu de certaines fêtes religieuses, comme ce fut le cas pour la fête de Iemanjá, célébrée pendant une semaine par des dizaines de *terreiros* d'umbanda et de candomblé sur la plage de Santos, ville du littoral de l'Etat de São Paulo, à 80 kilomètres environ de la capitale ²⁶. Ce fut encore le cas lors de la fête du Caboclo qu'une fédération umbandiste organisa dans la campagne, à une certaine de kilomètres de São Paulo et auquel participa le *terreiro* de Duílio, affilié à cette fédération ²⁷. Ce fut

²⁵ Cela ne signifie pas pour autant que j'aie été contrainte de répondre positivement à toutes les sollicitations et pressions (parfois contradictoires) dont j'ai été l'objet de la part de certains membres des *terreiros* étudiés, mais plutôt que j'ai dû "faire avec" et trouver une position qui soit une sorte de compromis entre leurs exigences, leurs attentes, et les miennes.

²⁶ Voir Annexe IV, "Iemanjá".

²⁷ Voir Annexe IV, "Oxó ssi".

également le cas, lorsque la communauté religieuse se déplaçait pour accomplir certains rituels dans des carrefours ou encore aux abords de cimetières de la ville.

La position que j'ai occupée dans les *terreiros*, n'est pas demeurée inchangée et acquise une fois pour toute. En effet, avec le temps, les relations, les attentes, les situations se transforment et évoluent : ma place comme mon rôle et le sens accordé à ma présence dans les lieux de culte ont été sujets, sur la durée, à de multiples ajustements et redéfinitions.

Prenons le cas de l'initiation : tout au long du terrain, l'éventualité de mon initiation à l'umbanda a été admise et souhaitée par les pères et mères de saint des divers *terreiros* fréquentés. Bien que j'aie systématiquement déçu leurs attentes en ce sens, je crois pouvoir dire qu'aucun d'entre eux n'a abandonné l'espoir de me voir un jour rejoindre les rangs de leurs médiums. Mes connaissances sur les savoirs et les pratiques de l'umbanda comme mes contacts avec les esprits s'accumulant, le passage de la position d'observatrice-participante à celle de médium leur semblait, le temps aidant, aller de soi. Selon certains d'entre eux, mon intérêt pour l'umbanda et le Brésil n'étaient pas le fait du hasard : les véritables motivations et raisons qui m'avaient entraînées au Brésil et conduites à l'umbanda n'étaient pas celles que je croyais (faire un travail de recherche en ethnologie). J'étais médium et les esprits m'avaient guidée jusque-là pour que j'accomplisse, au sein de l'umbanda, la mission que j'avais en ce monde. Sa réalisation passait par le développement et l'utilisation des facultés médiumniques que je possédais, et donc par l'initiation.

"Ce sont de multiples déterminants qui t'ont conduite à l'umbanda. C'est exactement ce qui m'est arrivé. Apparemment tu es une chercheuse, une anthropologue, une anthropologue en quête de nouvelles connaissances. Mais en toute certitude, ce n'est pas seulement ça. Je ne cherche pas à faire du prosélytisme. Mais je te garantis que tu es en de bonnes mains. Pas dans les miennes, les leurs [celles des esprits]". (Dalmo, médium chez Renato)

Formulée d'une manière ou d'une autre par les chefs religieux comme par certains de leurs médiums dans des contextes variés, la proposition (la suggestion) de l'initiation est revenue à diverses reprises. Dans certains

terreiros elle est apparue au bout d'un certain temps, dans d'autres immédiatement. Face à ces attentes, il était nécessaire que je redéfinisse, reprécise le sens de ma présence dans l'endroit. Sur certains points particulièrement sensibles (la question de l'initiation est aussi une affaire de pouvoir), il était nécessaire de ne pas alimenter, autant que faire se pouvait, certaines ambiguïtés susceptibles d'être à la source de graves malentendus.

On peut interpréter de diverses manières cette insistance à vouloir mon initiation. Il est certain cependant que s'exprimait, dans l'attitude de ces chefs religieux, une volonté de pouvoir : asseoir sur moi leur autorité religieuse, réduire mon autonomie vis-à-vis d'eux, me faire entrer dans une relation de dépendance en créant un lien d'appartenance exclusif. Ils n'ont cependant jamais insisté au point de rompre le compromis sur lequel reposait la légitimité de ma présence à leurs côtés. Là n'était pas non plus leur intérêt²⁸.

Le père de saint Luis fut le seul à faire exception. Je fréquentais de temps à autre son lieu de culte (*terreiro* de classe moyenne haute) et le connaissais depuis quatre ans, lorsqu'il se mit à vouloir mon initiation avec une volonté, une impatience et des moyens qui ne m'ont laissé qu'un seul choix, celui d'abandonner son *terreiro*. Au cours du troisième séjour, il devint extrêmement pressant : le moment de l'initiation était désormais arrivé. Mes refus argumentés et la fermeté de ma position n'ébranlèrent nullement sa décision. Le compromis sur lequel s'était installée notre relation pendant plusieurs années fut très vite rompu. La situation devint alors intolérable. Il n'exigea pas directement que je me soumette à ses injonctions, mais tenta d'emporter mon adhésion par esprits interposés. Il serait trop long de raconter et d'analyser dans les détails cet épisode particulier du terrain. Disons brièvement que je commençai à faire l'objet de suggestions et de menaces désagréables de la part des entités incorporées par les médiums de son *terreiro*. Ces dernières furent diverses : si je ne développais pas ma médiumnité j'allais tomber malade, avoir un grave accident, être victime d'agressions ; en somme, ma vie était en grand danger. Les médiums possédés m'appelaient pendant les cérémonies pour me faire les révélations les plus déplaisantes : tantôt j'étais victime selon eux de travaux de

²⁸ Certains umbandistes résolurent que ma mission au sein de l'umbanda était en définitive d'oeuvrer, par mon travail de recherche, à sa divulgation et à sa reconnaissance.

sorcellerie, tantôt c'était un esprit peu évolué qui "s'était appuyé" (*encostar-se*) sur moi, toutes choses auxquelles m'exposaient la faiblesse dans laquelle me maintenait ma médiumnité non développée. Père Luis avait tenté un véritable coup de force, destiné à provoquer chez moi, l'inquiétude et la peur. Parce que je n'étais pas indifférente à toutes ces suggestions négatives, je finis par abandonner l'endroit.

V - 2 - Les entretiens

Lors des deux premiers séjours, le recours aux entretiens me semblait prématuré et peu adapté à une réalité qui commençait seulement à se découvrir à moi. Ce n'est qu'au cours du troisième et quatrième séjours que je les ai utilisés.

A dire vrai, il serait sans doute plus juste de parler de "conversations guidées" que d'entretiens puisque je n'ai jamais mis les personnes interrogées en situation d'entretien, ni enchaînées, les unes après les autres, les questions pré-établies d'un guide d'entretien. J'ai toujours éprouvé de la réticence à faire des entretiens en bonne et due forme, même semi-directifs, de même que j'ai toujours éprouvé de la méfiance vis-à-vis des réponses apportées, en situation d'entretien, aux questions posées. Il ne s'agit pas là d'hésitations ni d'une défiance sans fondement. Mon expérience antérieure, en sociologie et en ethnologie, du recueil de données au moyen d'entretiens, m'avait appris à me méfier des questions qui suscitent des réponses attendues. La comparaison avec l'observation m'avait également conduite à prendre conscience non seulement de la distance qui sépare les discours produits en entretien de la pratique effective, de la réalité des comportements, mais aussi celle qui sépare les énoncés produits sur des thèmes donnés en situation d'entretien de ceux produits spontanément sur des thèmes similaires en d'autres situations. Les remarques que fait J. Benoist (1996 : 8) au sujet du recueil de données dans le domaine relativement inobservable des itinéraires thérapeutiques, peuvent être étendues à mon propos :

"Le questionnaire [le malade], alors? La prudence s'impose en ce domaine, car les réponses, mêmes les plus sincères, mettent en relief des choix-types,

conformes à des modèles que l'interlocuteur explicite en tenant compte à la fois de ce que sa culture lui a appris à juger bon et de ce qu'il pense de l'attente de son interlocuteur".

Les entretiens permettent, certes, de recueillir des discours à partir desquels peuvent être atteintes les représentations, les idéologies, les valeurs, les intentions qui leur sont sous-jacentes. Mais ils doivent être maniés avec infiniment de précautions et les analyses comme les résultats établis à partir des matériaux qu'ils permettent de recueillir doivent toujours tenir compte de la situation particulière - a-contextuelle - dans laquelle les discours ont été produits, car cette situation introduit nécessairement un biais dans le recueil d'informations. Cela signifie qu'on ne saurait extrapoler les données que livrent les discours obtenus sous la contrainte de l'entretien, même semi-directif, à d'autres aspects de la réalité, comme par exemple, la réalité des comportements ou encore la réalité des conversations spontanées et informelles. Tout l'intérêt des matériaux obtenus grâce aux entretiens me semble résider dans leur comparaison avec ceux que livrent l'observation, l'écoute des conversations, la participation aux activités et au quotidien des personnes, car elle permet de prendre l'exacte mesure de la distance qui sépare les discours de la pratique, et particulièrement, celle qui sépare les propos normatifs, les points de vue, les valeurs affichées et prônées, les rationalisations, motifs et justifications avancées, des comportements, actes, décisions et choix effectivement réalisés.

Plutôt que de faire des entretiens systématiques, j'ai préféré me laisser guider par le hasard du moment : attrapant au bond les questions ou les thèmes abordés par mes interlocuteurs dans le cadre de discussions informelles - lorsqu'elles ces dernières portaient sur des sujets que j'avais en tête d'aborder ou d'approfondir et sur lesquels je souhaitais les entendre s'exprimer - je tentais alors d'orienter les conversations vers les questions qui m'intéressaient. L'inconvénient de cette démarche est sans aucun doute sa lenteur, puisqu'elle suppose qu'il faille toujours attendre et s'en remettre au hasard des conversations et du tour qu'elles peuvent prendre : mais le bon moment finit généralement par arriver. En ce qui concerne plus particulièrement les chefs de *terreiro*, j'ai quoiqu'il en soi appris d'expérience - et si je puis dire, à l'usure - qu'il ne sert à rien de chercher à entraîner les

pères et mères de saint sur des thèmes qu'ils ne souhaitent pas aborder ou qu'ils n'abordent pas spontanément. Si le bon moment d'en parler finit par arriver (dans le meilleur des cas), c'est de toute évidence eux qui le choisissent. Contraindre les chefs de *terreiro*, par des questions trop directes et trop pressantes, à s'exprimer sur tel ou tel point, c'est bien souvent s'assurer en retour des réponses soit très évasives, soit très fournies mais dont il arrive qu'elles ne contiennent pas une aulne de vérité. Avec les pères et mères de saint umbandistes qui furent mes interlocuteurs, j'ai été à l'école de la patience.

Qu'elles aient porté très directement sur l'umbanda ou qu'elles en aient été, en apparence, très éloignées, les conversations informelles ont été de toute première importance pour la recherche. Je l'ai déjà souligné précédemment, l'umbanda ne constitue pas un domaine séparé de l'existence de ses médiums et chefs de *terreiro* : il n'y a pas l'activité et la pratique religieuses d'un côté, et les autres activités et préoccupations de l'autre. L'umbanda fait partie intégrante de la vie de ses fidèles ; elle est dans leur quotidien, en pénètre toutes les sphères, tous les aspects ; elle y est entremêlée. Les propos informels relatifs aux relations hommes/femmes, aux enfants, à la famille, à la nourriture, au travail, à l'école, à la politique, aux élections, à la situation économique du pays, aux modes et habitudes de vie, comme ceux portant sur les conflits conjugaux, familiaux, professionnels, de voisinage, entre *terreiros*, ainsi que les "petites histoires" et les *fofocas* ("commérages"), ont été tout aussi importants pour l'étude que ceux qui portaient directement sur l'umbanda : ils ont tout autant permis que ces derniers d'accéder à la compréhension de l'univers religieux, à la lecture et aux interprétations qu'il offre de la réalité sociale et des événements de la vie individuelle, et particulièrement, à partir de là, aux représentations de la maladie, de la santé, de la guérison.

Certaines de ces conversations informelles - auxquelles j'ai participé ou tout simplement assisté - ont été enregistrées, dans leur intégralité ou en partie. C'est de ces dernières que sont tirés les extraits de discours cités tout au long de ce travail. J'ai en effet décidé, dans bien des cas, de laisser la parole aux informateurs. Il s'agit-là d'un choix méthodologique : le travail n'y gagne pas en concision, mais il y gagne, je l'espère, en saveur, en relief et en couleurs. Les citations comme les descriptions rapportées ici visent

certes à produire les éléments d'observation et de discours sur lesquels s'appuient les analyses et les résultats exposés. Mais là n'est pas leur seule raison d'être : ils visent aussi à rendre la lecture plus vivante, à donner du corps à une réalité très haute en couleurs, à restituer leur épaisseur à ceux qui la font et qui la vivent, à rendre un peu de la vitalité et de l'expressivité qui animent l'umbanda et ses gens. Pour ces mêmes motifs, je me suis attachée à traduire le plus fidèlement possible les propos cités, et ce, en respectant le niveau de langue employé : les seules modifications que j'y ai apportées sont celles qui, après transcription, m'ont semblé nécessaires à leur compréhension.

V - 3 - La littérature umbandiste

Les publications umbandistes - livres, journaux - favorisent l'expansion de l'umbanda dans la société brésilienne et sa publicité. L'umbanda possède ses intellectuels. Ces derniers, majoritairement issus des couches moyennes de la population, se sont assignés la tâche de systématiser la religion. Soucieux d'en obtenir la légitimité et la reconnaissance dans la société brésilienne, ils se sont lancés dans une vaste entreprise de rationalisation de l'univers religieux. Guidés par cette préoccupation, ils interprètent, codifient et organisent souvent *a posteriori* les croyances et les pratiques de l'umbanda de manière à les rendre compatibles avec les valeurs dominantes de la société. Leurs ouvrages témoignent de cette volonté normative qui les anime : véhicules de diffusion de leurs idées dans la société globale et particulièrement dans les milieux umbandistes, ils ont pour but, entre autres, de favoriser l'avènement d'une umbanda uniformisée selon les conceptions de leurs auteurs (d'ailleurs souvent différentes entre elles).

Les informations orales recueillies auprès des informateurs montrent qu'entre "l'umbanda des livres" et "l'umbanda du terrain", il existe des différences importantes et significatives, tant sur le plan des croyances que sur celui des pratiques : si l'on prend l'exemple des sacrifices animaux, on s'aperçoit que les auteurs les excluent généralement de l'umbanda, alors qu'ils sont pratique courante dans de nombreux *terreiros*. De même le panthéon, tel qu'il est exposé dans la littérature, présente une configuration

différente de celle qui ressort des informations recueillies sur le terrain auprès des adeptes. Ainsi les auteurs umbandistes nous informent-ils moins sur l'umbanda telle qu'elle est vécue et se donne à observer dans les lieux de culte que sur leur "umbanda idéale". On ne saurait donc prendre pour "argent comptant" les données contenues dans ces livres et rendre compte de l'umbanda - ses croyances, ses pratiques, sa "vision du monde" - à partir de leur seule analyse, comme l'ont fait certains auteurs (R. Bastide, R. Ortiz, entre autres²⁹).

On ne saurait non plus les déconsidérer comme le font F. Giobellina Brumana et E. Gonzales Martinez (1989 : Ch. III), sous prétexte que nous avons affaire à des constructions qui "n'existent pas dans les *terreiros*" (p. 166), les adeptes étant ignorants de ces élaborations sophistiquées qui sont exclusivement le fait des codificateurs. D'abord, parce que ces intellectuels sont aussi des umbandistes. Il n'y a pas de prétexte qui justifie qu'on exclue du champ d'investigation les informations contenues dans leurs propos : c'est bien d'umbanda qu'ils nous parlent (ou alors il faudrait pouvoir montrer qu'il existe une "fausse" umbanda, celle des livres, et une "vraie" umbanda, celle du terrain). Du reste, nombre d'entre eux sont pères de saint de *terreiros* et transmettent à leurs médiums et adeptes leurs conceptions "théoriques" et "pratiques" de l'umbanda : que ce soit, par exemple, au travers de l'enseignement de la religion qu'ils donnent aux médiums pendant l'initiation, ou bien au travers des discours qu'ils professent avant et après les cérémonies du *terreiro*, ou bien encore en interdisant ou en dévalorisant telle ou telle pratique dans leur *terreiro*, etc. Ainsi les médiums de Renato possédaient-ils tous le livre que ce dernier avait écrit, l'avaient étudié, le connaissaient par cœur et s'y référaient assez souvent quand ils me parlaient de l'umbanda, de ses croyances, de ses rites, des êtres spirituels, en me disant "comme dit Renato..." ou bien "il faut que tu lises ce qu'a écrit Renato sur...".

Il faut ajouter que nombre de pères et mères de saint et les médiums lisent les livres de ces intellectuels. Il s'agit certes, comme on s'en doute, d'individus qui savent lire, sont familiarisés avec l'écrit, et qui appartiennent dans leur grande majorité aux couches moyennes - moyennes et hautes - de la population. Dona Dolores qui est analphabète, ne possède pas un seul

²⁹ R. Bastide (1995(a) : Ch. VI) ; R. Ortiz (1975(a) : Ch. IV, Ch. VII, Ch. VIII) ; R. Ortiz (1979).

livre d'umbanda chez elle et est tout à fait ignorante - comme le sont ses médiums - d'un certain nombre de notions qui sont développées dans la littérature, comme celles de "karma" (*karma*) et de "périsprit" (*perispírito*) par exemple (notions sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement). En revanche, Duílio possède une bibliothèque pleine d'ouvrages umbandistes et kardécistes. Quand il parle d'umbanda, ses propos sont largement influencés par ses lectures (qu'il ne cite d'ailleurs pas) comme le sont aussi, mais dans une moindre mesure, les discours des médiums analphabètes ou semi-analphabètes auxquels il distribue ses enseignements.

Ainsi donc, même si l'on ne peut pas, comme le montre le travail de terrain, considérer ces ouvrages comme représentatifs de la manière dont les adeptes pensent et vivent l'umbanda, on ne peut nier qu'ils exercent leur influence sur eux. En fait, il y a comme un va et vient incessant (auquel échappent peu de *terreiros*) entre les écrits des umbandistes et le vécu des adeptes : il s'informent et s'influencent mutuellement.

Quoique que la recherche ne porte pas sur "l'umbanda des livres", mais sur celle, vécue, des fidèles et fréquentateurs des *terreiros*, je n'ai pas négligé, pour les raisons ci-dessus évoquées, l'intérêt que la littérature umbandiste présentait pour l'étude et la connaissance de l'umbanda. J'ai lu et analysé le contenu de divers ouvrages et journaux umbandistes, et tout particulièrement ceux auxquels se référaient, que connaissaient et que consultaient certains umbandistes des *terreiros* étudiés.

V - 4 - Les enregistrements audio et vidéo

Furent enregistrés sur magnétophone les propos de membres des communautés religieuses des *terreiros* et de fréquentateurs réguliers des séances de travail ; des propos tenus par les esprits, en situation ou non de consultation, lorsque leurs chevaux possédés leur laissent la parole ; des consultations avec les esprits (dont certaines des miennes) ; des musiques jouées et des chants entonnés lors de séances de travail et de fêtes.

Le recours à la vidéo n'intervint que lors du troisième séjour, parce que c'est seulement à ce moment-là que je sus comment et pourquoi l'utiliser, et également parce que je pensai pouvoir alors introduire la caméra dans les

terreiros sans trop créer de perturbations, et être capable, le cas échéant, de les repérer. Furent filmés des séances de travail, des esprits désireux de s'exprimer devant la caméra, quelques fêtes en l'hommage de divers esprits et saints de l'umbanda ainsi que leurs préparatifs. J'attendais de la caméra qu'elle soit un outil de vérification et de contrôle des données visuelles. Aide précieuse pour le travail ethnographique, les films permettent de revoir ce qui a été observé (rituels, pratiques, gestes, séquences, attitudes, etc..) et garantissent ainsi des erreurs d'observation. Ils permettent également de remarquer des choses qui échappent à l'observation *in situ*.

Instrument de contrôle des données visuelles, la caméra est aussi instrument de contrôle du regard porté sur les choses observées ; il renseigne sur son intentionnalité. Les enregistrements vidéo offrent la possibilité d'être spectateur de sa propre observation, de son cheminement, comme le permet aussi, à sa façon, la rédaction de carnets de terrain. Les films m'ont parfois montré, à mon insu, ce que je délaissais et ce à quoi j'attachais de l'importance.

A partir des enregistrements vidéo, j'espérais également pouvoir monter un film ethnographique sur les séances de travail et les consultations qui s'y déroulent. A ce jour, deux maquettes vidéo 8 couleur ont été réalisées : la première, *Séance de travail chez Duílio - Gira da direita*, est de 58 mn ; la seconde, *Séance de travail chez Dona Dolores - Gira da esquerda*, est 28 mn.

Quant aux umbandistes, ils furent parfois activement associés aux enregistrements vidéo. A divers moments, j'ai laissé ceux qui le souhaitent se servir de la caméra. Il m'intéressait de découvrir ce qu'ils choisissaient de filmer. Après chaque enregistrement, je montrais les rushes aux médiums et chefs de *terreiro* participants des séquences filmées et j'appris beaucoup de leur réactions, de leurs commentaires. Je profitai également de ces séances collectives pour susciter, à partir des enregistrements vidéos, des discussions sur des points qui m'intéressaient.

Les données recueillies - dans le contexte du terrain tel qu'il a été défini, de la manière et avec les moyens décrits, dans la poursuite des objectifs invoqués - constituent la matière première de cette recherche. C'est de leur traitement et de leur mise en rapport que sont tirés les observations, les commentaires et les analyses dont il est rendu compte dans le présent travail.

Carte n° 1
Les Etats du Brésil



Carte n° 2
Les régions administratives de l'Etat de São Paulo



Plan n° 1 - Localisation des ferraires étudiés dans le municipio de São Paulo



Carte n° 3
Les municípios (municipios) de la région métropolitaine de São Paulo (Grandes São Paulo)



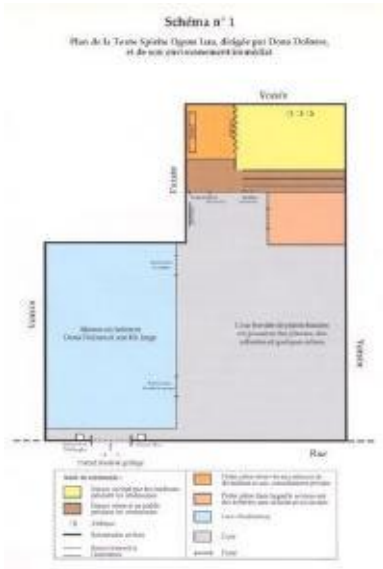
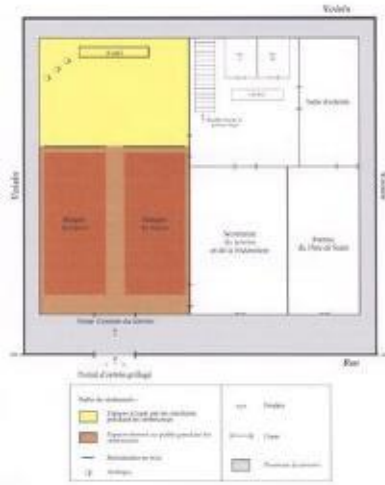


Schéma n° 3

Plan de mise en conformité des locaux ouverts au public du Temple Paléochrézien de Angoulême, allégé par Renata, et de son environnement immédiat.



PREMIÈRE PARTIE

**LE CONTEXTE GÉNÉRAL DE
LA RECHERCHE :**

**ÉLEMENTS HISTORIQUES,
SOCIOLOGIQUES ET
ETHNOLOGIQUES**

Cette première partie est consacrée à l'introduction de certains d'éléments qui relèvent du contexte général dans lequel s'insère la recherche. Pour aussi périphériques qu'il paraissent par rapport à l'objet d'étude, il importe de les examiner et de les préciser avant de nous intéresser plus directement à l'umbanda, à l'univers de ses pratiques et de ses représentations en matière de santé et de maladie et pour mieux les saisir.

L'umbanda dont il est question dans le présent travail n'a pas été étudiée n'importe où au Brésil mais dans un lieu particulier dont il est important de connaître quelques-unes des caractéristiques. Un premier chapitre consacré à São Paulo permettra de brosser à grands traits la ville dans laquelle cette religion a été observée.

Un second chapitre consacré à l'umbanda nous permettra ensuite de dégager quelques-unes des grandes caractéristiques de cette religion et, ce faisant, de présenter et définir des éléments de compréhension et des notions qui seront utilisés dans la suite du travail.

- Un premier paragraphe qui porte sur la formation de l'umbanda mettra en évidence les processus et les conditions historiques et sociales qui ont permis l'émergence de l'umbanda comme entité religieuse particulière. La genèse de l'umbanda s'inscrit dans l'histoire de la société brésilienne et est profondément liée aux événements qui la traverse. Ce paragraphe historique nous permettra non seulement de considérer l'umbanda dans le contexte de la société où elle a vu le jour et où elle est aujourd'hui fermement implantée, mais également de la situer par rapport à d'autres religions avec lesquelles elle coexiste et qui ont participé, à des degrés divers, à la constitution de son univers.
- Un second paragraphe s'intéressera tout spécialement à deux grandes particularités de l'umbanda : son caractère éminemment synthétique et son caractère multiple. Il s'agit-là de deux caractères sur lesquels il convient d'insister dans la mesure où ils font l'originalité de la religion et s'expriment notamment dans le domaine particulier des pratiques et des représentations liées à la maladie et à son traitement.
- Enfin, un troisième paragraphe nous ramènera plus directement à notre sujet - et en justifiera, d'une certaine façon, l'intérêt - dans la mesure où il

examinera l'umbanda sous l'angle du recours thérapeutique qu'elle constitue dans le champ médical brésilien. Il établira l'importance de la dimension thérapeutique de l'umbanda et le rôle central que jouent la maladie, son interprétation et son traitement dans l'univers et l'activité de cette religion.

CHAPITRE 1

São Paulo

"Pour dépeindre Rio-de-Janeiro, il faudrait être un peintre, mais pour décrire São Paulo, il faut être un statisticien ou un économiste. Il faudrait ériger des colonnes de chiffres, tracer des courbes, pour montrer sa croissance : car ce qui fascine dans São Paulo, ce n'est ni son passé, ni son présent, mais la lente évolution de son devenir et de sa transformation, qu'on peut suivre comme au ralenti. São Paulo n'a pas un visage déterminé, étant trop soumise aux continuel et rapides changements. Il faudrait la montrer dans un film, qui se déroule et se transforme d'heure en heure. (...) Pour le moment, le principal accent de cette ville est le travail. São Paulo n'est pas une ville de plaisir, elle ne fait rien pour l'oeil, elle n'a ni promenades, ni corsos, et peu de places où l'on s'amuse. Dans la rue, on ne voit que des hommes, des hommes pressés, actifs, affairés (...). Ici la journée a deux fois plus d'heures qu'à Rio et l'heure a deux fois plus de minutes, car tout est rempli d'activité. (...) L'aimable douceur et langueur de Rio, la musicalité de Guanabara, sont remplacées à São Paulo par le rythme fort et puissant, comme le pouls d'un coureur, qui s'enivre de sa propre rapidité".

Cette description que donne S. Zweig (1994 : 303, 310-311) du São Paulo du début des années quarante conserve toute son actualité.

A l'endroit où une poignée de jésuites portugais - "guidés par le souci d'une sécurité suffisante pour exercer leur action éducative auprès des colons européens et leur mission évangélisatrice auprès des indiens" ³⁰ - créèrent en 1554 une mission vouée à Saint Paul et fondèrent le petit hameau de São Paulo (le 25 Janvier), se dresse aujourd'hui une mégalopole industrielle et surpeuplée, l'une des plus grandes agglomérations urbaines du monde.

Installée à quelques 800 mètres d'altitude sur le Plateau de Piratininga, la ville de São Paulo, capitale de l'Etat de São Paulo, est l'un des 38 "municipes" (*municípios*) ³¹ que comprend la "Région Métropolitaine de São Paulo" (RMSP : *Região Metropolitana de São Paulo*) dite encore la "Grande São Paulo" (*Grande São Paulo*)³². Cette région, constituée administrativement en 1973, est la plus peuplée du Brésil : elle compte plus de 15 millions d'habitants dont presque 10 millions dans la ville même de São Paulo ³³, la plus grande ville du pays (dernier recensement de 1991, Pebayle (1992 : 59 et 75)). Elle couvre environ 8.051 km² - soit 3,5% de la surface de l'Etat de São Paulo et 0,09% de la surface du Brésil - et concentre à elle seule plus de 10% de la population brésilienne et plus de 50% de la population de l'Etat de São Paulo ³⁴. Bien que divisée administrativement dans les zones urbaines de ses 38 municipes, la Grande São Paulo constitue une seule et gigantesque aire urbaine : la distance qui sépare le municipe d'Itapevi (à l'extrême Ouest) de celui de Salesópolis (à l'extrême Est) est de plus de 100 kilomètres, le municipe de Salesópolis se trouvant lui-même à 93 km de la Praça da Sé (la "Place de la Cathédrale"), située dans le centre traditionnel de São Paulo ³⁵ (Voir Carte n° 3).

³⁰ P. Monbeig (1953 : 15).

³¹ Le municipe est l'unité administrative de base. Il est dirigé par un *prefeito* (exécutif) et une chambre municipale de *vereadores* (législatif).

³² Se reporter aux Cartes n°1, n°2, n°3 à la fin du chapitre "Genèse et méthodologie de la recherche". La région métropolitaine de São Paulo fait partie des neuf régions administratives que compte le Brésil. Résultats d'un regroupement de municipes préexistants, ces régions sont délimitées selon des critères de densité humaine, de fonction (inexistence ou faible importance du secteur primaire) et de paysage (prédominance du bâti). A elles seules, elles regroupent environ 29% de la population brésilienne (R. Pebayle, 1992 : 59).

³³ Selon le dernier recensement, en 1991 la région métropolitaine de São Paulo comptait 15 369 305 habitants et la ville de São Paulo, 9 610 659 habitants (source : SEADE, *Perfil municipal 1980/1991*, RMSP, Vol. 1).

³⁴ Selon le dernier recensement, en 1991 le Brésil comptait 146 154 502 habitants (source : IBGE) et l'Etat de São Paulo, 31 436 273 habitants (source : SEADE, *Perfil municipal 1980/1991*, RMSP, Vol. 1).

³⁵ EMPLASA, *Sumário de dados da Grande São Paulo*, 1986, p.9.

La ville de São Paulo est longtemps restée en sommeil. De sa fondation en 1554 à 1872, c'est-à-dire en 318 ans, sa population est passée de 100 à 31 385 habitants (Marcílio, 1974 : 99). Il faut attendre la grande pénétration de la culture du café dans les terres paulistes, au milieu du XIX^e siècle, pour que São Paulo - qui devient le centre économique-financier du café - commence à croître à un rythme plus accéléré. Mais c'est avec la naissance et le développement d'une industrie urbaine que cette ville va prendre son véritable essor à la fin du XIX^e siècle ³⁶. Le développement industriel de São Paulo ³⁷ - qui n'a fait que croître et se consolider jusqu'à aujourd'hui - s'accompagne depuis ses débuts d'un solide et constant accroissement de la population de la ville. Cette dernière, qui était de 64 934 habitants en 1890 passe à 239 820 en 1900 : elle atteint les 579 033 habitants en 1920, les 1 326 261 en 1940, les 2 227 515 en 1950, les 5 924 615 en 1970 et les 8 490 607 en 1980 ³⁸. La croissante urbanisation qui accompagne le processus d'industrialisation provoque la disparition progressive des zones rurales qui séparaient la ville de São Paulo des autres communes environnantes : elles font place à une ceinture continue d'industries et d'habitations ³⁹.

Dès le début de l'industrialisation, la ville de São Paulo reçoit des contingents considérables de travailleurs nationaux ⁴⁰ et d'immigrants étrangers. A partir de la fin du trafic négrier (1850) et plus encore à partir de l'abolition de l'esclavage (1888), l'immigration étrangère est encouragée et soutenue par le gouvernement fédéral et celui des Etats, en particulier celui de São Paulo. Dans cet Etat, le flux de l'immigration étrangère est très

³⁶ Durant la période coloniale (1500-1822), une interdiction royale prohibait la fabrication de produits manufacturés au Brésil pour protéger les exportations du Portugal. En 1822, les Portugais abandonne donc un pays sans industrie locale. Les Anglais de leur côté ont veillé à n'exporter vers le pays aucune technologie fondamentale qui eût facilité son développement économique. En 1889 - année où l'empire du Brésil devient une république - le pays ne possède que 48 manufactures.

³⁷ São Paulo qui comptait 162 établissements industriels en 1907, en possède 8 511 en 1939 (Source : EMPLASA, *Reconstituição da memória estatística da Grande São Paulo*, p. 170)

³⁸ Sources : de 1890 à 1940, Marcílio (1974 : 99) ; de 1950 à 1970, EMPLASA, *Coleção de mapas da Grande São Paulo* ; pour 1980, SEMPLA, *Boletim do Sistema Municipal de Informação e Documentação*.

³⁹ La tendance à la métropolisation qui prend progressivement corps à partir de 1915, s'affirme après 1940 et se consolide dans les années 50 avec l'implantation de diverses industries de biens de consommation durable (industrie automobile et électro-domestique), de biens intermédiaires (sidérurgie, papier, pétrochimie, caoutchouc) et de biens de capital (machines et équipements).

⁴⁰ Les "travailleurs nationaux" sont des Brésiliens, non natifs de São Paulo, qui ont émigré de leurs régions d'origine pour venir travailler à São Paulo.

important surtout à partir de 1886. Alors qu'en 1872, la ville comptait 93,6% de nationaux contre 6,4% d'étrangers, quelques vingt ans plus tard, en 1893, elle compte 44,4% de nationaux contre 55,6% d'étrangers ⁴¹. Ce sont les Italiens qui représentent le plus gros de cette immigration ⁴². De 1887 à 1945, l'Etat de São Paulo a reçu 2 399 743 immigrants étrangers dont 925 322 Italiens, 419 045 Portugais, 386 365 Espagnols, 189 714 Japonais (ils arrivent à partir de 1908) et 479.297 ressortissants d'autres pays ⁴³. São Paulo a reçu des immigrants - essentiellement urbains et majoritairement européens - qui ont apporté aux usines paulistes la main-d'oeuvre qui leur était nécessaire. Ils ont également apportés techniques, savoirs et capitaux. La place de ces étrangers est grande à la fois dans les rangs du prolétariat, des cadres des industries et dans les rangs du patronat ⁴⁴. Les descendants de ces immigrés sont aujourd'hui brésiliens et parlent tous la même langue : comme le Brésil d'une manière générale, São Paulo a su incorporer, absorber et transformer les cultures et les groupes humains les plus divers ⁴⁵.

En ce qui concerne la population des anciens esclaves noirs et de leurs descendants ainsi que celle des Mulâtres dans le São Paulo de la première moitié de ce siècle, il est très difficile, pour diverses raisons, d'en évaluer l'importance numérique. Selon M.L. Marcílio (1974 : 129), les esclaves représentaient 1% de la population de la ville en 1886, deux ans avant l'abolition (contre 24,2% en 1836). P. Monbeig (1953 : 80) rapporte que selon S. H. Lowrie (1938 : 5-56), Noirs et Mulâtres représentaient 8 à 12% de la population de la capitale ⁴⁶ en 1938. "Unité linguistique et médiocrité

⁴¹ Source : EMPLASA, *Reconstituição da memória estatística da Grande São Paulo*, p. 134.

⁴² L'année 1888 sera d'ailleurs connue comme "l'année de la grande immigration" car la fin de l'esclavage au Brésil correspond à l'année noire de l'économie italienne. Ce sont les Italiens qui s'investissent dans le début de l'industrialisation de la ville. Ils se rendent indispensables à l'économie du pays et, pour certains, construisent d'immenses fortunes.

⁴³ Parmi lesquels des Libanais, des Syriens, des Arméniens, des Russes, des Polonais, des Juifs de nationalités variées, des Américains, des Belges, des Anglais, des Français, des Suédois, des Autrichiens.

⁴⁴ La plupart des usines furent fondées par des immigrants, italiens ou libanais. En 1920, dans l'Etat de São Paulo, 1 062 établissements industriels appartiennent à des Brésiliens et 1 904 à des étrangers (dont 1 446 à des Italiens). (Source : EMPLASA, *Reconstituição da memória estatística da Grande São Paulo*, p. 172).

⁴⁵ En 1927, plus de 60% des jeunes italiens se marient avec des Brésiliens (M. Carelli, 1987 : 94). P. Monbeig (1953 : 78) signale néanmoins que trois petits groupes d'immigrants ont longtemps formé des "kystes ethniques" à São Paulo : il s'agit des Syriens, des Japonais et des Juifs (que les paulistes nomment de façon générique "les russes" (*os russos*) par référence à l'origine géographique d'une majorité d'entre eux).

⁴⁶ Si l'on se réfère aux résultats du recensement de 1940, dans la capitale, la "population de couleur" est statistiquement comparable au groupe des Italiens (P. Monbeig, 1953 : 80).

numérique, contribuent à dissoudre le groupe des gens de couleur dans la cité" dit P. Monbeig (1953 : 82). A la même période Rio, Salvador et Recife sont incomparablement plus noires que São Paulo qui est pètrie par la présence européenne. Cela reste vrai aujourd'hui. A cette même époque, les Mulâtres et plus encore les Noirs sont, d'une façon générale, les habitants les plus pauvres de São Paulo. Il n'est guère besoin de statistiques pour constater qu'aujourd'hui encore, ils appartiennent dans leur grande majorité aux couches les plus modestes et les plus démunies de la population de la ville. Il suffit de se promener dans les divers quartiers de São Paulo pour remarquer que plus les quartiers sont pauvres, et plus la peau de leurs habitants se fonce. On constate le même phénomène dans l'umbanda : ce n'est pas la même couleur qui domine dans les lieux de culte umbandistes, selon qu'ils sont fréquentés majoritairement par des membres des couches économiquement pauvres ou relativement aisées. Au Brésil en général, et particulièrement à São Paulo, couleur de peau et appartenance sociale sont intimement liés. Cela ne signifie pas que les Blancs (et les Métis clairs) appartiennent pour la majorité d'entre eux aux couches privilégiées - ils appartiennent à toutes les couches sociales - mais que la population noire est concentrée de façon disproportionnée dans les couches les plus modestes et misérables de la population pauliste.

Si l'immigration étrangère s'est aujourd'hui beaucoup réduite, les migrations internes - massives durant ces trois dernières décennies et surtout rurales - restent toujours importantes : en 1980, la Grande São Paulo comptait plus de 7 millions d'immigrants brésiliens, soit 56,3% de sa population totale (R. Peybale ; 1992 : 59). C'est le Nordeste exsangue et sous-développé qui, à partir des années cinquante-soixante, fournit à São Paulo ses plus forts contingents de migrants nationaux. Ces immigrants nordestins sont venus dans la capitale mûs par la recherche d'un travail (dans l'industrie ou le tertiaire) et l'espoir d'un avenir meilleur : main-d'oeuvre bon marché, nombre d'entre eux n'ont connu aucune amélioration de leur situation et sont allés grossir les rangs des populations défavorisées de la ville. Et, quoique les immigrants brésiliens continuent d'affluer en grand nombre, São Paulo, comme les autres grandes métropoles brésiliennes, offre de moins en moins d'emplois aux nouveaux arrivés. Actuellement, elle renvoie partie de ses contingents de manoeuvres nordestins.

La Grande São Paulo a - du point de vue géographique - concentré l'essentiel du dynamisme industriel brésilien. Riche et puissante économiquement, elle est à l'heure actuelle le plus grand pôle industriel et tertiaire du pays (elle représente environ 20% du PNB du Brésil). En 1988, la ville de São Paulo concentrait environ la moitié des activités industrielles de l'Etat de São Paulo ⁴⁷. São Paulo produit presque tous les biens de capital et de consommation, outre les spécialités de son triangle ABC ⁴⁸. Elle se distingue également par ses industries de pointe. En ce qui concerne la distribution sectorielle de la main d'oeuvre active, le secteur secondaire représente 40,1% des emplois dans la capitale (Peybale, 1992 : 66) et le secteur tertiaire pratiquement tout le reste des emplois, le secteur primaire étant réduit à un rôle résiduel. Car São Paulo ne fait pas que produire : elle commande l'économie du pays. A la concentration des activités industrielles, elle ajoute des fonctions tertiaires ⁴⁹ qui font d'elle la capitale économique du Brésil. La Grande São Paulo regroupe la moitié du réseau bancaire brésilien et la ville de São Paulo entre pour 80% dans cette concentration financière : plus des deux tiers des banques commerciales de capital international établies au Brésil sont concentrées dans la capitale qui, de surcroît, possède les conglomérats financiers les plus puissants du continent (R. Peybale, 1992 : 73). En dehors des secteurs des assurances et du pétrole qui restent la spécialité de Rio, toutes les entreprises importantes sont représentées à São Paulo. Quant aux fonctions culturelle et scientifique, elles n'ont pas manqué d'accompagner l'extraordinaire développement matériel de la capitale au XX^e siècle. L'Université de São Paulo (USP) est justement célèbre en Amérique latine.

Champ de 15 000 immeubles à ascenseurs ⁵⁰, fière de ses shopping-centers ultra-luxueux, de ses édifices somptueux et de ses beaux quartiers,

⁴⁷ En 1985, l'Etat de São Paulo regroupait 28,6% des établissements industriels du Brésil, 45% du personnel employé dans le secteur secondaire national et fournissait près de la moitié de la valeur de la transformation industrielle du pays (48,3%). (R. Peybale, 1966 : 73).

⁴⁸ Le triangle ABC est formé des trois municipes de Santo André, São Bernardo, São Caetano qui sont le siège d'importantes industries chimiques et de transport.

⁴⁹ Dont des fonctions tertiaires supérieures (commerces de luxe, professions libérales, bureaux des grandes firmes modernes).

⁵⁰ En 1988, selon N.A. Somekh (1987).

l'opulente São Paulo - qui, comme le dit V. Boyer-Araújo (1993 : 13), "incarne et réclame pour soi l'image de la modernité brésilienne" - dissimule cependant mal sa terrible misère. Elle est la capitale économique d'un pays où la distribution des ressources de la société est profondément inégale, où les 20% les plus riches ont un revenu 26 fois plus élevé que les 20% les plus pauvres ⁵¹. Même si elle offre à ses habitants des conditions matérielles plutôt meilleures qu'ailleurs au Brésil et si ses indices socio-économiques y sont moins préoccupants que dans d'autres villes ou d'autres régions brésiliennes, l'agglomération pauliste abrite d'énormes et innombrables disparités socio-économiques, de dramatiques inégalités entre riches et pauvres, de graves et multiples problèmes dont certains découlent de l'accumulation et de la concentration disproportionnées des activités et des hommes.

Un large pan de la population pauliste vit dans des conditions misérables. Le logement est, au côté de l'alimentation, l'un des problèmes les plus aigus pour la majorité de la population de la Grande São Paulo. "Sur cinq habitants de la ville, trois vivent dans le dénuement, tandis que 61,7% vivent dans des bidonvilles, *favelas* ⁵², *cortiços* ⁵³ et *squats*" (P. S. Pinheiro, 1994 : 29), sans compter tous ceux qui n'ont pas de lieux de résidence, qui vivent dans la rue, sous les ponts (plusieurs milliers de sans-abri vivent dans le centre de la ville). Il y aurait plus de 1 200 *favelas* à São Paulo (R. Peybale, 1992 : 64), et les *favelados* seraient aujourd'hui plus d'un million, ce qui représente presque 10% de la population de la ville ⁵⁴ (P. S. Pinheiro, 1994 : 31). Les *favelas* sont refoulées vers la périphérie de la ville et la plupart d'entre elles, situées sur le bord des cours d'eau, des voies de

⁵¹ Source : Programme des Nations Unies pour le développement, *Desarollo Humano*, Santiago de Bogota, Tercer Mundo, 1992, p.85.

⁵² Comme le fait remarquer P.S. Pinheiro, les *favelas* ne répondent plus à leur ancienne définition de rassemblements de résidences temporaires, construites de façon précaire avec des matériaux inadéquats : elles comportent aujourd'hui de nombreuses constructions bâties en dur et une bonne part de leurs habitants ont accès à l'eau courante et à l'électricité.

⁵³ Sorte de taudis, les *cortiços* sont des "maisons divisées en plusieurs lieux d'habitations, dans lesquels les familles ne bénéficient pas de l'espace, des commodités et des équipements jugés nécessaires. Chaque famille vit dans une seule chambre, et doit partager avec d'autres l'eau et les installations nécessaires". (P. S. Pinheiro, 1994 : 31).

⁵⁴ Près de la moitié d'entre eux habitent dans le sud de la ville, principalement à Santo Amaro, Campo Limpo et Butantã (P. S. Pinheiro, 1994 : 31).

circulation et des espaces institutionnels ⁵⁵. Elles se développent également dans l'anneau intermédiaire de la ville ⁵⁶. "Les différences sociales qui parcourent la cité se reflètent dans la ségrégation spatiale entre le centre et la périphérie : entre 1973 et 1987, la population de la ville a augmenté de 9% et celle des favelas de 1039%" (P. S. Pinheiro, 1994 : 31). Cette "favelisation" de São Paulo s'explique, entre autres, par la politique systématique d'écrasement salarial, la spéculation immobilière, l'augmentation du chômage ⁵⁷. Par ailleurs, les *cortiços* ne cessent de croître à travers toute la ville - ils sont concentrés autour des voies d'accès à l'est de la capitale mais il y en a également beaucoup dans les quartiers centraux - et leur population s'élevait en 1987 à environ trois millions de personnes (P. S. Pinheiro, 1994 : 32). On estime également à 2,4 millions ⁵⁸, le nombre de personnes qui vivent dans des lotissements illégaux (c'est-à-dire installés sur des terrains occupés illégalement), résultats d'une autoconstruction sommaire. Cette dernière "concernerait 80% du bâti de la région métropolitaine sous la forme d'immenses quartiers de petites maisons (20 à 30 m²) insalubres où la promiscuité entretient maladies infectieuses (tuberculose, méningite cérébro-spinale) et graves problèmes sociaux" (R. Peybale, 1992 : 74-75). Les habitants des favelas et des *cortiços* sont surtout des travailleurs qui, en général, n'ont ni éducation ni formation et reçoivent des salaires très bas : ils sont manoeuvres dans le bâtiment, travaillent dans les bureaux et les industries, sont employés domestiques, gardiens d'immeubles, chauffeurs, cuisiniers, mécaniciens, colporteurs, jardiniers... Beaucoup travaillent dans le secteur de l'économie informelle, et il est aussi parmi eux de nombreux ouvriers ruraux arrivés récemment à São Paulo et qui sont sans emploi.

On ne saurait terminer ce bref tour d'horizon de São Paulo et de ses habitants sans dire un mot de la violence qui règne dans la mégapole et particulièrement dans les favelas et les quartiers pauvres. Même si tous les groupes sociaux et tous les espaces de la ville ne sont pas exposés de la

⁵⁵ Les *favelados* s'installent généralement à proximité des axes de circulation afin d'avoir un accès relativement facile à la ville.

⁵⁶ Selon le *Plano Diretor para o município de São Paulo* de 1985, la ville de São Paulo se divise en trois entités : une région centrale, un anneau intermédiaire et un anneau périphérique.

⁵⁷ 15,5% de la population active de São Paulo était officiellement au chômage en avril 1992.

⁵⁸ Source : *Jornal do Brasil*, 27 juillet 1992, cité par P. S. Pinheiro (1994 : 32).

même façon ni avec la même intensité à cette violence, elle engendre néanmoins une peur générale et permanente dans la population ⁵⁹ (peur des cambriolages, des viols, des agressions (physiques, au couteau, à main armée), des vols, des meurtres, des enlèvements,...). Cette peur, certes entretenue à l'excès par les journaux et la télévision, n'est pas fondée sur une appréciation exagérée des risques car les dangers sont bien réels. La violence et les dangers sont néanmoins beaucoup plus palpables et présents dans les quartiers périphériques que dans les quartiers centraux, et les pauvres, les *favelados*, les marginaux y sont beaucoup plus exposés que les autres habitants de la ville. Selon P.S Pinheiro (1994 : 37), à São Paulo la "violence est systémique" et la périphérie est le lieu par excellence où prévaut cette violence du système : les gens qui y habitent vivent, "ce n'est pas une métaphore osée mais bien les conditions réelles, dans un *état de guerre* ⁶⁰ permanent" (1994 : 37). "Il y a coïncidence entre la géographie de la marge et la violence" observe cet auteur (1994 : 35) pour qui l'un des facteurs les plus importants pour analyser la violence à São Paulo est le taux de mortalité. Plus on s'éloigne des régions centrales de la ville en direction de la périphérie, plus le nombre de décès dûs aux maladies cardiovasculaires et au cancers diminuent, et plus augmente celui des décès dus à des causes externes (morts violentes, homicides). Durant la période qui va de mai 1990 à avril 1991, les homicides ont représenté 38% des décès dans le centre de la ville et 60% dans la périphérie. La plupart d'entre eux mettent en cause des ouvriers jeunes et pauvres.

Une proportion notable des décès dans la périphérie est le fait de milices ⁶¹, de *justiceiros* ⁶² (dont les "escadrons de la mort") qui sévissent dans de nombreuses villes brésiliennes. Au côté des violences et des meurtres dûs aux "guerres de gang", aux situation d'extrême promiscuité

⁵⁹ "La menace, qui associe la favela à l'espace du crime (...) crée une perpétuelle méfiance envers "l'autre", qui, à tout moment, peut se révéler dangereux. Il y a une similarité entre les attitudes très méfiantes, pour ne pas dire racistes et discriminatoires, de la population de São Paulo en général (surtout parmi les Blancs) envers les *favelados* (en majorité Noirs et métis), et les attitudes au sein même des *favelados*". (P. S. Pinheiro, 1994 : 33).

⁶⁰ En italique dans le texte.

⁶¹ "Il existe plus de deux cents de ces petits groupes, le plus souvent organisés par la société civile. Ils comprennent des policiers, retirés ou non, et sont financés par les communautés locales et les petits commerçants. Parfois ces groupes sont formés par des résidents qui prennent en charge le maintien de l'ordre dans un quartier pauvre". (P. S. Pinheiro, 1994 : 37).

⁶² A São Paulo, les "escadrons de la mort" sont la principale cause de décès violents chez les enfants et les jeunes gens.

(viols et abus sexuels, femmes battues et assassinées par leur maris,..), le lynchage et les brutalités policières sont des causes assez banales de décès dans la périphérie de la ville. Exécutions sans jugement par la police ⁶³, exécutions sommaires de suspects et de mineurs par les milices sont en nombre élevés à São Paulo et ont principalement pour cible des hommes, jeunes, pauvres et noirs ainsi que des enfants (gamins des rues) et des adolescents ⁶⁴. Ces pratiques parfaitement illégales commises par des citoyens ou des agents de l'Etat n'impliquent bien souvent ni punition pour les uns ni sanction pour les autres. Le non-respect des droits civiques - protection de la vie privée, de l'intimité et de l'inviolabilité de la personne - est la règle qui régit les relations entre la police et les pauvres. P.S Pinheiro (1994 : 38) voit dans la concentration des exécutions policières dans la périphérie de São Paulo, "le résultat d'une action planifiée qui vise à traiter le problème des pauvres et des marginaux : il s'agit de *nettoyer le voisinage* ⁶⁵".

Tous ces faits témoignent (aux côtés de bien d'autres - relatifs à l'accès aux services sociaux et à la qualité de ces services - que nous ne relaterons pas ici) des conditions effroyables dans lesquelles vit un grand nombre d'habitants de São Paulo et de l'abandon dans lequel les laissent le gouvernement et l'Etat. Comme le fait remarquer P.S. Pinheiro (1994 : 36, 40) "la société brésilienne, comme d'autres, montre une forte propension à déshumaniser les criminels, les pauvres et les marginaux" : à São Paulo, comme partout au Brésil, "il y a donc une différence flagrante dans les façons de vivre et de mourir entre les groupes sociaux, ce qui reflète l'inégalité des conditions de survie".

⁶³ "A São Paulo la police tue plus qu'elle ne blesse, ce qui indique qu'elle utilise ses armes plus souvent qu'il est nécessaire pour interpellier les suspects. On peut ajouter que les policiers font usage de leurs armes loin des endroits où les crimes sur lesquels ils enquêtent ont été commis". (P. S. Pinheiro : 38)

⁶⁴ Entre janvier et mai 1991, un enfant ou un adolescent a été abattu tous les deux jours (P. S. Pinheiro, 1994 : 40).

⁶⁵ En italique dans le texte.

CHAPITRE 2

L'umbanda

I

LA GENESE DE L'UMBANDA ⁶⁶

En 1500, Pedro Alvares Cabral et son équipage découvrent le Brésil. La colonisation de la nouvelle terre n'est pas, à l'origine, une colonisation de peuplement et cette découverte posa très vite aux portugais le problème de l'exploitation des ressources. Dans les toutes premières décennies de la colonisation, ils exploitèrent le bois *pau brasil* qui donna son nom au pays, et quelques bois précieux. Mais le Brésil semblait recéler de grandes richesses et le profit que les portugais tiraient du bois restait, somme toute, limité. De plus, les efforts faits par les donataires ⁶⁷ pour mettre le pays en valeur ne s'avéraient guère concluants.

Au cours du XV^e siècle, la colonisation, tout en restant liée au capitalisme commercial, changea donc de caractère. Il s'agissait d'ouvrir le Brésil au commerce et, pour ce faire, de peupler la colonie et d'organiser la production orientée à partir de là, vers une agriculture commerciale toute entière tournée vers l'exportation. La consommation de sucre commençant à croître en Europe, la canne à sucre fut introduite sur le sol brésilien et l'exploitation des grandes plantations posa rapidement aux portugais le problème de l'insuffisance de main-d'oeuvre. Ils se tournèrent tout d'abord vers les premiers habitants du pays. Mais l'esclavage des Indiens ne leur

⁶⁶ Les données et les analyses présentées dans ce paragraphe sont tirées, pour une large part, des travaux de R. Bastide.

⁶⁷ Au tout début de la colonisation, le Brésil fut divisé en lots de cinquante lieues de côte, confiés chacun à un capitaine donataire qui, à charge des dépenses de transport et d'installation, recevait des droits de souveraineté sur le territoire octroyé.

donna pas satisfaction. Il n'était pas non plus possible de faire appel à une main-d'oeuvre portugaise car au XVI^e siècle le Portugal lui-même manquait de bras pour son agriculture locale (R. Bastide, 1995(a) : 42).

Avec le développement de l'industrie sucrière, les portugais firent appel à la main-d'oeuvre africaine et la colonisation se fit alors sous le signe de l'esclavage. "Le premier débarquement d'esclaves sur une plage brésilienne dont on ait le registre historique eut lieu en 1538. Ils venaient de São Tomé et inauguraient donc la traite des "pièces de Guinée" (équivalent portugais du "bois d'ébène)" (M. Augras, 1992 : 28) ⁶⁸.

Les Africains vinrent au Brésil par vagues successives pendant trois siècles. La traite fut officiellement interdite en 1850, le travail servile le 13 mai 1888. Les données dont disposent les historiens sur le nombre des africains importés au Brésil ne sont pas très sûres ⁶⁹. Les chiffres varient d'un auteur à l'autre mais l'accord semble se faire "sur un chiffre approximatif de trois millions et demi de Noirs transportés de l'Afrique au Brésil, des débuts de la colonisation à la fin du trafic, légal ou clandestin" : il y aurait eu au XVI^e siècle, 100 000 esclaves noirs importés au Brésil, au XVII^e, 600 000, au XVIII^e, 1 300 000 et au XIX^e, 1 600 000 ⁷⁰ (R. Bastide, 1995(a) : 47).

L'intensité et la continuité du trafic négrier ont contribué pour une large part au maintien de certains traits des cultures africaines de départ. Mais, plus encore que le nombre des africains importés, ce qui compte pour expliquer les survivances des anciennes traditions, c'est la connaissance de leurs origines ethniques. Provenant de différentes régions, les africains esclavagés appartenaient à des groupes ethniques variés, possédant des traditions religieuses, des langues, des systèmes de parenté, des systèmes économiques différents. Comme l'écrit R. Bastide (1995(a) : 62-63) :

⁶⁸ Au sujet de l'esclavage et de la traite, on peut consulter, entre autres, R. Bastide (1995(a)), P. Verger (1968), L.L. Gama Lima (1981), S.R.R. Queiroz (1977).

⁶⁹ "Les recherches sur l'entrée des esclaves nègres au Brésil sont difficiles, aussi bien dans le domaine historique, qu'anthropologique, le conseiller Ruy Barbosa, ministre du gouvernement provisoire après la proclamation de la république de 89 ayant ordonné de brûler toutes les archives de l'esclavage (...). La circulaire émanait du ministre des Finances sous le numéro 29 et en date du 13 mai 1891". (G. Freyre, 1978 : 281-282)

⁷⁰ C'est au XIX^e siècle que la traite s'est intensifiée avec l'expansion de la culture du café : selon les statistiques officielles, en 1817, pour une population totale de 3 817 000 habitants, il y avait 1 930 000 esclaves et 585 000 Noirs libres (R. Bastide, 1967 : 13).

"L'Afrique a envoyé au Brésil des éleveurs et des agriculteurs, des hommes de la forêt et des hommes de la savane, des porteurs de civilisations de maisons rondes et d'autres de maisons rectangulaires, des porteurs de civilisations totémiques, matrilineaires et d'autres patrilineaires, des Noirs connaissant les vastes royautes, d'autres n'ayant qu'une organisation tribale, des nègres islamisés et d'autres "animistes", des Africains possesseurs de systèmes religieux polythéistes et d'autres surtout adorateurs des ancêtres de lignage".

D'après ce que l'on sait de l'origine des esclaves importés au Brésil ⁷¹, il apparaît que d'entre les principales ethnies (groupe d'origine et de culture communes) qui eurent des représentants au Brésil, deux grands groupes se détachent : les Soudanais et les Bantous. Selon V. Gonçalves da Silva (1994 : 26-27, trad. pers.) :

"Les Soudanais englobent les groupes originaires d'Afrique Occidentale et qui vivaient dans des territoires aujourd'hui dénommés Nigéria, Bénin (ex-Dahomé) et Togo. Ils sont, entre autres, les Yoroubas ou Nagôs (subdivisés en Ketou, Ijêsha, Egba), les Gêges (Ewe ou Fon) et les Fanti-Ashantis. Parmi les Soudanais vinrent aussi quelques nations islamisées comme les Haussas, les Tapas, les Peuhls, les Fulas et les Mandingues ⁷². Ces populations se concentrèrent dans la région sucrière de Bahia et du Pernambuco, et ils vinrent au Brésil surtout à partir de la moitié du XVII^e siècle et jusqu'à la moitié du XIX^e siècle.

Les Bantous englobent les populations originaires des régions localisées dans l'actuel Congo, Angola et Mozambique. Ce sont les Angolas, les Cassanges et les Bangalas ⁷³, entre autres. On estime que c'est de ce groupe qu'est venu le plus grand nombre d'esclaves. (...) Les Bantous se sont dispersés sur tout le littoral et dans l'intérieur, principalement dans le Minas Gerais et le Goiás ⁷³. Ils vinrent de la fin du XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle."

⁷¹ "Au Brésil, on a coutume de classer les esclaves en fonction de la localisation des ports où ils embarquaient en Afrique et, comme dans ces derniers se réunissaient des Noirs de diverses provenances, capturés sur le littoral ou à l'intérieur du continent, c'est aujourd'hui encore la confusion qui prévaut en ce qui concerne leur origine." (V. Gonçalves da Silva, 1994 : 26, trad. pers.).

⁷² Nous empruntons à R. Bastide l'orthographe de ces différents noms propres.

⁷³ Pour la localisation des Etats de Bahia, du Pernambuco, du Minas Gerais et du Goiás, voir Carte n°1.

Le rythme du trafic négrier permit que chaque ethnie put s'établir avec ses caractères propres, car même si les groupes étaient hétérogènes, ils se succédèrent dans le temps. Ainsi, "à ce qu'il semble, les premiers esclaves qui arrivèrent au Brésil étaient des Peuhls et des Mandingues, partiellement islamisés. Au XVII^e siècle, c'est l'Angola qui devient le grand fournisseur, ainsi que le Congo, si bien qu'on retrouve des Bantous partout dans le Brésil. A la fin du XVIII^e, et pendant la première moitié du XIX^e siècle, ce fut le tour de grands contingents de "Nègres de la Côte", Dahoméens, Nagos, Haoussas" (M. Augras, 1992 : 28). Par sa continuité, la traite favorisait un contact permanent des anciens esclaves avec les nouveaux.

R. Ortiz (1975 (a)) souligne qu'à côté de cette immigration extérieure due à la traite qui introduisait différentes ethnies au Brésil, il existait une migration intérieure qui favorisait une extension des coutumes et des moeurs des Africains, esclaves agricoles et esclaves domestiques, au pays tout entier. En effet, durant trois siècles de colonisation puis un siècle d'indépendance, la production brésilienne, entièrement tournée vers le marché extérieur, a obéi à ce que les économistes brésiliens appellent "la loi des cycles" : au XVII^e siècle, le cycle du sucre, au XVIII^e siècle, le cycle de l'or, et au XIX^e siècle, le cycle du café ⁷⁴. Les esclaves, à la fois instrument de travail et capital, étaient nécessaires au maintien de ce système et se déplaçaient en fonction des besoins du marché. Leur mobilité se trouvait liée à celle des centres de production : café dans le Sud du Brésil, mines dans le Centre-Ouest, sucre dans le Nordeste.

I - 1 - Les religions afro-brésiliennes jusqu'à l'abolition de l'esclavage

Dans le processus de préservation et de transformation des croyances et des rites (qui ne fut d'ailleurs pas identique pour tous les groupes ethniques) sur le sol brésilien, l'esclavage eut un rôle déterminant. Puissante force désagrégatrice, il provoqua des ruptures ethniques avec les groupes d'origine, empêcha la continuité de l'organisation sociale, familiale, des

⁷⁴ Pour plus d'informations sur les cycles économiques de ces périodes, on peut consulter C. J. Prado (1970).

systèmes politiques et économiques, destructura les groupes de parenté. Il fut responsable de modifications dues aux contacts qu'il imposa entre groupes culturels différents, contacts entre Noirs et Blancs, entre Noirs et Indiens et aussi entre groupes noirs, lesquels, nous l'avons vu, présentaient une grande hétérogénéité.

R. Bastide (1995(a)) a bien montré comment la structure de cette société esclavagiste fut responsable à la fois du maintien et de la perte d'éléments culturels africains. Il considère que les religions africaines ont pu échapper au naufrage grâce à l'existence d'associations unissant dans leur sein les groupes appartenant aux mêmes ethnies et appelées "nations". La division en nations existait à divers niveaux institutionnels : dans l'armée, dans les associations de fête et de secours mutuel, dans les confréries religieuses catholiques. Les noms de ces peuples sont aujourd'hui conservés par la pratique religieuse : ainsi par exemple, les dénominations "nation *ijexá*", "nation *ketu*", "nation *oyó*" désignent-elles des variétés spécifiques du culte, groupées sous le vocable plus générique de "religion *nagô*" (M. Augras, 1992 : 29).

Le système colonial fut responsable de la forme que prit au Brésil la "reformulation de l'héritage noir" car dans ses diverses tentatives pour manipuler la masse esclave, soit il permettait, soit il empêchait l'organisation des Noirs en nations. Les nations étaient acceptées dans la mesure où elles permettaient de maintenir vivantes les hostilités anciennes entre ethnies rivales. En effet, le premier souci de la métropole portugaise était d'assurer la sécurité de la colonie et pour ce faire, elle fit sien le vieil adage "diviser pour mieux régner". La lettre du Comte dos Arcos, vice-roi du Brésil, écrite au début du XIX^e siècle et citée par N. Rodrigues (1945 : 234-235), illustre parfaitement cette politique :

"L'institution des *batuques* ⁷⁵, vue par le gouvernement est une chose et vue par les particuliers en est une autre, très différente. Ceux-ci trouvent que les *batuques* sont attentatoires aux droits dominicaux, les uns parce qu'ils veulent employer leurs esclaves à des travaux utiles, même les dimanches, les autres parce qu'ils désirent en ces jours de repos les faire stationner devant leurs portes et faire ainsi parade de leurs richesses. Le gouvernement, cependant, considère

⁷⁵ *Batuques* désigne ici les fêtes dansées des Noirs.

l'institution des *batuques* comme une chose qui oblige les Noirs à renouveler insensiblement et machinalement de huit en huit jours les sentiments d'aversion réciproque qui leur étaient naturels depuis leur naissance, et qui, cependant, s'éteignent peu à peu dans le malheur commun. Sentiments qui peuvent être considérés comme la meilleure garantie de la sécurité des grandes villes du Brésil. Si les différentes "nations" d'Afrique oubliaient totalement la rage qui, par nature, les a désunis et que les *Agomés* arrivent à être les frères des *Nagos*, les *Djèdjès* avec les *Haoussas*, les *Tapas* avec les *Ashantis* et ainsi de suite, un immense et inévitable péril s'abattrait et détruirait le Brésil. Et qui ne douterait donc que le malheur ne tienne un pouvoir de fraternisation entre malheureux ? Ainsi empêcher la seule possibilité de désunion entre Noirs serait la même chose pour le gouvernement que de prôner indirectement leur union. Ce qui ne pourrait avoir que de terribles conséquences".⁷⁶

Cette politique donna les résultats escomptés puisque s'il y eut des révoltes d'esclaves, ce fut le fait de certaines nations, et elles furent dénoncées au colonisateur par des nations rivales ⁷⁷.

Comme le fait remarquer M. H. Vilas Boas Concone (1987 : 48-49), les colonisateurs se trouvaient face à deux types d'attitude opposées. D'un côté, il était nécessaire de laisser les esclaves pratiquer leurs cultes à l'intérieur des nations car ces "divertissements" étaient bénéfiques au rendement du travail, point de vue des maîtres, et à la division des esclaves, point de vue de l'Etat. Mais d'un autre côté, l'église catholique veillait à ce que le paganisme ne se perpétuât pas à travers de tels "divertissements" : si elle permettait certaines de ces "réjouissances", elles en interdisait également sous l'accusation de sorcellerie. Mais qui sait si les danses tolérées n'étaient pas en fait des danses sacrées, invocations ou témoignages d'adoration à des dieux africains?

Soucieuse de convertir au catholicisme les Noirs de toutes les nations confondues, l'église catholique contribua paradoxalement au double

⁷⁶ Nous empruntons cette traduction à R. Bastide (1995(a) : 76).

⁷⁷ Par crainte de voir s'unir contre eux les groupes qui leur étaient soumis, les colonisateurs portugais ont également agi de manière à diviser les Noirs et les Indiens. Leur détermination à exciter entre ces groupes une haine réciproque fut couronnée de succès. De nombreuses références indiquent que les Indiens et les Métis d'Indiens et de Blancs composaient ensemble les groupes d'attaque contre les *quilombos*, c'est-à-dire les refuges des Noirs marrons. Pour plus d'informations au sujet des relations entre Noirs et Indiens pendant l'époque coloniale, voir M. H. Vilas Boas Concone (1987, 51-54).

processus de transformation/préservation des cultes africains avec ses confréries "d'hommes noirs" où, nous l'avons vu, se perpétuait la division en nations. En effet, qui pouvait avoir la certitude que derrière l'image de la Vierge Marie ce n'était pas plutôt lemanjá ⁷⁸ qui était honorée? Les saints catholiques servirent de refuge aux *orixás* ⁷⁹ auxquels ils offrirent un masque blanc. Ce "sauvetage" fut possible car les saints catholiques offraient des caractéristiques à partir desquelles pouvaient être établies des correspondances avec les dieux africains. L'oeuvre du syncrétisme progressait et marquait la pénétration du catholicisme dans les pratiques religieuses noires, ce qui n'allait pas manquer de les transformer.

Les formes d'association - confréries, *batuques*, nations - que le régime colonial favorisait ou tolérait, allait donc servir aux traditions de lieu de survie et d'espace de contact et de transformation. R. Bastide (1967) attire l'attention sur le fait que là où elles furent interdites ou persécutées en Amérique, les religions se perdirent. Sur le sol brésilien, des croyances, des rites, des pratiques religieuses survécurent mais se transformèrent : "l'africain devint afro-brésilien", pour reprendre une expression de R. Ortiz (1975(a)).

Ce processus de transformation et de préservation des traditions religieuses ne fut cependant pas identiques pour toutes les nations.

Les Yoroubas, qui sont dits au Brésil "les Nagôs" (*Ijexá* et *Queto*), furent entre tous, ceux dont la religion se conserva le mieux. Il suffit, nous dit R. Bastide (1967 : 125), "de comparer les mythologies, les organisations sacerdotales, les types de cérémonies et leurs séquences rituelles, pour voir avec quelle respectueuse fidélité la religion yorouba continue chez ses fidèles d'Amérique". Selon J. G. C. Magnani (1986 : 16-17), c'est la structure interne des systèmes religieux du groupe soudanais qui constitua un frein à leur désagrégation. Si l'on en croit le même auteur, la mythologie qui était à la base des rituels du groupe soudanais, parce qu'elle est complexe et systématique, permit que soit en partie sauvegardée l'unité mythe/rite sans laquelle les objets de culte comme les chants, les danses et les gestes auraient perdu leur sens. Au Brésil, et particulièrement dans le Nordeste, la

⁷⁸ Divinité féminine du panthéon yorouba.

⁷⁹ Nom générique donné aux divinités yoroubas.

religion des yoroubas allait pénétrer les autres nations, leur imposant ses dieux et ses pratiques, leur inspirant leurs séquences rituelles et leurs fêtes fondamentales.

Les religions des nations bantoues - qui, d'une manière générale, rendaient un culte aux ancêtres - furent beaucoup plus perméables que les religions du groupe soudanais aux influences des autres cultes avec lesquels elles étaient mises en présence, et tout d'abord à celles du catholicisme. Elles furent aussi très perméables aux religions des nations *nagô* et *jeje* dont elles adoptèrent le panthéon (réalisant ainsi de nouvelles correspondances), la structure des cérémonies et les rites d'initiation (R. Bastide, 1967). En contact avec les populations indiennes et métisses des zones rurales et du Sertão, les religions des nations bantoues furent aussi influencées par des cultes indiens comme le *catimbó* et la *pajelança*. De ces influences indiennes sur les cérémonies des cultes des nations angola et congo naîtra le candomblé *de caboclo*. R. Bastide (1967 : 125) indique d'ailleurs que dans toute l'Amérique, alors que les Bantous ont certainement constitué l'élément dominant de la population esclave, particulièrement à certaines époques, il ne reste de leurs religions que des traces.

Notre propos n'est pas d'approfondir davantage la présentation et l'analyse des divers cultes qui sont nés à la suite et comme conséquence du processus de préservation/transformation des traditions religieuses africaines de départ. Considérant les objectifs de ce chapitre et de ce travail, il suffit de signaler, avec J. G. C. Magnani (1986 : 18) l'existence et la permanence de deux versants de ce processus :

- "Celui qui débouchera sur les candomblés ⁸⁰, principalement à Bahia, et les xangôs ⁸¹ au Pernambuco, et qui est constitué fondamentalement par les traditions du groupe soudanais, et particulièrement des Nagôs".
- Celui qui, constitué par les traditions des peuples bantous et en contact avec le précédent, débouchera sur les candomblés angola

⁸⁰ Le terme de "candomblé" utilisé sans qualificatif est aujourd'hui communément employé pour désigner les traditions et les cultes religieux des nations du groupe soudanais. On rencontre également la désignation candomblé *jeje-nagô*. Les *terreiros* de candomblé *jeje-nagô* rendent généralement un culte aux *orixás*, aux *voduns* (nom générique des divinités *jejes*), aux *erês* (esprits infantiles) et aux *caboclos* (esprits indiens). Les *terreiros* dans lesquels prévaut le culte aux *orixás* sont populairement appelés candomblés *queto*. Ceux dans lesquels prévaut le culte aux *voduns* sont appelés candomblés *jeje*.

⁸¹ Le terme de "xangô" vient de l'importance que tient dans ce culte l'*orixá* du même nom.

⁸², la cabula (Espírito Santo) ⁸³, la macumba (Rio de Janeiro) et les candomblés *de caboclo* (Bahia). C'est de ces cultes que procède l'umbanda qui - en les syncrétisant toujours davantage avec des éléments yoroubas, indiens, catholiques et spirites, et sous l'influence décisive du kardécisme - émergera dans les premières décennies de ce siècle, dans le cadre d'une société cette fois-ci débarrassée de l'esclavage et dans un contexte urbain.

I - 2 - La seconde moitié du XIX^e et le début du XX^e siècles brésiliens : bouleversements et apparition de la macumba urbaine

Au XIX^e siècle, la société brésilienne connut des bouleversements considérables. De fortes contradictions apparurent entre l'organisation de la nation brésilienne ⁸⁴ et le système esclavagiste. Cette crise du régime esclavagiste était due à l'émergence d'une structure socio-économique qui fondait sa production sur le travail libre. Pour les maîtres, les esclaves devinrent onéreux et augmentaient le coût de production. L'interdiction de la traite en 1850 et la promulgation de la loi Rio Branco en 1871 qui affranchit les enfants d'esclaves nés après le vote de cette loi, contribuèrent à mettre à mal le régime esclavagiste. C'est avec la *lei aurea* du 13 mai 1888 qui proclama l'émancipation totale et avec l'avènement de la République, un an plus tard, le 15 Novembre 1889, que la crise de ce système prit fin. La masse des capitaux jusqu'alors immobilisée dans les esclaves et réservée à leur achat devint disponible et put se transformer en investissements qui allaient permettre le développement de l'industrie naissante.

Jusqu'alors producteur, pour l'essentiel, de produits tropicaux (surtout de sucre et de café), le Brésil entra, vers la fin du XIX^e siècle, dans un processus d'industrialisation et d'urbanisation extrêmement rapide. Au pôle jusque-là dominant de l'axe politico-économique représenté par le modèle agricole traditionnel tourné vers l'exportation, se substitua le pôle industriel qui allait désormais dominer dans la région sud-est et entraîner non

⁸² Les *terreiros* de candomblé angola rendent un culte aux *inquices* (dieux des bantous), aux *orixás*, aux *voduns*, aux *vunjes* (esprits infantiles) et aux *caboclos*.

⁸³ En ce qui concerne la cabula bantoue, voir R. Bastide (1995(a) : 281-287). Voir également la description qu'en fait l'évêque D. João Nery, citée en Annexe I.

⁸⁴ Le Brésil a accédé à l'indépendance en 1822 et est alors un empire.

seulement une urbanisation accélérée mais aussi la concentration d'une partie de la population du Brésil dans cette région. Rio de Janeiro et São Paulo devinrent des villes énormes. Avec le développement de l'industrialisation, la ville, qui pendant toute la période coloniale jouait un rôle secondaire par rapport à la campagne, devient le centre de décision économique et politique dans le sud du Brésil.

Si les Noirs ne participèrent pas à ces nouveaux enjeux économiques et politiques, ce fut néanmoins dans le contexte de cette nouvelle conjoncture qu'une grande partie d'entre eux dut s'insérer. Quittant les plantations, ils furent nombreux à se diriger vers les villes, particulièrement les grandes cités industrielles du sud dont ils allaient devenir les sous-prolétaires anonymes. Ils étaient pris dans un autre processus dont les conséquences sur leurs traditions religieuses allaient être importantes.

L'abolition et la disparition de l'ancien système entraîna la désorganisation des groupes noirs et la désagrégation des traditions afro-brésiliennes telles qu'elles s'étaient conservées jusque-là (R. Bastide : 1995 (a)).

Tout d'abord, la suppression du travail servile mit fin aux institutions comme les *batuques*, les nations, les confréries qui servaient de supports précaires à la conservation, à la transformation et à la transmission des patrimoines culturels, en particulier religieux. Déjà à partir de la fin de la traite, les nations disparurent en tant qu'organisations ethniques. Les mélanges entre Noirs d'origine ethnique différente étaient devenus fréquents et les nations attirèrent dans leur sein non seulement des ethnies distinctes mais aussi des Mulâtres et même des Européens. Les nations, indépendamment de leur composition ethnique, se perpétuèrent à partir de là comme traditions culturelles sous formes de *candomblés* - *candomblés nagô*, *jeje*, *angola*, etc... - le Brésil offrant alors, selon l'expression de R. Bastide, "un extraordinaire tableau de rupture entre ethnie et culture".

Par ailleurs, si pendant l'esclavage, la position de la population noire dans l'échelle sociale était bien définie, comme était claire aussi son insertion dans la production, ce ne fut pas le cas dans la société nouvelle, de type capitaliste-industriel, qui voyait l'émergence d'un prolétariat et la consolidation des classes moyennes. Les Noirs auraient certainement pu s'intégrer à cette société s'ils y avaient été préparés. Mais ils y arrivèrent

pauvres, après plusieurs siècles de soumission. Leur rôle de citoyen libre était trop neuf pour qu'ils puissent l'assumer dans une société qui se transformait rapidement en société de classes. Ils formèrent une espèce de sous-prolétariat. Quand ils n'étaient pas au chômage, ils occupaient des emplois subalternes ou de travailleurs non qualifiés. Pour achever de rendre leur insertion difficile, ils durent, pour vendre leur force de travail dans un marché aux dimensions encore réduites, entrer en compétition inégale avec les immigrants européens ⁸⁵ mieux adaptés qu'eux à une économie de marché.

Enfin, l'arrivée massive des immigrants dans les centres urbains entraîna le blanchissement de la population des villes. Elle réalisa la supériorité numérique des Blancs, et par là-même, la prépondérance du monde blanc sur les croyances afro-brésiliennes ⁸⁶. La population noire ne se trouva pas seulement confrontée à la concurrence et à la discrimination des blancs : elle rencontra aussi celles des Mulâtres dont le nombre crût toujours davantage et qui, dans leur processus d'insertion, cherchèrent à se distancier de leurs origines de couleur et à marquer leurs différences.

Si la désorganisation culturelle frappa de plein fouet la population des anciens esclaves noirs, la désorganisation sociale - provoquée par la disparition de l'ancien système fondant sa production sur le travail agricole et servile - fut un phénomène général qui toucha la population dans son entier. Elle se manifesta par "le relâchement de la solidarité entre les hommes, (...) l'affaiblissement des liens de communion ou de communauté, (...) l'isolement de certains secteurs de la société et (...) l'isolement des individus à l'intérieur de ces secteurs" (R. Bastide, 1995(a) : 419).

Comme l'ont montré R. Bastide (1995(a)) et R. Ortiz (1975(a)), ce moment vit la naissance de la macumba qui est l'expression de ce que devinrent les religions afro-brésiliennes dans cette période caractérisée par "la perte des valeurs traditionnelles". Elle représentait l'effort de la population noire et mulâtre pour se donner un cosmos cohérent face à l'incohérence de

⁸⁵ Dont le Brésil avait en effet stimulé l'arrivée pour résoudre les problèmes de main-d'oeuvre que lui posait la transformation de son système de production.

⁸⁶ Pour les Noirs restés dans le Nordeste, la situation fut bien différente car la croissance du nombre des européens y fut moins prononcée. Cette région n'était pas concernée par l'industrialisation et les religions afro-brésiliennes surent résister à l'impact du monde blanc.

la société globale. Elle "reflète ce minimum d'unité culturelle nécessaire à la solidarité des hommes, en face d'un monde qui ne leur apporte qu'insécurité, désordre et mobilité. Elle est le reflet, si l'on préfère, de la ville en transition, dans laquelle les anciennes valeurs ont été emportées sans être remplacées encore par celles du monde moderne" (R. Bastide, 1995(a) : 411).

La macumba primitive n'était pas un culte organisé et structuré mais bien plutôt un agrégat hétérogène d'éléments d'origines les plus diverses - provenant de la cabula bantoue, des candomblés *nagô* et *jeje*, des cultes indiens, du catholicisme populaire, du spiritisme, de pratiques magiques introduites par les immigrants ⁸⁷ - sans mythologie ou doctrine susceptibles de servir de supports à ces différents éléments et capables de les intégrer. A. Ramos (1940) décrit la macumba comme un syncrétisme *jeje*, *nagô*, musulman, bantou, amérindien, spirite et catholique. Selon R. Bastide, elle est le résultat de l'introduction de certains *orixás* et rites des nations yoroubas dans la cabula des nations bantoues ⁸⁸, associée à des influences indiennes (incorporation des esprits de *caboclos* du *catimbó* et de pratiques de la *pajelança*) et à l'influence du catholicisme populaire.

Culte fluide et en perpétuelle transformation, la macumba fut une des réponses aux difficultés rencontrées par les Noirs, les Mulâtres, les immigrants et les Blancs pauvres dans leur processus de construction de nouveaux liens sociaux à l'intérieur d'une société qui se transformait rapidement. Ce fut dans les couches pauvres de la population que la macumba se développa ⁸⁹.

⁸⁷ Selon R. Bastide (1995(a), 1973(a)), les immigrants qui appartenaient aux couches défavorisées de la population urbaine allaient pénétrer l'univers de la macumba et la compliquer encore davantage par leurs apports dans le domaine de la magie. Le matériel employé dans la macumba de São Paulo était "un mélange de toutes les magies du monde, que l'immigrant enrichit de nouveaux procédés, à ajouter à ceux des Indiens, des Africains et des Luso-Brésiliens : un Syrien utilise des talismans, des livres d'astrologie et des prières en arabe ; un Français des étoiles de Salomon et des signes cabalistiques" (1995(a) : 417). Chaque peuple apporta sa contribution. La macumba essayait tous les matériaux qui étaient à sa portée. Il suffisait qu'ils portent le signe de leur efficacité : talismans européens, étoiles de David, insignes cabalistiques, livres d'astrologie...

⁸⁸ Pour sa part, L. S. Trindade (1988 : 13) pense que la cabula n'est rien d'autre qu'une forme régionale prise par le culte appelé macumba à Rio de Janeiro et à São Paulo.

⁸⁹ En ce qui concerne plus particulièrement la macumba de São Paulo, consulter R. Bastide (1973(a)). On peut également consulter l'Annexe II pour une description générale de la macumba.

I - 3 - Emergence de l'umbanda

Si, dans un premier temps, la ville et l'industrialisation portèrent un coup fatal à la communauté des Noirs, elles permirent, dans un second temps, la réorganisation des liens sociaux, non plus sous la forme de la solidarité antérieure - qui était celle de la difficulté d'adaptation à la nouvelle société et des conditions de vie misérables - mais sous celle de la "solidarité dans la classe" (R. Bastide, 1995(a) : 422). Les Noirs se fondent désormais au prolétariat, par l'intermédiaire notamment des industries mécaniques et des entreprises de construction. Et, même si leur niveau de vie reste bas par rapport au reste de la population, l'industrialisation leur fournit de nouveaux moyens de gagner leur vie.

Ce second moment - celui de la "réintégration" dit R. Bastide - correspond à l'aboutissement du processus de transformation socio-économique commencé au XIX^e siècle et qui se consolide dans la première moitié du XX^e siècle. C'est dans le moment de consolidation de cette société de classes, urbaine et industrielle que surgit l'umbanda qui reflète "le moment de réorganisation, sur de nouvelles bases, en accord avec les nouveaux sentiments des Noirs prolétarisés, de ce que la macumba avait laissé subsister encore de l'Afrique native" (R. Bastide, 1995(a) : 410-411). L'umbanda apparaît dans la région d'origine de ce processus de transformations socio-économiques, les grandes villes du sud-est brésilien, Rio de Janeiro et São Paulo. Héritant de la macumba la diversité de ses sources d'emprunt religieuses et les éléments de différentes provenances qui la constitue, l'umbanda réalisera une synthèse originale par laquelle elle se différenciera des diverses matrices religieuses qui ont participé à sa formation.

Comment passe-t-on des cadres de la macumba à ceux de l'umbanda?

D'un point de vue sociologique, ce passage correspondrait, selon R. Bastide, à un désir d'ascension sociale des couches de la population les moins favorisées. Intégrée au prolétariat, bénéficiant de nouvelles possibilités de gagner sa vie, la population noire n'accepte plus sa situation comme avant. Ce changement d'attitude est lié à la fréquentation de l'école. La scolarisation des Noirs, en même temps qu'elle leur permet de s'intégrer culturellement au reste de la population, leur fait prendre conscience de leur

situation lamentable et de leur position au bas de l'échelle sociale. Cette prise de conscience va donner naissance à ce que l'auteur appelle "la psychologie du ressentiment". Ce ressentiment s'exprime de manière ambivalente : l'homme noir, en même temps qu'il désire affirmer sa différence et se séparer de l'homme blanc, souhaite aussi être semblable à ce dernier et s'identifie à lui. Cette situation débouche sur une attitude revendicative de la part des Noirs et voit aussi l'apparition d'une volonté de valorisation de l'homme noir, valorisation au caractère ambivalent. Car les journaux et les groupes noirs, en s'assignant la tâche de transformer l'image négative qui colle à la peau des Noirs (image négative que ces derniers ont également d'eux-mêmes) en image positive, évitent sciemment de rappeler les origines africaines. La valorisation du Noir donne naissance à un discours puritain qui a pour objectif de faire oublier le Noir voleur, sale, alcoolique, stéréotypes que la population blanche développe sur la population noire.

Dans le domaine religieux, l'introduction, dans la macumba, du spiritisme kardéciste - blanc, d'origine occidentale, dont les adeptes sont issus de la classe moyenne - correspond à ce processus de valorisation de l'homme de couleur, à cette tentative d'égaliser l'homme blanc. L'umbanda, qui apparaît à l'issue de ce processus, se présente comme le résultat de l'ascension d'une partie de la population traditionnellement liée à la macumba qui, pour satisfaire son désir d'ascension sociale ou de concrétisation d'une ascension réalisée, dut couper ses liens d'avec un groupe et une culture stigmatisés (M. H. Vilas Boas Concone, 1987 : 55).

Il nous faut ici ouvrir une courte parenthèse. Si nous accordons tout crédit à l'analyse de R. Bastide relativement aux raisons qui ont conditionné le passage de la macumba à l'umbanda, nous pensons que la dénomination de "bas-spiritisme" qu'il a autrefois utilisée pour désigner l'umbanda, n'est plus valable aujourd'hui. Si, à l'époque où il l'a étudiée, ses adeptes étaient essentiellement issus de ce qu'il appelle la "classe basse", il était certainement juste de la définir comme "bas-spiritisme" pour la distinguer des deux autres types de spiritisme qu'il avait mis en évidence, celui pratiqué par la "classe haute" et celui pratiqué par la "classe moyenne". Dans son article "Le spiritisme au Brésil" (1995(b)), daté de 1967, il

démontrait en effet, qu'à la stratification sociale brésilienne en trois classes, correspondaient trois types particuliers de spiritisme qui exprimaient les besoins et les aspirations de chacun de ces secteurs de la population.

Depuis, les cadres de l'umbanda se sont beaucoup élargis et on ne saurait, sans erreur, continuer à la caractériser comme spiritisme de la "classe basse". En effet, l'umbanda ne recrute pas seulement dans les couches défavorisées. Même s'il est vrai que bon nombre d'umbandistes appartiennent aux couches sociales économiquement les moins favorisées, bon nombre d'entre eux appartiennent également aux couches moyennes, lesquelles représentent un secteur extrêmement important de participation à l'umbanda. Nous avons vu que c'est la prise en compte de ce fait qui nous a conduit à établir notre terrain dans des *terreiros* fréquentés et dirigés par des populations socio-économiquement différentes. C'est pourquoi la critique fondamentale que nous adressons au livre de P. Montero, *Da Doença à desordem* (1985) - qui sera cité à diverses reprises dans ce travail car il porte sur la perception et le traitement de la maladie dans l'umbanda - est de n'avoir pas pris ce fait en compte. Pour démontrer sa thèse, l'auteur a, sans questionnement préalable, considéré la thérapie umbandiste comme une médecine populaire dont les classes populaires⁹⁰ ont l'apanage exclusif. Soucieuse d'apporter sa réponse à la question "Comment les classes populaires sont-elles capables de produire un système culturel propre et relativement autonome à l'intérieur d'un système culturel hégémonique?", elle a choisi de prendre l'exemple de l'umbanda qu'elle considère comme une production populaire. Nous ne partageons pas cet *a priori* de départ, et cela d'autant moins que R. Ortiz (1975(a)) et D. Brown (1977, 1985) ont bien montré que l'origine du mouvement umbandiste, entamé par la codification kardéciste de la macumba, est de classe moyenne, et que ses valeurs incorporent l'idéologie de la petite bourgeoisie.

⁹⁰ Selon l'auteur, et dans un langage marxiste très classique, les classes populaires sont essentiellement définies par la relation d'exclusion car elles se trouvent éloignées de la propriété des moyens de production d'un côté et privées de l'autre, des instruments d'appropriation symbolique véhiculés principalement par l'école.

I - 4 - Le "processus de noircissement" du kardécisme

L'umbanda ne procède pas seulement, en effet, de la volonté de blanchissement et du désir d'ascension sociale d'une partie de la population traditionnellement liée à la macumba. Elle naît de la rencontre de deux processus que R. Ortiz (1975(a)) a qualifiés respectivement de "processus de blanchissement" des croyances afro-brésiliennes - c'est celui que nous avons évoqué jusqu'à présent - et de "processus de noircissement" du spiritisme kardéciste qui se traduit chez certains de ses adeptes par l'appropriation des croyances afro-brésiliennes.

Dans les années 20, des déçus du kardécisme - blancs et mulâtres - appartenant aux classes moyennes ⁹¹, vont se tourner vers la macumba, s'en approprier les rites et les croyances, non pas pour les valoriser, mais pour leur imposer une nouvelle structure, les assembler à l'intérieur d'un nouveau discours, les réinterpréter selon un nouveau code. Ils reformulent les anciennes traditions véhiculées par la macumba avec les outils et les valeurs qui sont les leurs. La codification qui va s'en suivre donnera naissance à l'umbanda et marquera le début du processus d'institutionnalisation de cette religion dont on peut estimer, avec R. Ortiz (1975(a)), qu'elle ne se laisse pas définir comme "afro-brésilienne", mais bien comme "brésilienne".

I - 4 - 1 - la doctrine kardéciste ⁹²

Lié aux mutations sociales et techniques que connaît la France du XIX^e siècle, le kardécisme doit son nom au principal théoricien de sa doctrine, le français Allan Kardec, de son vrai nom Denizard Hyppolyte Léon Rivail (1804-1869). C'est dans *Le livre des esprits*, qui va connaître dès sa parution en 1857 un succès considérable en France et à l'étranger, qu'Allan Kardec élabore les bases théoriques de la doctrine kardéciste, aidé et guidé dans ce travail par les informations que lui livrèrent les Esprits.

Le kardécisme repose sur deux croyances fondamentales qu'il partage avec d'autres systèmes de croyances : il croit à la possibilité d'une

⁹¹ Militaires, commerçants, employés du secteur publique, journalistes, avocats, professeurs.

⁹² Les données et les analyses présentées dans ce paragraphe sont tirées, pour l'essentiel, du livre de M. Aubrée et F. Laplantine, *La Table, le livre et les esprits* (1990), consacré au kardécisme français et brésilien.

communication entre le monde des morts et le monde des vivants ainsi qu'à la réincarnation. Il postule l'existence de Dieu, inaccessible aux hommes. Plus proches sont les esprits des morts, les *désincarnés*, ou encore les *guides*, dont la nature est semblable à celle des vivants, "la condition corporelle n'étant qu'une forme transitoire et passagère de notre existence" (M. Aubrée, F. Laplantine, 1990 : 39). C'est parce qu'il en est ainsi que les morts peuvent communiquer avec les vivants et ce, par des moyens sensibles, car ils sont capables d'agir sur la matière. Ce sont les médiums qui reçoivent les messages venus de l'au-delà.

Semblables aux hommes donc, les esprits sont plus ou moins parfaits, plus ou moins "évolués". A. Kardec, attaché aux classifications et partageant l'esprit évolutionniste de son époque, établit une hiérarchisation des esprits en fonction de leur degré d'évolution spirituelle, morale et intellectuelle. Il définit ainsi trois catégories d'esprits : les esprits purs, imparfaits et arriérés. L'univers est quant à lui conçu comme une échelle de plans hiérarchiques, allant des plans les plus proches de la matière, qui sont inférieurs, au plan de la suprême perfection spirituelle. Les planètes n'échappent pas à cet ordonnancement évolutif et leur niveau d'évolution est fonction de celui de ses habitants. La Terre occupe l'un des plans les moins élevés. Elle est le lieu où habite le Mal, sous la forme de vices, de maladies, d'ignorance. Mais elle est aussi le lieu de son expiation. Par les épreuves qu'ils traversent, les souffrances qu'ils endurent, les êtres humains peuvent se purifier, se racheter et progresser ainsi dans la voie de la perfection. Dans le kardecisme, le Mal est en même temps signe d'imperfection et condition de son dépassement (J. G. C. Magnani, 1986 : 23-24). Il est pensé par rapport au Bien qui, au sommet de l'échelle spirituelle, commande le processus évolutif.

Le mouvement progressif dans la direction de la perfection se fait grâce à de multiples réincarnations car la "loi de l'évolution", inscrite en chacun, consiste en une ascension continue et irréversible des plans inférieurs vers les plus élevés. Bien sûr, incarnés ou désincarnés, tous n'évoluent pas à la même vitesse. Le progrès accompli dépend du mérite personnel accumulé lors des incarnations antérieures et de l'incarnation présente. Les désincarnés ont pour mission d'aider l'humanité souffrante : cette tâche est un moyen pour eux d'expier leurs fautes passées et, par suite, de progresser sur l'échelle spirituelle. Le niveau ultime de perfection, le Règne du Bien et

de la Lumière, constitue une norme lointaine et générique qui fonde un code éthique dont les prescriptions sont la pratique du bien, de la charité (vertu principale), et l'amour du prochain. Dans la constitution de son univers, l'umbanda empruntera au kardécisme le principe d'évolution spirituelle, la théorie de l'échelle spirituelle et les prescriptions de son code éthique.

Le succès et la diffusion du kardécisme franchira très rapidement les limites de l'hexagone. Bénéficiant du relai des moyens de communication qui s'intensifient dans la seconde moitié du XIX^e siècle, il va pénétrer aux Etats-Unis et au Brésil grâce aux migrants et à la presse.

I - 4 - 2 - Le kardécisme brésilien

Au Brésil, où il se propage à la fin du XIX^e siècle, le kardécisme connaît immédiatement un grand succès ⁹³. Après avoir atteint Salvador de Bahia et le Nordeste dans les premières décennies de son implantation, il se répand peu à peu dans les Etats du sud-est et du sud. Si dans sa phase pionnière (bahianaise et carioca), ses adeptes appartiennent dans leur grande majorité aux élites de la société brésilienne, il va surtout attirer, dans sa phase d'expansion, des individus appartenant aux franges urbaines des couches moyennes.

Dès ses débuts, le kardécisme brésilien développe certaines spécificités qui le distinguent de la tradition spirite française dont il est issu. La première est qu'il se présente comme une religion : "guidé par l'ange Ismaël, il entend réaliser la totalité du "programme évangélique de Jésus-Christ" " (M. Aubrée, F. Laplantine, 1990 : 173). De la doctrine d'Allan Kardec qui liait science, philosophie et religion, il retient et développe surtout la dimension religieuse. Sa seconde spécificité est que, depuis ses origines, il est mouvement à vocation thérapeutique. Les fédérations kardécistes créent des hôpitaux, des cliniques dentaires ⁹⁴. Enfin, sa troisième spécificité est qu'à la différence du spiritisme français, de caractère plus individualiste (on fréquente les tables spirites pour entrer en contact avec un mort connu ou chéri de son vivant), il est résolument collectif. Les esprits qui descendent

⁹³ C'est le 17 septembre 1895, à Salvador de Bahia, que fut réalisée la première session se réclamant publiquement de la doctrine d'Allan Kardec (F. Laplantine, M. Aubrée, 1990 : 109).

⁹⁴ Elles créent également des asiles pour vieillards, des abris pour vagabonds et chômeurs, des écoles d'alphabétisation.

dans les tables spirites brésiliennes dépassent largement le cercle des gens connus de leur vivant, amis, membres de la famille, connaissances, hommes célèbres décédés. Les esprits invoqués sont très nombreux, à condition, bien évidemment, qu'ils soient évolués.

Pratiqué par une couche sociale relativement élevée de la population, se dénommant lui-même "religion chrétienne" et légitimant la possession par les esprits, le kardécisme va servir de médiateur à la constitution de l'umbanda, qui, sous son influence, se développera comme religion organisée (V. Gonçalves da Silva, 1994 : 110).

I - 4 - 3 - La codification umbandiste

L'umbanda apparaît dans les années 20-30, quand des kardécistes de classe moyenne, à Rio de Janeiro, à São Paulo et dans le Rio Grande do Sul, se mettent à incorporer dans leurs pratiques des éléments des traditions afro-brésiliennes et commencent à professer et à défendre publiquement ce "mélange", revendiquant pour lui le statut de nouvelle religion ainsi qu'un espace social propre et légitime au côté des autres religions (V. Gonçalves da Silva, 1994 : 106). L'originalité et la particularité de l'umbanda réside dans le fait qu'elle ne surgit pas du seul syncrétisme spontané entre des éléments de ces deux traditions, mais qu'à un moment historique déterminé ⁹⁵, des membres de la classe moyenne se consacrèrent activement à la création d'un syncrétisme réfléchi entre les pratiques religieuses afro-brésiliennes et le spiritisme - c'est-à-dire à la modification d'expressions religieuses déjà existantes - et adoptèrent le terme "umbanda" pour désigner cette nouvelle religion (D. Brown, 1985 : 10). "Ces pionniers introduisirent dans l'umbanda des éléments idéologiques et comportementaux spécifiques et s'engagèrent dans des activités organisationnelles qui ont eu un effet important sur le développement et la

⁹⁵ Les débuts de l'umbanda coïncident avec la montée au pouvoir de Getúlio Vargas en 1930. L'ascension de ce dernier représenta la victoire économique et politique des intérêts urbains du sud du pays qui s'industrialisait sur les élites agraires plus anciennes. Les premiers chefs de file de l'umbanda furent, pendant la première période Vargas (1930-1937), d'enthousiastes défenseurs des politiques menées par ce dernier. Mais l'appui de Vargas au développement industriel et ses positions fortement nationalistes en matière économique et culturelle débouchèrent sur des politiques qui masquèrent à beaucoup ce qui était, en réalité, la création d'un état très autoritaire, consolidé en 1937 avec la dictature Vargas et la création de l'Etat Nouveau (*Estado Novo*, 1937-1945) qui prit comme modèle l'état fasciste italien.

popularité de cette religion" (D. Brown, 1977 : 32, trad. pers.). Les années post-45 marqueront le début de la période d'immense expansion de l'umbanda et sa rapide transformation en religion nationale.

D. Brown (1985 : 10) relie les début de l'umbanda aux activités d'une personne en particulier, Zélio de Morais ⁹⁶, fondateur du Centre Spirite Notre Dame de la Piété qui commença à fonctionner comme centre d'umbanda à Niterói dans les années 20. Mais d'autres kardécistes se tournèrent vers les manifestations de la macumba et amorcèrent le processus de noircissement du kardécisme. Dans les années 20-30, l'umbanda semble s'être développée parallèlement dans différents Etats du sud (Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul) sans que l'on puisse prouver une relation d'influence entre les divers *terreiros* qui apparaissent (Ortiz, 1986 : 136). Benjamin Figueiredo qui "travaillait" (*trabalhar*) à la table kardéciste mais qui en fut renvoyé car il recevait l'esprit du cabocle Mirim, fonda son propre *terreiro*, la Tente Spirite Mirim, à Rio en 1924. Octalício Charão qui recevait les esprits du vieux-noir Tournesol et du cabocle Tourne Monde fonda le centre "Umbanda Règne de Saint Georges" dans la ville de Porto Alegre en 1926.

Ainsi, la descente d'esprits de "cabocles" (*caboclos*) et de "vieux-noirs" (*pretos-velhos*) dans les tables et le corps de kardécistes insatisfaits ⁹⁷ marqua-t-elle l'amorce d'un processus qui éloignait leurs pratiques de la matrice kardéciste et de ses formes hétérodoxes, et les rapprochaient des manifestations populaires de la macumba. Ces esprits, représentant respectivement les indiens brésiliens et les esclaves africains, devinrent centraux dans la nouvelle religion qui proclamait "sa mission de fraterniser toutes les races et toutes les classes sociales qui composaient le peuple brésilien" (V. Gonçalves da Silva, 1994 : 111).

Mais si ces kardécistes "dissidents" reconnaissaient la force de la macumba, dont les rituels leur semblaient plus stimulants et dramatiques

⁹⁶ De nombreux umbandistes considèrent Zélio de Morais comme le fondateur de l'umbanda et son centre comme le lieu fixe de son origine. C'est le cabocle des Sept carrefours, esprit reçu par Zélio, qui aurait révélé à ce dernier sa mission de fonder une nouvelle religion appelée umbanda. Au sujet de l'histoire de Zélio et de la révélation de sa mission par le cabocle des Sept Carrefours - récit que l'on peut considérer comme un des mythes d'origine de l'umbanda - se reporter à l'Annexe III.

⁹⁷ Insatisfaits, semble-t-il, de l'excessive intellectualisation et du caractère trop individualiste du kardécisme brésilien à ses débuts.

que ceux, insipides et statiques, du kardécisme, s'ils se mirent à préférer les esprits et les divinités africaines et indiennes présents dans la macumba qu'ils considéraient plus compétents que les esprits hautement évolués du kardécisme à guérir et à traiter une gamme plus ample de maladies et de problèmes, ils ne pouvaient néanmoins admettre certains éléments qui étaient incompatibles avec les conceptions "évoluées" du spiritisme auxquelles ils étaient attachés et qui choquaient leur "mentalité éclairée". L'appropriation fut donc volontairement sélective et "épurative". Incommodés par certains "aspects" de la macumba, ils cherchèrent à éliminer les éléments qu'ils considéraient "barbares", "primitifs" et "stigmatisants" comme les offrandes de nourriture et d'alcool aux esprits, la consommation d'alcool et l'usage du tabac pendant les cérémonies, les danses frénétiques pieds nus, les sacrifices d'animaux. Et, pour justifier la présence et l'utilisation dans les rites du nouveau culte d'éléments matériels qu'ils ne pouvaient écarter, ils eurent recours, selon le discours rationnel du kardécisme, à des explications "scientifiques" dans lesquelles des notions de chimie et de physique se mêlaient à l'astrologie, l'occultisme, la théosophie. Pour ces anciens kardécistes, il était nécessaire de débarrasser de toute connotation prolétaire, misérable et noire, les pratiques et les croyances de l'umbanda naissante, laquelle ne devait pas être confondue avec la macumba ⁹⁸.

Le Premier Congrès du Spiritisme d'Umbanda qui s'est tenu à Rio du 19 au 26 octobre 1941 allait consacrer l'existence de la nouvelle religion. Il avait pour objectif de codifier l'umbanda, systématiser sa dogmatique et uniformiser son rituel, la préoccupation des chefs de file étant de canaliser les formes spontanées d'umbanda émergeant ici et là vers une umbanda unifiée : l'Umbanda.

I - 5 - Organisation et processus de légitimation sociale

A mesure qu'elle sortit de son anonymat pour occuper une situation de plus grande visibilité sociale, l'umbanda rencontra l'hostilité de nombreuses institutions. Née d'un processus d'appropriation d'éléments d'origines

⁹⁸ Nous avons constaté dans un précédent travail (1988) que les livres et revues umbandistes ainsi que certains adeptes (qui n'appartiennent d'ailleurs pas nécessairement aux seules couches moyennes) en appellent toujours aujourd'hui à la rationalité et à l'explication pseudo-scientifique pour légitimer les croyances, les rites et les pratiques de l'umbanda.

hétérogènes - certains légitimes, d'autres non - elle fut combattue par l'église catholique, le kardécisme, la presse, la police, les institutions médicales et scientifiques, tous unis contre elle. Elle devint la cible des critiques des kardécistes qui ne voyaient pas d'un bon oeil l'émergence de ce nouveau spiritisme qui recrutait dans les mêmes secteurs de la population qu'eux et qui était si peu conforme à leurs principes. L'église catholique condamna l'umbanda considérée comme "superstition barbare", "magie noire". Pour sa part, le discours médical lui attribua la responsabilité de l'augmentation du nombre des maladies mentales (J. G. C. Magnani, 1986 : 27-28).

Dans leurs tentatives de disqualification de l'umbanda, les critiques émanant de ces institutions prirent pour cible les éléments que les codificateurs de l'umbanda voulaient justement éliminer, parce qu'eux-mêmes les jugeaient "primitifs" et peu compatibles avec leurs conceptions. Les arguments des détracteurs consistèrent donc à assimiler l'umbanda à la macumba en montrant du doigt la ressemblance de leurs pratiques.

Les attaques de cet environnement social hostile ainsi que la répression policière qui s'abattit sur l'umbanda pendant la dictature de Vargas (1937-1945) ⁹⁹, ont contribué pour une large part à l'immense effort qui fut fait (et qui continue de l'être) par les "codificateurs" umbandistes pour obtenir la légitimation de cette dernière, tenter d'établir un minimum d'unité rituelle, doctrinale, organisationnelle et l'acheminer ainsi peu à peu vers le statut et la configuration d'une religion.

S'inspirant des fédérations kardécistes, l'umbanda créa ses propres fédérations. En 1939, Zélio de Morais et d'autres chefs de file umbandistes fondèrent à Rio la première fédération d'umbanda, l'Union Spirite d'Umbanda du Brésil. Les objectifs des fédérations - lesquelles, à partir de 1940, commencent à proliférer dans d'autres Etats comme São Paulo ¹⁰⁰ et le Rio Grande do Sul - étaient de fournir une assistance juridique aux *terreiros* affiliés contre les persécutions policières, de patronner des

⁹⁹ Bien que la répression ait surtout été dirigée contre des organisations politiques et des syndicats de gauche, elle atteignit également des groupes sociaux et religieux beaucoup moins radicaux : non seulement l'umbanda, mais aussi le kardécisme, le candomblé et la franc-maçonnerie (D. Brown, 1985 : 13).

¹⁰⁰ En ce qui concerne plus particulièrement la formation et l'actualité du champ umbandiste à São Paulo, voir L. N. Negrão (1993).

cérémonies religieuses collectives, d'organiser la divulgation de la religion, et, dans la mesure du possible, d'imposer aux *terreiros* affiliés une réglementation de leurs pratiques rituelles et doctrinales. Hier comme aujourd'hui, les fédérations poursuivent leur vaste entreprise de rationalisation, de codification et d'unification, comme également leurs efforts de moralisation des croyances et des rites umbandistes. En effet, il ne suffit pas, comme le fait remarquer M. Weber (1971), qu'un groupe ou qu'une institution fonctionne : encore faut-il qu'ils s'intègrent légitimement dans la société et fondent leur statut d'existence. L'activité de codification des fédérations umbandistes s'accompagne, depuis le début, d'activités dont l'objectif est la recherche d'un statut en conformité avec des valeurs socialement légitimes.

L'année 1945 marqua la fin de la dictature en même temps que le début d'une période de grande expansion de l'umbanda : les persécutions systématiques étaient terminées et l'éclosion d'une intense activité organisationnelle résulta de cette liberté nouvellement acquise. De nombreux *terreiros* furent ouverts, de nouvelles fédérations virent le jour.

Quoique le thème des campagnes umbandistes menées depuis le Premier Congrès soit celui de l'unification contre l'émiettement provoqué par l'existence de diverses formes d'umbanda, la variété des tendances doctrinales existant sous la bannière umbandiste provoque des dissidences et des divergences qui se manifestent dès les années 50 et qui persistent jusqu'à aujourd'hui. Si l'une des préoccupations centrales du Premier Congrès était la création d'une umbanda "pure", "blanche", débarrassée des éléments africains considérés comme maléfiques et primitifs, "à partir des années 50, des secteurs de cette religion provenant des strates plus basses de la population, généralement des Noirs et des Mulâtres, commencèrent à contester la distance prise avec les pratiques africaines (V. Gonçalves da Silva, 1994 : 116). A "l'umbanda blanche" s'oppose la tendance de "l'umbanda noire" qui se propose de récupérer les valeurs et les éléments africains présents dans la religiosité populaire.

Lors du Second Congrès d'Umbanda, qui eut lieu à Rio en 1961, l'umbanda fit la démonstration de son potentiel d'expansion : des milliers d'adeptes remplirent le stade du Maracanãzinho. Il y avait parmi eux des représentants de dix Etats brésiliens ainsi que des hommes politiques.

C'est dans les années 60 que l'umbanda - bénéficiant déjà d'un grand nombre d'adeptes et profitant de ses alliances politiques - va voir son organisation et sa légitimité s'accroître de manière décisive. Les fédérations deviennent de véritables forces politiques. Les umbandistes font élire des candidats et les politiciens umbandistes élus déclarent leur foi en l'umbanda. "Bien qu'elle n'ait pas de position politique claire, l'umbanda a su (...) tirer profit du clientélisme électoral et ultérieurement, en 1964, de l'antagonisme qui opposait le régime militaire aux secteurs radicaux de l'église catholique (principale adversaire de l'umbanda) sympathisants des mouvements de gauche opposés au gouvernement" (V. Gonçalves da Silva, 1994 : 116). Si l'on excepte le cas de certains umbandistes de gauche, l'umbanda n'a pas souffert de la dictature militaire (1964-1985). A la différence de ce qui se passa sous la dictature de Vargas, le gouvernement militaire ne retira aux umbandistes ni leurs droits politiques ni leur liberté de culte. Au contraire, "la dictature appuya les gains politiques et sociaux obtenus durant les 15 années antérieures et participa à son institutionnalisation [de l'umbanda]. Ce fut sous la dictature militaire (...) que l'umbanda fut reconnue comme religion dans le recensement officiel et que beaucoup de ses fêtes religieuses furent incorporées aux calendriers publics locaux et nationaux de caractère officiel" (D.Brown (1985 : 35)).

Lors du Troisième Congrès d'umbanda, en 1973, l'umbanda s'affirme comme l'une des religions qui connaissent la plus forte croissance ¹⁰¹ et "comme une force expressive dans le champ de l'aide sociale. (...) Elle compte des institutions comme des crèches, des écoles, des hôpitaux, etc., qui s'articulent autour de la mission commune d'aide et de charité" (V. Gonçalves da Silva, 1994 : 117).

Aujourd'hui, si l'entreprise d'unification et de codification menée par les fédérations n'est pas couronnée de succès - nous verrons qu'il y a à la fois une umbanda et des umbandas - il n'en va pas de même de l'entreprise de divulgation et de la légitimation sociale tant recherchée. Persécutée par les

¹⁰¹ Si on prend l'exemple de la ville de São Paulo, "alors que pour la période 1970-1982, on enregistre la création de 55 nouveaux centres spirites (...), à la même époque, 233 nouveaux *terreiros* de candomblé et, chiffre impressionnant, 1389 nouveaux *terreiros* d'umbanda sont déclarés à la Préfecture. Ce qui porte à 2467 (14,8%) le nombre de centres spirites, à 1173 (7,2%) ceux du candomblé, et à 12 960 (78%) ceux de l'umbanda enregistrés officiellement depuis 1930 à São Paulo" (M. Aubrée, F. Laplantine, 1990 : 166 ; chiffres avancés par M.H. Vilas Boas Concone et L. N. Negrão (1985)).

forces de police, ridiculisée et rejetée par les instances légitimes de la société il y a encore cinquante ans, l'umbanda compte à présent des millions d'adeptes, possède ses programmes de radio, ses journaux, ses publications, l'appui de politiciens umbandistes et de sympathisants de la cause umbandiste. Après 1962, suivant les directives du Concile Vatican Deux, l'église catholique brésilienne a adopté une position de "pluralisme liturgique" et abandonné ses campagnes virulentes contre l'umbanda. Si on les compare à ceux du passé, le ton et la teneur des articles consacrés à l'umbanda dans la presse brésilienne se sont aujourd'hui beaucoup améliorés. L'umbanda a également acquis l'autorisation légale et l'appui institutionnel des organes gouvernementaux pour la réalisation de ses fêtes dans les espaces publics. Dans l'Etat de São Paulo, l'immense popularité de la fête de Iemanjá, qui a lieu le 8 décembre sur la Praia Grande de la ville de Santos, a conduit la municipalité à ériger, en 1973, une immense statue de cette déesse sur le front de mer. Cette fête a été officiellement intégrée au calendrier touristique de la ville. On estime à environ un million le nombre de personnes - umbandistes et sympathisants - qui participent aux hommages rendus à Iemanjá (qui s'étendent actuellement jusqu'au 31 décembre).

Pourtant, malgré les acquis considérables qu'elle a obtenus en matière de légitimité sociale sur la courte période de cinquante ans et malgré l'amélioration de son image publique, l'umbanda n'a pas réussi à se défaire du préjugé social tenace qui lui est toujours attaché. Elle est encore suffisamment dévalorisée pour être souvent désignée du terme, ancien et très dépréciatif, de "macumba" ; encore suffisamment déconsidérée pour que nombre de ses adeptes ne confessent pas leur foi et que nombre de ses fréquentateurs taisent leur participation aux cérémonies publiques des *terreiros*. La persistance du jugement social défavorable dont elle fait l'objet, l'umbanda la doit en grande partie aux préjugés négatifs attachés à ses origines et à ses éléments noirs et populaires. "De manière analogue aux changements de *status* des groupes minoritaires en général, les chefs de file de l'Umbanda ont vaincu de nombreuses batailles contre la discrimination légale, mais n'ont pas bien réussi à éteindre le préjugé social existant contre elle. (...) Ces contradictions relatives à l'image publique contemporaine de l'Umbanda sont le résultat des tensions entre ses gains

légaux comme groupe d'intérêt religieux et le racisme persistant vis-à-vis de certains aspects de son contenu culturel" (D Brown, 1985 : 36-37, 39).

Considérée par certains comme une expression folklorique davantage que comme une expression religieuse, considérée par d'autres comme une survivance et un effroyable mélange de superstitions d'un autre âge, stigmatisée comme "magie noire" inspirant le mépris et la crainte, l'umbanda, loin d'être unanimement acceptée, n'a pas obtenu l'entière reconnaissance de la société qui l'abrite.

II

UNE RELIGION SYNTHÉTIQUE

Les pages précédentes ont permis de mettre en lumière quelques-unes des grandes caractéristiques de l'umbanda : nous avons affaire à une religion récente et urbaine, qui se forme en relation avec les mutations socio-économiques considérables que connaît la société brésilienne au début de ce siècle et dans laquelle se rencontrent des éléments qui proviennent de diverses expressions religieuses qui préexistaient à son apparition sur le sol brésilien. Dans le présent paragraphe, nous souhaiterions nous attarder sur cette dernière particularité et insister notamment sur le caractère éminemment synthétique de l'umbanda. Ceci est un point important dans la mesure, où comme nous le verrons, ce caractère synthétique s'exprime aussi dans la dimension plus spécifiquement thérapeutique de la religion, l'umbanda réalisant dans ce domaine une synthèse profondément originale et assez déroutante de pratiques et de représentations. Cette discussion nous amènera à nous expliquer sur le choix des termes "synthétique" et "synthèse" que nous utilisons de préférence à ceux de "synchrétique" et "synchrétisme".

II - 1 - L'umbanda, un synchrétisme ?

Diverses sont les matrices religieuses qui ont participé, à des degrés différents, à la formation de l'umbanda, et le caractère synchrétique de la

religion a été souligné par de nombreux auteurs. Tous, ou presque, tombent d'accord pour dire qu'elle est une religion syncrétique qui intègre des éléments noirs, indiens, catholiques, spirites, occultistes. Mais de quel syncrétisme s'agit-il ? Car, comme l'umbanda, le candomblé est lui aussi communément qualifié de syncrétique. Or, s'il l'on considère l'oeuvre du syncrétisme dans la première et dans le second, on est tenu de constater qu'elle ne se réalise pas de façon identique dans les deux cultes.

M. Augras (1992 : 32) nous dit de l'umbanda :

"Cette religion est syncrétique par définition ¹⁰², car elle mélange les dieux et les saints déjà connus, à d'autres qui apparaissent chaque jour. C'est une religion en plein essor, en transformation continue, et de ce fait, assez difficile à étudier. On est en droit de parler d'un véritable syncrétisme, car il ne se limite pas à un simple amalgame de divinités et de rites d'origines diverses. Il se produit au niveau idéologique. Les valeurs des autres religions sont réellement incorporées à sa doctrine. Par exemple, l'opposition entre le bien et le mal est nettement tranchée (...). Les dieux africains sont représentés par les statues et les chromos des saints catholiques, et leurs histoires se confondent".

De son côté F. Laplantine (1989 : 287) écrit de l'umbanda qu'elle

"réalise la forme la plus achevée du syncrétisme ¹⁰³, puisqu'elle intègre les esprits autochtones des Indiens, les *orixás* des *candomblés*, les saints protecteurs du catholicisme, ainsi que le thème de la réincarnation africaine réinterprété dans les termes du spiritisme européen".

Comment faut-il comprendre "syncrétique par définition", "véritable syncrétisme", "forme la plus achevée du syncrétisme" ? Sans doute faut-il entendre que l'umbanda réalise un genre particulier de syncrétisme, plus poussé que d'autres ; un syncrétisme si poussé, si "achevé", que l'on peut être tenté de penser, à la suite de R. Ortiz, qu'il cesse d'être un syncrétisme pour devenir une synthèse.

¹⁰² C'est nous qui soulignons.

¹⁰³ C'est nous qui soulignons.

Dans un article daté de 1975, "Du syncrétisme à la synthèse", cet auteur examine ce que le syncrétisme signifie, comment il se réalise, et dans quelle mesure l'umbanda peut être considérée comme une religion syncrétique et, plus particulièrement, noire. Critiquant, comme l'avait fait R. Bastide, la conception qu'A. Ramos a du syncrétisme - envisagé uniquement comme le résultat d'une série d'additions de traditions différentes ¹⁰⁴ - R. Ortiz insiste sur la logique interne qui président à ces rapprochements : "le syncrétisme est loin de la notion de mélange et d'incohérence. Chaque élément possède des significations propres et ne peut être mis en rapport avec d'autres que selon une loi de similitude qui règle la disposition entre eux. Ainsi, si Iemanjá s'assimile à la Vierge Marie, c'est bien parce qu'il y a des caractères similaires entre elles, par exemple celui d'être mère" (p. 92). Poursuivant son examen de la notion de syncrétisme, l'auteur considère la définition structurale qu'en a donné R. Bastide (1970(a)), en partant de la notion de mémoire collective et en considérant comme exemple particulier la mémoire des esclaves noirs venus au Brésil. Pour R. Bastide, la mémoire collective "est une mémoire structurée, un système de relations. Chaque élément a sa place déterminée, et l'ensemble de tous ces éléments n'a de sens qu'en tant que résultat des interactions des éléments qui le forment" (p. 92). Arrachés à leur terre, les acteurs noirs se voient dans l'impossibilité de retrouver au Brésil tous les éléments qui constituent cette mémoire. De là l'oubli, la sélection des souvenirs et le rôle que la "conscience des trous" va jouer dans la mémoire collective des Noirs transplantés. Loin de chez eux, ces derniers subissent une perte de sens dans leur représentation du monde, dans leur religion. Ils cherchent alors dans le nouveau pays des éléments qui sont suffisamment similaires à ceux qui manquent pour remplir de sens les "trous" et redonner ainsi du sens à l'ensemble. Loin d'être de simple additions, les nouveaux éléments qui remplissent les vides s'organisent en un tout cohérent. C'est donc à la fois du sentiment de perte de sens et de l'effort fait pour le combler que découle la définition que R. Bastide (1970(a) : 101) donne du

¹⁰⁴ Selon cette conception, les cultes africains, purs dans leurs origines, se sont mélangés, d'abord entre eux puis avec les cultes indiens et les religions blanches, le spiritisme et le catholicisme. Dans la liste qu'il dresse des divers syncrétismes existants au Brésil, l'auteur situe l'umbanda au niveau 7, c'est-à-dire à une étape très poussée de désintégration des pratiques afros (A. Ramos, 1940 : 168).

syncrétisme, lequel "consiste à unir des morceaux d'histoires mythiques de deux traditions différentes, dans un tout qui reste ordonné par un même système" ¹⁰⁵.

Il y a donc une matrice religieuse de base, "un "système-départ" auquel correspond une première tradition, ensuite une deuxième tradition qui fournit des éléments qui sont intégrés dans le système-départ. C'est toujours ce dernier qui ordonne et commande le choix des nouveaux éléments ; une tradition lui correspond qui peut être considérée comme dominante par rapport à la deuxième (celle qui fournit les éléments syncrétisés)" (R. Ortiz, 1975(b) : 93-94). Pour illustrer ce processus, l'auteur prend l'exemple du syncrétisme de *lansã* - *orixá* féminin des vents et des tempêtes - avec Sainte Barbara, et montre comment, parmi toutes les saintes du catholicisme, la tradition dominante (africaine) sélectionne celle qui, de par ses caractéristiques, correspond le mieux à *lansã*. Cependant Sainte Barbara n'est pas *lansã* puisque toutes les caractéristiques de cette sainte ne sont pas pertinentes pour l'ensemble qui l'a choisie. Elle n'est *lansã* que dans la mesure où son histoire comporte pluie, tonnerre et foudre. D'ailleurs, les pères de saint de candomblé ne confondent pas leurs *orixás* avec les saints catholiques, ce qui n'est déjà pas le cas, comme nous l'avons constaté, des pères de saint de l'umbanda. Le syncrétisme réalisé entre *orixás* et saints n'est d'ailleurs pas partout le même : il reflète la dispersion des acteurs noirs et de la mémoire collective noire sur le sol brésilien en même temps que l'effort propre à chaque région dans la recherche de correspondances entre les divinités africaines et les saints catholiques. Par exemple, Xangô - *orixá* des éclairs et du tonnerre - est Saint Jérôme à Bahia et São Paulo, Saint Jean à Alagoas, Saint Michel Archange à Rio.

Le syncrétisme se réalise quand "deux traditions étant mises en contact, il y a une tradition dominante qui fournit le système de signification,

¹⁰⁵ Si on doit forcément la rattacher à l'idée de "trous" dans la mémoire collective, cette conception du syncrétisme ne rend compte que du "bricolage" opéré au plan de la complémentarisation de rituels qui ont perdu leur sens. Car, dans d'autres cas, le syncrétisme ne résulte pas d'un manque de sens dans le système significatif africain : c'est le cas notamment du syncrétisme des *orixás* avec les saints catholiques puisque l'*orixá* existait avant et continue d'exister après le phénomène de syncrétisme. Mais comme le fait remarquer R. Ortiz (p. 93), ce n'est pas tant le syncrétisme qui intéresse R. Bastide que le lien entre mémoire collective et "sociologie du bricolage", et la définition qu'il propose du syncrétisme apparaît comme le résultat d'une démarche qui ne la vise pas directement. Aussi, dans la suite de son article, R. Ortiz s'autorise-t-il à considérer cette définition indépendamment du contexte où elle fut énoncée.

choisit et ordonne les éléments de la tradition sous-dominante" (p.94). Mais, s'interroge R. Ortiz, dans quelle mesure la tradition dominante se maintient-elle en tant que telle avec le temps, celui, historique et social, des hommes et de la société ? Reprenant l'exemple de l'Afro-Brésilien, il constate le caractère d'ambiguïté dont relève le syncrétisme : plus la mémoire africaine intègre de nouveaux éléments dans son système, plus elle tend à s'éloigner de son caractère spécifiquement africain.

C'est bien pourquoi le maintien et l'existence du candomblé au Brésil sont intimement liés à son enkystement dans la société. "Pour pouvoir exister physiquement, le candomblé doit refuser de s'intégrer dans l'ensemble des valeurs socialement légitimes : il affirme ainsi sa tradition dominante qui est africaine" (p. 95). C'est cette caractéristique des candomblés afro-brésiliens qui conduisit R. Bastide (1967) à les qualifier de "religions en conserve" ¹⁰⁶, souhaitant par cette expression même indiquer leur caractère très conservateur de la dogmatique comme de la pratique africaine : résistant en se figeant, ils représentent selon lui un phénomène de "minéralisation culturelle" ¹⁰⁷. Les "religions en conserve" ne sont cependant pas incapables d'innover. Seulement l'innovation ne constitue pas alors un processus d'évolution mais un processus de maintien. Les éléments nouveaux qu'incorpore le candomblé n'impulsent pas un processus interne d'évolution l'amenant à s'adapter aux transformations de la société globale : ils sont intégrés dans la mesure où il permettent au schéma africain de subsister. M. Aubrée (1988 : 51) va dans le sens de cette analyse lorsqu'elle constate que dans le candomblé, l'élément exogène n'est absorbé que s'il est intégrable à la structure centrale. "Dans le cas contraire, il n'est généralement pas rejeté mais simplement "accroché" sur la structure sans que soit modifiée aucune des relations que celle-ci suppose. Quand, de par les circonstances sociales globales, son maintien en tant qu'ornement ou écran extérieur n'aura plus de raison d'être, il sera éliminé" ¹⁰⁸.

¹⁰⁶ qu'il distingue des "religions vivantes" : "une religion sera dite vivante si elle change pour s'adapter au monde changeant, en tant que totalité, ou ensemble de représentations mystiques et de pratiques culturelles, totalement extérieure et supérieure aux personnes qui la composent" (1967 : 137).

¹⁰⁷ R. Bastide fait sans doute plus particulièrement référence ici au candomblé *nagô* sur lequel il a beaucoup travaillé et qui conserve le mieux les traditions africaines.

¹⁰⁸ Prenant l'exemple des saints catholiques, l'auteur fait observer qu'avec la fin de la répression ouverte contre les candomblés, les saints catholiques - qui ont longtemps servi de "masques" aux *orixás* pour que soit

Laissons à présent le candomblé et la façon particulière dont s'y réalise l'oeuvre du syncrétisme, pour revenir, avec R. Ortiz, au temps du syncrétisme : au fur et à mesure qu'il passe, il y a intégration de nouveaux éléments au sein de l'ancien système. "Subsiste alors une ambiguïté : les éléments syncrétisés sont non seulement ordonnés par la tradition dominante, mais encore, ils portent en eux un résidu de la tradition sous-dominante ; ce qui implique de nouvelles significations". L'auteur prend un exemple de syncrétisme au niveau du rituel, la pénétration de l'autel catholique dans les rites afro-brésiliens. S'interrogeant sur la fonction de cet autel dans les fêtes religieuses du candomblé, R. Bastide (1973(b)) estimait qu'il n'était lié à aucune fonction et que son annexion au rituel n'était en définitive qu'un élément du décor. En ce qui concerne la macumba, culte atteint, comme nous l'avons vu, par un développement assez poussé du syncrétisme, A. Ramos (1940 : 123-124) donne une description qui montre que l'autel n'est déjà plus simple objet du décor. Les fidèles "frappent la tête" (*batem a cabeça*, salutation) devant l'autel sur lequel repose divers objets cultuels. Et dans l'umbanda, l'autel - source d'émanation de "forces" bénéfiques - joue un rôle important dans les cérémonies. "Les éléments de la tradition sous-dominante apparaissent donc comme des unités significatives ; elles portent un surplus de significations qui peut, dans certains cas, réorganiser les éléments du "système-départ". Cette réorganisation implique non seulement un élargissement de l'ensemble mais aussi une nouvelle signification dans le système" (p. 94).

Les changements qui affectent l'ensemble de départ - au niveau de la compréhension qui l'ordonne - ne sont pas seulement le résultat d'un surplus de significations et de fonctions directement lié au phénomène de syncrétisme et caractéristique de ce dernier. Ils résultent également des transformations sociales et économiques qui affectent la société dans laquelle se manifeste et est immergé le syncrétisme en question. Nous avons vu que ces bouleversements (l'esclavage et ses conséquences, l'abolition de l'esclavage, l'industrialisation, l'urbanisation, l'immigration

préservé le système symbolique dont ceux-ci sont le pilier - sont devenus moins indispensables au bon fonctionnement des *terreiros* de candomblé. Les saints catholiques "commencent à disparaître dans le discours de ceux qui, il y a sept ou huit ans, les employaient presque toujours conjointement au nom de leur *orixá*, devant les personnes non initiées" (p. 51-52).

européenne), provoquent aussi une modification de la mémoire collective noire.

II - 2 - La synthèse umbandiste

Arrive donc un moment où il n'est plus vraiment pertinent de se demander qu'elle est la tradition dominante, quelle est la matrice religieuse principale, qui ordonne les différents éléments du système. "Dans la mesure où les éléments les plus disparates sont incorporés, dans la mesure même où la signification du "système-départ" subit un changement considérable (...), un moment vient où une rupture s'établit entre l'ancien "système-départ" et le nouveau système" (p. 96). A ce moment-là, nous n'avons plus affaire à un syncrétisme mais à une synthèse : "La tradition dominante n'existe plus, les "morceaux d'histoires mythiques" sont maintenant ordonnés selon une nouvelle pertinence qui n'est plus l'ancienne. Il y a une coupure épistémologique qui sépare le nouveau système de l'ancienne tradition dominante" (p. 96).

En ce sens, l'umbanda est bien une synthèse. Sa formation se caractérise par l'appropriation d'éléments qui proviennent de diverses matrices religieuses - afro-brésilienne, catholique, spirite, indienne - et par leur réélaboration et réinterprétation à l'intérieur d'une nouvelle structure. Mais aucune de ces diverses matrices religieuses ne représentent, dans l'umbanda contemporaine, un système-départ qui fournirait le système de signification, une matrice centrale qui ordonnerait et commanderait le choix des éléments exogènes provenant des autres traditions religieuses. Il serait aussi arbitraire de prétendre que le spiritisme représente cette matrice principale que d'estimer que ce sont les religions se rattachant à la tradition africaine. L'umbanda est une nouvelle religion qui se différencie des expressions religieuses qui ont participé à sa formation et n'est identifiable à aucune d'entre elles. C'est pourquoi elle ne saurait être aujourd'hui considérée ni comme un culte afro-brésilien - auquel beaucoup l'assimilent - ni comme une variété du spiritisme.

M. Aubrée (1987(a) : 17) nous dit que "l'umbanda emprunte [aux cultes afro-brésiliens] quelques-uns de leurs *orixás* (...). A la source indigène elle puise toute une série de personnages plus ou moins mythiques. Du

christianisme elle extrait la prétention à l'universalisme et l'opposition du bien et du mal, avec la subséquente division des êtres. Enfin, elle reprend au kardécisme la thèse de la réincarnation et le monde des esprits". En fait, on ne saurait faire le tour de l'ensemble des divers éléments que l'umbanda tient - tant au niveau de son rituel que de ses croyances - des diverses matrices religieuses auxquelles elle a emprunté. Cette dissection n'a d'ailleurs pas beaucoup d'intérêt dans la mesure où l'umbanda a transformé, parfois considérablement, les éléments empruntés : ses saints ne sont pas ceux du catholicisme, ses *orixás* ne sont pas ceux du candomblé, l'opposition bien/mal est loin d'être aussi nette et tranchée dans l'umbanda qu'elle peut l'être dans le catholicisme, etc.

Si l'umbanda tient du catholicisme, du kardécisme, de la tradition africaine, de cultes indiens, elle n'est ni catholique, ni spirite, ni afro, ni indienne, ni une "forme dégradée" d'aucune de ces religions. Présentant "des traits nouveaux typiquement brésiliens" (Ortiz, 1975(b) : 97), cherchant à tout prix à s'intégrer dans la société brésilienne moderne, elle est une religion brésilienne et peut-être, la religion nationale du Brésil, comme se plaisent à le dire de nombreux umbandistes et comme le pensent certains anthropologues (dont R. Ortiz).

Il importe d'ailleurs de remarquer que, dans la constitution de son univers, l'umbanda n'a pas emprunté et n'emprunte pas seulement aux différentes expressions religieuses précédemment citées et les plus communément évoquées dans la littérature ethnologique et sociologique. La synthèse umbandiste possède, depuis ses origines, deux grandes caractéristiques : sa constante ouverture sur l'extérieur et sa prodigieuse capacité à ingérer et à digérer, sur le mode cumulatif, les matériaux culturels de toutes sortes et de toutes provenances - religieux et non religieux, brésiliens et non brésiliens - qui se trouvent à sa portée : occultisme, ésotérisme, cartomancie, astrologie, numérologie, éléments de religions d'origine asiatique (le bouddha, le ying et le yang), chansons et rythmes populaires, pratiques et représentations issus des cultures populaires régionales, etc. L'umbanda est "polyphage" ¹⁰⁹ et, dans le cours de ce travail, nous aurons l'occasion de constater à quel point cette "polyphagie" et son résultat bigarré et synthétique s'expriment dans le domaine des

¹⁰⁹ C'est nous qui créons ce néologisme.

représentations et des pratiques liées à la santé et à sa conservation, à la maladie et à son traitement.

Du fait de ces caractéristiques, la synthèse umbandiste n'est ni achevée ni ne peut prétendre à l'homogénéité parfaite. Elle incorpore toujours de nouveaux éléments et présente des différences et des divergences régionales et locales qui tiennent, entre autres, aux caractéristiques culturelles et historiques des diverses régions dans lesquelles elle se trouve implantée ¹¹⁰, à l'idiosyncrasie des *terreiros* et aux influences religieuses qui les atteignent différenciellement, à la créativité, à la personnalité, à l'origine géographique, à l'appartenance sociale, à la trajectoire religieuse, aux aspirations des pères de saints qui les dirigent, et aux contributions des fidèles.

C'est la pluralité qui fonde l'umbanda dans ce qu'elle a d'unique.

II - 3 - Une religion une et multiple

Dans ces conditions, il n'existe pas à proprement parler "une synthèse umbandiste" qui serait "l'umbanda" - "la vraie", "l'officielle" - mais une variété d'arrangements, une diversité de modalités combinatoires qui sont autant d'umbandas réunies sous le même vocable d'"umbanda", par les adeptes eux-mêmes. Comment appréhender cette multiplicité et comment caractériser l'umbanda et ses différentes formes ? La tâche n'est pas aisée et toute tentative de caractérisation absolue est d'emblée vouée à l'échec : à l'image de l'umbanda elle-même, la caractérisation se doit d'être plastique.

L'umbanda est parcourue par de multiples influences, et toutes ne sont pas également présentes et prédominantes dans la synthèse particulière que réalise chaque *terreiro*. Comme l'écrit P. Birman (1985 : 90, trad. pers.) :

"Chacune de ces influences imprime sa marque à la pratique religieuse, donnant un ton à l'argumentation, des directions inusitées aux rituels, composant, en somme, des manières diversifiées de pratiquer la religion. On rencontre, donc, des umbandas mélangées avec le candomblé, le catholicisme,

¹¹⁰ Par exemple, l'empreinte indienne est beaucoup plus marquée dans l'umbanda des régions amazoniennes que dans celle du sud-est.

le judaïsme, avec des cultes orientaux, avec la franc-maçonnerie, l'ésotérisme..."

Parmi ces diverses influences qui, selon les *terreiros*, peuvent prendre plus ou moins d'importance et donc marquer plus ou moins fortement de leur empreinte l'umbanda qui s'y pratique, il en est qui sont plus généralement présentes que d'autres : c'est le cas du spiritisme, du candomblé et du catholicisme.

"Chaque *terreiro* dispose et combine, à sa manière, les éléments d'une tradition religieuse riche et variée, autour de quelques axes plus ou moins invariants" nous dit J. G. C. Magnani (1986 : 43). Dans l'infinité des arrangements possibles, on peut en effet distinguer l'influence et l'empreinte marquantes soit du candomblé, soit du kardécisme. Ces deux influences dessinent des tendances opposées : la première, "une certaine tendance à valoriser l'efficacité de la religion associée à son pouvoir sur les forces périphériques et dangereuses" ; la seconde, une "tendance à valoriser les critères moraux et la hiérarchie basée sur un ordre évolutif des esprits, des hommes et de la société" (P. Birman, 1985 : 91, trad. pers.).

Ainsi, les *terreiros* d'umbanda dans lesquels l'influence du candomblé est prédominante,

"assimilent de façon significative ses rituels, ses divinités [les *orixás*] et offrandes, et valorisent les pratiques identifiées comme d'"origine africaine" (...). On observe dans cette umbanda (...) une explicitation des critères esthétiques, des rituels qui prennent l'Afrique pour référence. Ce sont des *terreiros* qui valorisent les *atabaques*¹¹¹, les vêtements colorés, les offrandes qui impliquent le sacrifice d'animaux (...)" (P. Birman, 1985 : 91, trad. pers.)

Quant aux *terreiros* d'umbanda très marquée par l'influence du kardécisme,

"ils donnent plus de place aux élaborations relatives à la moralité du culte, à sa face "blanche", en mettant particulièrement l'accent sur la théorie de la réincarnation et sur les divers niveaux évolutifs auxquels sont soumis les

¹¹¹ Instruments de percussion, appelés aussi tout simplement "tambours" (*tambores*).

hommes. Leurs rituels cherchent à valoriser tout ce qui se présente comme élevé et détaché des contingences matérielles de la vie. Les symboles de l'élévation spirituelle peuvent aussi bien être une musique d'orgue ou la lumière bleutée que n'importe quel symbole que notre culture identifie comme "civilisé", "érudit", "pur", moralement élevé. Le blanc, la lumière des bougies, l'uniformité des vêtements des médiums, l'absence d'*atabaques* et d'esprits "attardés", sont une caractéristique de ces *terreiros*". (P. Birman, 1985 : 91-92, trad. pers.)

A. Cavalcanti Bandeira, fidèle et chef de file de l'umbanda, a lui aussi proposé une caractérisation des différents types d'umbanda (1973 : 185-193). Cette caractérisation, dans laquelle nous retrouvons les deux types extrêmes d'umbandas distingués plus haut par P. Birman, est doublement intéressante dans la mesure où elle représente un effort de systématisation et émane d'un adepte de l'umbanda. A partir des critères distinctifs retenus - lieu d'implantation et configuration du *terreiro*, musique, vêtements des médiums, types de cérémonies, rituel, doctrine, rites accomplis à l'extérieur du *terreiro* - l'auteur distingue quatre grands types d'umbandas :

- L'umbanda "spirite" ou "umbanda de table". De toutes les modalités de l'umbanda, celle-ci est la plus proche du spiritisme, et ses pratiquants sont bien souvent d'anciens adeptes du kardécisme. Les cérémonies ne comportent ni chants (dits *pontos cantados*) ni battements de mains (dits *a palma*). Quand elles comportent de la musique, il s'agit de musique religieuse enregistrée. Les médiums ne sont pas tenus d'adopter un vêtement spécial et semblable : bien souvent néanmoins, les médiums des deux sexes sont sobrement habillés de blanc et sensiblement de la même façon, sans autre accessoire vestimentaire. Il n'y a ni statuettes ni autel mais, au mur, des représentations de certains esprits umbandistes - cabocles et vieux-noirs - et parfois, une croix et une gravure de Jésus-Christ. Il y a toujours une bougie allumée à côté d'un verre d'eau dans un endroit de la salle. Les rituels accomplis à l'extérieur du lieu de culte sont quasiment inexistantes. La doctrine se veut chrétienne et l'accent est mis sur l'évangile spirite.

- L'umbanda "ritualiste" ou "umbanda de salon". Elle est beaucoup plus répandue que la première. Egalement très marquée par la doctrine du kardécisme (théorie de la réincarnation, principe d'évolution, hiérarchie

fondée sur ce principe, aide apportée par les esprits "évolués" à l'humanité souffrante), ses cérémonies sont accompagnées de chants et de battements de mains. Sur l'autel reposent des statuettes et des images de saints catholiques, de cabocles et de vieux-noirs, ainsi que d'autres objets culturels. Les instruments de percussion sont absents et le vêtement blanc est obligatoire pour les médiums.

- L'umbanda "rythmée" ou "umbanda de *terreiro*". Dans cette umbanda, on rencontre "l'ébauche d'une tendance africaniste". Sa caractéristique marquante est l'utilisation des tambours pour marquer le rythme et le déroulement des cérémonies. Au côté du vêtement blanc, les médiums revêtent d'autres couleurs dans le cadre de cérémonies déterminées. Le sacrifice d'animaux, absent des deux précédentes modalités, est pratiqué dans des occasions spéciales. Les médiums dansent sur le rythme des tambours.

- L'umbanda "rythmée et ritualisée", ou "umbanda africaniste". Elle est la forme d'umbanda qui se rapproche le plus du candomblé, tant du point de vue de son rituel que de ses croyances. Les tambours marquent le rythme et le déroulement des cérémonies et les paroles des chants religieux sont de préférence en langues africaines. Les médiums revêtent des vêtements colorés ¹¹².

Même si elles n'épuisent pas la diversité des combinaisons et donc des umbandas existantes, ces deux caractérisations - l'une émanant d'une ethnologue, l'autre d'un umbandiste - ont néanmoins le mérite de montrer que l'umbanda se déplace le long d'un *continuum* qui va d'un pôle très marqué par l'empreinte du candomblé à un autre pôle où prédomine l'influence du spiritisme. Qu'ils parlent de pôle "noir" *versus* "blanc", de pôle "afro-indien" *versus* "kardéciste", de pôle "le moins occidentalisé" *versus* "le plus occidentalisé", de nombreux auteurs adoptent ce *continuum* : les diverses formes d'umbanda ne définissent pas des cultes différents entre lesquels sont établis des frontières rigides mais peuvent être caractérisées comme un ensemble d'arrangements variés distribués le long d'un *continuum* constitué, à ses extrémités, de deux pôles dont les *terreiros*

¹¹² Cette umbanda très influencée par le candomblé est assez communément appelée par les umbandistes, "umbandomblé".

tendent à se rapprocher plus ou moins. Entre ces deux pôles - l'un représentant "l'umbanda noire" et l'autre "l'umbanda blanche" - il existe bien des degrés et bien des combinaisons.

Si on prend comme point de référence les deux pôles extrêmes du *continuum*, on remarque que :

- plus l'umbanda est influencée par le candomblé et se rapproche donc du pôle noir, plus elle se montre ouverte aux innovations et aux ajouts, la multiplicité étant valorisée comme une manifestation positive ; plus ses *terreiros* offrent un aspect communautaire ; plus ses cérémonies publiques sont festives ; plus ses fidèles appartiennent aux couches populaires ; et plus l'activité religieuse tournée vers la résolution des problèmes concrets des fidèles prend de place et d'importance ;

- plus l'umbanda est influencée par le kardécisme et se rapproche donc du pôle blanc, plus elle se montre attachée aux élaborations et principes moraux, à la théorie de l'évolution, à la doctrine, à la norme, au code ; plus elle est soucieuse de doter l'umbanda d'un sens univoque, la multiplicité étant plutôt perçue comme un défaut que comme une qualité bienvenue de la religion ; plus elle se veut détachée des contingences matérielles, éloignée des problèmes concrets ; plus elle valorise le "pouvoir de l'esprit" (*o poder da mente*) ; plus ses pratiques et ses croyances sont expliquées et justifiées, par les fidèles, au moyen d'un discours et d'une argumentation pseudo-scientifiques ; plus ses cérémonies publiques affichent un caractère contenu, sérieux et méditatif ; plus ses fidèles appartiennent aux franges moyennes et hautes des couches moyennes.

Les chefs des fédérations umbandistes qui luttent pour une umbanda unifiée, qui oeuvrent contre l'umbanda dite "*misturada*" ("mélangée") et prétendent (sans y être jamais parvenus) imposer aux *terreiros* une codification du rituel et de la doctrine, sont généralement issus de cette dernière tendance.

En ce qui concerne plus particulièrement les trois *terreiros* étudiés - celui de Dona Dolores, de Duílio et de Renato - leur position sur le *continuum* est plutôt intermédiaire : leur umbanda - ni "très noire" ni "très blanche" - est marquée à la fois par l'influence du candomblé et du kardécisme. Du point de vue du rituel comme des croyances,

- l'umbanda pratiquée dans les *terreiros* de Duílio et de Dona Dolores - caractérisés respectivement comme *terreiro* "de classe moyenne basse et de classe inférieure" et *terreiro* "de classe inférieure" - se révèle néanmoins plus influencée par le candomblé et plus proche du pôle noir (le *terreiro* de Dona Dolores étant sans doute celui qui s'en rapproche le plus)
- que l'umbanda pratiquée dans le *terreiro* "de classe moyenne haute et moyenne moyenne" dirigé par Renato, beaucoup plus marquée par l'empreinte du kardécisme et plus proche du pôle blanc.

III

UN RECOURS THÉRAPEUTIQUE DANS LE CHAMP MÉDICAL BRÉSILIEN ¹¹³

On ne saurait terminer cette présentation générale de l'umbanda sans s'attarder sur une autre de ses grandes caractéristiques - celle qui justement est à l'origine de l'intérêt que nous portons à l'étude de sa dimension thérapeutique et qui le justifie - à savoir le rôle central que jouent la maladie et son traitement dans l'univers et l'activité de cette religion, et la place importante qu'ils y tiennent. La dimension thérapeutique très affirmée de l'umbanda et l'importance qu'elle revêt pour les individus qui se tournent vers cette religion et ceux qui participent à son univers, a conduit certains auteurs à définir l'umbanda comme "une religion à fonction essentiellement thérapeutique" (F. Laplantine, 1989 : 277) ou encore, plus largement, comme un "culte d'affliction" (P. H. Fry et G. N. Howe, 1975 : 75) ¹¹⁴.

¹¹³ L'expression "champ médical" est entendue au sens où l'emploie à propos du Brésil, M. A. Loyola (1983 : 10) : l'ensemble des producteurs de soins (du champ d'investigation pris en compte : une société, une ville, un quartier...) constitue un champ, c'est-à-dire "un espace dans lequel les positions, les pratiques qui leur sont associées (représentations de la maladie et du corps, techniques de soins, etc.) et les qualités que leur occupation requiert, sont pour une bonne part déterminées par la structure objective des relations qui les unissent et par la concurrence qui les oppose". Elle emprunte le concept de champ à P. Bourdieu (1971).

¹¹⁴ Ces auteurs définissent l'umbanda et le pentecôtisme comme des "cultes d'affliction" (par référence à V. Turner (1972)), dans la mesure où la maladie et la souffrance apparaissent comme des pré-conditions de l'adhésion à ces deux religions.

A São Paulo, comme ailleurs au Brésil, une multitude d'individus se presse aux portes des *terreiros* umbandistes en quête d'une résolution ou d'une amélioration de leurs problèmes, en quête d'une assurance, d'un soutien, c'est-à-dire, plus généralement, d'une réponse satisfaisant à leurs attentes. Pour la grande majorité des Brésiliens qui se dirigent vers ses lieux de culte, l'umbanda représente un recours face aux diverses difficultés de l'existence et, notamment, face à la maladie.

C'est ce constat que nous nous proposons d'examiner dans le présent paragraphe en répondant à certaines des interrogations qu'il soulève : comment en vient-on à concevoir l'umbanda comme un recours possible et, notamment, comme un recours thérapeutique ? Dans quelles situations, quels contextes, des individus se dirigent-ils vers un *terreiro* d'umbanda dans l'espoir d'y trouver une solution à leurs problèmes, un soulagement à leurs maux ? Et de quels maux s'agit-il ? Examiner l'umbanda sous l'angle du recours qu'elle constitue, c'est, on l'aura compris, à la fois s'interroger, d'une manière générale, sur les motivations et les conditions qui mènent à l'umbanda et sur la nature des demandes qui lui sont adressées. C'est, aussi, examiner et mesurer, en particulier, l'importance de la demande thérapeutique et la place qu'occupe l'espoir de guérison dans l'ensemble des motivations qui conduisent à l'umbanda.

C'est en nous intéressant de près aux individus concernés et à partir de nos matériaux de terrain que nous tenterons d'apporter les réponses aux questions posées. L'ensemble des personnes qui se rendent dans les *terreiros* ne constitue toutefois pas une catégorie homogène : parmi elles, il en est qui sont familiarisées avec l'univers de l'umbanda auquel elles participent à des degrés divers et d'autres qui, venant pour la première fois dans un *terreiro*, ne le sont pas. Il y a donc tout lieu de supposer que le recours à l'umbanda ainsi que les conditions dans lesquelles il intervient et les motivations qui l'accompagnent, présentent des caractéristiques différentes selon les deux groupes. Cela conduit à distinguer deux moments particuliers du rapprochement avec l'umbanda : la "phase de premier contact" et la "phase de participation".

III - 1 - Le recours à l'umbanda dans la "phase de premier contact"

La "phase de premier contact" correspond au moment où des non-umbandistes se dirigent vers un *terreiro* d'umbanda pour la première fois. Les données sur lesquelles nous nous appuyons ici ont été recueillies à la fois auprès d'individus qui se souviennent de leur rencontre initiale avec l'umbanda et auprès de nouveaux arrivés dont nous avons pu suivre les premiers pas dans le *terreiro*.

III - 1 - 1 - Les chemins qui mènent à l'umbanda

"Dans l'umbanda, personne n'entre par amour, mais par douleur",

a coutume de dire Dona Dolores qui tire cette constatation de sa longue expérience de mère de saint umbandiste. De fait, il semble qu'à l'origine de toute rencontre effective avec l'umbanda, il y ait dans la vie des individus concernés un ou plusieurs épisodes pénibles et affligeants. Du moins est-ce ce que laissent apparaître les discours et les récits de vie. En témoignent, comme tant d'autres, les propos de Dona Dolores :

"Je suis devenue umbandiste par nécessité. Nous avons une boutique à Vila Formosa ¹¹⁵ et un dépôt de charbon dans le fond du magasin. Il y avait en face, comme d'ici au *terreiro*, un autre vendeur de charbon, un peu plus haut dans la rue et il a envoyé une *macumba* sur mon mari ¹¹⁶. Je travaillais dans la table blanche ¹¹⁷, j'étais présidente de la table blanche de São Paulo. Mais mes esprits ne soignaient pas mon mari, il avait comme une infection d'ici à là ¹¹⁸, il puait comme une vieille charogne. Et il devait travailler, il rentrait le charbon et restait au magasin. Alors une voisine m'a dit comme ça : "Ne le prenez pas mal, je vous dit ça parce que vous êtes une amie. Mais ça c'est une "chose faite" ¹¹⁹. Venez avec moi au *terreiro*, si vous aimez vous restez, vous fréquentez, si ça ne vous plaît pas, vous vous en allez, il n'y a pas de problème". Au début, j'ai refusé

¹¹⁵ Quartier de São Paulo.

¹¹⁶ Cette expression signifie que son mari a été victime d'un travail de sorcellerie dont le commanditaire était le vendeur de charbon.

¹¹⁷ "Travailler dans la table blanche" signifie être médium d'un centre spirite.

¹¹⁸ Dona Dolores montre sa jambe de haut en bas.

¹¹⁹ L'expression "chose faite" (*coisa feita*) est synonyme de *macumba* et désigne un travail de sorcellerie.

puis finalement j'ai accepté ; je voyais bien que la table blanche ne donnait pas de résultat, alors j'ai accepté. Et ils m'ont conseillée. C'était une chose si simple à faire : ils ont envoyé mon mari à Santos ¹²⁰, il a passé sept vagues et a laissé son chapeau dans la mer. Quand il est sorti de l'eau, il est sorti complètement sain. Alors j'ai laissé la table blanche. Je suis devenue umbandiste. Et ce ne fut pas difficile, parce que je recevais déjà les esprits. (...) Je préférais vraiment la table blanche à l'umbanda, comme je travaillais, c'était beau. Malheureusement j'ai dû laisser tomber, pour les raisons que je t'ai dites. C'était la nécessité. Quand il a été guéri mon mari a dit qu'il voulait ouvrir un *terreiro*, celui-ci c'est lui qui l'a fait. Il a dit "Afin que tout aille bien, afin que les choses s'améliorent". Parce qu'à l'époque on n'avait pas tout ça, on avait tout perdu, on n'avait plus rien, seulement de l'eau et la grâce de Dieu. Rien à mettre sur le feu avec trois enfants. Il voulait ouvrir un *terreiro* et j'ai accepté de me préparer pour ouvrir le *terreiro*, de faire ce qu'il voulait. Alors c'est une mission que j'ai jusqu'à ma mort."

Le malheur et la détresse ne sont certes pas l'unique voie d'accès au *terreiro* umbandiste. Il en est d'autres. Citons-en brièvement quelques-unes, parmi les plus récurrentes.

Certaines personnes affirment que c'est la "curiosité" (*curiosidade*) qui les a poussées à se rendre pour la première fois dans un *terreiro* umbandiste. D'autres disent devoir leur premier contact avec l'umbanda à une rencontre - bien souvent amoureuse - avec un(e) umbandiste. Ainsi Gustavo (34 ans, commerçant), médium chez Renato, raconte que l'umbanda est entrée dans sa vie avec sa seconde femme, Maria Helena :

"C'est grâce à Maria Helena que j'ai découvert l'umbanda. Elle était déjà médium quand je l'ai rencontrée. Elle me demandait souvent de venir avec elle au *terreiro*. Je n'en avais pas tellement envie mais un jour je me suis décidé à l'accompagner (...). C'était dans le Temple "Cabocle Sept Pierres" (...). C'est là concrètement que j'ai fait mes premiers pas. Avant, quand je pensais à l'umbanda, j'avais dans l'idée - l'umbanda et les cultes afro-brésiliens en général - que c'était quelque chose de funèbre, de sombre, une chose laide et triste. Mais quand je suis entré dans le *terreiro* et qu'ils ont ouvert ces rideaux, j'ai vu qu'il y

¹²⁰ Ville du littoral de l'Etat de São Paulo.

avait des tambours, de la danse, qu'il y avait beaucoup de couleurs, de la joie, de la nourriture, j'ai senti que le doigt de dieu avait touché mon coeur".

Quelques individus, comme Vicente (45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio), rapporte l'origine de leur rencontre avec l'umbanda à un évènement tout à fait insolite :

"Je suis devenu umbandiste pratiquant en 1967 dans la ville de Campinas. A l'époque j'étais mormon (...). Je me rappelle être sorti un mercredi pour aller à l'église et m'être réveillé dans un *terreiro* de macumba. Nous les mormons on ne disait pas umbanda, on disait macumba. Ça a commencé ce mercredi, je ne sais pas comment je me suis retrouvé dans ce *terreiro*, mais je me suis réveillé là avec ma bible sous bras, exactement. Et c'est de là qu'a commencé mon initiation. Ils m'ont dit ce que je devais faire et c'est exactement ce que j'ai fait. Quand la présidence de l'église a connu la situation, j'ai été expulsé. "

Enfin, citons le cas de ces individus qui n'ont pas à proprement parler rencontré l'umbanda puisqu'ils l'ont toujours connue : comme ils le disent eux-mêmes, ils sont "nés et ont grandi dedans" car elle était déjà la religion de leurs parents ou des personnes qui les ont élevés.

Les chemins qui mènent à l'umbanda sont donc divers. Ceci posé, le malheur apparaît néanmoins comme la voie d'accès privilégiée à cette religion : il draine vers les *terreiros* umbandistes une proportion imposante d'individus qui espèrent trouver là une solution à leurs problèmes. Ces derniers, qui sont multiples et nombreux, peuvent être caractérisés comme relevant globalement de trois domaines : la santé, la vie matérielle et sociale, la vie relationnelle. Le tableau suivant présente succinctement les problèmes qui, dans chacun de ces domaines, font le plus communément l'objet d'une demande d'aide :

**Tableau n°2 - Les divers problèmes,
objets d'une demande d'aide adressée à l'umbanda**

PROBLÈMES LIÉS À LA		
Vie matérielle et sociale	Vie relationnelle	Santé
<p>l'argent : - manque d'argent - dettes</p> <p>le logement : - recherche d'un logement financièrement accessible - paiement des loyers</p> <p>les moyens de subsistance: - se nourrir, nourrir sa famille</p> <p>le travail : - chômage - non paiement par l'employeur de salaires dûs - recherche d'un emploi mieux rémunéré, plus satisfaisant</p> <p>autres : - démêlés avec la police et la justice</p>	<p>la famille restreinte : - conflits, mésestente - violences physiques - abandon du foyer par l'un des deux parents (le père le plus souvent)</p> <p>la famille élargie : - conflits avec la belle-famille.</p> <p>le couple marié ou non : - mésestente - séparation, abandon - violences physiques - infidélités - jalousie</p> <p>la vie sentimentale : - solitude, recherche d'un compagnon (surtout masculin) - peines de coeur, dépit amoureux</p> <p>les amis, le voisinage, les connaissances : - abus de confiance, jalousies, préjugés, conflits</p> <p>le voisinage : - conflits, jalousie, préjugés</p> <p>la vie professionnelle : - conflits, rivalités, jalousie, préjugés</p>	<p>- maladies - souffrances morales et physiques - mal-être - troubles du comportement - problèmes d'alcoolisme et de drogue</p>

Construite à des fins de clarté et pour les besoins de l'analyse, cette classification présente une vision restreinte de la réalité, due à l'arbitraire du découpage choisi. Les problèmes qui sont ici séparés et rangés dans des catégories distinctes sont, dans la réalité des demandes adressées à l'umbanda et dans le vécu des individus qui se dirigent vers les *terreiros*, profondément liés et mêlés. Cette typologie a néanmoins le mérite de montrer que les différents problèmes qui conduisent au *terreiro* d'umbanda correspondent aux diverses afflictions que P. H. Fry et G. N. Howe (1975 : 75, trad. pers.) considèrent comme inhérentes au "contexte du Brésil urbain moderne" et qu'ils regroupent en trois domaines caractérisés comme suit :

"En premier lieu vient la santé ; en second lieu, ce que l'on pourrait appeler "le système en action", c'est à dire le sous-emploi, le non-paiement de salaires et de dettes, les problèmes avec la police, la rencontre avec les autorités bureaucratiques, etc. ; en troisième lieu, l'affliction qui résulte de difficultés dans l'association interpersonnelle. Cette dernière inclurait toutes les afflictions découlant de problèmes sentimentaux, de la rupture de l'harmonie familiale et de problèmes dans les relations de parenté et de voisinage".

Comme le font remarquer les auteurs, chaque société élabore ses propres réponses en vue de contrôler et de résoudre les divers types de souffrances et d'afflictions qui surgissent et se développent en son sein. Dans le Brésil urbain et industriel, diverses institutions et agents laïques et religieux se proposent de traiter les problèmes qui ressortissent aux divers domaines cités précédemment. Mais alors que les premiers - médecins, avocats, syndicats, psychiatres, psychologues, travailleurs sociaux, etc. - s'occupent chacun séparément de problèmes spécifiques, les seconds - catholicisme populaire ¹²¹, pentecôtisme ¹²², kardécisme ¹²³, umbanda et

¹²¹ Voir D.T. Monteiro (1977), M. A . Loyola (1983). Le catholicisme brésilien a pris au cours de l'histoire deux formes qualifiées généralement de "cléricale" et "populaire" : "la première suit les canons dogmatiques et liturgiques de l'église de Rome et y est étroitement liée par tous les niveaux du clergé. Elle a longtemps fait le jeu des oligarchies. La seconde forme, qui n'exclut pas la participation aux cérémonies de la première, correspond à un comportement religieux qui donne à la Vierge Marie et aux saints une place très importante en tant que médiateurs entre Dieu et les humains. Ces saints peuvent être ceux du calendrier catholique ou bien des personnes que la ferveur des masses suffit à sanctifier" (M. Aubrée, 1987(a) : 3).

¹²² Voir B. M. de Souza (1969), P. H. Fry et G. N. Howe (1975), M. A . Loyola (1983).

¹²³ Voir C. P. F. de Camargo (1961), M. A . Loyola (1983), M. Aubrée et F. Laplantine (1990).

candomblé ¹²⁴ notamment - s'offrent chacun comme une solution intégrale à toutes les afflictions en général. La diversité des demandes qui sont adressées à l'umbanda, la variété des problèmes qui lui sont confiés témoignent de ses multiples compétences.

Si l'on met en rapport le contenu des demandes avec le milieu social d'appartenance de ceux qui les expriment, on s'aperçoit bien entendu que tous les individus qui se dirigent vers les *terreiros* ne sont ni exposés ni confrontés de la même façon et avec la même acuité aux différents types de problèmes recensés dans le tableau ci-dessus. Les demandes de résolution de problèmes liés à la sphère de la vie matérielle apparaissent, par exemple, avec une plus grande fréquence dans les *terreiros* de Dona Dolores et Duílio, que dans celui de Renato ¹²⁵. L'examen des demandes adressées à l'umbanda en phase de premier contact montre néanmoins que, quelles que soient les couches sociales auxquelles appartiennent les individus, ce sont sensiblement les mêmes problèmes qui les poussent à franchir pour la première fois les portes d'un *terreiro*.

III - 1 - 2 - Situations problématiques et espoir de guérison

Excepté par ceux qui se disent "nés dans l'umbanda" ou qui renvoient l'origine de leur rencontre avec l'umbanda à un épisode exceptionnel vécu comme une sorte d'heureuse révélation, ou encore ceux qui la doivent à leur curiosité, le premier contact avec la religion est présenté par tous les autres - et c'est la grande majorité - comme une nécessité qui n'a d'abord été consentie que d'assez mauvaise grâce : compte tenu de la situation dans laquelle ils se trouvaient à ce moment-là, ils n'avaient finalement pas le choix. Or quelle situation était la leur au moment où, malgré le poids de leurs réticences et de leurs hésitations, ils ont fait leurs premiers pas dans

¹²⁴ Voir Cl. Lépine (1983).

¹²⁵ Le cas de certains *terreiros* - fréquentés pour l'essentiel par des individus appartenant aux couches moyennes supérieures et aux couches supérieures - est d'ailleurs sur ce point assez caricatural : leurs pères de saint engageant les consultants à ne pas entretenir les esprits de questions d'argent - jugées trop vulgaires et trop terre-à-terre - et les exhortent à prendre leurs distance vis-à-vis des "préoccupations matérielles".

un *terreiro*, premiers pas qui devaient conduire par la suite nombre d'entre eux à devenir des fréquentateurs assidus et d'autres à "développer leur médiumnalité"?

" L'année dernière... Ma vie est faite de cycles. Au début de l'année dernière, j'ai quitté mon emploi pour une offre de travail beaucoup plus intéressante. Cette offre de travail bien meilleure a duré vingt jours. Ils ont trouvé que je n'étais pas la personne idéale pour ce genre de travail. C'était un travail très rigide. Je travaillais pour l'installation et l'équipement en informatique d'une industrie du Rio Grande do Sul ¹²⁶. J'ai été renvoyé et je me suis retrouvé sans travail. A partir de là ma vie a été de mal en pis. Je ne m'entendais pas avec ma fiancée de l'époque, on se bagarrait tout le temps, je me sentais mal, et rien pour arranger. J'ai commencé à avoir des insomnies, des douleurs terribles à l'estomac, j'étais toujours fatigué, j'étais malade et rien n'y faisait, rien ne me soulageait. J'étais désespéré. Ma mère, comme toute mère préoccupée par ses enfants, peu importe l'âge (rires), a été conduite par une amie chez une femme qui lit les cartes. Elle [sa mère] lui a posé des questions sur elle, sur sa vie, sur son mari, ses fils, surtout sur son fils Júlio parce que je suis son fils préféré. Et elle [la cartomancienne] lui a dit : " Voyez-vous Madame, votre fils Júlio a des problèmes, j'aimerais qu'il vienne ici". Alors je suis allé discuter avec elle, lire les cartes, voir de quoi il s'agissait. Elle m'a dit la chose suivante : "la seule personne qui peut t'aider sur cette terre, c'est Père Renato. Ça ne sert à rien que tu ailles ailleurs. C'est là que tu dois aller. C'est Dieu au ciel et Père Renato sur la terre". Je n'avais jamais entendu parler de lui. J'ai mis du temps à me décider parce que moi, à l'époque, l'umbanda j'étais plutôt contre. Au bout d'un moment, je me suis résolu à aller le voir pour une consultation, j'ai discuté et j'en suis venu à fréquenter le *terreiro*." (Júlio, 42 ans, ingénieur en informatique, aujourd'hui médium chez Renato).

En phase de premier contact, les individus qui se tournent vers l'umbanda sont rarement aux prises avec un seul problème : comme Júlio, ils se trouvent pour la plupart dans des situations hautement problématiques, caractérisées généralement par un malheur polymorphe qui les touche individuellement ainsi que, parfois, d'autres membres de leur

¹²⁶ Etat du Sud du Brésil.

famille. Si les problèmes auxquels ils sont confrontés ne sont pas nécessairement de nature exceptionnelle ¹²⁷, leur conjonction (leur succession ou leur simultanéité) comme souvent aussi leur gravité et leur persistance, sont, quant à elles, extra-ordinaires. L'individu est fréquemment aux prises avec une situation qu'il ressent comme inextricable, incompréhensible, vis-à-vis de laquelle il se sent impuissant.

Aucun des recours précédemment tentés, solutions habituelles ou moins habituelles, n'ont apporté la résolution ou l'amélioration des difficultés rencontrées ; au contraire, puisque le malheur semble suivre une logique implacable. C'est en général après avoir épuisé un certain nombre de solutions accessibles que, vaincus par l'adversité, les individus franchissent les portes du *terreiro* d'umbanda. Et ceci vaut aussi bien pour les individus qui appartiennent aux couches défavorisées de la population, particulièrement exposés par la précarité de leurs conditions d'existence à vivre des situations de ce type, que pour ceux des couches moyennes.

Une constatation retient particulièrement notre attention. Les discours laissent apparaître qu'à l'intérieur de ces situations difficiles, il y a très souvent un problème désigné par les individus comme majeur et auquel viennent se greffer les autres difficultés. Or ce problème majeur, celui que les individus mettent en avant pour justifier leur premier contact avec l'umbanda, relève très fréquemment du domaine de la maladie et du mal-être. Ils espèrent la guérison de troubles aux manifestations et aux conséquences dangereuses, invalidantes, pénibles, perturbatrices. C'est le cas par exemple de Dona Dolores qui, dans les propos précédemment cités, met en avant la grave infection dont ne guérissait pas son mari, pour justifier son premier contact avec l'umbanda. A l'époque la maladie du mari n'était pas le seul problème auquel le ménage se trouvait confronté : il était également éprouvé par de très graves difficultés matérielles qui ont entraîné l'appauvrissement de la famille. Or dans ce contexte globalement difficile, c'est la maladie du mari et l'espoir de sa guérison qui ont apparemment décidé Dona Dolores et son conjoint à se tourner vers l'umbanda ; et c'est également la guérison de ce dernier qui a joué un rôle majeur dans l'adhésion définitive du couple à l'umbanda.

¹²⁷ Il s'agit bien souvent en effet de problèmes qu'il n'est pas rare d'affronter dans la vie quotidienne.

Il apparaît donc que l'espoir de guérison est l'une des motivations importantes et récurrentes du premier contact avec l'umbanda. C. P. F. de Camargo (1961 : 94) était déjà parvenu à ce constat en 1961. Sa recherche qui portait sur l'umbanda et le kardécisme paulistes révélait l'importance de ce qu'il appelle la "fonction thérapeutique" de ces deux cultes. Dans leurs recherches, réalisées elles-aussi à São Paulo, R. Ortiz (1975 (a)), P. Montero et R. Ortiz (1976), L. S. Trindade (1985 (a)) et P. Montero (1985) observent également que l'expérience de troubles psychiques ou somatiques et l'espoir de leur guérison constituent l'un des motifs les plus récurrents du rapprochement et du maintien dans l'umbanda. De leur côté, P. H. Fry et G. N. Howe (1975 : 89-90) constatent que "la cure de l'affliction physique constitue l'origine la plus commune de l'accès initial" à l'umbanda. Par ailleurs, les observations des pères et mères de saint umbandistes (qui voient passer entre leurs mains et celles de leurs médiums un nombre considérable d'individus) vont dans le même sens, et ce quelle que soit l'appartenance sociale majoritaire des individus qui fréquentent leurs *terreiros*. Ainsi Luiz (62 ans, ingénieur à la retraite), père de saint d'un *terreiro* fréquenté essentiellement par des éléments des couches moyennes supérieures et moyennes, estime-t-il que :

"90% des gens arrivent ici parce qu'ils ont des problèmes. Je compte à peu près comme ça, c'est mon pourcentage. C'est la nécessité qui les conduit ici, ils viennent ici et ils restent (...). Maintenant à l'intérieur de ces 90%, aujourd'hui la demande est très grande de gens malades qui viennent chercher ici une guérison. (...) A la base, 50% des situations, ce sont des cas de maladies".

L'umbanda constitue donc un recours thérapeutique pour tout individu de la société globale : il n'est pas besoin d'être umbandiste pour se tourner un jour vers elle dans l'espoir d'y trouver une réponse satisfaisante à ses maux. Ce constat appelle deux observations complémentaires :

- nous avons vu qu'avant de se diriger vers l'umbanda, les individus ont dû vaincre de fortes réticences. L'examen de leurs itinéraires thérapeutiques confirmera que le recours à cette dernière ne s'impose généralement qu'au terme d'une quête thérapeutique parsemée d'échecs ;

- nous avons aussi remarqué que la maladie dont ces individus espèrent la guérison ne constitue souvent qu'un des maillons d'une chaîne de malheur. Elle est un évènement douloureux qui confirme de manière significative, à l'appui des autres, que "quelque chose" ne va pas. C'est dans ce contexte général qu'elle prend toute sa signification. Aussi, quand, dans ces conditions, la personne se dirige vers l'umbanda pour la première fois, elle lui adresse en même temps deux demandes liées : une demande thérapeutique et une demande d'interprétation. Tout se passe comme s'il s'agissait de comprendre et de guérir non seulement la maladie mais aussi le contexte général dans lequel elle est inscrite. Il est intéressant de constater que la guérison de la maladie dont l'individu se sent atteint (et qui passe par le respect du diagnostic et l'exécution des recommandations énoncés par les esprits umbandistes et ceux qui sont aptes à les recevoir) n'est pas sans conséquence sur l'ensemble de sa situation qui connaît alors parallèlement une amélioration générale.

III - 2 - Le recours à l'umbanda dans la "phase de participation"

La "phase de participation" s'inscrit dans la suite du rapprochement avec l'umbanda commencé lors de la "phase de premier contact". Le maintien dans la religion s'est traduit pour certains individus par la fréquentation plus ou moins régulière des cérémonies et pour d'autres par l'initiation et le "développement de leur médiumnité". Nous appellerons "umbandistes" les individus qui se sont maintenus dans le culte pour les distinguer des individus en "phase de premier contact" auxquels nous réservons la désignation de "non-umbandistes". Même si cette dénomination n'est pas vraiment adéquate ¹²⁸, nous l'adoptons ici par commodité et souci de clarté.

III - 2 - 1 - Adhésion, fréquentation, et espoir de guérison

Ce qui frappe particulièrement lorsqu'on assiste à des cérémonies umbandistes publiques, c'est l'importance du temps consacré aux

¹²⁸ Nous verrons en effet au Chapitre 3 de la Deuxième Partie que tous ceux qui fréquentent les *terreiros* ne se reconnaissent pas comme umbandistes et que parmi les umbandistes il convient de distinguer les membres de la communauté religieuse des fréquentateurs.

consultations avec les esprits. Si la première phase de la "séance" (sessão)¹²⁹, qui correspond à l'ouverture de la cérémonie, est consacrée à l'adoration de certaines entités et divinités auxquelles il est rendu hommage, la suite de son déroulement, jusqu'à la phase rituelle de fermeture, est consacrée aux consultations et à la manipulation des esprits, conformément aux besoins des hommes.

L'écoute des propos échangés entre médiums possédés et consultants montrent que ces derniers viennent, dans leur grande majorité, chercher de l'aide : ils espèrent des esprits la compréhension et la résolution des problèmes qu'ils leur exposent. Si c'est principalement le malheur sous ses divers aspects qui mène à l'umbanda, c'est donc encore lui qui conduit la très grande majorité des fréquentateurs à se rendre dans les séances umbandistes en "phase de participation", et ce quelle que soit leur appartenance sociale. Les problèmes auxquels ils se trouvent confrontés sont globalement les mêmes que ceux qui motivent le premier contact avec l'umbanda. En "phase de participation", les individus ne sont néanmoins pas nécessairement aux prises avec des situations aussi dramatiques que celles que nous avons décrites en "phase de premier contact" quand il consultent les esprits¹³⁰. Nous verrons dans un chapitre ultérieur¹³¹ qu'ils espèrent généralement la résolution de leurs grands et petits problèmes du moment. Ils cherchent aussi, ce qui n'est pas le cas en "phase de premier contact", à éviter, en se protégeant, les ennuis à venir, toujours possibles.

Objet privilégié des consultations, la maladie occupe une place de premier ordre dans l'ensemble des problèmes dont font état les consultants. Cette constatation confirme celle de Paula Montero (1985 : 105, trad. pers.) :

"Les résultats d'une enquête que nous avons faite dans les maisons de culte de la Grande São Paulo montrent (...) que l'apparition de maladies ou de troubles généralisés du comportement ou du "bien-être" sont les raisons le plus souvent invoquées pour justifier de la consultation régulière des entités du culte".

¹²⁹ "Séance" est le nom communément donné aux cérémonies umbandistes.

¹³⁰ Ce n'est pas le cas des fréquentateurs exceptionnels et occasionnels qui consultent généralement les esprits en période de crise.

¹³¹ [Deuxième Partie], Chapitre 2, III.

Cette constatation se vérifie dans les *terreiros* fréquentés par des individus des couches moyennes aussi bien que des couches populaires, ce qui infirme certaines idées reçues selon lesquelles l'umbanda ne constituerait un recours que pour les seuls individus des milieux défavorisés, pauvres et ignorants des autres instances thérapeutiques.

Les observations et les propos recueillis révèlent l'importance qu'occupe l'espoir de guérison dans l'ensemble des demandes adressées aux Esprits, et les récits des succès remportés par la cure umbandiste sur les maux les plus rebelles sont nombreux. Les témoignages de guérison abondent et, dans le milieu umbandiste, la réputation de l'umbanda en matière d'efficacité thérapeutique n'est plus à faire.

De ces maladies dont les individus espèrent et obtiennent souvent, selon eux, une guérison par l'umbanda, nous n'avons rien dit et nous nous réservons de les examiner dans des chapitres ultérieurs. Le terme de "maladie" (*doença*) nous le tenons de la bouche des consultants qui nomment ainsi l'état dans lequel ils se trouvent ; nous l'empruntons aux esprits et aux médiums qui l'utilisent également. Mais il faudra s'interroger sur son sens comme nous y incitent, parmi tant d'autres, les propos d'Isabel (38 ans, femme de ménage, médium chez Dona Dolores) :

"Il y a ceux qui viennent pour des problèmes de famille, des fois aussi à cause d'un amoureux... Beaucoup viennent consulter les esprits à cause de la maladie, certains pour des maladies matérielles, d'autres ce sont des maladies spirituelles que la personne attrape".

III - 2 - 2 - Initiation et espoir de guérison

Les problèmes, les motivations et les conditions qui poussent les individus à devenir médiums sont divers. Mais à écouter le récit de leur engagement, comme à suivre le cheminement des individus qui ont entrepris de s'initier pendant la durée de notre terrain, nous constatons, là encore, que la maladie et l'espoir de guérison jouent un rôle décisif dans l'orientation vers l'initiation. Face aux maux dont souffraient ces individus, les esprits ont diagnostiqué une maladie spirituelle dont la guérison exigeait

qu'ils "développent leur médiumnité". Pour l'individu ignorant jusque-là de sa faculté à recevoir les esprits, la maladie est alors révélatrice de la "médiumnité" exceptionnelle qu'il possède et de son élection. Comme dans les situations qu'expérimentent les individus en "phase de premier contact", la maladie n'est pas le seul événement négatif qui frappe les futurs médiums, mais c'est bien souvent lui qui a raison de leur ignorance ou de leur détermination à rester en dehors des exigences qui leur sont imposées. Nous reviendrons sur ces questions dans le cours du travail.

Ainsi l'umbanda est-elle un recours thérapeutique qui présente quelques particularités importantes :

- il n'est pas uniquement utilisé par les seuls umbandistes ;
- les individus qui choisissent la cure umbandiste ne se distinguent pas par une appartenance sociale particulière. La demande de guérison occupe une place importante dans tous les *terreiros*, qu'ils soient fréquentés et dirigés par des éléments des couches inférieures, moyennes ou supérieures de la population ;
- même si les motivations et les conditions du premier contact, de la participation et de l'adhésion sont diverses, la maladie et l'espoir de sa guérison sont un facteur important de rapprochement avec l'umbanda et de maintien à l'intérieur de la religion. Cette observation peut être faite dans tous les *terreiros* du champ d'investigation ;
- l'umbanda distingue les maladies matérielles des maladies spirituelles. En matière de thérapeutique, elle inscrit surtout sa compétence et sa spécificité, par rapport à l'offre de soins à dominante "médicale", dans le traitement des secondes.

III - 3 - Les itinéraires thérapeutiques

L'examen des itinéraires thérapeutiques des individus qui attendent une guérison des esprits et médiums de l'umbanda met en lumière les conditions et les facteurs du choix d'un tel recours thérapeutique. Quelle est l'histoire du cheminement du malade, par quelles étapes est-il passé dans sa recherche d'un diagnostic et d'un traitement, qui a-t-il déjà rencontré et que s'est-il passé avant?

On ne peut mêler les itinéraires thérapeutiques des umbandistes et ceux des non-umbandistes sans gommer la différence fondamentale qui existe entre eux : les premiers sont familiarisés avec l'univers religieux auquel ils participent à des degrés divers ; ils en partagent les croyances et les représentations, font souvent appel au pouvoir et aux conseils des esprits en matière de prévention, de diagnostic et de guérison. Ce qui n'est pas le cas des seconds pour lesquels le recours à l'umbanda est nouveau. Aussi faut-il maintenir la distinction précédemment établie entre "phase de premier contact" et "phase de participation", entre non-umbandistes et umbandistes.

III - 3 - 1 - Les itinéraires thérapeutiques des non-umbandistes

Quel que soit son milieu social, l'umbanda est pour le non-umbandiste un recours thérapeutique ultime : il n'intervient qu'au terme d'un parcours au long duquel les individus ont fait appel à d'autres recours qui, de leur point de vue, n'ont pas donné satisfaction. Quand ils se dirigent vers l'umbanda, c'est après une série plus ou moins longue d'échecs répétés, non seulement dans le traitement de l'affection dont ils se plaignent, mais souvent aussi dans son identification par les thérapeutes consultés.

Dans leur grande majorité ces individus ont en commun, quelle que soit la configuration de leurs itinéraires thérapeutiques, d'avoir eu recours à la médecine scientifique par l'intermédiaire d'un ou plusieurs de ses agents ¹³². Il est important de souligner ce fait car dans la série d'échecs rencontrés par l'individu, c'est bien l'échec de la réponse apportée par les agents du système biomédical qui s'avère décisif dans le choix de s'orienter, si d'autres thérapeutiques se sont révélées ou se révèlent à leur tour insatisfaisantes, vers l'umbanda.

Car quand ces personnes racontent leur cheminement thérapeutique, elles invoquent systématiquement l'incapacité des médecins et citent toutes

¹³² Les itinéraires thérapeutiques ne sont certes pas exclusivement constitués du seul recours aux agents de la médecine scientifique, qui est loin d'avoir toujours été le premier envisagé face à la maladie : ce qui distingue de manière tout à fait frappante les individus appartenant aux couches défavorisées de ceux qui appartiennent aux couches relativement aisées, c'est que le recours aux agents du système officiel de santé est généralement intervenu chez eux plus tardivement. C'est souvent en tout premier lieu que les plus favorisés ont eu recours aux agents de la médecine scientifique pour soigner l'affection dont ils vont finalement espérer la guérison de l'umbanda. Les autres se sont d'abord tournés vers des savoirs thérapeutiques constitués sur la base des expériences accumulées par la famille, les voisins, les amis.

l'inadéquation ou l'échec de la réponse que la médecine fournit à leurs maux comme la raison qui les a conduites à s'en remettre à l'umbanda.

Si, pour chacune d'entre elles, la médecine n'a pas apporté la satisfaction espérée, c'est à partir de divers critères qu'elles établissent son constat d'incompétence. Le critère peut être, comme pour Rosinha (79 ans, ancienne employée de maison, fréquentatrice du *terreiro* de Dona Dolores), l'inefficacité d'un ou de plusieurs traitements médicaux :

"J'avais une blessure dans la jambe, énorme. Ça avait commencé par me gratter, je me grattais tout le temps et c'est devenu au bout de quelques semaines une blessure, tu n'imagines pas ! Ça me brûlait, ça me démangeait, c'était affreux à voir. Une blessure que personne ne soignait, aucun médecin ne la soignait. Et j'en ai vu des médecins, ça m'a coûté une fortune, j'y ai laissé toutes mes économies dans ces médicaments. La médecine était épuisée. C'était insupportable cette blessure et personne n'y pouvait rien. Alors je suis allée dans un *terreiro* d'umbanda avec ma voisine, au début je ne voulais pas, j'étais très catholique et j'étais contre. Mais j'avais tout tenté. J'y suis allée. Au bout d'un mois il n'y avait plus rien, j'ai gardé une affreuse cicatrice, mais enfin, j'étais guérie".

Nombreuses sont les personnes qui, comme Rosinha, disent avoir tout tenté dans le domaine de la médecine avant de rejoindre l'umbanda.

Le constat d'incompétence peut aussi trouver son origine dans la contestation du diagnostic ou du traitement donnés par le médecin. Ainsi Dalmo (46 ans, psychothérapeute, médium chez Renato), raconte-t-il :

"J'avais une dermatose sur les deux jambes. Ici, ma jambe droite s'est mise à enfler, elle est devenue énorme, de là, jusque-là. De la chair à vif ! Ça saignait, on aurait dit une jambe de lépreux (...). Une situation horrible. Ça a duré sept mois comme ça. J'ai été voir le dermatologue et il m'a dit que l'unique remède qu'il y avait dans mon cas, c'était la cortisone. "Bon, mais moi je ne veux pas utiliser de cortisone". "Alors il n'y a pas de remèdes" (rires). J'en ai vu un autre, il a dit la même chose. Maya [sa seconde femme] m'a convaincu d'aller dans le *terreiro* où elle travaillait. Alors cette dermatose je l'ai traitée dans le *terreiro*, avec des passes et des prières".

Comme Paulinho (41 ans, employé de banque, fréquentateur du *terreiro* de Duílio), nombreux sont les informateurs qui se sont rendus dans le *terreiro* après s'être vus annoncer par les médecins que leur maladie était incurable ou fatale :

"Ma mère, la Donalzira, avait un problème à la colonne et on ne croyait pas au spiritisme, à l'umbanda, à la macumba, à rien, à absolument rien. On était tous catholiques. Un soir je rentre à la maison et je vois ma mère en train de pleurer dans la cuisine. Elle revenait de chez le médecin et il lui avait dit qu'elle ne se lèverait plus jamais. Elle avait perdu la locomotion, elle ne bougerait plus jamais les jambes. J'avais un collègue qui était umbandiste. Je lui ai parlé de ma mère, je lui ai dit que j'étais ennuyé, que les médecins avaient dit à ma mère qu'elle ne se lèverait plus jamais. Il m'a dit qu'il l'aiderait spirituellement. Et puis après un court instant, il m'a dit qu'il la soignerait, que ma mère guérirait. Il m'a dit de venir avec elle le lendemain, qu'il y aurait un travail dans le *terreiro*. On y est allé et là, on a donné une pierre à ma mère pour faire un bain. C'était une vraie rigolade. Une pierre ! Mais qu'est-ce qu'on allait bien pouvoir faire avec une pierre ! Et bien, ce n'était pas n'importe quelle pierre. Ils ont fait le bain, ils ont mis la pierre dans l'eau, comme ça avait été prescrit par l'esprit. Et bien après le bain, ma mère s'est mise à remarcher. Elle est toujours là, elle marche normalement [...]. A partir de ce jour, on a fréquenté l'umbanda".

Pour d'autres, l'incompétence de la médecine a été établie à partir d'un autre critère : la non identification par les médecins des maux dont ils se plaignaient. Ce qui est mis en évidence dans ces cas-là, c'est l'incapacité de la médecine à percevoir l'existence de la maladie. En témoignent les propos de Renata (34 ans, femme au foyer, fréquentatrice du *terreiro* de Renato) :

"J'étais malade. Alors je suis allée voir le médecin. J'avais des douleurs horribles dans le bas du dos et mal à l'estomac aussi, je me pliais en deux. Même la nuit parfois ça me réveillait. Alors il m'a auscultée, et il n'a rien trouvé. J'ai fait des examens, des prises de sang, des radios, tout ce qui est possible et imaginable. Ils m'ont examinée de la tête aux pieds. "Rien, vous n'avez rien", voilà ce qu'ils me disaient. Et moi "Mais docteur, j'ai mal là et puis là aussi". Ces douleurs je ne les inventais pas quand même ! Mais eux ils me répondaient "Mais puisque je vous dit que vous n'avez rien". J'ai vu un spécialiste de l'estomac, du

dos aussi. Un psychologue. J'ai pris une montagne de médicaments, des tisanes, j'ai mis des cataplasmes. J'avais toujours mal et le médecin me disait que j'étais en parfaite santé".

Il est un cas dans lequel l'échec de la médecine n'est pas le facteur déterminant du choix de se diriger vers l'umbanda. C'est celui d'individus qui n'ont pas obtenu d'une autre religion à dimension thérapeutique, dont ils sont les fidèles, la guérison ou l'amélioration de leurs maux. Le facteur déterminant du recours à l'umbanda est alors l'inefficacité des moyens mis en oeuvre par cette autre thérapeutique religieuse. Dans cette catégorie, nous avons essentiellement rencontré des kardécistes. Itinéraires religieux et itinéraires thérapeutiques se superposent parfois, et il est fréquent qu'une des raisons de l'abandon de l'umbanda par ses fidèles soit également son inefficacité en matière thérapeutique. Dans ces cas-là, les individus se tournent majoritairement vers le candomblé : il n'y a pas que l'umbanda qui recrute dans la foule des malades déçus et aux abois.

Si en "phase de premier contact", l'umbanda est un recours ultime, elle devient aussi un recours exclusif : les individus ne s'en remettent généralement pas dans le même temps à d'autres catégories de thérapeutes ni à d'autres traitements, excepté, bien entendu, sur le conseil des esprits qui peuvent, selon les cas, leur recommander d'aller chez le médecin, de poursuivre leur traitement médical, de prendre des remèdes pharmaceutiques ou encore des préparations dont les recettes sont héritées de la médecine traditionnelle par les plantes.

On remarquera, pour finir, le rôle important joué par une personne appartenant à l'environnement proche du malade (un membre de la famille, un ami, un voisin, un collègue de travail) dans son acheminement vers l'umbanda. C'est elle qui lui suggère la possibilité de ce recours thérapeutique et qui généralement l'accompagne et l'introduit dans le *terreiro* les premières fois. La lecture que font les esprits, les médiums, les pères et mères de saint, des maux dont souffrent ces individus débouche presque toujours sur un diagnostic de "maladie spirituelle".

III - 3 - 2 - Les itinéraires thérapeutiques des umbandistes

En "phase de participation", les individus ne s'en remettent pas systématiquement ou exclusivement à l'umbanda quand ils sont malades, comme on pourrait naïvement le penser en observant la place importante que tient la maladie dans les consultations. L'umbanda, chez ses fidèles, peut être un recours préférentiel mais nullement exclusif d'autres recours au système biomédical, aux médecines parallèles, aux médecines traditionnelles, vécus et utilisés sur le mode de la complémentarité. Ce n'est pas parce qu'on est umbandiste que l'on se tourne uniquement et en tout premier lieu vers les esprits pour l'établissement d'un diagnostic et la prescription d'un traitement, même si l'on a déjà été soigné dans le *terreiro*. Tout dépend généralement de quoi les sujets se sentent ou se savent malades, et donc du sentiment qu'ils ont de "la maladie" (de la leur, de celle d'autrui) et de l'analyse qu'ils en font.

Certains umbandistes prétendent reconnaître par eux-mêmes si la maladie dont ils souffrent est ou non du ressort de l'umbanda. C'est le cas d'Isabel, médium umbandiste déjà citée :

"La maladie du médecin c'est la maladie du médecin. Elle est connue. Tu crois que dans mon cas, je serais allée voir un médecin ? Non, parce que très tôt le matin je ne me réveillais pas en moi, c'était l'esprit qui me prenait dans le lit. Quand c'est spirituel, c'est connu, on sait quand c'est quelque chose comme ça. On sait quand c'est spirituel, on le sent. Je voulais me réveiller et je ne pouvais pas, je criais, je pleurais, je faisais tout ça. Je n'étais plus le maître de moi-même, je ne pouvais pas parler, cet esprit avait pris la matière, mon corps. Ceux qui ne croient pas vont chercher médecins et médecins pendant des mois et ça ne s'améliore pas. Ça empire, ça empire, et pour eux c'est vraiment le pire, parce qu'ils finissent par devenir fous et parfois ils meurent, des fois ils se suicident."

De plus, les esprits eux-mêmes peuvent, à l'issue d'une consultation, conseiller au malade de se diriger vers un autre thérapeute, le plus souvent un médecin.

L'examen et la comparaison des itinéraires thérapeutiques montrent que le cheminement des malades umbandistes est la résultante de logiques

multiples. Certes les représentations et les pratiques umbandistes relatives à la maladie et à son traitement influencent et orientent leurs choix et leurs comportements thérapeutiques. Ainsi, par exemple, font-ils tous communément référence, à une distinction entre "maladies matérielles" et "maladies spirituelles". Les croyances sous-jacentes à cette distinction orientent sans aucun doute la lecture qu'ils font de "la maladie" et conditionnent, par conséquent, sur le plan de l'action, leurs pratiques et leurs comportements. Pourtant l'examen de leurs itinéraires thérapeutiques rend vaine toute entreprise de formalisation et de généralisation "stricte" qui permettrait de dire "les umbandistes et les habitués de l'umbanda se comportent de telle façon quand ils se sentent malades ou selon qu'ils se sentent malades de ceci ou de cela".

Le diagnostic de "maladie spirituelle" conduit toujours à la cure umbandiste. Mais les thérapeutes umbandistes ne sont pas systématiquement consultés en cas de maladie, et la cure umbandiste, fondamentale pour le traitement des "maladies spirituelles", n'est pas toujours l'unique traitement suivi par les malades en quête de guérison.

Le partage de croyances communes réinterprétées par chacun débouche sur une multitude de conduites individuelles et n'uniformise pas les quêtes thérapeutiques. D'autres facteurs que l'appartenance religieuse sont ici déterminants, tels que l'origine et l'appartenance sociales, l'origine géographique (ville ou campagne), la situation financière.

En matière de maladie et de guérison, les représentations, croyances et savoirs umbandistes se mêlent à d'autres qui sont hérités pour une large part de l'environnement humain et physique dans lesquels les individus ont grandi et évoluent ¹³³. C'est ce que traduisent les itinéraires thérapeutiques des umbandistes. Chacun est le résultat de l'entrelacement spécifique de divers facteurs. Seule l'analyse au cas par cas - parce qu'elle permet d'identifier, de mesurer et d'appréhender la part et l'importance de chaque

¹³³ Si ces facteurs non-religieux peuvent influencer aussi librement les comportements thérapeutiques et donc s'exprimer aussi fortement dans les itinéraires de soins, c'est aussi parce que les comportements que l'umbanda a érigés en normes à suivre sont ouverts. Il n'est pas de modèle thérapeutique strict imposé avec force et rigidité aux adeptes, pas d'interdictions en matière de techniques de soins, seulement des règles auxquelles il est préférable de se conformer. Leur respect laisse aux individus une grande marge de manoeuvre en matière de choix thérapeutique.

facteur - permet de saisir au niveau individuel la cohérence et la logique des recours thérapeutiques.

* * *

Ainsi la religion umbandiste occupe-t-elle une place d'importance dans le champ médical brésilien et ses thérapeutes ont-ils leur place au côté des autres producteurs de soins, laïques et religieux, de ce champ : des malades, familiers de l'umbanda ou étrangers à son univers, sont demandeurs des interprétations et des conseils que donnent ses médiums et leurs esprits, comme des soins qu'ils prodiguent. Les itinéraires thérapeutiques présentent des caractéristiques différentes suivant que le recours à l'umbanda intervient en "phase de premier contact" ou "en phase de participation". Dans l'un et l'autre cas, ce recours n'est pas déterminé uniquement par la recherche de l'efficacité thérapeutique mais souvent également par une quête de sens, que la religion satisfait, comme nous le verrons, à travers la catégorie de "maladie spirituelle".

Aux consultations données par les esprits se pressent quantité de malades qui viennent d'autres horizons thérapeutiques : les malades dont s'occupent les thérapeutes umbandistes sont aussi ceux que soignent successivement ou parallèlement d'autres thérapeutes. L'examen des itinéraires thérapeutiques permet également d'observer des situations où les malades ont recours à un thérapeute particulier pour la prise en charge de chaque étape spécifique du procès thérapeutique. Ainsi quand Maya (38 ans, psychologue), médium umbandiste de longue date, souffre d'une "maladie matérielle" qui présente à ses yeux quelque gravité, son premier mouvement est d'aller chez son médecin. Elle n'a recours cependant qu'à ses compétences diagnostiques car elle ne suit généralement pas le traitement qu'il lui prescrit. Pour ce traitement, c'est aux compétences thérapeutiques de son homéopathe qu'elle se fie ainsi qu'à celles des esprits auprès desquels elle va chercher "la force" qu'ils donnent au processus de guérison. Et cela ne pose aucun problème à Maya, de se fier au diagnostic du médecin, de prendre les remèdes que lui conseille l'homéopathe et de suivre les recommandations et prescriptions des esprits et médiums de l'umbanda. Ce qui lui poserait problème en revanche, ce serait de devoir suivre le traitement prescrit par le médecin - puisque,

comme elle le dit elle-même, "les médicaments la rendent malade" - et de se passer du "renforcement spirituel" qui assure le succès de la cure homéopathique.

Cet ultime exemple montre à quel point le *terreiro* umbandiste - endroit vers lequel convergent tant de malades en quête de guérison - est non seulement un espace thérapeutique mais également un lieu d'accès privilégié aux conduites de recours plurielles qui s'élaborent dans le cadre du pluralisme médical brésilien.

DEUXIÈME PARTIE

L'UNIVERS DES *TERREIROS*

Si la maladie est l'un des événements que l'umbanda traduit dans son langage, interprète à sa manière, utilise à sa façon, il n'y a pas de doute qu'au travers de l'interprétation qu'elle propose de cette dernière et la manière dont elle agit sur elle, c'est toute la pensée umbandiste et son mode d'action sur le réel qui s'expriment. On ne peut donc saisir la signification que revêt la maladie dans l'umbanda en l'isolant de l'univers qui précisément lui donne son sens. Ainsi, l'étude des représentations et des pratiques qui lui sont liées nécessite pour être menée à bien, que l'on ait à sa disposition des éléments de compréhension et d'analyse qui, pour aussi périphériques à l'objet qu'ils puissent paraître à première vue, permettent néanmoins de l'atteindre et d'en rendre compte. Or ces éléments, c'est préférentiellement en partant des *terreiros* que nous allons les appréhender.

En effet, l'espace circonscrit qu'ils constituent n'est pas seulement, comme nous l'avons vu, le lieu d'observation privilégié de l'attention que l'umbanda porte à la maladie. Il est également, et plus largement, le lieu où se manifeste, de façon privilégiée, la vision du monde umbandiste : c'est là qu'elle "se met en scène", jette son décor, exprime ses croyances, met en oeuvre et donne à voir ses pratiques, porte son message, offre sa lecture du monde, imprime sa marque aux choses, traduit les événements dans son langage, découvre ses protagonistes, hommes et esprits. C'est là, en somme, que l'umbanda s'incarne avec vitalité et s'actualise dans un temps et un espace qu'organisent des règles qui lui sont propres. Le *terreiro* met tout cela sous les yeux de l'observateur étranger qui peut, à force de patience et à condition de laisser de côté ses "catégories logiques", entrer lentement dans le monde inconnu qu'il abrite, apprendre humblement à le saisir et être alors en mesure, partant de l'observation, de construire les faits ethnographiques qui servent de matière première à ses descriptions, explications et analyses.

Trois *terreiros* ont fondamentalement constitué le champ d'investigation de cette recherche. C'est en les fréquentant que je me suis lentement familiarisée avec l'umbanda. Grâce à une participation constante et assidue, autant que faire ce peut, à la vie de chacun d'entre eux, je me suis

imprégnée d'un univers partagé et vécu par des hommes et des femmes dont j'ai été en quelque sorte l'élève, au départ ignorante : car en m'ouvrant les portes de leurs *terreiros*, Renato, Duílio et Dona Dolores, m'ont donné accès à l'umbanda - telle qu'elle se donne à voir, à entendre, à comprendre, différente et changeante suivant les lieux de culte - et à ses gens, membres des communautés religieuses et fréquentateurs, plus ou moins assidus, plus ou moins impliqués, hommes, femmes, enfants, tous brésiliens, pauvres ou aisés, analphabètes ou instruits, chacun sa vie et son histoire, chacun ses petits et grands malheurs. Il est dans mon souvenir des visages et des vies qui se détachent, des individus qui ne se laissent pas réduire aux seules mentions de leur profession, de leur âge et de leur sexe.

Bien sûr, l'entreprise ethnologique veut que, passé le premier moment d'immersion, vienne celui de la prise de distance, de la séparation. Aussi les faits dont il sera question dans ce travail sont bien une construction de la réalité, des objets donc, qui permettent de l'atteindre et de la comprendre à partir d'un certain point de vue. Il serait pourtant regrettable qu'au terme de cette opération (passage d'une compréhension par l'intérieur (le dedans) à une compréhension par l'extérieur (le dehors)), qu'au moment de rendre compte des résultats de la recherche, il ne soit pas prioritairement dit que le travail de terrain dans les *terreiros* fut en même temps qu'une imbibition par un univers différent volontairement consentie, une expérience profonde et unique de l'altérité, une véritable Rencontre avec l'Autre (avec un grand A parce qu'il s'agit de l'Autre culturel).

"C'est en parlant de l'indigène comme d'un objet, comme d'un "autre", en le désignant comme le sujet de l'énoncé ("il" pratique ou dit ceci ou cela) qu'est fondée la possibilité d'un discours sur une culture différente, sur un objet qui ne serait pas moi" nous dit J. Favret-Saada (1977 : 53-54). Objet anthropologique, l'Autre est, du point de vue théorique, nécessairement lointain et absent. Mais pour qu'il soit légitime que l'Autre soit cet "il" dont "je" parle, il faut bien qu'au préalable il ait été l'Autre proche et présent avec lequel une relation s'est établie et dans laquelle il s'est engagé en tant que "je" en son nom propre, à et de sa propre place. C'est avec des hommes, des femmes et des enfants que j'ai parlé, vécu et partagé la vie des *terreiros*. Ils ont réagi à ma présence, j'ai aussi réagi à leurs réactions. Cette communication dans laquelle circulaient des significations, des

représentations, des valeurs, engageait forcément aussi de part et d'autre de l'affectivité. Des rapports personnels se sont noués des deux côtés, entre moi et mes hôtes étrangers, entre eux et leur invitée étrangère, rapports que nous avons construits ensemble et avec le temps. La relation observatrice-observés et réciproquement, la relation observateurs-observée, fait partie de l'objet de la recherche.

Les *terreiros* furent le lieu privilégié de ce dialogue porteur d'une compréhension d'abord intuitive d'autrui et de l'univers auquel il participe. C'est dans ces derniers que j'ai été d'abord abruptement confrontée au constat premier de la différence, et si le voile de mon inintelligibilité première, liée à ce constat, s'est peu à peu levé pour me permettre d'acquérir le savoir sur l'Autre que ce travail prétend transmettre, c'est pour l'essentiel à cette Rencontre (à partir et au travers d'elle) que je le dois.

CHAPITRE 1

L'espace physique des *terreiros*

Dire du *terreiro* qu'il est le lieu dédié au culte umbandiste, signifie en premier lieu qu'il constitue un espace social distinctif à l'intérieur des limites duquel s'exprime un univers particulier et se déroule une activité spécifique, garantis tous deux par l'existence même de ces limites. Lieu de célébration et d'actualisation de l'umbanda, le *terreiro* est un espace constitué à partir d'une séparation établie avec les autres espaces qui, en milieu urbain, l'environnent : si on le prend comme point de référence, on peut dire que tout ce qui est au-delà de ses limites est au-dehors, c'est-à-dire se constitue

comme extérieur par rapport à lui ¹³⁴. Les *terreiros* d'umbanda sont d'abord des lieux que leurs limites physiques circonscrivent spatialement. C'est donc au *terreiro*, en tant qu'il est un espace physique présentant des caractéristiques particulières, que nous allons, dans un premier temps, nous intéresser.

Eparpillés dans les rues de São Paulo, les *terreiros* umbandistes ne se révèlent pas au promeneur par une apparence extérieure particulière. Il n'y a pas une "architecture umbandiste" qui permette de les reconnaître de manière systématique dans le paysage urbain. C'est généralement une pancarte accrochée à un mur ou à une grille qui signale au passant leur présence à cet endroit-là en même temps que leur nom : "Tente do Cabocle Tupinambá", "Temple des Sept Ondines", etc. Et encore n'est-ce pas systématique : comme celui de Dona Dolores, il est de nombreux *terreiros* dont rien n'indique la présence. D'ailleurs, lire les pancartes n'est pas forcément apercevoir les *terreiros* qui, souvent, se dérobent à la vue.

La première particularité de ces lieux de culte est donc le caractère discret de leur visibilité sociale, particularité qui est sans doute à mettre en rapport avec le jugement social globalement défavorable dont l'umbanda fait toujours l'objet, malgré les efforts de ses codificateurs. Elle n'a pas obtenu l'entière reconnaissance de la société qui l'abrite et n'occupe pas au sein du champ religieux une place aussi légitime et socialement valorisée que d'autres religions dont les lieux de culte présentent une grande visibilité dans la géographie urbaine (églises catholiques, temples protestants).

La seconde particularité des *terreiros*, liée à la première, est la variété des espaces qu'ils peuvent investir : on les rencontre aussi bien dans les pièces d'une maison (c'est le cas du *terreiro* de Duílio), qu'à l'arrière d'une habitation, dans une baraque au fond de la cour ou du jardin (c'est le cas du *terreiro* de Dona Dolores). La maison ou le terrain qui abritent le *terreiro* sont

¹³⁴ L'espace dans lequel se déroule l'activité rituelle umbandiste peut occasionnellement être établi hors les limites fixes du *terreiro* et investir d'autres lieux, dans le milieu urbain comme dans le milieu rural. Des cérémonies et des rituels sont en effet réalisés sur la plage (*a praia*), à la campagne et dans la forêt (*o mato*), auprès de chutes d'eau (*as cachoeiras*), de cimetières (*os cemitérios*), dans les carrefours (*as encruzilhadas*). Quand des cérémonies sont réalisées en plein-air, l'espace investi par le *terreiro* est souvent séparé de l'espace environnant par l'établissement de limites matérielles, mêmes ténues. Ainsi son périmètre peut-il être marqué par des piquets, plantés en terre ou dans le sable, entre lesquels des ficelles sont tendues, ou encore par des traits faits sur le sol.

généralement le lieu de résidence du père de saint ou de la mère de saint qui le dirige. On peut aussi les trouver dans un appartement ou encore dans une bâtisse construite spécialement à cet effet (c'est le cas du *terreiro* de Renato).

Les dimensions des *terreiros* sont par conséquent très variables : il en est quelques-uns de grands et beaucoup de petits. Celui de Renato est un bâtiment important qui abrite plusieurs pièces. Sa salle de cérémonie peut facilement contenir un public d'une soixantaine de personnes ; par contre, ceux de Duílio et de Dona Dolores se réduisent à deux pièces, et leur salle de cérémonie ne peut guère accueillir plus d'une vingtaine de personnes.

A vrai dire, l'endroit où le *terreiro* établit ses marques et la taille de l'espace qui lui est imparti, dépendent généralement moins de la volonté de son dirigeant que des multiples contraintes auxquelles ce dernier se trouve confronté. On peut comprendre les caractéristiques que présentent les lieux de culte umbandistes à la lumière de certains éléments déterminants.

Pour y parvenir, il faut partir du commencement : un *terreiro* naît de la division d'un autre *terreiro*. Car tout médium qui se trouve sous l'autorité du père de saint qui dirige le lieu de culte auquel il appartient est potentiellement conduit à le quitter pour devenir, quand il se considère "préparé" (*preparado*), le père de saint d'un *terreiro* qu'il va fonder et diriger à son tour. Il doit trouver l'endroit où l'établir et se trouve alors confronté à des difficultés de divers ordres.

Dalmo et Maya, sont mari et femme. Il est psychothérapeute et possède son propre cabinet ; elle est psychologue dans une institution publique. Jusqu'alors médiums du *terreiro* de Renato et d'un autre *terreiro*, le "Temple des Sept Ondines", ils ont décidé d'ouvrir leur propre *terreiro* dont Dalmo sera le père de saint. Dans une lettre qu'ils m'ont écrite en 1993, ils relataient les difficultés qu'ils ont rencontrées dans leur quête d'un endroit où installer le nouveau lieu de culte. J'en cite un extrait car les problèmes qu'ils évoquent sont tout à fait représentatifs de ce type de situation, et il va nous permettre de les identifier. La lettre est écrite par Maya :

"Tu sais que l'on faisait partie du temple des Sept Ondines, que l'on avait aidé à construire. Et bien, nous avons quitté l'endroit avec sept fils ¹³⁵ pour monter le nôtre. Au début, on a travaillé dans une salle d'attente de huit mètres carrés attenante au bureau de l'une des filles, dans une maison qui se trouvait proche de chez nous et nous nous sommes mis à chercher une grande pièce à louer. Tu ne peux pas imaginer les obstacles que nous avons rencontrés. Nous avons cherché partout mais nous nous sommes confrontés à des difficultés importantes et inattendues, la plupart d'entre elles liées au prix des loyers et au préjugé contre l'umbanda car les propriétaires ont le sentiment de dévaloriser leur bien quand ils le louent pour ce type de finalité. Tu sais bien que lorsqu'on parle de "*terreiro* d'umbanda", ça évoque immédiatement la vision d'une bande de nègres qui tapent sur des tambours et qui ont des convulsions dans leur bel immeuble dont ils s'imaginent qu'il va les tirer du trou financier dans lequel nous sommes nous aussi, comme tant d'autres. Ajoute à cela qu'ils s'imaginent que s'ils augmentent le loyer tu vas leur faire une *macumba* ¹³⁶ et qu'au moment où tu vas quitter les lieux, tu vas saccager la maison et leur laisser quelque chose d'enterré dans le jardin. Bon, je te vois rire, l'umbanda c'est sûr est à l'intersection de préjugés et d'idéalisations de différents ordres (y compris d'auto-idéalisation) et il est vrai aussi que tous les umbandistes ne sont pas purs et angéliques (d'ailleurs, bien au contraire, grâce à Dieu). Le fait est que nous avons résolu finalement de nous dissimuler derrière le masque de "centre spirite" qui évoque l'image d'un tas de vieux bigots qui croient aux fantômes, à la réincarnation, lisent des ouvrages ennuyeux et discutent avec les esprits. Bon, ces gens-là ont au moins la réputation d'être plus soigneux avec la propriété d'autrui, mais... ils sont vieux et décrépits, et ni moi ni Dalmo n'avions le physique convaincant pour correspondre à la représentation "centre spirite" (je suis grosse certes, mais pas vieille encore !). Si bien que, pour abréger l'histoire, nous avons prospecté toute la zone ouest sans rien trouver, pas même un vieux garage, pas même pour le prix exorbitant que les plus pragmatiques osaient nous demander! Alors évidemment, nous avons recouru à l'aide des guides ¹³⁷. Le cabocle ¹³⁸ nous a dit

¹³⁵ "Fils" indique que les médiums que ce nom désigne, travailleront sous l'autorité de Dalmo qui sera le père de saint du nouveau *terreiro* auxquels ils vont appartenir.

¹³⁶ *Macumba* désigne ici un travail de sorcellerie.

¹³⁷ Le terme générique de "guides" (*guias*) désigne l'ensemble des êtres spirituels - esprits et saints (ou *orixás*) - auxquels les umbandistes rendent un culte. Ces diverses dénominations - "guides", "esprits", "saints", "*orixás*" - sont examinées au Chapitre 3, II- 2, de cette seconde partie.

¹³⁸ Esprit de l'umbanda. Les cabocles sont examinés au Chapitre 3, II - 2 - 2 - 1, de cette deuxième partie.

de travailler trois lunes, nous avons fait appel à Exu, enfin nous avons demandé de l'aide à tous les *orixás*, et nous sommes partis nous battre! Le jour de la fête des vieux-noirs, le 13 mai ¹³⁹, le vieux-noir ¹⁴⁰ nous a dit de faire une neuvaine à Saint Antoine, qu'il était très fort et qu'il nous aiderait. Si nous obtenions la grâce, nous devions lui donner un petit cochon de lait à engraisser. Bon, on a récité trois Ave-Maria par jour, et à la fin de la neuvaine, Armelle, très exactement le dixième jour, on a trouvé l'endroit ! Ça a coïncidé avec la fin des trois lunes dont avait parlé le cabocle. Ainsi, non seulement le propriétaire n'a rien contre l'umbanda mais en plus, il vient recevoir des passes. Le prix du loyer est raisonnable par rapport à ce qui se fait localement, 100.000 cruzeiros, c'est-à-dire 300 dollars par mois, réajustable trimestriellement ¹⁴¹. C'est cher mais l'endroit est parfait. Il se trouve au Jardim Arpoador, au quatorzième kilomètre de la Rodovia Rapôso Tavares, à vingt minutes de la maison quand il n'y a pas d'embouteillages (quand il y en a, il faut compter quarante-cinq minutes). Il est dans une grande rue bien tranquille et en face, de l'autre côté de la rue, il n'y a que des usines entourées de grands pins et d'eucalyptus. C'est de toute beauté! Comme le *terreiro* est au coin de la rue, nous n'avons qu'un seul voisin qui travaille uniquement la journée et repart chez lui le soir. L'endroit fait 175 mètres carrés : une grande salle couverte de 80 mètres carrés, deux salles de bains, et un immense jardin entouré d'un mur de quatre mètres de haut. Là autour, nous n'avons découvert aucun autre *terreiro*. Avant c'était une fabrique de matériel sportif. Dalmo sera le père de saint. Le *terreiro* va s'appeler "Temple d'Umbanda Etoile d'Oxalá" .

La cherté des loyers et des locaux à vendre à São Paulo exerce une contrainte importante sur la taille de l'espace et sur l'endroit consacrés au *terreiro* par ceux qui les dirigent. C'est pourquoi l'implantation dans tel ou tel quartier de la ville ainsi que les dimensions des *terreiros*, sont des éléments qui, associés à d'autres, renseignent fréquemment sur le niveau de vie et l'appartenance sociale du père ou de la mère de saint, des médiums et des fréquentateurs du *terreiro* (ainsi que sur leur nombre). Ainsi, pas un seul des grands *terreiros* indépendants des lieux d'habitations des pères ou mères de saint que j'ai fréquentés dans les quartiers centraux de la ville, n'étaient

¹³⁹ Jour anniversaire de la libération des esclaves brésiliens, le 13 mai 1988.

¹⁴⁰ Esprit de l'umbanda. Les vieux-noirs sont examinés au Chapitre 3, II - 2 - 2 - 2, de cette deuxième partie.

¹⁴¹ A l'époque, les loyers étaient réajustés périodiquement à cause de l'inflation.

dirigés et fréquentés majoritairement par des individus appartenant aux couches défavorisées de la population. De même, il m'a rarement été donné, dans les quartiers riches de São Paulo, de découvrir un *terreiro* au détour d'une petite maison miteuse. Il en est des *terreiros* comme des appartements : ils sont de différents "standings".

Cependant les dimensions du *terreiro* et sa localisation (dans l'une des pièces d'un lieu d'habitation, dans le fond d'un jardin, dans une bâtisse indépendante, dans tel quartier, etc.) ne dépendent pas seulement de facteurs socio-économiques mais aussi de contraintes spatiales. En effet, l'amoncellement des constructions dans la ville et surtout dans les quartiers centraux, réduit considérablement l'espace disponible pour l'établissement des *terreiros* qui en viennent à occuper fréquemment une pièce attenante à l'habitation du père ou de la mère de saint. Dans ces cas-là d'ailleurs, les limites établies entre les lieux réservés aux occupations proprement religieuses et ceux réservés aux occupations proprement domestiques (lieux d'habitation de la maison) sont assez ténues. Il arrive même que ces deux types d'activités se partagent un espace identique. Il en va ainsi, par exemple, de la cuisine dont l'usage est double : elle est à la fois le lieu de préparation des repas quotidiens et le lieu de préparation des repas cérémoniels et des offrandes.

Enfin, indépendamment des facteurs socio-économiques et spatiaux qui participent à l'établissement du *terreiro* dans un endroit plutôt qu'un autre, il est très fréquent que l'intolérance des voisins et des propriétaires vis-à-vis de l'umbanda et du bruit agissent de manière contraignante sur le choix du père de saint d'établir son *terreiro* ici ou là. Il évitera également de l'installer dans la proximité immédiate d'autres *terreiros* umbandistes qui se sont déjà fait une clientèle dans le quartier.

CHAPITRE 2

La pratique de la charité : séances de travail et consultations

"Dans l'umbanda, on a coutume de dire que ce qu'on pratique, c'est la charité. Il faut définir un peu ce qu'on appelle la charité. La charité c'est l'aide au prochain. Dans l'aide au prochain, nous médiums, nous sommes les intermédiaires, les médiateurs entre les entités qui se trouvent dans un plan au-dessus de nous et qui communiquent avec les personnes qui ont besoin d'aide à travers nous, les médiums. Alors, cette charité, ce peut être une bonne parole, un conseil, une orientation, une guérison. La guérison c'est une des choses que les personnes demandent. Elles demandent aussi beaucoup d'autres choses. La

personne parle d'une angoisse qu'elle ressent, elle parle de discorde dans son travail, d'une injustice dont elle souffre, des difficultés qu'elle rencontre dans sa vie. Beaucoup de personnes arrivent désespérées, elles sont désorientées. Beaucoup de personnes qui recherchent les *terreiros* d'umbanda n'ont personne vers qui se tourner, sur qui compter : c'est celui qui a besoin de justice mais qui n'a pas d'avocat, celui qui a besoin de santé et qui n'a pas de médecin, ou alors le médecin n'a rien trouvé et la personne s'éteint peu à peu, celui qui a besoin d'argent mais qui n'a pas de travail, et ainsi de suite. Alors la personne vient et elle parle avec le guide. Et quand elle repart, elle va déjà mieux, elle se sent soulagée. C'est ça notre mission, faire la charité. Une fois, je discutais avec une mère de saint et je lui ai demandé : "vous qui avez plus de trente ans de pratique de la médiumnité, pouvez-vous me dire, dans tout ce que les entités disent aux personnes qui ont besoin d'aide, ce qui pourrait être la synthèse, le maître-mot de tous les conseils qui sont donnés ?". Elle a réfléchi un peu et elle a dit une chose que j'ai trouvée très belle. Elle a dit : "c'est quand l'entité dit à la personne : "tu peux et tu vas y arriver" ". Elle disait que quand l'entité disait à travers elle "tu peux et tu vas y arriver", il se passait toujours quelque chose de magique avec la personne et dans les séances qui suivaient, cette personne revenait chaque fois sous une forme plus affirmative, avec de nouvelles données et sa vie commençait à se modifier. Je me rappelle aussi une chose intéressante. Une fois je parlais avec une personne, d'ailleurs c'est arrivé plus d'une fois sous des formes différentes. Je lui ai demandé : "alors, comment vont les choses ?". Parce que la personne arrive toujours avec des plaintes multiples : "il est arrivé ceci, il est arrivé cela, il est arrivé cela de mauvais". A partir de là, cette personne a commencé à se traiter avec l'entité. Puis est arrivé le moment où je lui ai redemandé : "et alors, comment vont les choses ?". Et la personne a dit : "c'est incroyable, je me rends compte que les bonnes choses n'ont pas commencé à arriver, mais que les mauvaises n'arrivent plus". Il semble qu'à partir du moment où la personne commence à fréquenter le *terreiro*, à consulter les guides, quelque chose de très profond se passe à l'intérieur d'elle, une modification, une transformation". (Júlio, 42 ans, ingénieur en informatique, médium chez Renato)

LA PRATIQUE DE LA CHARITÉ

L'objectif et la fonction déclarés des *terreiros* se résume à ces mots : "pratiquer la charité" (*praticar a caridade, fazer a caridade, prestar a caridade*). Cette expression revient de manière récurrente dans le discours des fidèles. "Faire la charité", c'est aider tous ceux qui en ont besoin, c'est-à-dire rechercher une solution à leurs souffrances et problèmes personnels (de natures très diverses), intervenir en faveur de leur résolution, apporter un soulagement, un réconfort, protéger. Toute la pratique religieuse est exercée au nom de la charité : les pères et mères de saint et les médiums sont unanimes à reconnaître dans l'exercice de la charité, la fonction et la raison d'être de l'umbanda. Selon L. N. Negrão (1993 : 200), c'est sous l'influence du code éthique du spiritisme kardéciste que l'umbanda s'est imprégnée de l'idéal chrétien de l'amour du prochain et de la charité. Comme le montrent F. Laplantine et M. Aubrée (1990 : 187-88) cette dernière est en effet, au côté de l'étude et de la médiumnité, l'un des trois principes fondamentaux du système spirite.

Dans les *terreiros*, l'umbanda accomplit donc concrètement sa "mission de charité" (*missão de caridade*). Elle la réalise à travers deux grandes catégories d'agents qui se voient précisément assigner pour "mission" spécifique, "la pratique de la charité" (*a prática da caridade*) : ces derniers sont d'un côté les esprits qui possèdent les initiés et de l'autre, les initiés qui sont chargés de les recevoir. Les premiers descendent sur terre dans l'objectif déclaré de porter secours aux hommes qui en ont besoin. Les seconds secourent aussi leur prochain, puisqu'en prêtant leurs corps à ces esprits, ils rendent cette aide possible. Dans l'umbanda, "pratiquer la charité" sous ces deux formes, c'est "travailler" (*trabalhar*). Les esprits descendent donc dans les *terreiros* pour "travailler". De la même façon, tout médium qui agit en état de possession - c'est-à-dire qui "exerce sa médiumnité" (*exercer a mediunidade*) - est un médium qui "travaille". Pour pouvoir accomplir leur "mission de charité" respective, médiums et esprits sont donc tenus de "travailler" ensemble.

Cependant, la charité umbandiste ne s'adresse pas uniquement aux individus qui viennent chercher de l'aide dans les *terreiros*. Destinée à tous -

hommes et esprits, vivants et morts - elle s'applique également à ses agents. En effet, la pratique de la charité représente pour les initiés comme pour les esprits un moyen "d'évolution spirituelle" : en faisant le bien, les uns et les autres "évoluent spirituellement". Ce qui se traduit concrètement, pour les esprits, par leur élévation progressive à l'intérieur de la hiérarchie qui ordonne les divers êtres spirituels en fonction de leur degré "d'évolution spirituelle" ; et pour les médiums, par une accélération de leur évolution et une relative amélioration de leur situation et de leurs problèmes ici-bas. Si les esprits et les médiums ont aujourd'hui pour mission de "travailler dans l'umbanda", c'est parce qu'ils ont à "évoluer spirituellement" : ils ont encore des degrés à franchir pour atteindre le niveau d'élévation spirituelle à partir duquel ils n'auront plus à revenir sur terre - par les voies de la possession pour les esprits, et par le biais des réincarnations successives pour les êtres humains - afin de progresser.

L'umbanda tient du kardécisme cette conception d'un univers constitué de différents plans hiérarchiques, allant, dans un ordonnancement et selon un processus évolutif commandé par le Bien, des plans inférieurs - les moins "évolués" parce que les plus proches de la "matière" (*matéria*) - au plan de la suprême perfection spirituelle. Chacun de ces plans correspond à un certain degré d'évolution et est occupé par les êtres qui l'ont atteint. Dans cet univers, la terre habitée par les hommes, appelée "monde matériel", occupe l'un des plans les moins élevés spirituellement. Quand au "monde spirituel", il est habité par différentes catégories d'êtres spirituels qui sont considérés - selon le degré d'évolution qui leur est attribué - comme plus ou moins évolués. C'est également du kardécisme que l'umbanda tient la croyance en la réincarnation, la croyance dans le principe de l'évolution spirituelle - principe auquel sont soumis tous les êtres humains et spirituels - et cette conception de la pratique de la charité, envisagée comme moyen et moteur de l'évolution spirituelle individuelle.

Nous reviendrons de façon plus approfondie sur ces diverses croyances, la vision du monde qui les sous-tend et l'organisation du monde spirituel dans les chapitres qui suivent. Il importe néanmoins de préciser dès à présent que le cadre interprétatif évoqué ci-dessus est plus ou moins affirmé selon que nous avons affaire à des fidèles et à des *terreiros* qui pratiquent une umbanda fortement ou faiblement influencée par le kardécisme. Ainsi, un grand nombre de fidèles n'ont-ils pas connaissance de

l'ensemble de ces développements théoriques : ils sont en partie ignorants de certaines des notions et de certains des éléments du discours qui entourent, articulent et justifient les croyances et les pratiques umbandistes. De nombreux médiums, par exemple, ne vivent pas et ne conçoivent pas l'exercice de la charité comme un moyen pour eux d'évoluer spirituellement : ils se soucient bien peu de cette finalité et de ce bénéfice abstraits et lointains. De leur discours, il ressort qu'ils pratiquent la charité parce qu'ils y sont obligés : ils reçoivent les esprits pour accomplir une mission à laquelle ils ne peuvent tout simplement pas se soustraire sans s'exposer - ici et maintenant - aux pires difficultés, aux pires souffrances, aux pires dangers. En "aidant leur prochain", comme ils le disent eux-mêmes, ces médiums ne visent pas l'évolution spirituelle : ils se conforment à une nécessité à laquelle ils ne peuvent échapper. Nous y reviendrons.

II

LES SEANCES DE TRAVAIL

C'est à l'occasion des "séances de travail" (*sessão de trabalho*) - dites encore "séances de charité" (*sessão de caridade*) ou tout simplement *giras*¹⁴² - que les esprits descendent dans les *terreiros* pour offrir leur aide et leur protection aux mortels, via les médiums qu'ils possèdent. Ouvertes à tous, ces séances ont généralement lieu une à deux fois par semaine dans les lieux de culte, plus rarement une fois tous les quinze jours ou tous les mois : dans les trois *terreiros* étudiés, la *gira* de travail est hebdomadaire et se déroule toujours le même jour de la semaine. Le public se rend à ces séances collectives afin de "consulter" (*consultar*) les esprits qui viennent "travailler"¹⁴³. Dans les *giras* de travail, les esprits descendent en effet pour "recevoir" (*atender*) les personnes de l'assistance. Leur travail consiste à "donner des consultations" (*dar consultas*) et "des passes" (*dar passes*). Les

¹⁴² Quand il est utilisé au sens de "cérémonie", *gira* est synonyme de "séance". Le substantif *a gira* qui vient du verbe *girar*, "tourner", peut être traduit par "le cercle, la ronde". Il renvoie au cercle mobile, appelé *a gira*, que forment les médiums lorsqu'ils s'offrent à l'incorporation des esprits.

¹⁴³ R. Prandi (1991 : 195) fait remarquer que dans le candomblé, au contraire de l'umbanda, "le processus de consultation et de traitement est privé, le client n'ayant pas à s'exposer aux regards des autres clients et de toute la communauté des fidèles". (Trad. pers.)

consultations et les passes sont individuelles dans la mesure où chaque personne du public est reçue séparément des autres par l'esprit qu'elle consulte.

Les heures et les jours auxquels les séances de travail ont lieu, varient, comme leur périodicité, selon les *terreiros*. Le choix des jours et des heures fixés pour les séances de travail apparaît principalement déterminé par des facteurs extra-religieux. Diverses contraintes d'ordre matériel s'exercent en effet sur ce choix : dictées par le mode d'existence qu'impose la vie dans la capitale, elles sont principalement liées aux rythmes et horaires de travail, à l'immensité de la ville et à l'insécurité qui y règne, surtout dans certains quartiers et à partir de certaines heures de la nuit. Prenons l'exemple de Dona Dolores. Après avoir longtemps organisé ses séances de travail le vendredi soir, elles les a reportées au samedi après-midi pour différentes raisons pratiques. Il y avait, le vendredi soir, un fort absentéisme dans les rangs des médiums et de l'assistance. Le samedi après-midi est un moment beaucoup plus favorable pour ceux qui - médiums et personnes du public - travaillent toute la semaine (et pour certains d'entre eux également le samedi matin), sortent tard et fatigués du travail et qui plus est, habitent loin du lieu de culte. En outre, le *terreiro* de Dona Dolores est situé dans un quartier périphérique, assez mal desservi par les bus : pour qui n'a pas de voiture (c'est le cas de la grande majorité des médiums) et doit prendre une à deux correspondances pour s'y rendre, le trajet dure facilement plus d'une heure à l'aller comme au retour. Lorsque les séances avaient lieu le vendredi soir, elles débutaient toujours tard - il fallait attendre les médiums qui venaient de loin - et leur fin était conditionnée par les horaires des derniers bus. Enfin, le *terreiro* de Dona Dolores est situé dans un quartier qu'elle juge elle-même excessivement dangereux à partir d'une certaine heure de la nuit. C'est donc aussi par mesure de prudence et de sécurité pour les participants, qu'elle a changé le jour et l'horaire de ses séances de travail.

La durée des *giras* de travail est également variable selon les *terreiros*. Si dans certains endroits, elle durent en moyenne de deux heures et demi à trois heures, dans d'autres, elles se prolongent facilement bien au-delà. Chez Renato, les séances s'étendaient sur trois heures au maximum alors que, chez Dona Dolores, elles duraient généralement entre cinq et six

heures. Le record est néanmoins détenu par le *terreiro* de Duílio où les *giras* de travail, qui commençaient en général vers vingt heures, pouvaient se terminer à une heure très avancée de la nuit, autour de quatre heures du matin. Quand les séances s'achevaient aussi tard, la plupart des consultants et des médiums restés jusqu'à la fin attendaient patiemment, à l'intérieur de la salle de culte ou dans le salon du père de saint, l'heure du premier bus pour rentrer chez eux ou aller directement travailler.

II - 1 - Description d'une séance de travail

Un lundi soir, devant le *terreiro* de Renato, dans le quartier central de Pinheiros, habité pour l'essentiel par des individus appartenant aux couches moyennes de la population. Le *terreiro* est d'apparence cossue : c'est un important bâtiment rectangulaire aux murs blancs dont l'architecture rappelle un peu celle des temples de l'Assemblée de Dieu que l'on peut observer dans d'autres rues de São Paulo. Il ne donne pas directement sur la rue mais en est séparé par une avancée carrelée, d'une largeur de trois mètres environ. Le périmètre de cette petite terrasse est bordé sur la rue par un muret surmonté d'une grille et sur les côtés par deux murs blancs, plus élevés, qui rejoignent la façade. Cette dernière, parallèle à la rue, est surmontée d'un long alignement de lettres en relief indiquant le nom du *terreiro*. Elle offre au regard deux grandes fenêtres protégées par des barreaux, situées à gauche et à droite de la porte d'entrée du lieu de culte.

Il est environ huit heures du soir. La grille et la porte d'entrée du *terreiro* sont grandes ouvertes. Cette dernière donne directement sur la salle de cérémonie. De chaque côté de cette porte se trouve un pot de fleurs. Dans celui de gauche (quand on est face à la porte) pousse une plante appelée *espada de São Jorge* (littéralement "épée de Saint Georges" (*Sansevieria zeylanica*)). Elle doit son nom à la forme de ses longues feuilles qui, s'effilant progressivement de leur base assez large jusqu'à leur extrémité pointue, évoque celle d'épées et, plus précisément ici, l'épée de Saint Georges terrassant le dragon. Dans le pot de droite, pousse une plante appelée *comigo ninguém pode* (littéralement "avec moi personne ne peut" (*Dieffenbachia picta*)). Ces plantes que l'on rencontre communément devant la porte d'entrée des *terreiros* et des demeures des umbandistes ont, comme leur nom le laisse pressentir, un rôle défensif.

Le public commence à affluer : il se presse à l'intérieur du *terreiro* et prend place sur les bancs qui se trouvent dans la partie de la salle de cérémonie qui est réservée aux personnes de l'assistance. La séance de travail devrait débiter entre huit heures trente et neuf heures. J'emboîte le pas à ceux qui entrent et me dirige directement vers la pièce qui fait office de salle d'attente ¹⁴⁴ afin de signaler ma présence au père de saint et à quelques-uns des médiums avec lesquels j'ai sympathisé.

Arrivée dans cette salle, j'y trouve trois personnes qui me sont inconnues, installées devant une petite télévision allumée. Habillées, comme moi, ordinairement, elles regardent le journal télévisé, en attendant le début de la séance de travail. Mon entrée fait diversion. Nous nous mettons à parler de choses et d'autres et principalement du froid exceptionnel qu'il fait à São Paulo et dans divers autres Etats du sud du Brésil. Puis les médiums commencent à se montrer. Ils ont passé leur habit de cérémonie et sont tous de blanc vêtus : pantalon, chemise ou tee-shirt et tennis blancs pour les hommes ; jupe, chemisier ou tee-shirt et tennis blancs pour les femmes. Très sobre, leur habillement rappelle le vêtement des médiums kardécistes. Ils portent également de longs colliers de perles aux couleurs des différents esprits qu'ils reçoivent. Ces colliers sont appelés *as guias* et font penser à ceux que portent les initiés du candomblé. Les médiums vont et viennent, entrent et sortent de la salle d'attente. Je retrouve ceux que je connais et les conversations vont bon train. Puis, Renato, le père de saint, entre dans la salle d'attente : il est temps de passer à côté, la séance va commencer.

Lorsque j'entre dans la salle de cérémonie, elle est noire de monde et remplie du bruit des conversations. Deux rangées de bancs, alignés les uns derrière les autres, sont disposées de chaque côté d'une allée centrale. Elles font face à un rideau bleu qui cache le fond de la pièce. Soixante-dix personnes environ sont venues assister à la séance de ce soir. Elles sont assises et la plupart d'entre elles bavardent en attendant que la *gira* débute. Les femmes sont les plus nombreuses, et le gros de l'assistance a entre

¹⁴⁴ Se reporter au plan du *terreiro* de Renato (Schéma n° 3) à la fin du chapitre "Genèse et méthodologie de la recherche".

trente et soixante ans. Renato m'indique une place où m'asseoir au second rang.

Des bruits de pas se font entendre de l'autre côté du rideau qui rappellent l'arrivée des acteurs sur une scène de théâtre avant les trois coups. Je discute avec l'une de mes voisines quand, tout à coup, les "tambours" (*os tambores*) se font entendre, graves et forts, et les conversations cessent. Les "tambours" - également appelés les *atabaques* comme dans le candomblé - jouent seuls pendant quelques minutes, jusqu'à ce qu'un chant s'élève, composé de voix féminines et masculines qui proviennent de l'arrière du rideau et de quelques personnes de l'assistance. Les chants qui ouvrent la séance sont appelés les "points d'ouverture (des travaux)" (*pontos de abertura (dos trabalhos)*). Ils sont en portugais et s'adressent à divers êtres du panthéon umbandiste, qu'ils saluent et qu'ils louent. Les "points d'ouverture" font partie de ce que les fidèles nomment les "points chantés" (*pontos cantados*), nom générique donné à l'ensemble des cantiques umbandistes. Parmi ces "points chantés", on distingue également les "points de descente" (*pontos de descida*) des "points de montée" (*pontos de subida*) ou "points d'adieu" (*pontos de despedida*) : chantés plus tard au cours de la séance, les premiers appellent les esprits auxquels ils s'adressent à descendre dans le corps des médiums, et les seconds leur demandent de s'en aller. Les paroles de ces "points de descente" permettent de savoir, durant les séances, quels sont les esprits qui ne vont pas tarder à se manifester.

Les paroles du "point d'ouverture" indiquent qu'il est destiné à Oxalá. Dans l'umbanda, Oxalá n'est pas considéré comme un esprit. Il appartient à une autre catégorie d'êtres spirituels appelés les "saints" (*santos*)¹⁴⁵ ou encore les *orixás*¹⁴⁶, et est identifié à Jésus Christ. Comme les autres saints umbandistes, Oxalá provient du panthéon des candomblés où il est le "dieu yorouba de la création des êtres qui peuplent ce monde et l'autre", "de tous les commencements et de tous les aboutissements", "image de la totalité"¹⁴⁷. Dans l'umbanda, il est considéré comme le chef suprême de tous les

¹⁴⁵ Les caractéristiques respectives des saints et des esprits sont examinées ultérieurement au Chapitre 3, II - 2, de cette deuxième partie.

¹⁴⁶ Le terme *orixá*, qui provient du vocabulaire des candomblés, signifie littéralement "maître de la tête".

¹⁴⁷ M. Augras (1992 : 165).

autres saints et esprits umbandistes. Sa couleur est le blanc, comme dans le candomblé ¹⁴⁸.

Les tambours continuent à rouler : le point d'ouverture rend hommage à Oxalá, lui demande la permission "d'ouvrir les travaux" (*abrir os trabalhos*), l'invite à veiller sur ces travaux, et à apporter aux fidèles l'aide dont ils ont besoin. Il est accompagné des salutations de rigueur réservées à ce saint comme "*Salve! Epê...Epê...Epê...Babá*". Ce chant est suivi d'autres *pontos cantados* qui sont toujours dédiés à Oxalá, puis à Dieu et enfin à Ogum. Ils demandent leur protection. Ogum, est un *orixá* guerrier. A São Paulo, il est associé à Saint Georges. Ce saint a une grande importance et une popularité considérable dans l'umbanda : associé à la lutte et à la conquête, il protège les hommes l'épée à la main, et défend particulièrement les individus contre les attaques de leurs ennemis ¹⁴⁹.

Le long rideau bleu s'ouvre sur un vaste espace, laissant apparaître une vingtaine de médiums qui chantent et dansent sur place au rythme des *atabaques*, en un mouvement de basculement d'avant en arrière. Ils sont séparés en deux groupes : les hommes à gauche et les femmes, un peu plus nombreuses, à droite (pour le spectateur). Ils ne regardent pas vers l'assistance mais sont tournés de façon à ce que le public les voie de profil ; disposés sur deux ou trois rangs chacun, les deux groupes se font face. La majeure partie de ces médiums a entre trente-cinq et cinquante ans. Les plus jeunes ont entre vingt et vingt-cinq ans et les plus vieux, une soixantaine d'années. Ils sont blancs et métis clairs dans leur grande majorité comme les personnes de l'assistance. Cette remarque n'est pas futile : nous avons vu qu'au Brésil en général, et à São Paulo en particulier, couleur de peau et appartenance sociale sont intimement liées. Plus on va vers les couches défavorisées de la population plus le métissage se fonce et inversement. On constate le même phénomène dans l'umbanda : les *terreiros* de classe moyenne moyenne et moyenne haute, comme celui de Renato, sont majoritairement fréquentés par des Blancs et des Métis clairs.

Le père de saint Renato qui chante mais ne danse pas, se trouve entre les deux groupes de médiums et fait face au public. A côté de lui, se trouve

¹⁴⁸ Au sujet d'Oxalá dans l'umbanda, voir Chapitre 3, II - 2 - 1, et Annexe IV, "Oxalá".

¹⁴⁹ Au sujet d'Ogum dans l'umbanda, voir Chapitre 3, II - 2 - 1, et Annexe IV, "Ogum".

le "petit père" (*pai pequeno*), son auxiliaire direct. A droite, en retrait du groupe des femmes médiums, quatre hommes dansent et chantent. Ils sont les *cambones* : leur rôle durant la séance sera d'aider les médiums possédés, veillant, entre autre, à ce qu'ils ne se blessent pas. Ils répondent également aux demandes des esprits incorporés en leur apportant ce qu'ils désirent.

Les médiums sont pieds nus : ils ont abandonné les tennis blancs qu'ils avaient encore aux pieds dans la salle d'attente, avant d'entrer dans l'espace où ils dansent à présent. Cet espace, qui est séparé de celui qu'occupe l'assistance par une petite balustrade en bois, peut être qualifié, par commodité, d'espace sacré ¹⁵⁰. La séparation entre ces deux espaces - matérialisée sous des formes différentes - existe dans tous les *terreiros* fréquentés. Elle présente toujours une ouverture par laquelle passent les personnes de l'assistance pour pénétrer dans l'espace sacré à un moment déterminé de la séance, quand ont lieu les consultations.

Derrière le groupe des hommes, au fond à gauche, visibles par le public, se trouvent trois tambours de taille décroissante ¹⁵¹, frappés des mains par trois musiciens vêtus de blanc, les *atabaqueiros*, appelés aussi *ogãs*. Ils accompagnent les chants au tambour. L'*ogã* qui joue du plus grand *atabaque* lance également les *pontos cantados* ¹⁵² qui sont ensuite repris par les médiums et l'assistance : c'est lui qui entonne les chants qui marquent les différents moments de la séance et qui vont déterminer, par la suite, l'ordre de "descente" et de "montée" des esprits.

A droite des *atabaques*, au fond et au centre de l'espace sacré, se trouve l'autel - appelé *altar, congá ou gongá* ¹⁵³ - sur lequel s'élève une immense statue d'Oxalá, les bras et les mains tendus. C'est un Christ, mais il n'est pas sur la croix. Dans l'umbanda, les représentations de Jésus ne sont généralement pas douloureuses, n'expriment pas la souffrance : ici comme ailleurs, ses bras tendus en un geste de bénédiction, suggèrent

¹⁵⁰ "Sacré" est ici utilisé au sens où l'entend E. Durkheim (1985 : 56) quand il définit les choses sacrées comme "celles que les interdits protègent et isolent", les choses profanes étant "celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières".

¹⁵¹ Dans le candomblé on désigne du nom de *rum* le tambour le plus grand, de *rumpi*, le moyen, et de *lé* le plus petit. Ces dénominations sont aussi utilisées dans certains *terreiros* d'umbanda.

¹⁵² Lancer les chants se dit *puxar os pontos*. Dans d'autres *terreiros*, un médium peut également être choisi pour entonner, seul, les chants qui sont ensuite repris par tous les présents.

¹⁵³ *Gongá* est un terme bantou (R. Bastide, 1967 : 115).

plutôt sa majesté, sa bonté et sa bienveillance. La statue est de plâtre peint et ses couleurs sont criardes : Oxalá, dieu d'origine africaine, a le teint d'un rose soutenu. Son vêtement est peint en blanc. A côté d'Oxalá, sur l'autel, se trouve une multitude d'objets que l'on ne peut distinguer depuis les bancs. Ce sont, pour la plupart, des statuettes qui représentent les différents saints et esprits umbandistes. A leur côté, on trouve également des anges, un petit bouddha, un petite étoile de David, des colliers de couleurs différentes, des fleurs en plastique, des bougies de diverses couleurs, des rubans de tissus colorés, de petits pots en terre remplis d'eau. Je me rappelle avoir pensé, lorsque j'ai vu un autel umbandiste pour la première fois - chargé de cet amas d'objets si hétéroclites et de provenances si diverses - qu'il était à l'image de l'umbanda elle-même, telle qu'elle m'est apparue au tout début : c'est-à-dire un "bric-à-brac" effroyable qui, de prime-abord, défilait toute compréhension.

Les médiums, les *cambones* et le père de saint se mettent à frapper des mains au son des *atabaques*. Cet accompagnement qui marque la cadence se nomme la *palma*. Le chant entonné ne loue plus Dieu et les saints. Il dit :

<i>"Corre, gira, Pai Ogum</i>	"Cours, tourne, Père Ogum
<i>Filhos vêm se defumar</i>	Les fils viennent se fumiger
<i>Umbanda tem</i>	L'umbanda a des fondements
<i>fundamentos</i> <i>E</i>	Il faut préparer
<i>preciso preparar</i>	Sent l'encens et le benjoin
<i>Cheira incenso e benjoim</i>	Le romarin et la lavande
<i>Alecrim e alfazema</i>	Ah! Fumiger les fils de foi
<i>Ah! defumar filhos de fé</i>	Avec les herbes de la Jurema ¹⁵⁴
<i>Com as ervas da Jurema".</i>	".

Le public, debout cette fois-ci, se met à chanter et à taper des mains avec les médiums. Ce chant est repris plusieurs fois pendant une dizaine de minutes. Pendant tout le temps qu'il dure, le petit père balance un encensoir que l'un des *cambones* est allé chercher dans une autre pièce du *terreiro*. Il

¹⁵⁴ "La Jurema" désigne ici la forêt, endroit mythique où habitent les esprits de cabocles.

commence à le faire devant l'autel, puis devant les *atabaques*, puis dans les quatre coins de l'espace sacré. Il agite ensuite son encensoir devant le père de saint et, pour finir, devant chaque groupe de médiums et devant les *cambones*. Quand il a terminé, il passe dans l'assistance : il en fait le tour en balançant son encensoir devant chaque rangée de bancs. Arrivé au bout de l'allée centrale, c'est-à-dire au fond de l'espace occupé par le public, il fait la même chose devant la porte d'entrée qui donne sur la rue et qui est close depuis le début de la séance.

Le petit père fait la "fumigation" (*defumação*) générale destinée à "nettoyer l'atmosphère" (*limpar o ambiente*) avant que les esprits ne descendent et que les travaux ne soient "ouverts" (*abertos*) : elle vise à débarrasser la salle de culte des "mauvais fluides" (*maus fluidos*) ou "énergies négatives" (*energias negativas*) qu'elle peut contenir et qui ont pu être apportés du dehors par les personnes présentes. La présence d'énergies négatives peut en effet gêner le bon déroulement des "travaux". La fumigation "nettoie" (*limpa*) aussi collectivement l'ensemble des individus réunis. L'ordre dans lequel les endroits, les choses et les personnes sont fumigés peut varier d'un *terreiro* à l'autre, mais il est toujours le même dans un *terreiro*. Les divers chants qui accompagnent ce rituel de purification, appelés "points de fumigation" (*pontos defumação*), font référence aux composants habituels du mélange qui est brûlé pour cette fumigation : l'encens, le benjoin, le romarin et la lavande. Il s'échappe tellement de fumée de l'encensoir que l'air devient pendant quelques instants irrespirable. Puis le petit père sort de la salle de culte pour se rendre dans une autre pièce du *terreiro* et rejoint l'espace sacré au bout d'un court moment.

La fumigation terminée, l'*ogã* entonne d'autres chants que les médiums, le père de saint et les *cambones* reprennent en chœur, toujours accompagnés des *atabaques* et du public, assis à présent. Dans plusieurs de ces chants revient au côté d'autres noms, celui de Pai Joaquim ("Père Joaquim"), esprit qui donne son nom au *terreiro* de Renato. Debout face à la statue d'Oxalá, le père de saint semble discuter avec le petit père qui est auprès de lui.

Puis, soudain, tout va très vite. Nous entrons dans un autre moment de la séance. Il clôture l'ouverture qui a duré trois-quart d'heure environ. Le père de saint qui tournait le dos au public et gardait le silence face à la

statue d'Oxalá depuis quelques minutes, est tout à coup agité par de petits mouvements brusques et saccadés. Il entre en possession sous l'oeil attentif du petit père. Son corps se recroqueville peu à peu, jusqu'à ce qu'il soit courbé, comme celui d'un vieillard sous le poids des ans. Il reste face à la statue d'Oxalá pendant un instant, puis se retourne lentement. Le petit père apporte un petit banc sur lequel s'assied l'esprit incorporé, puis lui allume une pipe que ce dernier se met à fumer paisiblement en regardant devant lui, face à l'assemblée. L'esprit qui a pris possession de l'enveloppe charnelle de Renato est celui d'un ancien esclave noir brésilien, un "vieux-noir" (*preto-velho*) qui répond au nom de Pai Joaquim. De temps en temps, il émet, la bouche fermée, quelques sons caractéristiques comme "Hum, hum, hum, ...". Par moment, il s'adresse au *cambone*, mais le public ne peut rien entendre de ce qu'il lui dit. Les chants continuent : ils sont consacrés aux vieux-noirs en général et à certains d'entre eux en particulier, comme Pai Joaquim, Pai Antônio et Pai João.

Le vieux-noir prend une craie blanche que lui tend un *cambone* et se met à dessiner sur le sol : cette craie sacrée s'appelle la *pemba*. Le dessin qu'il trace, et qui n'est pas visible depuis les bancs, représente un cercle à l'intérieur duquel se trouve une petite étoile surmontée d'une croix. Ce dessin s'appelle "point tracé" (*ponto riscado*). Il est le dessin emblématique de l'esprit, le symbole graphique par lequel il s'identifie et par lequel il peut également être invoqué et appelé à descendre. Le *ponto riscado* est aussi une des formes sous lesquelles l'esprit peut être appelé à se manifester : il est en effet présent dans le dessin qui le représente.

Son *ponto riscado* terminé, le vieux-noir veut se lever. Le petit père le soutient dans cet effort que son corps usé rend visiblement démesuré. Il va chercher une canne et la lui donne. Alors l'esprit, d'une démarche mal assurée, s'avance seul vers l'assistance, sa pipe dans la main gauche, sa canne dans la main droite, et marche lentement jusqu'au fond de l'allée centrale qui sépare les deux rangées de bancs. Pendant qu'il la traverse, il murmure des paroles incompréhensibles et souffle la fumée de sa pipe vers chaque rangée de bancs, à droite et à gauche, dans le visage des assistants les plus proches de lui, c'est-à-dire en bout de banc. Ses yeux sont fixes. Il lui faut beaucoup de temps pour aller jusqu'au bout de l'allée et revenir. Puis il regagne l'espace sacré et reste debout, le dos tourné à l'assemblée, face à la statue d'Oxalá. Le petit père est à nouveau auprès de

lui et il reprend la canne et la pipe que l'esprit lui donne. Les paroles du chant entonné dit que les "fils d'umbanda" (*os filhos de umbanda*) sont attristés que le vieux-noir s'en aille. Le père de saint se met soudainement à frémir. Son corps semble en proie à une violence intérieure qui le force à de petits mouvements saccadés s'exerçant sur son dos et ses jambes.

Le dos jusqu'alors courbé se redresse progressivement et les jambes s'affermissent. C'est à toutes les phases d'une véritable métamorphose que le public assiste en silence. L'esprit du vieux-noir se retire pendant qu'un autre esprit prend sa place. Le corps de Renato n'est vraiment qu'une écorce matérielle soumise à la montée et à la descente des esprits, un morceau d'argile que les esprits modèlent à leur guise au gré de leurs manifestations. Cette transformation est prodigieuse : tous les mouvements en sont décomposés comme au ralenti. Les chants annoncent l'arrivée du cabocle Plume Blanche (*o caboclo Pena Branca*).

Le père de saint, qui est toujours face à la statue d'Oxalá, se tient maintenant parfaitement droit. Il lève les bras en l'air, les poings serrés et pousse un cri d'indien "de cinéma" tout en se frappant la poitrine. Puis il met un genou au sol et frappe son épaule gauche de son poing droit en poussant un cri. C'est le salut de l'esprit nouvellement arrivé à Oxalá. Il se relève et, par un saut très maîtrisé, effectue un demi-tour sur lui-même et se retrouve face à l'assistance. Il se dirige vers les *atabaques*, répète le même salut, sans toutefois s'agenouiller. Le cabocle Plume Blanche a pris possession de Renato. "Cabocle" est le nom générique donné aux esprits d'indiens qui vivaient sur le sol brésilien avant et après l'arrivée du colonisateur portugais.

Plume Blanche a l'air fort, se tient très droit et se déplace dans l'espace rituel d'une démarche orgueilleuse, presque arrogante. Le petit père lui a allumé un gros cigare dont il expulse la fumée avec une fierté que n'exprimait pas le vieux-noir en recrachant celle de sa pipe, quelques minutes auparavant. Il incarne la puissance. Il ne sort pas de l'espace occupé par les médiums où il marche à grands pas, la tête haute, lançant de temps à autre de grands cris et se frappant la poitrine comme un véritable seigneur. Il n'a rien de l'humilité du vieux-noir dont l'attitude était toute paternelle. L'assistance a affaire à un esprit de toute évidence indocile et farouche.

Les chants le louent lui et ses compagnons, évoquent l'univers de la forêt dans laquelle ils habitent et dont ils sont les seigneurs. L'assemblée chante elle aussi et tout le monde tape des mains. Dans les paroles de ces chants reviennent les noms des cabocles Urubató, Viramundo, Tupinambá et de quelques autres. Pendant ses deux possessions le père de saint n'a eu aucun contact avec les médiums qui l'entourent. Maintenant, il se tourne vers eux, présentant son dos au public. Une autre phase du déroulement de la séance débute.

Les médiums, toujours en rythme, se mettent à former un grand cercle dans lequel hommes et femmes se mêlent. Ils abandonnent la danse sur place qu'ils exécutaient depuis le commencement de la séance et se placent les uns derrière les autres comme à la queue-leu-leu, le bras gauche dans le dos. Le petit père les rejoint. La ronde des médiums est en mouvement et tourne dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Les initiés suivent le rythme donné par les *atabaques* et se déplacent lentement par ce balancement d'avant en arrière qui caractérise leur danse depuis le début. Ils tournent ainsi une dizaine de minutes, appelant par leurs chants les esprits, leurs "guides" (*os guias*), à descendre sur eux. *Gira* est le terme donné à ce rituel "d'échauffement" qui précède la descente des esprits dans le corps des médiums. Nous avons vu que dans une acception plus large *gira* ne désigne pas seulement ce moment particulier de la séance, mais la séance elle-même dont le moment central et tant attendu est précisément celui de l'arrivée des esprits sur terre. La *gira* qui a lieu ce soir dans le *terreiro* de Renato est plus précisément une *gira de caboclos* ("gira de cabocles") : les esprits appelés à descendre sur terre pour donner les consultations sont en effet uniquement des cabocles.

Progressivement, les mouvements des médiums se font plus amples, plus personnels. Tour à tour les initiés se mettent à frémir. Les doigts de leur main gauche se crispent en diverses figures, certains pliés, d'autres tendus. Le petit père est le premier possédé. Puis les médiums se mettent tour à tour à pousser de grands cris : les esprits de cabocles, masculins (*os caboclos*) et féminins (*as caboclas*) ont répondu à l'appel de la plupart des

médiums ¹⁵⁵. Si la possession produit des attitudes similaires chez les initiés - car ils reçoivent tous un esprit d'indien ou d'indienne - elle s'exprime différemment suivant les individus : elle prend chez certains une apparence paisible et tempérée et chez d'autres, une apparence plus raide et brutale.

Quand un médium possédé se trouve, par son déplacement progressif à l'intérieur de la ronde, devant la statue d'Oxalá, il répète le même salut que celui du cabocle reçu par le père de saint. Puis il se relève et reprend sa place dans la *gira* en mouvement. Quand il arrive à la hauteur du cabocle Plume Blanche incorporé par le père de saint qui se trouve sur la gauche de l'autel, il s'agenouille à nouveau devant lui, prend la main que ce dernier lui tend et la colle un bref instant contre son front. Puis il se frappe l'épaule gauche en poussant un cri et se relève. C'est le salut du cabocle à son chef. Il reprend ensuite sa place dans la ronde qui peu à peu se rompt, puis salue, quand il est à leur hauteur, les *atabaques*. Il se frappe à nouveau l'épaule en poussant un cri mais ne s'agenouille pas. Puis il sort du cercle et se dirige, au centre de l'espace sacré, vers un dessin fait dans le sol avec des *búzios* (petits cauris) qui représente une étoile à six branches ¹⁵⁶. Agenouillé une nouvelle fois, il la touche avec les doigts de la main droite, puis se frappe l'épaule en criant et se relève. Ensuite, sans sortir de l'espace sacré, il s'avance devant l'ouverture pratiquée dans la balustrade. Face au public, il se jette au sol en se frappant la poitrine et accompagne son geste d'un grand cri. J'ai vu des personnes âgées réaliser ces saluts avec une agilité extraordinaire, se jetant au sol, sautant en l'air et dansant sans que le poids des années semblât les gêner.

Chaque médium exécute ses saluts d'une façon qui lui est personnelle, singularisant ainsi son cabocle. Les variantes ne sont cependant pas considérables. Les cris sont plus ou moins longs et puissants, plus ou moins nombreux (de un à trois). Le bras gauche qui reste libre (la poitrine est frappée par le poing droit), réalise une figure propre à chacun, poing fermé ou main ouverte décrivant des dessins dans l'espace.

¹⁵⁵ Il n'est en effet pas systématique que l'ensemble des médiums d'une *gira* soient possédés. Les médiums d'un *terreiro* ne sont pas tous au même stade de leur initiation. Parmi eux, il en est qui sont encore dans la phase d'apprentissage de la possession.

¹⁵⁶ C'est à cet endroit que se trouve la "fermeté du *terreiro*" (*firmeza do terreiro*) où est fixée la force fondamentale du *terreiro*. La "fermeté du *terreiro*" est examinée ultérieurement dans [Troisième partie], Chapitre II, II - 3 - 2.

Pour finir, les cabocles reçus par les médiums se saluent entre eux : face à face, les bras le long du corps, ils frappent successivement l'une contre l'autre leurs épaules opposées (une fois, épaule droite contre épaule droite, une fois, épaule gauche contre épaule gauche, et encore une fois, épaule droite contre épaule droite). Ils commencent par saluer le cabocle reçu par le petit père puis saluent ensuite les cabocles reçus par les autres médiums. Quant au cabocle du petit père, il s'est uniquement déplacé pour saluer Plume Blanche devant lequel il est d'ailleurs le seul à ne pas s'être agenouillé. Dans un même *terreiro*, les salutations s'effectuent toujours dans un ordre déterminé. Cet ordre peut varier selon les lieux de culte.

Quand tous les cabocles ont salué, ils marchent dans l'espace sacré : ils ont fini de danser, ne chantent pas et poussent un cri de temps à autre. A la différence de Plume Blanche, les cabocles reçus par les médiums ne sont pas servis en cigares. Ils se disposent de manière indifférente dans l'espace sacré, à quelque distance les uns des autres, et adoptent finalement une position immobile et rigide, visage sévère et regard fixe. C'est alors que le père de saint possédé sort de l'espace sacré et de la salle de cérémonie, accompagné d'un *cambone*. Plume Blanche part donner des "consultations" dans une autre pièce du *terreiro*.

Les tambours et les chants s'arrêtent. Un *cambone* s'avance vers les premières rangées de bancs et invite le public à pénétrer dans l'espace sacré après avoir retiré montres, boucles d'oreilles et chaussures. Descendus sur terre pour accomplir leur mission de charité, les esprits sont maintenant prêts à "donner les consultations" et les "passes" (*os passes*). A l'écoute des personnes venues les rencontrer, ils sont là pour adoucir les maux qu'elles leur exposent, pour aider à résoudre les difficultés et les problèmes qu'elles leur racontent.

Une grande file se forme dans l'allée centrale. Les *cambones* conduisent chaque "consultant" (*consultante*) devant un médium. Quand tous les cabocles sont occupés par une personne, les suivants attendent leur tour dans la file d'attente. Les consultations durent une dizaine de minutes tout au plus, après quoi les personnes rejoignent leur place sur les bancs. Les médiums passent leurs mains sur le corps des consultants, jetant un cri de temps à autre : ils font des passes qui visent à "décharger" (*descarregar*) les consultants. Par ce "nettoyage spirituel" (*limpeza*

espiritual), ils "enlèvent" (*tiram*) au consultant les énergies négatives qui l'habitent et qui provoquent ou peuvent provoquer, en lui comme dans sa vie, toutes sortes de "perturbations" (*perturbações*). Ces dernières s'expriment sous la forme de problèmes et de troubles divers - maladies, ennuis, obstacles, échecs - plus ou moins graves, plus ou moins gênants. Les mouvements des lèvres des médiums et de leurs consultants indiquent aussi qu'ils se parlent. A cause du bruit environnant, il est très difficile, tout en restant discret, d'entendre le contenu de ces conversations tenues à voix basse.

Chaque médium donne à sa consultation et ses passes un tour particulier. Certains exécutent leurs gestes plus violemment que d'autres et leur possession est plus "extravertie". Leurs mains s'appuient avec force sur le corps du consultant qui donne l'impression de n'être plus qu'un bout de pâte sous leurs doigts. A travers chaque cabocle s'exprime également la personnalité du médium qui le reçoit.

J'entre dans la file d'attente et quand arrive mon tour, un *cambone* m'oriente vers un médium disponible. Il s'agit de Maya qui reçoit sa cabocle Jacira. Je les connais bien toutes les deux. Nous sommes face à face : elle me fixe d'un regard immobile, sans expression. Elle commence les passes après que nous nous sommes saluées en frappant successivement nos avant-bras opposés (avant-bras droit contre avant-bras droit, avant-bras gauche contre avant bras-gauche et à nouveau, avant-bras droit contre avant-bras droit). Elle passe ses mains sur moi en de longs gestes continus qui vont de la tête au bas des jambes. Elle termine ce mouvement par un geste que l'on peut comparer à celui qu'on fait lorsqu'on se secoue les mains pour les sécher. Ou encore elle le termine par un geste qui rappelle celui que l'on fait lorsqu'on veut, les mains mouillées, éclabousser quelqu'un. Elle "enlève les énergies négatives" (*tirar as energias negativas*) qui sont en moi et les jette au loin, au sol plus précisément. Par moment, elle claque des doigts. Puis elle me fait tourner sur moi-même plusieurs fois et recommence l'opération. Enfin, elle met ses mains sur ma nuque et ma tête et les masse. Elle garde le silence tout le temps que durent les passes jusqu'au moment où elle approche son visage tout près du mien et me demande comment je vais. Elle s'exprime à la manière du cabocle, c'est-à-dire en chuintant. Puis elle me parle de ma famille, me demande quand je

retourne "dans ma terre" (*na minha terra*) et comment. Comme je lui précise que je prends l'avion, elle me demande ce que c'est. J'avais oublié qu'à l'époque où les esprits de cabocles étaient vivants, l'avion n'existait pas. Me voilà donc partie, amusée, dans une explication dans laquelle je m'empêtré quelque peu puisque qu'il est difficile de faire comprendre ce qu'est un avion, sans utiliser des mots qui renvoient à leur tour à des référents qu'une indienne des siècles passés méconnaît forcément. La cabocle Jacira, qui manifeste à diverses reprises son incompréhension, n'a pas décidé de me rendre la tâche facile et pose question sur question. Elle appelle un *cambone* qu'elle fait participer à l'explication et qui essaie lui aussi, amusé, de lui faire comprendre ce qu'est un avion. Puis, visiblement satisfaite des explications données, elle me met la main dans le dos et me dit qu'elle va "protéger mes chemins" (*proteger meus caminhos*). Elle réalise ensuite le même salut qu'au début, me signifiant, par cet au revoir, que la consultation est terminée.

Je regagne ma place et retrouve ma voisine déjà revenue de sa consultation. Elle me dit qu'elle se sent déjà mieux, "plus légère" (*mais leve*) : les consultations avec les esprits lui font chaque fois du bien. Mais elle ajoute qu'elle est maintenant pressée que la séance se termine. Il est déjà tard et elle doit travailler tôt le lendemain matin. Le temps de rentrer chez elle, il ne lui reste plus beaucoup d'heures de sommeil. De plus, elle a froid (le *terreiro* n'est pas chauffé). "Mais", me dit-elle, "on ne peut pas partir tant que les portes du *terreiro* sont fermées". Elle m'explique alors qu'il "est mauvais" d'ouvrir les portes avant la fin de la séance. "C'est mauvais" pour tout le monde et surtout pour celui qui sort avant la fin, car il est sûr de "tomber malade". Chez Renato, les *cambones* s'opposent d'ailleurs farouchement à la sortie des consultants avant la fin des séances de travail.

Toute l'assistance a maintenant consulté les cabocles et regagné sa place. Pendant la durée des consultations, les *ogãs* ont chanté (accompagnés des médiums non possédés) et joué des *atabaques* par intermittence, ménageant ainsi des pauses dans l'accompagnement musical. A présent, les tambours reprennent et l'*ogã* entonne un chant qui est repris en chœur par les *cambones* et le public. Il s'agit d'un *ponto de subida* qui demande aux cabocles de s'en aller maintenant que les travaux

sont terminés. Il est suivi d'autres chants qui leur disent également au revoir. C'est à ce moment-ci que le père de saint possédé rejoint l'espace sacré. Il avait disparu tout le temps qu'ont duré les travaux réalisés par les cabocles des médiums pour "recevoir" (*atender*), en privé, certains consultants dans une autre pièce du *terreiro*. Revenu auprès des médiums, Renato se place, comme au début de la séance, face à l'autel et à la statue d'Oxalá.

Puis, très vite, les cabocles incorporés s'en vont les uns après les autres, imposant de petites secousses à leurs réceptacles de chair. En cinq minutes, tous les médiums sont revenus à leur état habituel. Ils sont manifestement fatigués et certains d'entre eux, qui ont visiblement mal au dos, se tiennent les reins. C'est alors que le père de saint est pris de tremblements devant l'autel. Quand il se retourne face à l'assistance, apparemment fatigué lui aussi, l'esprit est parti. Plume Blanche qui est le premier esprit à descendre, est aussi le dernier à s'en aller. Tous les cabocles ont maintenant rejoint, avec leur chef, l'endroit mythique où ils habitent, appelé le "Règne de la Jurema" (*o Reino da Jurema*).

La phase de fermeture de la séance est beaucoup plus rapide que la phase d'ouverture. Les médiums ont rejoint leurs places initiales, hommes et femmes chacun de leur côté, le petit père à côté du père de saint, entre les deux groupes. Les chants durent encore une dizaine de minutes, le temps de fermer la séance. Ils sont repris en chœur par tous les présents. Puis la musique et les chants cessent.

Renato s'avance vers le public et dit une prière qui rend grâce, au nom de tous, au Père, à Oxalá, à Notre Dame, à Ogum, aux anges gardiens, aux saints pour avoir assisté les travaux et les avoir protégés, aux guides pour les travaux réalisés et la charité ainsi accomplie. Cette prière leur dit également que les personnes présentes font tout leur possible pour s'améliorer et progresser : elle leur demande de ne pas cesser de les aider et implore Ogum de continuer à les défendre contre les "ennemis de l'umbanda" (*os inimigos da umbanda*). A la fin de la prière, tout le monde dit "amen". Le père de saint déclare alors que la séance a été un peu écourtée à cause du froid de la nuit. Il salue l'assistance, la remercie de sa présence malgré la température et lui donne rendez-vous le lundi de la semaine suivante.

Comme les personnes de l'assistance, je me dirige vers la sortie où je discute avec quelques habitués du *terreiro* en attendant l'un des médiums

qui doit me raccompagner chez moi en voiture. Il est passé onze heures trente, la séance de travail a duré environ deux heures et demi.

II - 2 - Les différentes *giras*

Les esprits umbandistes, divers et nombreux, sont regroupés en différentes catégories. Nous venons de faire connaissance avec certains représentants de deux grandes catégories d'entre eux, celle des vieux-noirs et celle des cabocles, mais il existe bien d'autres catégories d'esprits dont nous réservons l'examen au Chapitre 3. Or, dans une même séance de travail, ne descendent pas travailler des esprits de toutes les catégories. Les seuls qui sont appelés à pratiquer la charité sont ceux auxquels la *gira* est consacrée. Dans la séance décrite précédemment, les esprits venus travailler étaient exclusivement des cabocles. Rien d'étonnant à cela puisque la séance de travail de ce lundi-soir était une *gira de caboclos*, c'est-à-dire une séance spécialement dédiée à ces esprits. Dans le *terreiro* de Renato, comme dans de nombreux autres *terreiros*, chacune des *giras* du mois est consacrée à des esprits différents auxquels elles rendent tour à tour hommage et offrent la possibilité de venir accomplir leur mission de charité sur terre. Chez Renato, les cabocles ont droit, comme d'autres esprits, à leur *gira* mensuelle. Dans un même lieu de culte, les différentes *giras* organisées mensuellement obéissent, en général, à un calendrier fixe : par exemple, la séance de charité du premier lundi de chaque mois est systématiquement consacrée à tels esprits déterminés, celle du second à tels autres, et il en va de même pour le troisième et quatrième lundis. Mais les différentes *giras* organisées dans les *terreiros* ne sont pas partout consacrées aux mêmes esprits et obéissent à un calendrier mensuel variable selon les lieux de culte : par exemple, si les cabocles et les vieux-noirs se voient dédiés au moins une séance de travail par mois dans un grand nombre de *terreiros* - à des moments du mois qui varient selon les lieux de culte - il n'en va pas de même d'autres catégories d'esprits. Ainsi, les esprits de "marins" (*marinheiros*) auxquels est consacrée la séance de travail du deuxième samedi de chaque mois chez Dona Dolores, ne descendent jamais dans le *terreiro* de Renato.

III

LES CONSULTATIONS

A un moment déterminé de la séance de charité, quand tous les esprits attendus sont descendus sur terre et qu'il ne leur reste plus qu'à "travailler", commencent les consultations. Ces dernières comportent généralement un entretien - au cours duquel les individus, qui se tiennent face aux médiums possédés, s'adressent aux esprits - et une série de passes. Selon les esprits, les médiums et la demande des consultants, la consultation peut également se borner à l'entretien ou à la seule administration des passes. L'entretien débute généralement par une question de l'esprit au consultant : le premier engage la conversation en demandant au second comment il va. A partir de là, le consultant commence à exposer ce qui l'amène. Les consultations durent plus ou moins longtemps, selon les *terreiros*, l'affluence, les types d'esprits appelés à travailler durant la séance et, bien entendu, selon ce que les consultants attendent de la consultation et ont à dire aux esprits avec lesquels ils s'entretiennent. Elles peuvent ainsi aller de quelques minutes - quand elles se limitent à l'administration des passes - à trois-quart d'heure - quand elles comportent un entretien (pour les temps minimum et maximum observés). Dans certains lieux de culte, les individus ont la possibilité de consulter plusieurs esprits à l'occasion de la même séance.

On remarque que les individus ne consultent pas indifféremment n'importe quel esprit ou n'importe quel médium possédé à l'occasion des séances de travail. Ils ont leurs préférences qui s'expriment soit pour certains esprits déterminés, soit pour certains des médiums du *terreiro*. Parmi les personnes qui viennent assister aux *giras* de travail d'un lieu de culte, il y a celles qui composent la clientèle fixe et celles qui forment la clientèle irrégulière. La première est faite d'habitues qui assistent assez régulièrement, et parfois même assidûment, aux séances de travail : ils

connaissent les esprits et, pour certains d'entre eux, les médiums du *terreiro*. On observe que les consultants qui font partie de la clientèle irrégulière d'un *terreiro* viennent généralement consulter certains esprits précis sans que leur choix soit déterminé par une préférence pour les médiums qui les reçoivent, que bien souvent ils ne connaissent pas : ils viennent voir le vieux-noir Pai João, la vieille-noire Sabina, le cabocle Plume Blanche, le marin Zé du Bateau, la gitane de Janira, etc. On observe également le même comportement chez une partie des consultants qui font partie de la clientèle fixe. A chaque séance de travail, ils demandent à voir les mêmes esprits sans connaître les médiums qui en sont les "chevaux" (*cavalos*) : leur choix se porte donc avant tout sur l'esprit et non sur le médium qui le reçoit. Mais la clientèle fixe est aussi composée de consultants qui consultent préférentiellement ou systématiquement les esprits des médiums qu'ils connaissent. Ces médiums peuvent être des membres de leur famille, des amis ou des relations ¹⁵⁷. Tout médium se constitue ainsi une clientèle fixe, composée d'individus qui le consultent sans le connaître pour les esprits déterminés qu'il reçoit ou qui consultent ses esprits parce qu'ils le connaissent. L'importance de cette clientèle fixe varie selon les médiums.

On remarque également que dans un même *terreiro*, certains esprits, et par conséquent certains médiums, sont plus généralement recherchés que les autres par les consultants de la clientèle fixe et irrégulière. On peut mesurer leur succès au nombre de personnes qui tiennent à les rencontrer à l'occasion des séances de travail : ils sont si demandés qu'ils provoquent des files d'attente, et les consultants sont capables d'attendre des heures pour pouvoir s'entretenir avec eux alors même que d'autres esprits, qui sont libres, attendent qu'on vienne les consulter. Le succès de ces esprits tient généralement à l'excellente réputation qu'ils ont réussi à se forger dans le *terreiro* en matière de guérison, de résolution de cas difficiles. Quantité d'histoires, de témoignages et de commentaires circulent à leur sujet qui mettent en valeur et vantent leur grande compétence et efficacité. Ces dernières leur sont parfois plus particulièrement reconnues dans des domaines spécifiques dont ils apparaissent comme les grands spécialistes :

¹⁵⁷ Nos observations rejoignent ici celles que rapportent Y. Velho (1977 : 36-37) relativement à la clientèle du *terreiro* carioca qu'elle a étudié.

tel esprit est spécialement habile à résoudre les problèmes qui relèvent de la sphère sentimentale, tel autre les difficultés relatives au travail, tel autre à guérir les cas même les plus désespérés, etc ¹⁵⁸. Les esprits les plus prisés possèdent une importante clientèle : et plus un médium réussit à s'attirer de consultants (et surtout, d'ailleurs, de consultants qui ne le connaissent pas) grâce aux esprits qu'il reçoit, plus il gagne en prestige à l'intérieur du *terreiro*.

Qu'attendent les individus des consultations avec les esprits et de quoi leur parlent-ils? Il serait exagéré de prétendre que les consultants entretiennent exclusivement les esprits des problèmes qu'ils rencontrent dans leur existence quotidienne et également exagéré d'affirmer qu'ils les consultent uniquement dans le but d'obtenir qu'ils les aident à affronter ou à résoudre leurs difficultés.

Il n'est pas rare en effet que des individus viennent consulter les esprits pour le simple plaisir de bavarder et de passer un moment avec eux, comme on le ferait avec de vieilles connaissances. Ces personnes font partie de la clientèle fixe des habitués du *terreiro* : elles connaissent les esprits qui y travaillent et ont avec certains d'entre eux, qu'elles consultent régulièrement, des contacts fréquents et des relations continues. Ceux-là deviennent pour elles des sortes de compagnons qu'elles ne vont pas seulement voir quand elles ont des problèmes, mais avec lesquels elles apprécient de s'entretenir régulièrement. Elles les tiennent ainsi au courant de leur vie et les esprits, qui les connaissent bien, leur demandent des nouvelles de leur travail, de leur famille. Ils s'inquiètent par exemple de savoir si les enfants travaillent mieux à l'école, si la mère du consultant s'est bien remise du problème de santé pour lequel elle est venue consulter quelques semaines auparavant, si lui-même va se décider à se marier, etc. Avec certains esprits décontractés, les consultations peuvent même prendre un tour tout à fait ludique : l'esprit échange des plaisanteries avec son consultant qui s'esclaffe et on a vraiment l'impression, en les voyant et en les entendant, d'avoir affaire à de vieux complices.

¹⁵⁸ La compétence et l'efficacité reconnues à un esprit dans tel ou tel domaine spécifique ne tiennent pas uniquement à la réputation qu'il acquiert localement, c'est-à-dire dans un *terreiro*. Elles tiennent également aux caractéristiques qui, comme nous le verrons plus loin, sont généralement attachées à la figure stéréotypée qu'il représente.

De même, on observe que parmi les individus qui assistent aux séances de travail, nombreux sont ceux qui viennent consulter les esprits avec l'unique intention de "prendre une passe" (*tomar passe*). Il n'ont pas de problème particulier à soumettre aux esprits qui se contentent de les "décharger", de leur faire un "nettoyage spirituel". Les habitués des *terreiros* sont particulièrement friands de ces passes purificatrices, "fortifiantes" et protectrices, au moyen desquelles les esprits leur "enlèvent" leurs "énergies négatives" et les alimentent en "énergies positives". Qu'ils aillent bien ou mal, ils ont pour habitude de venir recevoir chaque semaine ces passes bénéfiques ¹⁵⁹.

Cela dit, si l'on considère et examine les entretiens, il ressort que les propos échangés entre esprits et consultants portent généralement et pour l'essentiel, sur les problèmes, grands et petits, que les individus rencontrent dans leur vie quotidienne. Qu'ils consultent pour eux ou pour des proches, nombreux sont les individus qui viennent assister aux séances de travail dans l'espoir de trouver aide et réconfort auprès des esprits : ils attendent d'eux qu'ils les soutiennent dans leurs entreprises, qu'ils les tirent de l'embarras où ils se trouvent, qu'ils adoucissent ou suppriment leurs souffrances, qu'ils mettent un terme à leurs tourments, qu'ils les aident à affronter et à résoudre leurs problèmes présents et qu'ils les protègent de ceux qui peuvent éventuellement surgir demain.

Quand commencent les consultations, le *terreiro* s'emplit des demandes et des plaintes des consultants, plaintes douloureuses émises à mi-voix à l'oreille d'un médium attentif, plaintes d'impuissance exprimées avec force à l'esprit auquel on doit d'avoir déjà été sauvé d'un mauvais pas, plaintes et demandes multiples d'hommes et de femmes ¹⁶⁰ qui espèrent des esprits qu'ils les écoutent, les aident, les protègent, leur donnent satisfaction. Face aux médiums possédés, les consultants, suivant les cas, exposent et décrivent aux esprits les problèmes auxquels ils sont confrontés, les maux et les douleurs dont ils pâtissent, ils racontent ce qui leur arrive, ce qui ne va pas, leur posent des questions, demandent ce qu'ils doivent faire, disent ce

¹⁵⁹ Nous reviendrons de façon plus approfondie sur les passes et leurs vertus dans [Cinquième Partie], Chapitre 4, III.

¹⁶⁰ Les femmes sont majoritaires dans les *terreiros* du champ d'investigation mais pas dans une proportion aussi écrasante que celle qu'a observée V. Boyer-Araújo (1993) dans les *terreiros* de Belém.

qu'ils attendent d'eux. Ils viennent aussi recevoir leurs passes bienfaitantes. Une jeune femme souhaiterait que son mari revienne, une autre voudrait qu'on l'épouse ; un vieux couple aimerait savoir ce qu'il doit faire pour récupérer un bout de terrain sur lequel un voisin s'est impudemment implanté ; une employée injustement accusé par ses patrons d'un vol qu'elle n'a pas commis, voudrait savoir qui est le véritable coupable ; une jeune mère de famille demande à ce que sa fille passe dans la classe supérieure ; un homme d'âge mûr, désespéré que sa femme soit partie avec leur petite fille sans laisser d'adresse, demande conseil pour la retrouver et la faire revenir ; un autre demande du travail ; une femme âgée se plaint de douleurs à l'épaule droite ; une autre, plus jeune, raconte que depuis quelques temps, elle n'a plus envie de rien, qu'elle a toujours envie de dormir ; un homme explique qu'il a des problèmes de sommeil ...

Les esprits et les médiums ne manquent donc pas de matière pour accomplir leur mission de charité. En plus des passes qu'ils distribuent, ils sont sollicités sur quantité de problèmes, multiples et variés.

III - 1 - L'issue des consultations

Attentifs à ce qui leur est exposé, les esprits écoutent et réagissent aux propos de leurs consultants : ils leur parlent, et suivant les cas, les apaisent, les interrogent, leur demandent des explications, répondent à leurs questions, les orientent, leur donnent des conseils, des informations, les rassurent sur la réussite de leurs projets, leurs font certaines révélations, les encouragent à poursuivre leurs efforts, leur assurent soutien et protection, leur expliquent ce qui leur arrive, donnent leur avis, leur indiquent ce qu'ils doivent faire pour voir leur demande satisfaite, posent un diagnostic, leur révèlent la nature et la (les) cause(s) de leur(s) problème(s), la marche à suivre pour le (les) résoudre, indiquent les pratiques à accomplir, les comportements à adopter, les remèdes à préparer, à prendre...

Pour certains individus, la consultation ne débouche sur aucune prescription spéciale de la part de l'esprit : elle se termine sur des paroles d'encouragement, la promesse d'un soutien et d'une protection, et une série de passes. "Renforcés" (*fortalecidos*) et "déchargés" (*descarregados*), les consultants rentrent chez eux, éventuellement munis de quelques conseils

¹⁶¹ et renseignements, de quelques propos à méditer... De nombreuses consultations connaissent cette issue : elles constituent, à elles seules, la réponse appropriée aux attentes et aux problèmes des consultants. Du moins sont-elles estimées telles par l'esprit qui - au vu du consultant, de ce qu'il lui demande et lui expose, et en fonction de la nature et des causes qu'il attribue à son problème - s'en tient là et ne lui prescrit rien d'autre. On ne peut d'ailleurs qu'être frappé de l'efficacité quasi instantanée des consultations dont certains des bienfaits sont immédiats. A l'image de cette consultante citée dans la description de la séance de travail, les individus témoignent, dès la fin de la consultation, du bien-être général qu'elle leur procure : ils disent se sentir mieux, "légers" (*leves*), "moins lourds" (*menos pesados*), "soulagés" (*aliviados*), plus tranquilles, confiants et détendus. Au travers de la consultation, les esprits leur "donnent de la force" (*dar força*) et les passes qu'ils leur administrent leur "enlèvent" les énergies négatives qui les "perturbent" (*perturbar*) et les "affaiblissent" (*enfraquecer*). Dans bien des cas, le contact avec l'esprit, l'écoute, l'échange verbal et les passes suffisent donc, souvent en une seule consultation, à apporter au consultant l'aide, le réconfort, le soulagement ponctuels qu'il vient chercher.

Pour d'autres individus, les choses n'en restent pas là et la consultation connaît une toute autre issue. L'esprit indique à son consultant certaines prescriptions qu'il lui enjoint de suivre absolument s'il veut voir son problème se résoudre, sa situation s'améliorer, sa maladie guérir, les divers obstacles qu'il rencontre levés, sa demande satisfaite.

Au consultant qui souhaite voir arriver et se concrétiser un événement particulier qui n'a pas à voir avec la résolution ou l'amélioration d'un problème existant - comme par exemple la réussite d'un examen, la victoire d'une équipe de football - l'esprit indique certaines pratiques dont l'accomplissement est favorable à la réalisation de son souhait. Il peut par exemple lui conseiller la réalisation d'un "travail" (*trabalho*) ¹⁶² déterminé. Le

¹⁶¹ Les conseils donnés par les esprits peuvent être très pragmatiques : on peut citer, pour exemple, le cas de ces consultants qui, se plaignant de mal dormir, se voient recommander, après que l'esprit les aient interrogés sur la composition de leurs repas du soir, de moins manger ou de manger moins gras avant le coucher.

¹⁶² Nous verrons que se trouvent regroupées sous cette dénomination, différents types de pratiques (aux modalités de réalisation également diverses pour chacun d'entre eux) grâce auxquelles sont mobilisées et manipulées - en vue d'une satisfaction personnelle - des forces considérées comme efficaces, c'est-à-dire capables de produire sur la réalité un résultat conforme aux désirs et aux attentes de ceux qui mettent en oeuvre ou qui commanditent ces pratiques.

"travail" prescrit peut être exécuté par le consultant lui-même : l'esprit lui explique alors la procédure à suivre, les objets à acheter, où et quand le faire. Le consultant devra par exemple lui déposer une offrande dans un endroit déterminé de la ville, un certain jour de la semaine. Il arrive aussi que le travail indiqué ne puisse être réalisé que par l'esprit lui-même, hors ou dans le *terreiro* : ce dernier peut alors demander au consultant d'acheter, de trouver et de lui apporter ce dont il a besoin pour réaliser le travail nécessaire. La présence du consultant peut être ou non requise au moment de l'exécution du travail par l'esprit.

Pour certains individus, la consultation débouche sur un diagnostic qui les engage - bon gré, mal gré - sur la voie d'un traitement (au sens large) spécifique. Ce dernier va être fonction de la nature et des causes que l'esprit attribue aux problèmes vécus par son consultant et qu'il lui révèle au cours de l'entretien. Pour ces individus, la consultation et ses passes ne sauraient, à elles seules, résoudre le problème que l'esprit a identifié en eux : elles ne constituent pas une réponse adaptée ou suffisante. Selon le diagnostic posé et énoncé, le processus de cure indiqué sera plus ou moins long, constitué et jalonné de pratiques plus ou moins nombreuses, variées et contraignantes, et son accomplissement aura des répercussions et produira des changements - plus ou moins importants, ponctuels ou durables (voire définitifs) - dans l'existence du consultant et dans son rapport à l'umbanda. Pour de nombreux consultants, le diagnostic énoncé et le traitement prescrit à l'issue de la consultation marquent la percée, voire l'entrée en force, de l'umbanda dans leur vie. Dans certains cas, les implications du diagnostic et du traitement umbandistes se révèlent considérables. Les initiés en savent quelque chose qui, pour la plupart d'entre eux, sont devenus médiums parce que la résolution ou l'amélioration de leurs problèmes exigeait, sur la base des causes qui leur furent attribuées, qu'ils s'initient et "travaillent" - c'est-à-dire qu'ils "développent leur médiumnalité" (*desenvolver a mediunidade*) puis qu'ils "l'exercent" (*exercer*).

Ajoutons pour finir que dans le cadre de leurs prescriptions, les esprits peuvent orienter leur consultant vers d'autres spécialistes extérieurs à l'umbanda, qu'ils jugent indiqués et compétents pour aider à résoudre le problème (ou partie du problème) qu'ils ont identifié. Conçue comme complémentaire à celle des médiums et esprits umbandistes, l'intervention de ces autres spécialistes est estimée nécessaire à l'obtention du résultat

désiré : c'est ainsi, par exemple, que les esprits peuvent demander expressément aux consultants, qu'ils traitent par ailleurs, de se rendre chez un médecin et de suivre ses recommandations.

III - 2 - Les consultations privées

Certains *terreiros* umbandistes organisent également des consultations en dehors des séances de travail publiques. Elles se déroulent en général à l'abri des regards, dans l'intimité d'une pièce ou d'un espace où se tiennent uniquement le père de saint et son consultant (et éventuellement les personnes qui l'accompagnent). C'est pourquoi nous les appellerons les "consultations privées" pour les distinguer des consultations précédentes qui, quoiqu'individuelles, ont lieu dans le cadre de séances collectives.

C'est en général le père ou la mère de saint, et non les médiums du *terreiro*, qui reçoit les consultants qui sont demandeurs de consultations privées. Ces dernières ont lieu soit dans la salle de culte, soit dans une autre pièce du *terreiro* réservée ou non à cet usage exclusif, soit encore au domicile même du père de saint. Dans certains *terreiros*, les consultations privées se déroulent régulièrement, à des jours et des heures fixes de la semaine, dans d'autres elles se déroulent à des moments qui ne sont pas déterminés à l'avance mais en fonction de la demande ponctuelle des consultants et de la disponibilité du chef de culte. Chez Dona Dolores, par exemple, les consultations privées ont lieu tous les mercredis après-midi. Elles sont systématiquement données par une des vieilles-noires de cette mère de saint, Mémé Sabina, qui reçoit les consultants, selon l'ordre de leur arrivée, dans la petite pièce du *terreiro* où se trouve l'autel ¹⁶³ et dont le rideau est tiré du début à la fin des consultations. Mémé Sabina ne descend d'ailleurs sur terre qu'à cette occasion. Elle ne se manifeste jamais lors des séances de travail : dans les "*giras* de vieux-noirs" (*giras de pretos-velhos*) qui ont lieu une fois par mois dans le *terreiro*, c'est sa fille, Mémé Rosalina - une autre vieille-noire reçue par Dona Dolores - qui vient travailler.

Ce qui a été dit des consultations qui se déroulent à l'occasion des séances de travail est également vrai des consultations privées : celles-ci

¹⁶³ Voir Schéma n°1.

comportent un entretien (et éventuellement des passes), suivent globalement et généralement la même procédure que les précédentes, répondent aux mêmes types de demandes, connaissent des issues semblables. Il importe néanmoins de signaler brièvement quelques-unes de leurs différences. Tout d'abord, les pères et mères de saint ne sont pas nécessairement possédés lors des consultations privées et il arrive qu'ils les donnent en étant seulement inspirés par certains de leurs esprits. Ensuite, il est fréquent qu'ils aient recours, dans ces consultations, à certaines pratiques divinatoires - comme le "jeu de *búzios*" ¹⁶⁴ et la lecture des cartes (jeu de tarot ou simple jeu de cartes à jouer) - ce qui arrive beaucoup plus rarement, voire jamais, lors des consultations des séances de travail. De plus, les consultations privées sont généralement payantes, ce qui n'est pas le cas des consultations des séances de travail qui sont gratuites dans l'ensemble des *terreiros* étudiés ¹⁶⁵.

En ce qui concerne plus directement les consultants, on remarque que les individus qui sont demandeurs de consultations privées ne s'y rendent généralement pas pour le plaisir de bavarder avec l'esprit ou pour recevoir de sa part une simple protection générale, comme ce peut être le cas des individus qui consultent lors des séances de travail. Ils y viennent poussés par des problèmes déterminés et des attentes précises. Ajoutons pour finir que les séances privées présentent pour le consultant un avantage certain par rapport aux consultations des séances de travail : elles offrent à ceux qui, pour diverses raisons, ne désirent pas participer aux séances publiques ni ne souhaitent que leur démarche soit connue, la possibilité de consulter *incognito*. C'est le cas par exemple de personnes qui préfèrent dissimuler leur recours à l'umbanda (pour ne pas, par exemple, s'attirer les foudres d'un jugement social défavorable), ou encore de celles qui - appartenant à des couches relativement privilégiées de la population - ne veulent pas, dans les *terreiros* majoritairement fréquentés par des individus des couches défavorisées, se mélanger avec le "peuple" ou se faire voir dans des lieux aussi stigmatisés socialement.

¹⁶⁴ Au sujet du *jogo de búzios*, voir [Troisième Partie], Chapitre 2, IV.

¹⁶⁵ Elles sont payantes dans d'autres lieux de culte. Dans son *terreiro*, Duílio a néanmoins installé un tronc à l'intérieur de la salle de cérémonie, à côté de la porte d'entrée, pour recueillir l'argent que les consultants choisissent de donner à la fin des séances de travail. Le paiement des consultations n'est pas exigé, ni même demandé, mais la présence du tronc y invite.

IV

LA QUESTION PROBLÉMATIQUE DE LA RÉTRIBUTION

Altruiste et charitable, l'umbanda fait-elle payer ses services? Les pères et mères de saint, les médiums, les esprits demandent-ils à leurs clients une contrepartie financière ou matérielle pour le travail qu'ils accomplissent, l'aide et la protection qu'ils apportent? Logiquement et idéalement non, la pratique de la charité étant par définition désintéressée : "Jésus ne demandait rien en échange de l'aide qu'il apportait à son prochain", "la charité payante n'est pas la charité", "Dieu a dit : "donne gracieusement ce que tu as reçu gracieusement" ¹⁶⁶, répètent à qui veut l'entendre, dans leur majorité, les pères et mères de saints et médiums umbandistes. La mission de charité ne saurait donc être accomplie que gratuitement. Les fédérations umbandistes interdisent d'ailleurs aux *terreiros* qui leur sont affiliés de demander une rétribution en échange des services qu'ils rendent, interdiction que les pères et mères de saint s'engagent à respecter sur serment. Elles veillent ainsi à la fois au respect de l'idéal de charité umbandiste et au respect de la loi sous le coup de laquelle peuvent tomber, pour charlatanisme, escroquerie ou exercice illégal de la médecine, les chefs de *terreiros* qui monnaient leurs services.

Mais l'idéal de charité, l'éthique affichée, les règles imposées par les fédérations et les discours sont une chose, l'exercice de la charité dans les *terreiros* et la réalité de la pratique en sont une autre. Entre les deux émerge une contradiction de taille, que les umbandistes essaient de résoudre et dont ils essaient de se défendre par moult justifications : la majorité des *terreiros* n'ont pas en effet les moyens financiers de pratiquer une charité économiquement désintéressée, et une partie des ressources qui leur permettent de se maintenir provient de la rétribution, en espèces ou en nature, des services rendus à leur clientèle. La mission et les meilleures intentions umbandistes trouvent donc leurs limites dans la réalité d'un

¹⁶⁶ Les pères et mères de saints et les médiums font ici référence à leur mission de charité.

monde où la charité désintéressée n'est apparemment permise qu'aux riches. Les seuls *terreiros* qui ont les moyens d'être totalement en accord avec l'idéal de charité prôné par la religion sont en effet ceux dont les chefs et les médiums gagnent ou possèdent par ailleurs suffisamment d'argent pour pouvoir les maintenir, sans trop de difficultés, grâce à leur seule participation financière ; ceux également qui sont dirigés par des pères et mères de saint qui n'escomptent pas de leur activité religieuse qu'elle les fasse vivre, voire survivre, et qui peuvent même se permettre d'y investir à perte. Autant dire que ces lieux de culte sont peu nombreux : nos observations, limitées à quelques *terreiros*, se trouvent confirmées par celles de L. N. Negrão (1993 : 202) qui, à l'issue d'une étude plus systématique que la nôtre, remarque que la grande majorité des *terreiros* umbandistes perçoivent un paiement - sous une forme ou une autre, par un moyen ou un autre - en échange des services rendus à leur clientèle. Ceux qui n'entrent pas dans cette majorité sont, comme l'observe l'auteur, des *terreiros* de classe moyenne.

La pratique du paiement est donc assez commune dans les *terreiros* umbandistes. On se doute néanmoins, pour toutes les raisons évoquées plus haut, qu'elle est une pratique dissimulée et entourée de précautions. Aussi est-il particulièrement malaisé de recueillir des informations, de faire des observations à son sujet, et très difficile de savoir, avec précision, quels sont les services pour lesquels un paiement est exigé (sous quelle forme, pour quel montant ou quelle valeur), d'estimer la quantité d'argent qu'un *terreiro* tire de son activité religieuse, de savoir à quels usages elle est destinée, si le père de saint en redistribue une part à ses médiums, etc. Dès qu'il est question de paiement et encore davantage de paiement en espèces, une extrême discrétion prévaut. Les pères et mères de saint n'abordent d'ailleurs jamais spontanément ce sujet délicat. Lorsqu'on les y pousse, certains reconnaissent et assument néanmoins plus ouvertement que d'autres la réalité du paiement pour certains des services offerts, des actes et des travaux proposés. Mais enfin, ce sujet est par trop sensible pour qu'on puisse l'aborder et le creuser sans rencontrer résistances et réticences, sans susciter réactions de défense et de dénégation.

Au-delà des subterfuges auxquels ont recours les pères et mères de saint pour ne pas aller ouvertement à l'encontre des lois en vigueur et des règles imposées par les fédérations, la question se pose de savoir comment ils réussissent à concilier les exigences de l'idéal de charité avec les nécessités matérielles. Comment se débrouillent-ils pour prélever sur leur clientèle les ressources qui leur sont nécessaires, sans compromettre - ne serait-ce qu'à leurs propres yeux - l'idéal et la mission de charité dont ils se réclament ? Ils parviennent, comme on s'en doute, à diverses formes de compromis, à différentes sortes d'arrangements et de justifications qui leur permettent à la fois de sauvegarder l'idéal de charité, de garantir les ressources et de sauver les apparences.

Pour justifier la pratique du paiement dans leur *terreiro*, de nombreux pères et mères de saint arrivent au raisonnement suivant : la rétribution n'est certes pas tout à fait conforme à l'idéal de charité umbandiste, mais elle n'est en soi ni condamnable ni moralement inacceptable : tout dépend de la valeur de la rétribution, de la situation économique de celui à qui elle est demandée et des fins auxquelles elle est destinée. Si l'on en croit ces chefs de *terreiro*, ce sont sur ces trois critères principaux que l'on peut décider de la légitimité ou de l'illégitimité de la rétribution, étant entendu bien évidemment qu'ils ne les invoquent qu'aux seules fins de justifier la pratique de la rétribution dans leur propre *terreiro*.

Reprenons ces trois critères et commençons par examiner les justifications relatives aux fins de la rétribution. Pratiquer la charité dans un but lucratif, ouvrir un *terreiro* dans le but de s'enrichir, voilà qui est unanimement présenté comme parfaitement inadmissible et indéfendable. Mais percevoir juste ce qui est nécessaire pour maintenir le *terreiro*, c'est-à-dire pour faire face à ses dépenses et assurer la subsistance de son chef qui se consacre entièrement à l'umbanda (et éventuellement celle de sa famille) ; faire supporter aux clients les frais matériels qu'occasionnent certaines pratiques et certains travaux qui sont réalisés pour leur propre bénéfice parce que le *terreiro* n'est pas suffisamment riche pour pouvoir les prendre en charge ; voilà qui est présenté comme légitime. Pour être accomplie, la pratique de la charité, même désintéressée, nécessite un minimum de moyens.

Voyons à présent les justifications qui touchent à la situation économique du client. Exiger un paiement des individus très pauvres, qui ne

peuvent même pas assurer la subsistance de leur famille, voilà qui est unanimement condamné. Mais percevoir un paiement de ceux dont on estime qu'ils peuvent payer le prix sans grands sacrifices, voilà qui est déjà plus légitime. C'est sous ce prétexte que Dona Dolores et Duílio justifient le paiement en espèces qu'ils perçoivent pour les consultations privées ¹⁶⁷ : ceux qui y viennent savent qu'elles sont payantes et qu'ils peuvent consulter gratuitement à l'occasion des séances de travail ; s'ils sont donc demandeurs de consultations privées, c'est qu'ils peuvent payer.

Examinons pour finir les justifications relatives à la valeur de la rétribution. Exiger des rétributions de forte valeur, en espèces ou (et) en nature, voilà qui est injustifiable et qui atteste de la cupidité et de la malhonnêteté du chef de *terreiro*. Mais percevoir des rétributions de faible valeur, pour les fins légitimes exposées ci-dessus, est acceptable : elles sont sollicitées par nécessité et non dans un but lucratif.

Au côté de ces justifications courantes, il est également très fréquent que les chefs de *terreiro* s'abritent derrière la volonté des esprits pour légitimer le paiement : ce ne sont pas eux, mais les entités qui réclament que leur soit donnée telle et telle chose en échange de ce qui leur est demandé. Et c'est bien souvent aux entités - et non au père ou à la mère de saint, au médium - qu'est remis le paiement en espèces et (ou) en nature (sous forme de bougies, de bouteilles d'alcool, de paquets de cigarettes, animaux, etc). Nous verrons, d'ailleurs, que certaines catégories d'esprits - tels les *exus* - n'acceptent généralement pas de travailler sans recevoir de compensation matérielle : "ils veulent des boissons, ils veulent manger, ils veulent de l'argent, ils ne travaillent pas gratuitement, ils sont payés", fait remarquer Maria, médium chez Duílio.

Il n'est pas rare non plus que les chefs de *terreiro* s'abritent derrière la volonté des clients pour légitimer les paiements qu'ils reçoivent : ce sont les consultants qui choisissent de donner quelque chose - argent, cadeaux en nature - alors qu'il ne leur est rien réclamé. Accepter ces dons volontaires n'est pas contraire à la mission de charité ¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Chez Dona Dolores, le prix des consultations privées est fixe et inscrit à la craie, avec les heures et le jour auxquelles elles ont lieu, sur un petit tableau noir accroché au mur à l'intérieur du *terreiro*, à côté de la porte d'entrée.

¹⁶⁸ Pour un examen plus exhaustif et détaillé des justifications avancées et des compromis trouvés par les pères et mères de saint umbandistes, voir L. N. Negrão (1993 : 200-206).

Ajoutons pour finir qu'il est une pratique pour laquelle il apparaît parfaitement justifié de se faire payer et qui représente, pour de nombreux *terreiros*, un moyen légitime de se procurer de l'argent : il s'agit de la divination par les *búzios* et les cartes dont la facturation (en espèces) n'est d'ailleurs généralement pas dissimulée. Les pères et mères de saint estiment en effet que la divination qu'ils font sur demande est un service qu'ils rendent en plus et en dehors du "travail" auquel ils sont tenus dans le cadre de leur mission de charité. Aussi est-il normal qu'ils se fassent rétribuer pour ce service qui, comme le dit Dona Dolores, "sort de leur travail" et qu'ils dispensent donc en sus.

Divers sont donc les arguments, les allégations, les explications que les chefs de *terreiro* mettent en avant pour justifier que, dans leur lieu de culte, certains actes et travaux ont un prix. Les discours recueillis montrent que les pères et mère de saints se retrouvent néanmoins sur deux points : ils se montrent tous extrêmement soucieux d'établir qu'ils accomplissent sincèrement et honnêtement leur mission de charité, et ce, au contraire de nombreux autres pères et mères de saint umbandistes qu'ils accusent, parfois nommément, d'avoir ouvert un *terreiro* à des fins exclusivement mercantiles. Ce type de critiques, couramment adressé à l'umbanda par ses détracteurs non umbandistes, n'est pas moins fréquent dans le milieu umbandiste. Les chefs de *terreiro* et leurs médiums, si peu enclins à aborder d'eux-mêmes et avec clarté la question du paiement dès lors qu'il s'agit de leur propre lieu de culte, se montrent particulièrement prompts à révéler les sommes, prétendues exorbitantes, que certains de leurs collègues extorquent aux pauvres malheureux qui fréquentent leurs *terreiros*. La question est moins de savoir si ces accusations sont fondées ou non - il est de toute façon bien difficile de le vérifier et personne n'en est à l'abri - que de constater qu'elles visent avant tout à jeter le discrédit sur les chefs de *terreiros* à l'encontre desquels elles sont dirigées. Les pères et mères de saints cupides et malhonnêtes, les umbandistes qui exploitent le malheur d'autrui au seuls fins de s'enrichir, ce sont toujours les autres. Ces accusations sont significatives de l'intense concurrence et des relations conflictuelles qui existent entre *terreiros* umbandistes : on remarque qu'elles

sont généralement lancées contre les pères et mères de saint de *terreiros* spatialement proches - c'est-à-dire qui recrutent leur clientèle dans le même quartier que leurs accusateurs - ou encore contre des pères et mères de saint dont les *terreiros* - visiblement prospères ou nantis d'une importante clientèle - suscitent la jalousie de ceux qui ont moins bien réussis.

CHAPITRE 3

Les protagonistes

C'est sous le terme de "protagonistes" que nous réunissons les différents êtres, humains et spirituels, qui se rencontrent dans les *terreiros*. Le choix du mot n'est pas fortuit.

- D'abord, le *terreiro* donne l'impression de se transformer, au moment des séances publiques, en une véritable salle de représentation, avec sa scène et son décor, son parterre où s'installe le public, son spectacle tout à la fois théâtral, musical et chorégraphique (avec ses personnages en costumes et leurs accessoires, sa mise en scène, sa trame et sa progression dramatique, ses temps forts). Quand la séance prend fin, on a malgré soi le sentiment que le spectacle est terminé et que la vie continue ... Les esprits s'en vont, les médiums retrouvent leur comportement et leurs vêtements habituels, le public se presse vers la porte de sortie, les êtres humains se retrouvent aux prises avec les nécessités et les réalités de la vie quotidienne.

Ce sentiment est plus accentué il est vrai dans les *terreiros* dont les *giras* publiques ont un caractère éminemment festif, ce qui n'est pas le cas de tous. Parmi les *terreiros* étudiés, c'est dans ceux qui sont fréquentés et dirigés par des éléments des couches populaires que ce caractère s'exprime avec le plus de force. L'exubérance rituelle, l'exaltation des corps, la profusion des sons, des couleurs, des mouvements, des conversations que l'on peut observer dans les *terreiros* de Dona Dolores et Duílio tranchent avec le caractère plus contenu des *giras* qui se déroulent chez Renato, et encore plus vivement avec le caractère sévère, fade et relativement ennuyeux des séances d'autres *terreiros* (de filiation très clairement spirite), dont sont exclus les chants et les tambours.

A la différence d'une représentation théâtrale cependant, le public n'est pas simple spectateur de ce qui se déroule sous ses yeux : il est amené à

jouer un rôle actif puisqu'il se mêle, quand arrive le moment des consultations, aux médiums possédés dans l'espace qui leur est réservé. De plus, il n'est pas rare que les esprits descendent inopinément dans le corps de certains assistants, le spectacle se déplaçant alors momentanément de la "scène" au "parterre". On peut aussi ajouter qu'à la différence d'un public ordinaire, celui-ci ne constitue pas, du début à la fin du spectacle, une masse indifférenciée. Il y a place dans le *terreiro* pour que s'exprime chacune des individualités qui le compose. En effet, au moment où les assistants rejoignent les médiums possédés et vont converser avec eux, ce n'est plus au public, entité collective, que les esprits ont affaire, mais bien à une somme d'individus différenciés, pris chacun séparément. C'est pourquoi une relation peut s'établir et s'installer entre consultant et esprit.

- Ensuite, il n'est pas dans le *terreiro*, d'acteurs secondaires ni de petits rôles à jouer. L'existence de chacun est dépendante de celle des autres. Que deviendrait l'esprit qui n'aurait plus de médiums pour le recevoir ou plus de consultants à secourir et auxquels s'adresser? Que deviendrait l'initié si les esprits dédaignaient son enveloppe de chair ou si les consultants ne faisaient plus attention ni appel à lui ? Et qu'advierait-il du consultant sans le médium-intermédiaire qui lui permet d'entrer en contact avec les esprits et sans l'aide, le savoir et le pouvoir de ces derniers? Tous les êtres réunis dans le *terreiro* sont également nécessaires les uns aux autres. Ce qui se joue entre leurs murs suppose la participation de tous, chacun ses caractéristiques, sa place, son rôle et sa fonction, à l'intérieur d'un consensus dont dépend l'efficacité attendue de certains rituels, comme c'est le cas des rituels à visée thérapeutique. D'ailleurs les rôles ne sont pas fixés une fois pour toute, puisque les consultants peuvent devenir médiums ou être accidentellement possédés pendant une cérémonie.

On peut distinguer deux grandes catégories de protagonistes : les êtres humains ou "êtres matériels" (*os seres materiais*) et les "êtres spirituels" (*os seres espirituais*). Les premiers appartiennent à ce que les umbandistes appellent "le monde matériel" (*o mundo material*), les seconds à ce qu'ils dénomment "le monde spirituel" (*o mundo espiritual*).

I

LES ETRES HUMAINS

I - 1 - Caractéristiques générales de la population des *terreiros*

Il est courant, dans les écrits consacrés à l'umbanda, que les auteurs utilisent le terme générique "d'umbandistes" sans que l'on sache jamais explicitement qui sont les personnes que cette appellation désigne. Est-ce que se trouvent regroupés sous cette dénomination tous les individus que l'on rencontre dans les *terreiros* ? Seulement ceux qui se reconnaissent comme tels ? Ou encore uniquement les membres de la communauté religieuse ?

La population des *terreiros* ne constitue pas un ensemble homogène qu'il suffirait de définir comme "l'ensemble des umbandistes". Au moment du recueil, du traitement comme de l'analyse des données, il est nécessaire de tenir compte de ce qui différencie significativement les individus dans leur rapport à l'umbanda. C'est pourquoi nous les distinguons en fonction du degré plus ou moins grand, dans une dimension synchronique, de leur implication dans le culte, de leur participation à la vie du *terreiro* et de leur connaissance de l'univers umbandiste.

Dans la masse des individus que l'on rencontre dans les *terreiros*, il convient de différencier :

- Les membres de la communauté religieuse du *terreiro* :

"Communauté religieuse" ne désigne pas ici l'ensemble des fidèles de l'umbanda. Elle est entendue au sens que prend *terreiro* dans la bouche de ces mêmes fidèles, qui désignent par ce terme non seulement le lieu de culte umbandiste mais également le groupe religieux qu'il abrite et qui oeuvre à l'exercice du culte. Ce groupe est organisé hiérarchiquement et dirigé par un chef "spirituel", le père ou la mère de saint. Chaque lieu de culte (ou *terreiro*) possède sa propre communauté religieuse (ou *terreiro*) et, bien qu'il s'intègre au sein du vaste ensemble religieux umbandiste, il constitue un microcosme qui se suffit à lui-même.

Les membres de la communauté religieuse sont les *cambones* ou *cambonos*, les *ogãs* ou *atabaqueiros* ("joueurs d'*atabaque*"), les médiums,

les petits pères et les petites mères de saint, les pères et mères de saint. Tous occupent dans la hiérarchie religieuse du *terreiro*, dite "hiérarchie spirituelle" (*hieraquia espiritual*), des "charges" (*cargas, cargos*) qui les conduisent à jouer un rôle actif et spécifique dans l'exercice du culte. L'ensemble des membres de la communauté religieuse umbandiste s'organise en deux grands groupes. D'un côté, il y a ceux dont la fonction essentielle est d'incorporer les esprits : ce sont les médiums, les petits pères et mères de saint, les pères et mères de saint. Et de l'autre, il y a ceux qui ne reçoivent pas les esprits et qui, chargés de certaines tâches fonctionnelles, constituent si l'on peut dire le "corps des auxiliaires" : ce sont les *cambones* et les *ogãs*.

Signalons qu'au côté cette "hiérarchie spirituelle", il existe également une hiérarchie dite "matérielle" (*hieraquia material*) qui comprend un nombre plus ou moins grand de "charges" selon l'importance qu'elle revêt à l'intérieur de chaque *terreiro*. Les "charges matérielles" sont celles de "président" (*presidente*), de "membres" (*sócios*), de "trésorier" (*tesoureiro*) et de "secrétaire" (*secretário*). Le "président", "chef matériel" du *terreiro*, peut être *médium* d'un autre *terreiro*. Il s'occupe, en principe, des divers problèmes et questions d'ordre matériel qui concernent le fonctionnement du *terreiro* (paiement du loyer, paiement des factures, réparation d'objets cassés, achat d'objets manquants, etc.). Les "membres" (*sócios*) paient généralement une cotisation mensuelle au *terreiro*, cotisation dont le montant est imposé ou décidé par chacun en fonction de ses moyens. Le groupe des "membres" comprend, de manière générale, les médiums du *terreiro* et des individus extérieurs à la communauté religieuse. Cette "hiérarchie matérielle" n'est pas représentée et distinguée de la "hiérarchie spirituelle" dans tous les *terreiros*. Lorsqu'elle l'est, on note une ambiguïté dans la délimitation des attributions et des fonctions dévolues aux "charges" de ces deux types de hiérarchies.

- Les fréquentateurs du *terreiro*:

Nous utilisons ce néologisme formé à partir du portugais *frequêntadores*, faute d'avoir trouvé en français un mot plus approprié. Les fréquentateurs sont les individus qui composent la clientèle habituelle des *terreiros*. Ils ne participent et n'assistent qu'aux séances du culte public et

peuvent également être demandeurs de consultations privées. Parmi eux il convient de distinguer :

- ceux qui se disent umbandistes ¹⁶⁹ et qui entrent donc, avec les membres de la communauté religieuse, dans la catégorie des fidèles de l'umbanda. Familiarisés avec l'univers de l'umbanda, ils constituent une partie de l'assistance des séances publiques auxquelles ils essaient - pour nombre d'entre eux - de participer assez régulièrement. Certains d'entre eux, vieux habitués du *terreiro*, collaborent à la réalisation de petites tâches matérielles. Les obligations religieuses de ces fidèles sont normalement peu nombreuses et peu contraignantes. Excepté ce qui peut leur être demandé à l'issue d'une consultation ou d'une séance de divination, la seule chose à laquelle ils semblent véritablement tenus, pour leur propre profit, est la fréquentation assidue des séances publiques du culte.

- ceux qui ne se désignent pas comme umbandistes et qui se reconnaissent comme étant d'une autre appartenance religieuse ¹⁷⁰ ou d'aucune véritablement. Leur participation aux cérémonies publiques, bien souvent occasionnelle ou exceptionnelle, est généralement motivée par un problème très ponctuel, une situation de crise, la simple curiosité ou encore l'envie de se divertir. Certains d'entre eux fréquentent néanmoins avec une relative régularité les séances hebdomadaires du *terreiro*.

I - 2 - La hiérarchie religieuse ou "spirituelle"

Dans le *terreiro*, les divers membres de la communauté religieuse occupent des positions bien définies les uns par rapport aux autres. Les rapports qui s'établissent entre eux comme les rôles dévolus à chacun dans l'exercice de ses fonctions religieuses, sont définis et ordonnés par la place qu'ils occupent dans la hiérarchie spirituelle.

¹⁶⁹ Parmi lesquels certains se disent umbandistes et catholiques.

¹⁷⁰ On rencontre ainsi dans les *terreiros* umbandistes, des individus qui se désignent comme catholiques, kardécistes, candomblécistes. Il est remarquable que nous n'ayons jamais rencontré aucun pentecôtiste, comme si l'adhésion au pentecôtisme était inconciliable avec la participation même occasionnelle ou exceptionnelle à l'umbanda.

La progression par étapes à l'intérieur de cette dernière s'accompagne d'une transformation des liens que l'individu entretient avec les autres membres du *terreiro* et avec le monde spirituel. A mesure qu'il s'élève dans la hiérarchie religieuse, l'umbandiste entretient une relation de plus en plus étroite, intime et contraignante avec les êtres spirituels. Si cette progression se traduit, à chaque degré franchi, par une augmentation du pouvoir qu'il détient et du prestige dont il jouit au sein du groupe religieux, elle s'accompagne également pour lui d'une augmentation des responsabilités à assumer, des devoirs à accomplir et des interdits à respecter. A chaque échelon de la hiérarchie religieuse correspond un rapport de plus grande proximité avec les êtres du monde spirituel et une manipulation de plus en plus dangereuse des forces qu'ils représentent.

I - 2 - 1 - Les *ogãs* et les *cambones*

C'est parce qu'ils ne connaissent pas la possession que les *ogãs* (ou *atabaqueiros*) et les *cambones* (ou *cambonos*) se trouvent tout en bas de la hiérarchie religieuse. La pierre angulaire de l'umbanda - comme des cultes de possession ¹⁷¹ qui ont participé à sa formation à des degrés divers (candomblé, cabula bantoue, spiritisme) - est la communication entre le monde spirituel et le monde des hommes à travers l'incorporation d'esprits dans le corps d'initiés. La possession constitue le pilier de ce culte où des entités spirituelles descendent des lieux qu'elles habitent pour s'incarner dans le corps d'êtres humains qui sont "préparés" (*preparados*) à les recevoir.

Les *ogãs* et les *cambones* sont, si l'on peut dire, les auxiliaires du culte. Si la position qu'ils occupent est subalterne, leur rôle est loin d'être accessoire. Ce dernier nécessite un apprentissage et implique des responsabilités.

Les *ogãs* sont les joueurs de tambours ou *atabaques*. Les instruments qu'ils frappent sont sacrés : chargés d'établir la communication entre le monde des êtres spirituels et celui des êtres humains, ils sont aptes par leur

¹⁷¹ "Les cultes de possession sont des formes de religion caractérisées par un certain type de rapport existant entre la divinité et certaines catégories de ses zéloteurs que nous appellerons adeptes, rapport faisant de l'adepte le possédé de la divinité" (G. Rouget, 1990 : 85).

musique à faire descendre les esprits dans le corps des initiés comme à les en faire partir. Ainsi, dans son langage d'écrivain umbandiste, A. Cavalcanti Bandeira (1973 : 225, 229) nous dit-il de cette musique :

"[Elle] n'est pas un simple accompagnement, dépourvu de significations. C'est plus que cela, car de l'assemblage de la sonorité de chaque instrument et du rythme émerge un champ de vibrations (...) Par l'influence rythmique, l'homme pénètre dans un champ vibratoire particulier grâce aux effets qu'elle produit (...) La musique représente pour l'homme un chemin de liaison surnaturel et pour le surnaturel, par lequel il entre de manière sélective en affinité avec différents champs vibratoires (...) En conjuguant cantique-musique-danse, l'homme prie, se détachant, par moments, des attributions de la vie pour s'approcher des divinités ou servir, par son rôle médiateur, de communication avec les entités spirituelles".

172

Aussi les individus qui frappent les *atabaques* doivent-ils être "préparés". Les devoirs qu'ils ont à remplir comme les interdits qu'ils ont à respecter sont plus ou moins contraignants suivant les lieux de culte. Par exemple, dans le *terreiro* de Renato, les trois joueurs de tambours devaient se passer de viande et de relations sexuelles pendant les trois jours précédant les rituels et les séances qui exigeaient le recours à ces instruments. De toutes les charges de la hiérarchie religieuse, celle d'*atabaqueiro* est la seule qui semble exclusivement réservée au sexe masculin.

Les *atabaques* sont généralement au nombre de trois. Dans le *terreiro* de Renato, nous avons vu qu'ils jouent ensemble et que chacun d'entre eux est frappé par un *ogã* différent. Mais dans de nombreux lieux de culte, il n'est bien souvent joué que d'un seul tambour sur les trois car le *terreiro* ne possède qu'un seul *atabaqueiro*. C'est le cas d'un grand nombre de petits *terreiros* dont la communauté religieuse et la clientèle sont réduites.

Il arrive également que l'individu qui joue du tambour n'occupe pas spécifiquement et uniquement la charge d'*ogã* dans le *terreiro*. Quand, en raison de contraintes diverses, la communauté religieuse ne dispose pas d'un *atabaqueiro* attitré ou que celui-ci n'est pas disponible, cette fonction

¹⁷² Trad. pers.

peut être dévolue à d'autres catégories d'adeptes. On rencontre ainsi divers cas de figure. Chez Dolores, par exemple, c'est son fils Jorge, petit père du *terreiro*, qui frappe l'un des trois tambours en l'absence, fréquente, de l'*atabaqueiro*.

Chez Duílio, c'est bien un *ogã* exclusivement spécialisé dans cette fonction qui joue du tambour, mais il a la particularité d'être "itinérant" : il n'est l'*atabaqueiro* attiré d'aucun *terreiro* en propre et joue, suivant les soirs et les jours de la semaine, dans divers lieux de culte. S'il arrive à Duílio de le remplacer de temps à autre au tambour, c'est généralement au début de la cérémonie ou entre deux possessions et jamais très longtemps.

Il est également des *terreiros* qui ne possèdent ni *atabaques* ni *ogãs*.

Comme les *atabaqueiros*, les *cambones* ne connaissent pas la possession. Ils sont les auxiliaires des esprits, des consultants et des médiums, assistant ces derniers pendant la possession. Ils font attention à ce que les initiés ne se blessent pas au moment de la descente des esprits et répondent aux demandes des entités incorporées. Ils distribuent aux esprits les cigarettes et les boissons qu'ils réclament, leur donnent les vêtements et les objets qui sont leurs attributs. On les voit également très souvent s'entretenir en aparté avec eux. Au moment des consultations, les *cambones* traduisent les propos parfois incompréhensibles des esprits aux consultants, notent sur un morceau de papier les recettes qu'ils leur prescrivent, le nom des plantes et des médicaments qu'ils doivent trouver, les ingrédients à réunir pour fabriquer les offrandes, les tisanes, les bains, etc. Ils collaborent aussi à la bonne organisation des cérémonies : ils s'occupent de l'entrée des consultants dans l'espace réservé aux médiums possédés au moment des consultations, les dirigeant vers les esprits, ou leur distribuant - comme c'est le cas dans certains *terreiros* avant le début des séances - les fiches numérotées qui décident de la place qu'ils occuperont dans la file des consultants. Ils contribuent aussi à l'entretien du lieu de culte et à sa préparation en vue des séances et des fêtes. Les *cambones* sont un peu des individus à tout-faire.

D'une façon générale, la fonction de *cambone* est occupée par des individus qui voient en elle l'aboutissement de leur élévation dans la hiérarchie spirituelle. Umbandistes fervents et impliqués, ils ne deviendront

néanmoins jamais médiums car ils ne peuvent recevoir les esprits : là n'est pas leur "mission".

Cette fonction peut néanmoins correspondre, pour certaines personnes et dans certains *terreiros*, au premier degré de l'initiation médiumnique, quand l'individu s'est engagé dans la voie de l'initiation mais qu'il ne reçoit pas encore les esprits. Le contact que les *cambones* entretiennent avec les esprits et les médiums sont d'une grande proximité : c'est auprès d'eux et en leur compagnie qu'ils se font à leur futur rôle de médiums, se familiarisant avec les pratiques et les attitudes stéréotypées des différentes catégories d'esprits qui s'expriment pendant les possessions.

Il arrive également que d'anciens médiums, deviennent *cambones*, mais c'est l'exception. Le fait qu'ils remplissent ce rôle ne signifie nullement qu'ils ont été "rétrogradés". Les quelques cas rencontrés étaient ceux de personnes qui se disaient désormais trop âgées pour se livrer à la possession et aux excès qu'elle entraîne, tant sur le plan physique que sur le plan physiologique. Zulmira, qui est décédée en 1993 à l'âge de 81 ans, était *cambone* dans le *terreiro* de Duílio (elle était le *cambone* attiré de ce père de saint). Elle ne recevait plus les esprits mais avait été médium pendant plus de quarante ans dans divers *terreiros* d'umbanda. Elle disait être "trop vieille" et ne connaissait plus de possessions depuis une dizaine d'année. La dernière fois qu'elle avait reçu son cabocle rempli d'énergie et de vitalité, elle s'était blessée en sautant. "Aujourd'hui, ils me tueraient", disait-elle de ses esprits. Elle ajoutait également qu'elle ne pourrait plus supporter d'ingérer l'alcool et de fumer les cigarettes qu'ils réclamaient pendant de la possession.

I - 2 - 2 - Les médiums et la possession

Comme leur nom l'indique, les "médiums" (*médiuns*) de l'umbanda, également appelés "fils et filles de saint" (*filhos e filhas de santo*)¹⁷³, "fils de foi" (*filhos de fé*), "chevaux" (*cavalos*) et plus rarement "appareils"

¹⁷³ Comme dans le candomblé. Dans ce dernier, les "filles" et "fils de saint" sont les initiés dédiés au culte d'un *orixá*, celui dont ils sont précisément la fille ou le fils. Leur rôle primordial est de servir de "cheval" à l'*orixá* dont ils sont l'enfant. Ce dernier les possède à l'occasion de cérémonies déterminées où chaque initié réalise la danse de son *orixá*, exécute ses gestes, met en scène son histoire mythique.

(*aparelhos*), sont les instruments, les véhicules de la communication entre le monde spirituel et le monde des hommes.

L'umbanda se fonde sur la croyance qu'il n'existe pas de frontière imperméable entre le monde matériel et le monde spirituel : non seulement les relations entre ces deux mondes sont constantes, mais elles peuvent être médiatisées par les médiums qui servent de récepteurs-transmetteurs. Leur mission, dite "de charité", est de faire profiter l'ensemble des vivants de cette communication qu'ils réussissent à établir avec le monde spirituel : réceptacles des forces que sont les esprits et du pouvoir qu'elles représentent, ils permettent également à ces entités spirituelles de réaliser leur propre "mission de charité", qui est d'apporter protection, aide et secours aux hommes dans leur existence terrestre.

Les médiums sont en mesure d'assurer la médiation entre ces deux univers grâce à une aptitude qu'ils possèdent et qu'ils doivent nécessairement "développer" (*desenvolver*) : la "médiurnité" (*mediunidade*)¹⁷⁴. Le but de l'initiation, qui implique le "développement de la médiurnité" (*o desenvolvimento da mediunidade*), consiste à cultiver cette aptitude afin de capter, de contrôler et de diriger les échanges entre les deux mondes, échanges dont les médiums sont le canal grâce à la possession.

Cette forme particulière de contact que le médium entretient avec le monde spirituel mérite que nous lui consacrons le temps d'une définition. Qu'entendons-nous par "possession" et quelles sont les caractéristiques de ce phénomène qui transforme en "possédés" ceux qui l'expérimentent ? G. Rouget dans le souci de mettre un terme à la confusion qu'il a observé dans la littérature ethnologique relativement à l'emploi des mots crise, transe, extase, transe chamanique, transe de possession, s'est efforcé d'attribuer une signification précise à ces mots. Empruntant la définition que cet auteur a donnée de la possession (1990 : 85-86), nous dirons qu'elle est :

¹⁷⁴ Certains umbandistes affirment que seuls quelques êtres sont détenteurs de cette aptitude exceptionnelle, qu'ils considèrent comme un don ; d'autres estiment au contraire que tous les hommes sont détenteurs de médiurnité mais qu'ils ne sont pas tous également appelés à la "travailler" et à s'en servir pour établir un contact direct avec les êtres spirituels.

"Un comportement socialisé de l'individu consistant en ce qu'en certaines circonstances il s'opère en lui un changement ayant pour effet qu'à sa personnalité habituelle, réglant son comportement de tous les jours, se substitue celle de la divinité, qui lui dicte des comportements différents, la substitution s'accompagnant de cette altération du psychisme couramment dénommée transe. (...) L'identification ainsi réalisée constitue une alliance (parfois réduite, pourrait-on dire, à un pacte de coexistence pacifique), qui a pour fonction majeure d'amener la divinité soit à exercer son pouvoir en faveur du possédé et/ou de son groupe (notamment en accroissant leurs forces ou en les mettant à l'abri de l'adversité, ou en les guérissant de la maladie, ou encore en leur révélant l'avenir), soit à renoncer à exercer son pouvoir contre eux".

Dans la possession c'est l'esprit ou la divinité qui, s'incorporant dans le corps du possédé, vient dans le monde des hommes : le médium umbandiste ne se rend jamais, à la différence du chaman, dans le monde invisible habité par les êtres spirituels. Contrairement à la transe chamanique qui provoque un "changement de monde, autrement dit voyage", la transe de possession provoque un "changement d'identité, autrement dit, incarnation" (G. Rouget, 1990 : 74).

Il importe de signaler que le sens que nous donnons, par référence à sa définition ethnologique, au terme de possession, ne recouvre pas celui que lui attribuent les umbandistes. L'utilisation que nous en ferons dans le présent travail n'est donc pas la leur. Ces derniers ne considèrent pas la possession bénéfique et cultivée que recherche et expérimente le médium ¹⁷⁵, comme une possession. Pour la désigner, ils utilisent divers termes et expressions. Ils disent du médium possédé qu'il "est avec le saint" (*estar com santo*), qu'il "est incorporé" (*estar incorporado*), qu'il "reçoit" (*receber*) ou encore qu'il "est *atuado*" (du verbe *atuar*). Dans la langue courante, selon les contextes dans lesquels il est employé, le verbe *atuar* signifie "agir", "exercer une influence", "faire pression", "mettre en action". On dit du médium possédé qu'il est *atuado*, c'est-à-dire "agi", et de l'esprit qui le possède qu'il *atua*, c'est-à-dire qu'il "agit". L'expression *virar no santo*

¹⁷⁵ Possession heureuse que L. de Heush (1971 : 232-235) place du côté de l'adorcisme par opposition à la possession malheureuse qu'il place du côté de l'exorcisme.

(littéralement "virer dans le saint" dans le sens de "devenir le saint", "se changer en saint") désigne plus particulièrement le moment où - l'esprit "descendant dans" (*descer em*) le médium ou "dans sa tête" (*na sua cabeça*) - ce dernier entre dans l'état de possession ¹⁷⁶.

Lorsque les umbandistes utilisent le terme de "possession" (*possessão*) - terme qu'ils emploient de toute façon assez rarement - ils le réservent exclusivement à la possession néfaste, qu'ils appellent également "l'obsession" (*obsessão*) et dont il sera question ultérieurement dans le chapitre consacré à "l'appui" (*o encosto*) ¹⁷⁷. Très préjudiciable à celui qui en est la victime, ce type de possession n'est pas cultivé mais "réprouvé", pour reprendre la distinction énoncée par G. Rouget (1990 : 50, 86-87) : la "possession", au sens umbandiste, appelle l'exorcisme. Il n'est d'ailleurs nullement nécessaire d'être médium pour en faire l'expérience.

S'ils ne remplissent pas la "mission" à laquelle les destine leur médiumnalité - soit parce qu'ils s'y refusent pour des raisons qui leur appartiennent, soit parce qu'ils ignorent leur médiumnalité - les futurs médiums s'exposent à de multiples problèmes et à de grands dangers : la maladie n'est pas l'un des moindres et l'on observe qu'elle constitue, pour la plupart des adeptes non-initiés, le point de départ de leur engagement dans le processus initiatique. Les troubles dont se plaignent ces individus appelés à devenir médiums sont en effet lus comme autant de "signes" ou "symptômes de médiumnalité" (*signos ou sintomas da mediunidade*) par les thérapeutes umbandistes (médiums, père ou mère de saint) qui les identifient comme étant dûs au "non développement de la médiumnalité". Nous y reviendrons ¹⁷⁸. Pour devenir bénéfique, la médiumnalité ne doit pas rester à "l'état brut" : elle doit être travaillée, "développée", au cours d'un apprentissage ("le développement") qui s'acquiert pendant l'initiation.

L'expérience de la possession sauvage peut également être l'évènement qui conduit l'individu à s'initier. Il n'est pas rare en effet que cette possession - non encore socialisée et observable chez des individus

¹⁷⁶ A l'inverse, au moment où l'esprit s'en va et "sort" (*sair*) du médium, on dit qu'il "monte" (*subir*).

¹⁷⁷ [Quatrième partie], Chapitre 3.

¹⁷⁸ Le Chapitre 4 de la Quatrième partie est entièrement consacré à la médiumnalité et aux problèmes qu'elle cause.

déjà engagés dans le processus initiatique - se produise également de manière tout à fait soudaine (et sous une forme qui n'est d'ailleurs pas nécessairement violente) chez des non initiés. Alors qu'ils se trouvent dans le *terreiro*, sagement spectateurs d'une cérémonie, ou encore chez eux, occupés à une quelconque activité, ils sont tout à coup investis par un esprit.

Ces individus, comme les précédents, sont alors dirigés par les pères et mères de saint vers la voie de l'initiation car ces manifestations (maladie, possession sauvage, entre autres) sont autant de signes qui indiquent que les esprits poussent leurs chevaux à "travailler dans le saint" (*trabalhar no santo*), c'est-à-dire à devenir médiums.

On ne peut guère établir de généralités en ce qui concerne l'initiation des médiums umbandistes. D'abord parce qu'il est difficile d'obtenir des informations sur cette dernière et impossible d'être exhaustif à son sujet : échappent à ceux qui ne s'engagent pas dans cette voie, tout ce que l'initiation contient d'inobservable, d'indicible, toutes ces choses tenues pour secrètes et révélées à celui seul qui s'initie. Ensuite parce que les modalités comme les contenus de l'initiation peuvent présenter des variations considérables de *terreiro* à *terreiro*. Ils dépendent pour beaucoup de l'initiative de chaque père ou mère de saint et des exigences des esprits, et les différentes phases du processus initiatique comme les divers types de rituels qui le jalonnent ne sont pas partout analogues.

Certes, l'objectif de l'initiation est le même dans tous les *terreiros* : elle vise pour l'essentiel la socialisation de la possession ainsi que l'acquisition, par le futur médium, des valeurs, des croyances et des règles fondamentales de la religion. L'adepte fait l'apprentissage de la possession contrôlée (développement de la médiumnité), expérience vécue en même temps que technique du corps. Il découvre un nouvel état de conscience, apprend les manières de l'atteindre et d'en sortir, acquiert les comportements stéréotypés des divers types d'esprits qu'il va progressivement apprendre à recevoir. Dans le langage umbandiste, on dit de l'initié qui fait cet apprentissage qu'il "développe les guides" (*desenvolver os guias*)¹⁷⁹ et apprend à les "affermir", les "consolider" (*firmar os guias*). En cours d'initiation lui sont aussi transmis des savoirs de divers ordres (relatifs

¹⁷⁹ Les guides sont ici les divers esprits dont le médium est le cheval.

aux êtres spirituels, aux croyances et aux rituels, à l'organisation, aux devoirs, aux interdits, aux secrets, etc.). La durée de l'initiation dépend pour une part des "progrès" des médiums ainsi que de leurs moyens financiers. Les offrandes que comportent les rituels à accomplir peuvent être très coûteuses, surtout pour le plus démunis. Le médium qui commence son initiation est dit *novo no santo*, c'est-à-dire "nouveau dans le saint".

De nombreux *terreiros*, surtout parmi les moins "africanisés", organisent des séances spécialement destinées à l'initiation des futurs médiums. Elles prennent, comme dans le spiritisme kardéciste, le nom de "séances de développement" (*sessão de desenvolvimento*) ou encore celui de "séances de développement médiumnique" (*sessão de desenvolvimento mediúnico*). Elles ne sont généralement pas publiques et leur périodicité, comme les jours auxquels elles ont lieu, varient selon les lieux de culte. Tous les médiums du *terreiro*, quelque soit leur degré de "développement médiumnique", sont généralement tenus de participer à ces séances qui sont dirigées par le père ou la mère de saint. Conçues un peu comme des cours, elles comportent généralement un volet théorique et un volet pratique.

Le premier consiste en des sortes de leçons d'instruction religieuse dont l'objectif est de transmettre aux médiums la connaissance des "fondements" (*os fundamentos*) ou "lois de l'umbanda" (*leis da umbanda*) - c'est-à-dire les croyances, certains rituels, certaines pratiques et techniques de la religion ¹⁸⁰. Les médiums y apprennent par exemple comment s'organise le panthéon umbandiste ; quels sont les êtres qui le composent, les couleurs, nourritures, jours de la semaine qui leur sont associés ; d'où vient l'umbanda ; quelle est la doctrine à suivre, quel est le sens de la mission à accomplir, quels sont les devoirs à remplir, etc. Les pères et mères de saint profitent aussi de ces séances pour réprimander publiquement les médiums dont ils ont à se plaindre - parce que, par exemple, ils ont "mal travaillé", sont arrivés en retard, étaient absents lors de la dernière *gira* - et pour les rappeler à leurs devoirs.

Quant au volet pratique, il est principalement axé sur le "développement des guides". Dans ces séances, les médiums "nouveaux dans le saint" apprennent à provoquer et à contrôler la possession, à

¹⁸⁰ Les "fondements" sont aussi les secrets de la religion.

recevoir leurs différents esprits. Il est fréquent que le père de saint demande à des médiums plus développés et possédés, d'aider les nouvelles recrues qui s'essayent à la possession : ils les assistent, en leur prenant les mains, en les aidant à maintenir leur équilibre, en les retenant lorsqu'ils le perdent, en leur disant des choses à l'oreille comme "consolide, consolide, consolide" dès qu'ils manifestent les signes d'un début de possession ou encore en leur répétant le nom du guide qu'ils sont en train de développer et qui tente de surgir. C'est également lors de ces séances de développement que se nouent le plus étroitement pour les novices, les relations de la musique et de la possession (dans les *terreiros* qui n'excluent pas la musique de leurs cérémonies, bien évidemment). Au début de l'initiation, les médiums tombent, chancellent, leurs mouvements sont désordonnés, ils ne réussissent pas à parler quand ils reçoivent les entités. La possession est mal assurée. Peu à peu, ils acquièrent le langage et la posture caractéristiques de leurs esprits, réussissent à se déplacer, leur démarche s'affermi.

"Au début, je participais aux *giras* comme *cambono*, j'apprenais, avec les autres entités qui étaient en train de recevoir, l'accomplissement de la fonction, la médiumnité. A un certain moment de la *gira*, on faisait la *puxada* du guide ¹⁸¹. Alors à ce moment-là, j'étais sensibilisé par l'entité. Avec le temps, mon entité est devenue plus ferme, elle a gagné ma tête, elle s'est mise à marcher dans le *terreiro*. L'un des moments importants du développement de la médiumnité, c'est lorsque tu arrives à te déplacer alors que tu es en train de recevoir l'entité, sans tomber. Ça c'est un moment important parce que ça montre que l'entité te confère une certaine autonomie. Il y a une intégration harmonieuse entre toi et l'entité. Un autre moment important est quand tu commences à parler. C'est très surprenant : tu perçois que quelque chose s'exprime par toi avec des mots mais ça n'est pas toi, ça ne t'appartient pas. Dans ce moment-là, tu es une espèce d'observateur de toi-même. Tu ne sais pas pourquoi tu dis cela. C'est comme si ton ego pouvait se structurer sous une autre forme d'expression sur laquelle tu n'as pas de pouvoir. Tu es observateur, tu n'as pas conscience de cela. De la même manière, tu ne perds pas conscience des altérations qui se font en toi. La sensation de la

¹⁸¹ "Puxar le guide" (*puxar o guia*) signifie littéralement "tirer le guide à soi", c'est-à-dire appeler l'esprit à descendre.

médiumnité est très surprenante. Tu sens comme une restriction de la conscience. Alors que tu es en train d'agir en face de quelqu'un ou dans une situation déterminée, il se passe une quantité de choses autour de toi et tu ne te rends compte d'aucune d'entre elles. Quand on te raconte les choses qui se sont passées à un demi-mètre autour de toi, tu t'aperçois que tu ne t'es rendu compte de rien. Il y a aussi comment tu vois les altérations de la luminosité : tu sens la luminosité de la salle s'altérer, tu sens l'intensité des couleurs se modifier, tu sens une pression sur des parties déterminées de ton corps. Alors tu es en train de recevoir une entité, tu sens le contact de l'entité avec ton corps, comme si quelque chose pénètre à l'intérieur de ton corps. Toutes ces altérations, elles se modifient au fur et à mesure, elles deviennent de plus en plus harmonieuses à mesure que tu te développes médiumniquement". (Dalmo, 46 ans, psychothérapeute, médium chez Renato).

Les médiums apprennent également à oublier, quand ils reviennent à leur état habituel, tout ce qui s'est passé pendant la possession :

"Si j'ai l'intention délibérée de me souvenir, je me souviens. Mais une chose à laquelle tu t'exerces pendant le développement de la médiumnité, c'est à ne pas te rappeler ce qui a été dit. Souvent, il y a des gens qui me demandent quelque chose à propos de ce que mes guides ont dit et je ne m'en souviens absolument pas. Bien que je sache que oui, de fait, cette personne a discuté avec moi quand j'étais incorporé. Mais je ne me rappelle pas si je l'ai orientée de cette manière ou d'une autre. Des fois, la personne me surprend en me disant : "Tu sais, cette chose qu'un jour ton cabocle m'a dit, et bien elle s'est réalisée ou elle ne s'est pas réalisée" ou encore "Comment est-ce que je dois procéder dans telle situation? J'ai oublié". Alors je suis obligé de lui demander de recourir à nouveau au guide pour compléter l'information". (Júlio, 42 ans, ingénieur en informatique, médium chez Renato).

Comme le remarque Y. Velho (1977 : 39), le développement des médiums ressemble à un "cours de préparation d'acteurs". Avec néanmoins cette différence fondamentale, très justement soulignée par l'auteur, que l'acteur de théâtre apprend à établir une certaine distance avec les personnages qu'il joue alors que les acteurs-médiums umbandistes apprennent à abolir la distance qui les sépare des figures qu'ils représentent

: ils apprennent à vivre avec ces figures, leurs guides, qui deviennent partie d'eux-mêmes. "Plusieurs esprits dans une seule tête" ou encore "plusieurs personnes en une seule personne", voilà ce qu'est le médium umbandiste, pour reprendre les formules paradoxales de P. Birman (1983 : 23). Au cours de l'initiation, il apprend à perdre le contrôle de lui-même, à abdiquer sa personnalité pour laisser totalement la place aux guides qu'il reçoit. Les médiums sont "les sujets de plusieurs seigneurs" qui les ont choisis comme cheval et entre lesquels "ils divisent leur temps, leur corps et leur personne en travaillant pour tous, en tentant de concilier leurs différentes volontés entre elles et avec la leur propre" (P. Birman, 1983 : 25). Ainsi, quand le jeune José da Silva - gardien d'immeuble et père de deux enfants - connaîtra la possession contrôlée, il sera, selon les moments, le vieil esclave noir Père João qui fut capturé au lasso dans la savane africaine, le cabocle Tourne Monde, seigneur de la jungle et chef de tribu, l'enfant Carlinho, etc., c'est-à-dire autant de fois, autre.

Dans certains *terreiros*, l'apprentissage de la possession se fait également en dehors des séances de développement, à l'occasion des *giras* et des fêtes publiques : le groupe des médiums n'est alors pas uniquement constitué de médiums "développés", mais également de médiums "débutants" qui apprennent encore à recevoir les esprits et dont s'occupent à certains moments les médiums plus expérimentés ainsi que le père de saint et le petit père.

L'initiation s'accompagne aussi de la réalisation "d'obligations" (*obrigações*) individuelles ¹⁸² : elles marquent les diverses phases qui jalonnent le processus initiatique et sanctionnent la progression du médium à l'intérieur de ce dernier. Elles constituent, pour l'observateur non-initié, le versant le plus opaque de l'initiation et connaissent des modalités et des contenus très variables selon les *terreiros*.

Dans les lieux de culte où est pratiquée une umbanda très influencée par le candomblé, l'initiation des médiums comprend des rituels qui sont très apparentés à certains de ceux par lesquels passent aussi les adeptes du candomblé et qui portent le même nom. Par exemple, chez Duílio, le futur

¹⁸² Les "obligations" désignent de façon générique toutes les cérémonies et actes rituels que les initiés doivent accomplir pour leurs esprits au cours de leur initiation et tout au long de leur vie religieuse. Dans un sens plus restreint, les obligations sont les offrandes qui sont dédiées aux divers guides du panthéon umbandiste.

médium "développé" doit faire le *bori* ¹⁸³, recevoir le bain d'*abô* (*banho de abô*) et aussi boire l'*abô* ¹⁸⁴. Il est également des *terreiros* dans lesquels le parcours initiatique comprend diverses phases de réclusion dans la *camarinha* ¹⁸⁵ ("la petite chambre").

Au cours de l'initiation les futurs médiums reçoivent aussi différents bains de purification et de protection, comme également des amulettes personnelles. La "remise des colliers" (*entrega das guias*) est un rituel umbandiste très répandu. Au fur et à mesure de l'initiation, des colliers, préparés rituellement, sont remis au médium. Ils sont aux couleurs des entités que reçoit le médium et leur nombre augmente au fur et à mesure de l'initiation. La remise de chacun d'entre eux s'accompagnent d'obligations généralement réalisées dans les lieux spécifiques associés au type d'entité auxquelles elles s'adressent. Les obligations comprennent aussi la remise de nourriture sous forme d'offrande à l'entité concernée.

En général, l'un des premiers travaux que le médium en cours d'initiation peut accomplir lors des "séances de travail" est celui qui consiste à "donner des passes" aux consultants. Il a alors ce qu'on appelle "les mains croisées" (*as mãos cruzadas*). C'est seulement plus tard, quand il aura "la tête couronnée" (*a cabeça coroada*), qu'il sera apte à donner des consultations. La "couronne" (*coroa*) est le nom donné à l'ensemble des esprits que reçoit un médium. Au terme de l'initiation, le médium est souvent dit "couronné" (*coroado*), ce qui signifie qu'il reçoit au moins une entité de

¹⁸³ Dans le candomblé, le *bori* est l'un des rituels de l'initiation : il correspond au moment où est "faite la tête" (*fazer a cabeça*) d'un initié. Le sommet de son crâne est incisé rituellement après que ses cheveux ont été rasés. C'est par cet endroit incisé que s'effectue l'échange fondamental d'énergie entre l'individu et l'*orixá*, "maître de sa tête" (il est appelé ainsi parce qu'il représente la substance primordiale avec laquelle la tête de l'initié a été faite : une partie de chaque individu provenant de celle dont est fait son *orixá*, il existe une étroite identité de caractère, de tempérament, de comportement entre ce père divin et son enfant humain). De nombreux *terreiros* d'umbanda adhèrent à la croyance en l'existence de cette filiation divine qui fait de tout être humain, le fils ou la fille de l'*orixá* spécifique auquel il est lié.

¹⁸⁴ Dans le candomblé, l'*abô* est une préparation liquide faite à base de plantes sacrées macérées et d'autres composants. Par extension, ce terme désigne également le bain - dit *abô* ou bain d'*abô* - purificateur et protecteur qui est fait avec cette préparation. Chez Duflío, les médiums en cours d'initiation se plaignaient de devoir prendre ce bain extrêmement nauséabond, comme ils redoutaient le moment où ils devaient boire l'*abô*.

¹⁸⁵ Dans le candomblé encore, la "petite chambre", dite également *roncó*, est l'endroit où les personnes qui s'initient passent leurs périodes de "recueillement" (*recolhimento*). Elles y sont coupées du monde extérieur pendant un temps plus ou moins long qui dépend des rituels qui doivent être réalisés et des savoirs qui doivent leur être transmis pendant toute la durée de la réclusion. Ces périodes de réclusion sont généralement plus longues dans le candomblé que dans l'umbanda.

chaque "ligne" (*linha*)¹⁸⁶. Il est alors un "médium prêt" (*médium pronto*), un médium "préparé" (*preparado*) de la *gira*.

On aura compris que la possession constitue avec la médiumnité, aptitude nécessaire à son exercice, les deux pivots de la pratique umbandiste. Toutes deux sont hautement valorisées et cultivées comme bénéfiques. C'est au nom de la charité et de l'aide qu'ils peuvent apporter aux autres hommes que les médiums umbandistes appellent sur eux les esprits. La conception que l'umbanda possède de la possession est, on le voit, fort éloignée de celle du catholicisme pour qui cette manifestation, forcément diabolique et terrifiante, revêt un caractère éminemment néfaste et maléfique. Le fait que les umbandistes réservent le terme de "possession" aux possessions considérées comme malheureuses est sans doute lié à l'influence de cette conception négative de la possession, forcément pernicieuse, qui prend justement dans le catholicisme le nom de "possession" (*possessão*).

Ajoutons pour finir, que la possession est loin d'être aussi étrangère à la société dans laquelle évolue le médium umbandiste qu'elle peut l'être à la nôtre. P. Birman (1985 : 8) nous dit en effet qu'elle "est une référence constante de la culture brésilienne" :

"L'idée de possession n'est pas uniquement liée aux cultes afro-brésiliens. Ici, dans notre pays, le phénomène se produit dans de nombreux cultes différents qui suivent des principes religieux variés. En vérité, parler de possession entre nous, citoyens brésiliens, fait partie de notre *feijão-com-arroz*¹⁸⁷. Il n'est pas nécessaire d'être spirite, umbandiste ou membre de quelque candomblé pour vivre immergé dans un monde où errent des esprits et dans lequel les interventions des saints et des âmes sont en permanence cultivées. De là à la possession, il n'y a qu'un pas. Que quelqu'un soit pris par un esprit (...), ne constitue pas une chose d'un autre monde (...); ça fait partie de "l'ordre naturel" des choses. (...) Nous avons donc affaire à un phénomène [la possession] qui

¹⁸⁶ Nous verrons que les divers esprits umbandistes sont regroupés en différentes "lignes".

¹⁸⁷ Une telle expression signifie ici que la possession fait partie du quotidien, qu'elle est une chose aussi commune que le *feijão-com-arroz*, littéralement le "haricot avec riz", accompagnement très fréquent des repas quotidiens au Brésil.

nous est à tous très familier dans notre culture, mais qui n'en n'éveille pas moins des sentiments contradictoires comme la peur et la fascination" ¹⁸⁸.

A propos du kardécisme, F. Laplantine et M. Aubrée (1990 : 185) disent que "la culture spirite ne fait (...) que prolonger, amplifier et systématiser ce que l'on pourrait qualifier de *culture brésilienne des esprits* ¹⁸⁹". Pour ces auteurs, la croyance en l'existence de "relations permanentes entre le monde visible et le monde invisible pouvant en presque toutes circonstances être médiatisées par un tiers" - croyance sur laquelle se fonde essentiellement le "spiritisme à la brésilienne" - n'est pas spécifique de ce dernier. Nous avons vu en effet que l'umbanda la partage elle aussi. Mais les auteurs vont plus loin puisqu'ils disent de cette croyance :

"Elle nous paraît constitutive de la culture brésilienne, culture de la médiation, qui n'oppose jamais deux entités (comme dans les dualismes dont nous sommes si friands en Europe) mais cherche au contraire toujours à les réunir. Au Brésil, il n'y a pas le blanc et le noir, mais le blanc, le noir et l'indien. Il n'y a pas l'humain et le divin, mais l'humain, le divin, et ces intermédiaires que sont les saints. Il n'y a pas le passé et le présent, mais le passé, le présent et la fameuse *saudade* qui est la permanence du passé dans le présent. Il n'y a pas un oui absolu et un non définitif, mais entre le oui et le non, un très fréquent *mais ou menos* (= plus ou moins). Il n'y a pas la terre et le ciel, mais la terre, le ciel et le ciel qui descend sur la terre. Il n'y a pas les morts et les vivants, mais les morts, les vivants et les esprits des morts qui se réincarnent. Il n'y a pas enfin l'âme et le corps, mais l'âme, le corps, et le médium qui va tenter de les réunir".

Poursuivant leur pensée, les auteurs ajoutent (1990 : 185-186) que le médium spirite (mais on peut dire la même chose du médium umbandiste) est "l'homme brésilien par excellence, non seulement la représentation que les étrangers peuvent avoir des Brésiliens mais la représentation que les Brésiliens aiment donner d'eux-mêmes aux étrangers et à eux-mêmes" :

¹⁸⁸ Trad. pers.

¹⁸⁹ En italique dans le texte.

"La société brésilienne passe en effet son temps à inventer des stratégies pour faire communiquer des univers tenus en Europe pour fondamentalement séparés : le réel et l'imaginaire, la religion et la science, l'art et la médecine, le profane et le sacré, le privé et le public, ce qui vient d'Europe et ce qui est américain, la tradition et le monde moderne..."

Dans cette culture où la communication est toujours possible entre des univers qui ne sont jamais irréductiblement opposés et séparés, il y a cependant façon et façon de concevoir et de réaliser la médiation : l'umbanda a la sienne propre que servent ses médiums.

I - 2 - 3 - Le petit père et le père de saint

Il nous reste à terminer notre tour d'horizon de la hiérarchie umbandiste par ses deux degrés les plus élevés. Le dernier, le plus élevé, est occupé par le "père" ou la "mère de saint" (*pai* ou *mãe de santo*). Son bras droit, appelé "petit père" ou "petite mère" (*pai pequeno* ou *mãe pequena*), occupe le degré immédiatement inférieur. Il est l'auxiliaire direct du père de saint qu'il épaulé dans ses fonctions. Dans certains cas, il assume également la responsabilité du *terreiro* en l'absence de ce dernier (pour cause de voyage, de maladie,...). Ce peut être l'un des esprits que reçoit le père ou la mère de saint qui désigne un médium d'expérience, généralement ancien dans le *terreiro*, pour remplir cette fonction. Mais là encore, les modalités de la désignation d'un petit père ou d'une petite mère ne sont pas clairement définies ni fixées de la même manière dans tous les *terreiros*. Ainsi, chez Duílio, c'est Vicente qui occupe la charge de petit père. Or ce dernier n'est pas un ancien médium du *terreiro* propulsé dans une position hiérarchiquement plus élevée : avant de devenir petit père du *terreiro* de Duílio, il était père de saint de son propre *terreiro* qu'il a dirigé pendant plus de six ans à Campinas ¹⁹⁰. Obligé de quitter cette ville pour s'installer à São Paulo, il s'est intégré au *terreiro* de Duílio et en est devenu le petit père, remplissant une fonction restée vacante. Il n'avait pas, à son arrivée dans la capitale, les moyens financiers, les médiums et la clientèle qui lui auraient permis de monter un nouveau *terreiro*.

¹⁹⁰ Campinas est une ville de l'Etat de São Paulo.

La position la plus élevée dans la hiérarchie spirituelle est occupée, selon les *terreiros*, par un homme ou par une femme. Le grand prêtre et la grande prêtresse sont appelés respectivement "père de saint" et "mère de saint" ou, moins couramment, comme dans le candomblé, *babalorixá* (littéralement, "père qui possède le dieu") et *ialorixá* (littéralement, "mère qui possède le dieu"), ou encore *babá* ¹⁹¹. Ces chefs religieux, qui se font appeler "père" (*pai*) et "mère" (*mãe*) par les médiums ainsi que par les habitués des *terreiros* qu'ils dirigent, représentent et exercent l'autorité suprême : ils décident de tout et leurs décisions sont sans appel. Dans leur *terreiro*, ils sont les seuls à pouvoir exercer n'importe quelle fonction, à pouvoir exécuter n'importe quelle tâche rituelle ; les seuls qui consultent et lisent le "jeu de *búzios*". Responsables des médiums qui sont sous leur autorité ainsi que de la clientèle de leur *terreiro*, leur rôle est plus spécifiquement de diriger la communauté religieuse, d'assurer l'exercice du culte, de veiller à la réalisation et à la bonne exécution des rites, de régler les litiges qui surgissent à l'intérieur de la communauté, d'enseigner aux médiums les "lois de l'umbanda", de présider à l'initiation des nouveaux-venus et de consacrer les médiums. Ils veillent également à ce que les initiés respectent les devoirs et n'enfreignent pas les interdits, surveillent et jugent s'ils "travaillent" bien. S'ils s'aperçoivent que l'un de leur médium manque à ses devoirs ou les accomplit avec négligence, transgresse certains tabous, "travaille" mal ou ne veut pas "travailler", ils le rappellent à l'ordre, l'admonestent plus ou moins sévèrement, généralement en privé, parfois en public. A l'égard de leurs médiums, ces chefs suprêmes remplissent également des rôles qui sortent du domaine strictement religieux : au côté de l'orientation proprement spirituelle qu'ils leur donnent, ils les conseillent sur des sujets, pour des affaires qui relèvent du domaine de la vie profane.

¹⁹¹ Lorsque, dans le cours de ce travail, nous ferons référence de manière générale à cette fonction ou aux individus - hommes ou femmes - qui l'occupent, nous utiliserons le terme générique de "père de saint" sans distinction de sexe, pour des raisons de commodité. Ce choix n'est pas motivé par le fait que cette fonction est plus souvent remplie par des hommes, nos observations n'allant pas dans ce sens : il est arbitraire et vise à éviter les formulations lourdes du type "le père ou la mère de saint", "les pères et mères de saint". Nous aurions donc aussi bien pu choisir de garder "mère de saint" : mais comme nous sommes plus accoutumés en français à penser les deux sexes sous la forme du masculin que sous la forme du féminin, nous préférons "père de saint".

Toutes les séances et les "travaux" du *terreiro* sont accomplis sous leur commandement. Super-médium, le père de saint est également, de tous les "chevaux" de son *terreiro*, celui qui reçoit, selon ses dires, les plus grandes variété et quantité d'esprits. Duílio, par exemple, s'enorgueillissait d'être le cheval de quarante-quatre esprits différents.

II

LES ETRES SPIRITUELS

Divers et multiples sont les êtres spirituels dans l'existence desquels croient les fidèles de l'umbanda. Tous n'entretiennent pas le même rapport de proximité avec les êtres humains, tous ne s'incarnent pas dans les médiums, tous ne revêtent pas la même importance dans le quotidien des adeptes et la pratique rituelle des *terreiros*, tous ne font pas l'objet d'un culte. Les relations avec certains d'entre eux sont recherchées et cultivées, le contact avec d'autres systématiquement évité et rompu, quand par malheur il se produit. Ce sont ces êtres spirituels que nous allons à présent identifier en les replaçant dans la configuration générale du monde dit "spirituel" auxquels ils appartiennent. Les umbandistes dénomment aussi "Astral" (*Astral*), "Ciel" (*Céu*), "Aruanda" ¹⁹² et plus rarement "Espace" (*Espaço*) cette partie de l'univers dans laquelle logent et vivent les êtres spirituels. Rendre compte de l'Astral umbandiste n'est pas une tâche aisée et l'effort de caractérisation qu'exige l'exposé de son contenu et de son organisation rencontre, dans les données de terrain, les limites mêmes de son ambition.

Les matériaux recueillis relativement au monde spirituel et aux êtres qui l'habitent laissent en effet apparaître de nombreuses variations et divergences : bien des informations ne se recoupent pas d'un umbandiste à l'autre, d'un *terreiro* à l'autre. Il en est de même si l'on compare les données du terrain avec

¹⁹² L'Aruanda est encore appelé "la Cour d'Aruanda" (*a Corte de Aruanda*). Le terme *Aruanda* dériverait, selon E. Carneiro (1964), cité par R. Ortiz (1975(a) : 88), du nom du port africain Saint Paul de Luanda qui fut pendant l'époque coloniale un très grand entrepôt d'esclaves : "la nostalgie du noir façonna le mot et il prit la dimension d'un pays lointain, du paradis où les souffrances n'existeraient plus".

celles que renferment les ouvrages umbandistes. Leurs auteurs s'attachent à rationaliser le panthéon, à définir, organiser et hiérarchiser une fois pour toutes la multiplicité des êtres qui le composent. Cette volonté d'unification débouche sur des constructions sophistiquées aux articulations complexes, véritables organigrammes d'un panthéon qui n'existe, en tant que tel, que dans la littérature et qui varie, du reste, d'un auteur à l'autre. Car si la systématisation du panthéon constitue le dessein commun à tous ces auteurs, force est de constater, à la lecture de leurs livres, qu'ils ne s'entendent pas entre eux sur une codification définitive.

La variabilité apparaît donc comme l'une des particularités de l'Astral umbandiste. Aussi ne pousserons-nous pas trop loin la caractérisation de ce dernier, soucieuse de ne pas offrir d'une réalité multiple et parfois confuse une image déformée par une trop grande volonté de clarté et de systématisation, volonté à laquelle ne se plient de toute évidence pas les données. Du vaste ensemble des êtres spirituels, de son contenu et de son organisation, nous exposerons les caractères qui, à partir des matériaux recueillis sur le terrain et de leur confrontation, semblent pouvoir être considérés comme généraux et partagés par l'ensemble des umbandistes des *terreiros* étudiés. La diversité des représentations et des points de vue en présence ne sera cependant pas gommée, elle sera soulignée et discutée sur certains points.

Signalons enfin que différents auteurs se sont déjà penchés sur la configuration et l'organisation du monde spirituel umbandiste ainsi que sur les diverses catégories d'êtres qui le composent. Ils en ont proposé des lectures et des analyses diverses plus approfondies et ambitieuses que celles que nous présentons ici ¹⁹³ où il ne s'agit en effet que d'exposer les éléments qui paraissent indispensables à la compréhension de notre propos. Les éléments développés ne sont pas issus des travaux déjà conduits sur le sujet mais sont élaborés et dans certains cas, actualisés, à partir des données recueillies dans les *terreiros*.

Le monde spirituel umbandiste abrite quatre grandes catégories d'êtres : Dieu (*Deus*), les saints (*os santos*), les esprits (*os espíritos*) et les *eguns* (*os eguns*). Excepté Dieu, tous ont en commun d'avoir un jour appartenu à

¹⁹³ A ce sujet, voir R. Bastide (1995(a)), R. Ortiz (1975(a), 1979), L. S. Trindade (1982, 1985), P. Birman (1985), F. Giobellina Brumana et E. Gonzales Martinez (1989), L. N. Negrão (1993).

l'humanité : selon qu'il sont masculins ou féminins, ils furent de leur vivant, des hommes ou des femmes.

II - 1 - Dieu (*Deus*)

L'existence de Dieu est admise par tous les umbandistes.

Installé au sommet de l'Astral, ce Dieu unique, suprême et transcendant est le grand absent des rituels. Il est oublié des cérémonies : son nom y est certes évoqué et ses qualités parfois rapidement louées, mais sur le plan rituel, il ne joue aucun rôle et disparaît derrière le polythéisme liturgique. La seule prière que lui adressent communément les umbandistes est le Notre Père (*Pai Nosso*) catholique, généralement récité au début ou à la fin des séances publiques.

Comparativement aux autres êtres du monde spirituel, Dieu fait l'objet de peu de lignes dans la littérature umbandiste et de peu de mots dans les discours des fidèles, ces derniers n'étant pas spontanément prolixes à son sujet. Les caractères qui lui sont attribués ne soulèvent aucune polémique et sont bien résumés dans ces lignes écrites par E. Orphanake (1982 : 10, trad. pers.), auteur umbandiste :

"Dieu est éternel, immuable, immatériel, unique, omnipotent, souverainement bon et juste. Il a créé l'Univers, embrassant tout ce qui s'y rencontre, les êtres animés comme les êtres inanimés, matériels ou spirituels".

L'existence de Dieu est présentée par de nombreux écrivains umbandistes - soucieux d'établir le caractère indubitablement monothéiste de l'umbanda - comme l'un des fondements de l'umbanda. Mais le nom que l'on donne à cette figure importe apparemment peu. En effet, dans les textes comme dans les *terreiros*, il est aussi bien appelé Dieu, Zâmbi ¹⁹⁴ qu'Olorum ¹⁹⁵ ou encore Père.

Dieu représente une figure tout à fait à part. Principe singulier et supérieur, cause première de toutes choses, incarnation du pouvoir spirituel maximum, il ne fait l'objet d'aucune forme de culte. Son unique tâche est

¹⁹⁴ Dieu suprême des Bantous.

¹⁹⁵ Olorum - littéralement le "maître des cieux" - est le dieu suprême des Yoroubas.

d'avoir créé le monde et l'umbanda. Après avoir donné cette impulsion initiale, il s'est pour ainsi dire désintéressé de son oeuvre et reste en dehors de toute relation et de toute communication avec les êtres humains : c'est avec les forces intermédiaires auxquelles il a délégué ses pouvoirs - les saints et les entités - que les umbandistes entrent en contact. Le Dieu umbandiste rappelle sur ce point Olorum, le dieu yorouba, et Zâmbi (ou Nzambi ou Zumbi), le dieu bantou.

Comme l'ont bien noté F. Giobellina Brumana et E. Gonzales Martinez (1989 : 156, trad. pers.), "l'importance déclarée de Dieu est l'inverse de sa réelle participation dans la vie et les problèmes des umbandistes". Dans les *terreiros*, sa figure par trop abstraite, lointaine et impalpable s'efface devant celle d'Oxalá, un peu plus proche des êtres humains et considéré comme le plus grand de tous les saints.

II - 2 - Les saints (*os santos*) et les esprits (*os espíritos*)

Diverses dénominations sont employées pour désigner ces deux grandes catégories d'êtres. Utilisant celles de "saints" et "d'esprits", nous restons fidèles à la terminologie utilisée par de nombreux umbandistes. Néanmoins, il importe de signaler qu'il y a, à l'intérieur du champ umbandiste, de nombreuses divergences et une certaine confusion dans l'usage et dans l'acception des diverses dénominations existantes. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne les appellations "saints", "*orixás*", "entités" (*entidades*), "esprits" et "guides".

D'une manière générale, "*orixá*" et "saint" sont utilisés comme deux termes synonymes et "esprit" et "entité" sont indifféremment employés l'un pour l'autre. Quant au terme de "guides", il s'applique assez communément aux deux grands groupes d'êtres ainsi distingués : dans cette acception, les saints (ou *orixás*) et les esprits (ou entités) sont considérés dans leur ensemble comme des guides. Il arrive cependant qu'*orixá* ne désigne pas spécifiquement les saints et qu'il prenne le sens générique de "guide" : une distinction est alors parfois établie entre les *orixás* qui sont des saints et les *orixás* qui sont des esprits. Il arrive que "saint" prenne lui aussi ce sens générique. De même, le terme de "guide" peut perdre son caractère générique pour s'appliquer

spécifiquement aux "esprits". Il arrive également que toutes ces désignations se confondent et soient indifféremment employées les unes pour les autres.

Pour la clarté et la commodité de l'exposé, nous adopterons par convention le premier usage cité, relativement répandu dans les *terreiros* : nous considérerons et emploierons donc "saint" et "*orixá*" comme deux dénominations équivalentes, "esprit" et "entité" comme deux appellations synonymes l'une de l'autre et "guide" comme une dénomination générique qui s'applique autant aux êtres du premier groupe qu'à ceux du second.

Le maintien de la distinction entre "saints" et "esprits" est justifié par l'existence de différences importantes entre ces deux groupes, différences qui ne sont pas seulement identifiées par l'ethnologue mais également pointées, pour certaines d'entre elles, par les umbandistes. Ces différences peuvent être appréhendées à divers niveaux : saints et esprits n'occupent pas la même place dans la hiérarchie du monde spirituel, ne sont pas dans le même rapport de proximité avec les êtres humains, ne possèdent pas les mêmes caractéristiques, ne sont pas appelés à jouer le même rôle sur le plan rituel et dans la vie quotidienne des adeptes.

II - 2 - 1 - Les saints ou *orixás*

Les saints ou *orixás* umbandistes proviennent du panthéon des candomblés ¹⁹⁶. Des divinités afro-brésiliennes initiales - appelées *orixás* dans le candomblé - ils ont certes conservé des traits et des caractères, mais ils ne sont pas restés fidèles aux modèles originaux. Leur réinterprétation au sein de l'umbanda les a plus ou moins considérablement transformés. Notre propos n'est pas d'étudier les différences profondes qui distinguent les premiers des seconds (tant sur le plan de leurs significations que de leurs fonctions), ni encore de retracer et d'analyser leurs diverses métamorphoses. Intégrés à l'univers umbandiste, les *orixás* du candomblé sont devenus les *orixás* de l'umbanda. Ce sont ces derniers qui nous intéressent ici.

Dans l'umbanda, comme dans le candomblé, chaque *orixá* est généralement associé à un domaine et à un élément de la nature ainsi qu'à un

¹⁹⁶ Tous les *orixás* du candomblé ne sont pas passés dans l'umbanda.

archétype de comportement humain : chaque *orixá* possède des caractéristiques et des attributs qui lui sont propres. Certains d'entre eux sont également associés à une activité humaine ¹⁹⁷. La majorité des *orixás* possède à la fois un nom africain et celui d'un saint catholique, cette double dénomination étant dans la plupart des cas le résultat de correspondances déjà réalisées dans le candomblé. Connus par tous les umbandistes sous leurs deux noms, la plupart des *orixás* sont plus fréquemment appelés par leur nom africain. Leur représentation est anthropomorphe : les images et les statues que l'on peut voir sur les autels et les murs des *terreiros* les représentent généralement sous la forme des saints catholiques auxquels ils sont assimilés.

Les divers *orixás* ou saints umbandistes que nous avons recensés sont présentés avec quelques-uns de leurs attributs dans le tableau suivant. On trouvera en Annexe IV une présentation détaillée et approfondie de chacun de ces saints et, à la fin de ce chapitre, les photographies (n° 1, 2 et 3) des statuettes de quelques-uns d'entre eux.

Tableau n°3 - Les saints et leurs attributs

Saint ou Orixá	Nom catholique correspondant	Domaines et lieux associés	Éléments	Activité humaine [et autres attributs]	Couleur	Jour de fête
OXALA	Jésus Christ	ciel paradis	----	création [paix]	blanc	----
IEMANJA	Notre Dame de la Gloire Notre Dame de la Conception	mer plages	eaux salées	procréation [féminité, maternité, fécondité]	bleu clair	8 décembre

¹⁹⁷ L'umbanda n'a pas incorporé fidèlement les systèmes de correspondances complexes qui existent dans le candomblé et qui associent à chaque *orixá* une couleur, un domaine de la nature, une partie ou région du corps humain, des plantes et des animaux spécifiques, etc. Elle n'a assimilé que des pans de ces classifications et certains éléments de ces correspondances.

XANGÔ	Saint Jérôme Moïse	rochers carrières	éclairs orages	justice	marron	----
IANSÁ	Sainte Barbara	----	vents tempêtes	[sensuali té, courage, lutte]	rouge et jaune jaune clair	----
OGUM	Saint Georges	chemins routes	fer feu	guerre [lutte, conquête]	rouge	23 avril
OXUM	Notre Dame d'Aparecida	sources rivières cascades	eaux douces	procréati on [féminité, maternité, amour]	jaune bouton d'or	----
OXUMARÊ	----	----	arc en ciel	----	----	----
NANA	Sainte Anne	embouch ure des fleuves	----	[vieilles se, mort]	violet	----
OXOSSI	Saint Sébastien	bois forêts arbres	forêt	chasse	vert	mois de janvier
IBÊJI	Saints Cosme et Damien	----	----	[enfance]	rose et bleu ciel	27 septembre
OMOLU OBALUAÊ	Saint Lazare Saint Roque	cimetière s	terre	médecin e [maladie/ santé]	noir	----

Dans la hiérarchie de l'univers spirituel umbandiste, les saints occupent la place la plus élevée immédiatement après Dieu ¹⁹⁸. A l'intérieur du groupe des saints se détache la figure dominante d'Oxalá, le plus grand de tous les *orixás*. Les esprits se situent, quant à eux, dans un plan spirituel hiérarchiquement inférieur à celui des *orixás*.

¹⁹⁸ Il importe de signaler que les *orixás* sont absents de certains lieux de culte où ils sont exclus du "ciel" umbandiste. Dans ces *terreiros*, où est généralement pratiquée une umbanda très influencée par le kerdécisme, le plan particulier qu'occupent généralement les saints dans la hiérarchie et l'organisation de l'univers spirituel n'est pas représenté.

Qu'est-ce qui confère aux *saints* cette position dominante à l'intérieur du monde spirituel et, par suite, leur supériorité sur le groupe des esprits?

"Le saint est différent des esprits. Comment dire... le saint c'est une force pure, totalement pure. Ils sont très loin de la terre. Ils sont protecteurs mais ne descendent pas, ce sont les entités qui descendent". (Dona Dolores)

C'est à leur très grande "pureté" (*pureza*) que les saints doivent leur position hiérarchique dominante. C'est elle qui leur confère leur "sainteté", qualité que les esprits ne possèdent pas, état qu'ils n'ont pas atteints. En termes umbandistes, cela signifie que les saints sont beaucoup plus "évolués" que les esprits : alors que les premiers ont atteint le suprême degré d'évolution spirituelle, les seconds sont encore en train de gravir les échelons qui devraient théoriquement les y conduire. Rien d'étonnant donc à ce que les saints se situent juste en-dessous de Dieu et les esprits juste en-dessous des saints. Rien d'étonnant non plus à ce que les saints soient considérés comme les grands chefs du monde spirituel et les esprits comme leurs inférieurs hiérarchiques.

Les saints sont en effet "ceux qui commandent" (*os que mandam*). Ils sont à la tête de ce que les adeptes appellent des "lignes" (*as linhas*), lesquelles sont formées des esprits qui sont sous leur autorité. De nombreux umbandistes expriment cette idée de la manière suivante : chaque saint possède une "vibration" (*vibração*) particulière ou représente un "courant, une chaîne" (*corrente*) spécifique dans laquelle "travaillent" les entités déterminées qui sont de la "même vibration" ou appartiennent au "même courant" que lui. Ainsi par exemple, considère-t-on généralement qu'Oxóssi, l'*orixá* de la chasse, "dirige" (*chefia*) les esprits de cabocles : on dit alors de ces esprits qu'ils "travaillent dans la ligne d'Oxóssi" (*trabalham na linha de Oxóssi*)¹⁹⁹. Les esprits sont conçus comme les messagers ou les agents des saints. Ces derniers les envoient sur terre pour entrer en contact avec les hommes par les

¹⁹⁹ L'existence de "lignes" dirigées par des saints n'est remise en cause par personne et la majorité des umbandistes reconnaissent que ces lignes sont au nombre de sept. Néanmoins il n'existe pas de consensus sur leur dénomination (le nom des saints qui les dirigent) ni sur leur contenu (le type et la quantité d'esprits qu'elles contiennent) et donc pas de codification définitive à leur sujet. Les lignes varient qualitativement et quantitativement : ainsi, d'un *terreiro* à l'autre le commandement de telle ou telle catégorie d'esprits n'est-il pas nécessairement attribué au(x) même(s) *orixá(s)*.

voies de la possession et les aider : si les saints "commandent", ce sont les esprits qui "travaillent".

Les saints apparaissent néanmoins comme des chefs lointains et peu autoritaires : s'il est dit que les esprits d'une même ligne obéissent au(x) saint(s) qui la commande, les informations recueillies n'indiquent pas que ces derniers interfèrent pour autant dans les agissements des esprits qui leur sont subordonnés. Il n'est pas fait référence à l'utilisation par les saints d'un pouvoir de censure ni de répression sur leurs conduites. Le domaine de l'action est réservé aux entités : ce sont elles qui "travaillent" et c'est d'ailleurs là que réside leur mission. Si les saints définissent et incarnent les principes et la finalité de cette mission, son accomplissement n'est pas de leur ressort et ils n'interviennent pas sur les modalités concrètes de sa réalisation par les esprits.

Les saints sont, spatialement et par nature, trop près de Dieu pour être proches des hommes. Ils sont des "seigneurs" (*senhores*), des "maîtres" (*donos*). Leur "force", leurs "énergies" sont trop "pures" (*puras*), pour entrer en contact direct avec les êtres humains. Selon de nombreux umbandistes, c'est la raison pour laquelle, contrairement aux entités, les saints ne possèdent pas les médiums. La condition et la nature humaines ne sont pas assez "évoluées spirituellement" pour permettre aux initiés, même très bien préparés, de recevoir sans danger des forces si "lumineuses" : pour aussi "forts" que puissent être les médiums, leur corps (physique) ne saurait résister à l'intrusion de ces pures énergies. La possession par les saints est assez rare dans les *terreiros* d'umbanda : la règle est que les *orixás* ne descendent pas sur terre ²⁰⁰ mais elle souffre des exceptions, principalement dans les lieux de culte les plus proches du candomblé. Quant elle a lieu, la possession par l'*orixá* se produit le plus souvent au début des séances, quand les médiums chantent les *pontos cantados* qui rendent hommage aux saints : elle est de courte durée et muette car les *orixás* ne parlent pas. Dans les *terreiros* étudiés, la possession par un *orixá* était généralement le fait de médiums originellement initiés dans le candomblé et qui l'ont quitté pour rejoindre l'umbanda. Ainsi, chez Duílio, Felix, médium du *terreiro* et ancien adepte du candomblé, recevait souvent son *orixá*, Oxum, au début des séances de travail, et chez Dona Dolores, le médium

²⁰⁰ Les saints ne s'y manifestent que sous la forme d'une "vibration" (*vibração*).

Marcos, lui-même ancien adepte du candomblé recevait souvent son père Ogum dans la phase d'ouverture des séances.

Pour aussi purs et supérieurs qu'ils soient, ces seigneurs installés au sommet de l'Astral ne sont donc pas, dans le quotidien des umbandistes et des *terreiros*, les êtres les plus importants, lesquels sont en définitive les esprits qui leur sont subordonnés. Ce sont en effet les êtres rendus accessibles aux hommes par la possession qui occupent une place de premier ordre dans le vécu de la religion et des adeptes. Or les saints demeurent inaccessibles aux hommes par les voies de la possession. C'est d'ailleurs généralement à partir du critère de la possession que les umbandistes différencient spontanément les saints des esprits en distinguant les "guides qui ne travaillent pas" (les saints), des "guides qui travaillent" (les esprits).

Certes, un culte est rendu aux saints et ils ne sont pas oubliés des rituels : ils sont systématiquement invoqués et loués au moment de l'ouverture et de la fermeture des séances de travail qui sont réalisées sous leur protection. Des fêtes annuelles sont dédiées à certains d'entre eux, des demandes leur sont adressées et des offrandes leur sont également faites. De même la protection générale qu'ils offrent individuellement et collectivement aux hommes ainsi que les relations entretenues avec eux ne sont pas sous-estimées et font l'objet d'une attention particulière ²⁰¹. Mais dans l'activité de la religion et dans la vie des fidèles, ces modèles de perfection sont relégués au second plan. Les saints sont des forces sacralisées qui communiquent leurs attributs à des entités exécutantes.

II - 2 - 2 - Les esprits ou entités

C'est ce qu'ils furent et firent de leur vivant qui a valu aux esprits de gagner, après la mort, la place qu'ils occupent aujourd'hui dans l'Astral umbandiste. Moins "purs" que les saints, ils leur sont hiérarchiquement

²⁰¹ C'est d'ailleurs particulièrement vrai dans les *terreiros* d'umbanda où existe, comme dans le candomblé, la croyance dans le fait que tout être humain est le fils d'un *orixá* qui lui offre une protection spéciale et individuelle. Dans l'umbanda, ce saint possède diverses dénominations dont celle "d'ange gardien". La qualité de la protection offerte dépendant, comme nous le verrons plus loin, de la qualité des liens que l'individu entretient avec son parent divin, cette relation de filiation fait l'objet d'une attention particulière. Nous reviendrons sur cette question dans la [Troisième partie], Chapitre 1, II-3-1-1.

inférieurs. Cette position d'infériorité à l'intérieur du monde spirituel se traduit par une plus grande proximité avec le monde matériel et les êtres humains qui l'habitent : ce sont les esprits qui chevauchent les médiums, entrent dans un contact direct avec les hommes au travers de la possession, les entendent en consultation et intercèdent en leur faveur. Ils les protègent, les conseillent, les soignent, les aident à affronter et à résoudre les problèmes multiples et spécifiques qu'ils rencontrent. Ainsi, ce que les entités et les forces qu'elles représentent perdent en pureté par rapport aux saints, elles le gagnent, pour les hommes, en efficacité et en pouvoir.

Il existe néanmoins des degrés dans la proximité des entités avec les hommes : au sein de l'ensemble des esprits, les umbandistes distinguent en effet les "esprits de lumière" (*espíritos de luz*) - dits aussi "esprits de la droite" (*espíritos da direita*) ou encore "forces de la droite" (*forças da direita*) - des "esprits des ténèbres" (*espíritos das trevas*) - dits aussi "esprits de la gauche" (*espíritos da esquerda*) ou encore "forces de la gauche" (*forças da esquerda*). Les premiers sont conçus comme supérieurs aux seconds. Cette position de supériorité spirituelle se traduit, là encore, par la place attribuée à ces deux catégories d'esprits dans le plan vertical du monde spirituel : les "esprits de lumière" appartiennent avec les saints (quoiqu'en-dessous) aux régions les plus élevées de l'Astral, lesquelles correspondent à ce que les umbandistes appellent le "Haut Astral" (*Alto Astral*) ou encore le "Royaume de la Lumière" (*o Reino da Luz*) ; les "esprits des ténèbres" appartiennent aux franges les plus basses du monde spirituel, c'est-à-dire les plus proches de la terre, du monde matériel, appelées le "Bas Astral" (*Baixo Astral*) ou encore le "Royaume des Ténèbres" (*o Reino das Trevas*). A cette opposition Lumière/Ténèbres qui correspond dans un plan vertical à l'opposition Haut/Bas correspond également dans un plan latéral la division Droite/Gauche. La droite et la gauche sont des catégories morales : la première représente le Bien et la seconde le Mal. Avec les saints, les "esprits de lumière" - dits "évolués" (*evoluidos*) et "bons" (*bons*) - appartiennent à la droite, domaine du Bien : les uns et les autres sont ce que les umbandistes appellent les "guides de lumière"

(*guias de luz*). Les "esprits des ténèbres", "attardés" (*atrasados*) et "mauvais" (*ruins*), appartiennent, quant à eux, à la gauche, domaine du Mal ²⁰².

L'opposition Droite/Gauche n'est cependant pas aussi schématique et irréductiblement tranchée qu'elle paraît à première vue : de la même façon qu'il existe des paliers intermédiaires entre le haut et le bas, il existe une gradation entre le Bien et le Mal, la droite et la gauche. Et si ces dernières constituent deux compartiments bien séparés de l'Astral umbandiste et composés d'esprits différenciés, elles n'en sont pas moins perméables l'une à l'autre. Sous le commandement des saints, les "esprits de la droite", intrinsèquement bons, "travaillent à droite" exclusivement, c'est-à-dire qu'ils oeuvrent uniquement à la pratique du Bien. Il n'y a pas d'ambiguïté sur ce point. Les choses sont moins simples en ce qui concerne les "esprits de la gauche" dont on ne saurait dire qu'ils "travaillent" exclusivement "à gauche" ni qu'ils sont conçus comme intrinsèquement mauvais. Ces esprits sont soumis - de la même façon que tous les êtres spirituels de l'Astral umbandiste et que tous les êtres humains - au principe dynamique d'évolution spirituelle : cela signifie qu'ils ne sont pas conçus comme irréductiblement "mauvais" et irrémédiablement bloqués au stade inférieur mais susceptibles, en fonction de leurs actes, de "gagner de la lumière" (*ganhar luz*). Ainsi, existe-t-il une gradation à l'intérieur de la gauche et les esprits qui la composent ne sont-ils pas tous semblables du point de vue de leur évolution spirituelle. Au côté des moins évolués d'entre eux qui sont dits "sans lumière" (*sem luz*) ou "païens" (*pagãos*) et qui travaillent (pour l'instant) exclusivement à gauche, il y a toute la cohorte de ceux qui ont été "baptisés" (*batizados*), "éclairés" (*esclarecidos*) ou encore "endoctrinés" (*doutrinados*). Sensibilisés au principe du Bien, ces derniers, quoiqu'étant de la gauche, "travaillent à droite". Leur condition spirituelle est trop inférieure pour leur offrir le séjour à droite mais néanmoins suffisamment évoluée pour les conduire à pratiquer le Bien sous le commandement de "guides de lumière".

Les umbandistes prétendent parfois que les "esprits de la gauche", une fois "baptisés", abandonnent définitivement la pratique du Mal pour se tourner exclusivement vers celle du Bien. Ces assertions masquent la véritable nature de ces esprits qui est profondément ambivalente et amoral. Les "esprits de la gauche", même "éclairés", restent de la gauche : selon ce qui leur est

²⁰² Les idées et les valeurs qui sont attachées à la "droite" et à la "gauche" dans l'umbanda ne sont pas sans rappeler celles qui ont été dégagées par R. Hertz (1970) dans son étude générale sur la polarité religieuse. Au sujet de ces idées et de ces valeurs dans l'umbanda, voir l'analyse de R.Ortiz (1979).

demandé et ce qui leur est offert pour l'accomplir, ils font le Bien comme le Mal en consentant à satisfaire des désirs moralement douteux ou inacceptables. Cela signifie par exemple qu'on peut aussi bien faire appel à leurs talents de guérisseurs pour soigner les maladies que recourir à leurs pouvoirs néfastes pour les provoquer. Il suffit de participer aux cérémonies des *terreiros* qui reçoivent des "esprits de la gauche" "éclairés" pour s'apercevoir que même "baptisés" ces entités ne sont pas des enfants de chœur. Les "esprits de la gauche" ne sauraient être définis comme des esprits immoraux - ce qu'ils ne sont pas pour une grande majorité d'umbandistes - mais comme des esprits amoraux et ambigus ²⁰³ qui "travaillent" à gauche" comme à "droite" et qui s'opposent, en cela, aux figures morales que sont les saints et des "esprits de la droite" qui travaillent exclusivement à droite. Compte-tenu de leurs caractéristiques et des fins en vue desquelles ils peuvent être manipulés, les "esprits de la gauche" se révèlent être de puissants et précieux auxiliaires en même temps que des êtres virtuellement dangereux pour les êtres humains.

La fonction de l'umbanda, sa raison d'être affichée et l'objectif déclaré des *terreiros* étant - selon les adeptes - la pratique de la charité, il n'est pas surprenant que les pères et mères de saint umbandistes caractérisent l'activité religieuse qui se déroule dans leurs *terreiros* comme relevant de "la droite" : les esprits qui descendent dans les lieux de culte qu'ils dirigent - qu'ils soient "de la droite" comme "de la gauche" - ainsi que les médiums qui les y reçoivent, tous travaillent, selon les dires de ces chefs religieux, dans le domaine du Bien, c'est-à-dire dans l'Umbanda. Ces derniers prétendent ne pas utiliser les services "d'esprits de la gauche" pour travailler "à gauche", c'est-à-dire dans ce que les umbandistes appellent la Quimbanda.

La pratique du Bien (droite) et celle du Mal (gauche) fondent en effet dans l'umbanda l'existence de deux domaines opposés, auxquels font couramment référence les adeptes : celui de l'Umbanda dont la pratique est exclusivement tournée vers le Bien et celui de la Quimbanda dont la pratique est entièrement tournée vers le Mal. A l'opposition Umbanda/Quimbanda correspond le couple dichotomique "Magie blanche" (*magia branca*)/ "Magie noire" (*magia negra*). A la différence des *terreiros* qui pratiquent l'Umbanda, ceux qui pratiquent la

²⁰³ Au sujet de cette conception des esprits de la gauche, générale dans le milieu umbandiste, voir L. S. Trindade (1985(a)).

Quimbanda recevraient des "esprits de la gauche" qui "travaillent à gauche" et utiliseraient leurs services à des fins moralement condamnables pour réaliser des travaux maléfiques. Ces lieux de culte dissimuleraient leur activité néfaste - essentiellement tournée vers la *feitçaria* ("sorcellerie") - sous le masque acceptable d'un *terreiro* d'umbanda ordinaire. Mais là encore, nous verrons - lorsque nous aborderons la question de la sorcellerie - que la frontière qui sépare l'Umbanda de la Quimbanda, la pratique du Bien de celle du Mal est loin d'être aussi nette et franche que les discours le laissent entendre à première vue.

A la différence de la catégorie des saints qui, comme nous l'avons vu, est composée d'êtres singuliers, dénombrables (leur nombre peut néanmoins varier selon les *terreiros*) et différenciés possédant des caractéristiques et des attributs propres, la catégorie des esprits est illimitée et composée de plusieurs sous-catégories collectives comprenant chacune une quantité indéterminable d'entités peu différenciées qui possèdent les mêmes caractéristiques et les mêmes attributs. Ainsi, à l'intérieur de la catégorie des esprits, le premier niveau de différenciation ne s'effectue pas, comme c'est le cas pour la catégorie des saints, à partir de critères individuels mais à partir de critères collectifs : ce qui distingue les entités entre elles, c'est d'abord leur appartenance à une sous-classe ou à un sous-groupe d'entités déterminé. Ainsi, nous verrons que les entités se répartissent en diverses sous-catégories qui sont, pour les plus communes, celles des "vieux-noirs", des "cabocles", des "enfants", des "*oguns*", des "bouviers", des "médecins", des "*exus*" et des "*pombas giras*", des "gitans", des "bahianais", des "marins", des "Zé Pilintra". Tous les esprits d'un même groupe possèdent des caractéristiques et des attributs généraux semblables. Les sous-catégories définissent des identités collectives qui se fondent, comme leur nom l'indique, sur des critères d'appartenance divers : critères d'appartenance à une même ethnie, un même groupe culturel, un même peuple (cabocles, vieux-noirs, gitans), à une même région (bahianais), à un même corps professionnel, une même activité (marins, bouviers, médecins, *pombas giras*, *oguns*), à une même classe d'âge (les vieux-noirs, les enfants, les cabocles) ou qui renvoient à un même type caractéristique (Zé Pilintra, *exus*, *pombas giras*).

Les entités contenues dans chacune de ces sous-catégories sont en nombre illimité et possèdent des noms particuliers : par exemple, dans la

catégorie des cabocles, il y a le cabocle Tupinambá, le cabocle des Sept cascades, le cabocle Plume Blanche, etc. Derrière ces noms il n'y a de figures singulières que celles que fabrique chaque médium aux divers esprits qu'il reçoit. C'est à travers la possession que les esprits acquièrent à l'intérieur de leur catégorie, une certaine individualité. Tout en restant néanmoins fidèles aux stéréotypes généraux qui sont attachés à la catégorie à laquelle ils appartiennent, les guides d'un médium s'enrichissent d'une histoire particulière, de traits de caractères, d'attitudes, de formules verbales spécifiques. Ils acquièrent une personnalité plus ou moins riche et singulière suivant l'inventivité et la personnalité des "chevaux" qui les reçoivent. Grâce à l'incorporation, les entités acquièrent une parole et un corps, instruments d'expression des vivants : elles peuvent alors s'exprimer, raconter qui elles sont, d'où elles viennent, quelle a été leur vie, ce qu'elles aimeraient faire de leur vivant, comment elles sont mortes, etc. A partir d'entités dont les caractéristiques sont d'abord génériques - un "vieux-noir", un "cabocle", un "enfant", etc. - le médium construit et compose des personnages singuliers - celui du vieux-noir Joaquim, celui de l'indien Tupinambá, celui de l'*exu* Piment, etc. Et le vieux-noir Joaquim reçu par tel médium n'est pas semblable au vieux-noir du même nom reçu par tel autre.

Ces précisions générales apportées, il nous reste à faire plus ample connaissance avec chacun des types d'esprits umbandistes. Dans ce but, nous présentons les diverses entités que nous avons vu descendre dans les *terreiros*. Elles sont, d'une manière générale, celles qui sont les plus communément reçues et observables dans les lieux de culte umbandiste. Les esprits ici répertoriés ne descendent cependant pas dans tous les *terreiros* : nous verrons qu'il en est parmi eux qui sont généralement reçus et acceptés dans tous les lieux de culte et d'autres qui ne descendent que dans certains *terreiros*. De même, la fréquence d'apparition des divers esprits reçus dans un même *terreiro* n'est pas identique pour tous.

Nous présenterons ainsi successivement les différents esprits qui appartiennent indiscutablement "à la droite" - c'est-à-dire les "cabocles", les "vieux-noirs", les "enfants", les "*oguns*", les "médecins", les "bouvier" - puis ceux qui appartiennent indiscutablement "à la gauche" - c'est-à-dire les *exus* et les *pombas giras*. "Indiscutablement" signifie ici que l'appartenance des esprits précédemment cités "à la droite" ou "à la gauche" fait l'objet d'un large

consensus entre umbandistes, ce qui n'est pas le cas pour les esprits de "marins", "bahianais", "gitans", "Zé Pilintra" que nous examinerons ensuite. Ces derniers sont en effet classés "à droite" ou "à gauche" selon les umbandistes et les *terreiros*. Dans une conception beaucoup plus ambiguë, il arrive que certains d'entre eux soient également considérés comme hybrides, c'est-à-dire comme appartenant à la "droite" à certaines périodes de l'année (ou du jour) et comme appartenant à la "gauche" à d'autres. Nous n'avons pas considéré dans cet inventaire les esprits dont certains adeptes mentionnent certes l'existence, mais qui se manifestent rarement dans les *terreiros* (et même semble-t-il jamais pour certains d'entre eux) et qui représentent des figures peu communes et au type peu défini, comme c'est le cas par exemple, des "ondines" (*ondinas*), des "sirènes" (*sereias*), de "l'étoile guide", (*estrela guia*), des "iaras", des entités de "la ligne de l'Orient" (*linha do Oriente*) comme les "Hindous" (*Hindus*), les "Tibétains" (*Tibetanos*), les "Indonésiens" (*Indonésios*), les "Chinois" (*Chineses*) et les "Japonais" (*Japoneses*).

II - 2 - 2 - 1 - Les cabocles (*os caboclos, as caboclas*)

Les cabocles sont reçus dans tous les *terreiros* d'umbanda et leurs apparitions sont partout fréquentes. Ces esprits, féminins et masculins, sont les Indiens et les Indiennes qui habitaient sur le sol du futur Brésil avant l'arrivée des Portugais et également ceux qui furent les contemporains de la colonisation. Il arrive que cette catégorie d'esprits comprenne les métis d'Indiens et de Blancs que le terme "cabocles" désigne habituellement dans la langue courante ²⁰⁴. Il arrive également que des "paysans" (*caipiras*) ou encore, comme nous le verrons plus loin, des "gardiens de boeufs" (*boiadeiros*) - qui à l'image des Indiens, mènent une existence rustique dans la nature sauvage ou semi-sauvage - soient identifiés à des cabocles. Mais d'une façon générale, dans l'umbanda de São Paulo, l'esprit de cabocle est un Indien qui ne s'est pas métissé ²⁰⁵.

²⁰⁴ Au sujet des diverses acceptions du terme "caboclo" au Brésil, consulter V. Boyer-Araújo (1992 : 110).

²⁰⁵ Dans d'autres régions du Brésil, les esprits de cabocles ne sont pas uniquement des Indiens. C'est le cas à Belém où "les esprits *caboclos* (...) parviennent (...) à fusionner en leur sein un ensemble de figures du panthéon qui sont distinguées dans les *terreiros* de l'Umbanda du Sud du pays : les "vieux noirs", les "enfants", et de façon plus complexe les *exus* (...)" (V. Boyer-Araújo, 1993 : 13).

Les statuettes et les images des cabocles les représentent généralement à genoux, le torse nu, la peau couleur marron foncée, les bras croisés sur la poitrine, vêtus de petites jupes de plumes blanches, une coiffe de plumes blanches dans les cheveux (Voir photo n°4, à la fin de ce chapitre). Il n'est pas rare qu'on les représente également avec des flèches en train de bander un arc. Leur fête, qui est aussi celle de leur chef l'*orixá* Oxóssi, a lieu au mois de Janvier et elle est célébrée par de nombreux *terreiros*. Dans les lieux de culte étudiés, les cabocles possédaient leurs propres *giras*, dites *giras de caboclos*.

On reconnaît les cabocles à leurs attitudes caractéristiques : quand ils descendent sur les médiums, ceux-ci se mettent à pousser des cris (de guerre), à se frapper la poitrine, à sauter en l'air, à poser un genou au sol, à bander un arc et à tirer des flèches imaginaires. Ils se tiennent très droit, le corps tendu, la tête haute et affichent un visage sévère. Ils mettent souvent leurs bras pliés dans le dos, poings fermés mais index, ou index et majeur, tendus (Voir photo n°5, à la fin de ce chapitre). Par moments, ils tendent leur bras droit, index, ou index et majeur, pointés comme s'ils montraient quelque chose en l'air. Ils claquent également des doigts. Il arrive aussi qu'il se mettent pieds nus et retroussent le bas de leur pantalon. Quand ils se tiennent immobiles, comme au moment des consultations, leur apparence générale offre la raideur d'une statue. Les attributs vestimentaires et les accessoires des cabocles sont la coiffe de plumes, les colliers de plumes, les flèches, l'arc. Les médiums n'utilisent pas nécessairement les éléments de cette panoplie. Tels qu'ils se manifestent dans la possession, les cabocles font davantage penser aux "Peaux-Rouges" des films de cow-boys qu'aux authentiques Indiens brésiliens.

Ces esprits fument le cigare et quand ils boivent, c'est de la bière ou du vin. Ils ne sont pas de gros buveurs. Ils possèdent une prononciation et un langage caractéristiques : censés parler le tupi-guarani, ils chuintent et sont difficiles à comprendre. Les consultants qui s'entretiennent avec eux ont souvent besoin de l'aide d'un *cambone* qui traduit leurs propos.

Certains des noms qu'on donne aux cabocles sont révélateurs de leur tempérament : Caboclo Arranca-Tudo (Cabocle Arrache-Tout), Caboclo Arranca-Toco (Cabocle Arrache-Souche), Caboclo Rompe-Mato(a) (Cabocle Ouvre-Brousse, Ouvre-Forêt), Caboclo Treme-Treme (Cabocle Tremble-Tremble) évoquent la puissance physique et la nature guerrière

des cabocles. D'autres noms signalent plus directement leur lien avec la nature : Caboclo Ventania (Cabocle Bourrasque), Caboclo Sete Pedreiras (Cabocle Sept Carrières), Cabocle Sete Cachoeiras (Cabocle Sept Cascades). D'autres dénominations qui sont celles de tribus indiennes qui vivent ou vécurent au Brésil - Caboclo Guarani, Caboclo Tupinambá - ou qui empruntent à la langue tupi - Caboclo Jurema, Caboclo Mirim, Cabocla Jacira, Caboclo Urubatão - soulignent l'identité indienne des cabocles. D'autres noms enfin sont formés à partir de leurs objets-attributs - Caboclo Pena Verde (Cabocle Plume Verte), Caboclo Sete Flechas (Cabocle Sept Flèches) ou rappellent leur qualité de chef - Cacique Pena Branca (Cacique Plume Blanche).

Ces esprits ont de nombreux chants (*pontos cantados*) qui louent leurs qualités (force, courage, autorité, aptitude au commandement), exaltent leur caractère belliqueux, font référence à la forêt, leur domaine, et à leurs objets emblématiques. Citons, pour exemple, un de leur chant bien connu :

"Ce fut pendant une après-midi sereine
Là, dans les forêts de la Jurema ²⁰⁶
Que j'ai vu le cabocle crier
Quiô, quiô, quiô, quiô, quiô, quiera
Sa forêt est en fête, salue sa forêt vierge
Car il est le roi de la forêt
Quiô, quiô, quiô, quiô, quiô, quiera
Sa forêt est en fête, salue sa cascade
Car il est le roi de la forêt"

Seigneurs des forêts, les cabocles sont des chefs, des guerriers, fiers, hautains, indomptables, combatifs, intrépides, braves, nobles. Etres indépendants et sans entrave, ils incarnent l'énergie, la vitalité, la force, la liberté. A la suite de R. Bastide (1995 (a) : 439-440), R. Ortiz (1975 : 92-93) fait remarquer que cette représentation idéalisée et stéréotypée de l'Indien est issue du romantisme brésilien, mouvement littéraire qui se développa vers la fin du XIX^e siècle et qui diffusa l'image d'un Indien "bon et vaillant, dénué de toute sauvagerie" :

²⁰⁶ "La Jurema" désigne ici le lieu mythique où habitent les esprits de cabocles.

"Il s'agissait (...) de fabriquer un modèle symbolique de la nation, pour la distinguer des autres modèles. Le Brésil venait de proclamer son indépendance vis-à-vis du Portugal et il fallait donner des racines au pays naissant. C'est l'indien qui a fourni ce modèle de "brésilité"(...). Promu au rang de souche de "brésilité", l'indien se voit dépouillé de son caractère sauvage ; sa lutte contre l'envahisseur blanc est comprise comme une révolte contre le colonisateur portugais dont l'objectif est l'indépendance de l'ancienne colonie. Dans ce discours littéraire, le sauvage devient alors symbole de liberté, mais en même temps il est maîtrisé dans cette révolte qui n'est que symbolique, puisque dès que l'indépendance est accomplie, tout acte de rébellion devient injustifiable. (...) L'image de l'indien, symbolisé par l'arc et les flèches, nous la retrouvons dans d'autres domaines qui n'appartiennent pas à la religion. Le carnaval nous fournit un bon exemple de cette assimilation nationale d'un stéréotype fabriqué par l'idéologie brésilienne".

La figure de l'esprit de cabocle - hautement valorisée dans l'umbanda - est à l'image de cette représentation idéalisée de l'Indien qui se diffusa dans toute la société brésilienne (tant dans les milieux populaires qu'érudits) et qui reste très populaire aujourd'hui. Mais l'umbanda va encore plus loin dans l'idéalisation et la valorisation de la figure de l'Indien : car si le cabocle possède et manifeste des qualités qui sont associées à une représentation idéalisée de l'état sauvage - force, virilité, courage, liberté, combativité - il n'est ni un sauvage ni même un "bon sauvage", naïf, inculte et rustre. Nombre d'umbandistes considèrent en effet les cabocles comme des esprits très intelligents et éclairés, instruits, voire savants. De plus, catéchisés pendant la colonisation, ces Indiens se disent (ou sont dits par leurs médiums) catholiques.

Tant de qualités propulsent bien entendu le cabocle au rang des "esprits de la droite", évolués, intrinsèquement bons, qui "descendent sur terre" (*descem na terra*) pour faire le bien. Ils viennent dans les *terreiros* pour "travailler", donnent des passes et des consultations. Conformément à leur tempérament de "battants", les cabocles incitent leurs consultants démoralisés, angoissés, tourmentés à des attitudes plus combatives, volontaires, énergiques. Ils leur "remontent le moral", leur redonnent

confiance, les encouragent à ne pas baisser les bras et à être plus "accrocheurs".

Considérés comme d'excellents guérisseurs, les cabocles travaillent beaucoup dans le domaine de la cure. Les plantes n'ont pas de secrets pour ces "rois de la forêt" : ils en connaissent les vertus thérapeutiques et prescrivent à leurs consultants des "remèdes d'herbes"²⁰⁷. Leurs compétences ne se limitent pas à la sphère de la maladie. On fait appel à eux pour résoudre quantités d'autres problèmes (problèmes financiers, familiaux, chômage, problèmes professionnels, etc.). Compte-tenu de leurs qualités et de leur efficacité guerrières, les cabocles sont aussi sollicités pour "défaire les travaux de magie noire" (*desfazer (desmanchar) os trabalhos de magia negra*).

D'une manière générale, les consultants évitent de faire des demandes moralement contestables ou inacceptables aux cabocles (c'est-à-dire des demandes qui, pour être satisfaites, supposent nécessairement que des préjudices soient infligés à de tierces personnes). Ces esprits sont trop évolués pour les accepter²⁰⁸ et les demandeurs risquent non seulement de s'exposer à leur sermon mais également à leur courroux. Le sérieux et la sévérité que manifestent les cabocles n'encouragent de toute façon pas à leur faire ce genre de demandes ni même, d'ailleurs, à les entretenir de questions intimes (problèmes de coeur, questions d'infidélité, problèmes sexuels, etc.) qui supposent, pour être abordées, un degré minimum de complicité avec l'entité consultée : il y a bien d'autres esprits pour cela. Le cabocle, quant à lui, n'incite généralement pas à la familiarité.

II - 2 - 2 - 2 - Les vieux-noirs (*os pretos-velhos*) et les vieilles-noires (*as pretas-velhas*)

Les vieux-noirs et les vieilles-noires sont reçus dans tous les *terreiros* d'umbanda et leurs apparitions sont partout fréquentes. Ces esprits masculins et féminins sont ceux d'anciens esclaves noirs christianisés qui

²⁰⁷ Les "remèdes d'herbes" sont examinés dans la [Cinquième Partie], Chapitre 4, X.

²⁰⁸ Certains médiums et pères de saint affirment néanmoins que tous les cabocles ne sont pas aussi irréprochables qu'on le dit. Parmi ces derniers, certains mettraient leurs qualités guerrières tant au service du bien que du mal. Ces cabocles sont généralement dits "croisés avec des *exus*" (c'est-à-dire qu'ils ont une double nature : ils sont cabocles à certaines heures et *exus* à d'autres).

vécurent sur le sol brésilien après avoir été arrachés à leur pays d'origine en Afrique. Leurs statuettes les représentent communément habillés de blanc, voûtés, assis sur un petit banc, une pipe dans la main, une canne à leur côté, un foulard blanc sur la tête pour les femmes, une barbe blanche pour les hommes (Voir photos n°6 et 7, à la fin de ce chapitre). Leur fête est le 13 mai, jour anniversaire de l'abolition de l'esclavage, et elle est célébrée dans la plupart des *terreiros*. Dans les lieux de culte étudiés, ces esprits possédaient leurs propres *giras*, dites *giras de pretos-velhos*.

On reconnaît les vieux-noirs à leur posture très caractéristique : les médiums qui les reçoivent marchent courbés, les jambes tremblantes et légèrement pliées, comme des vieillards fatigués qui ploient sous le poids des ans. Ils marchent avec lenteur et difficulté et se déplacent souvent à l'aide d'une canne. Ils ont de petits bancs individuels en bois sur lesquels, une fois descendus dans le *terreiro*, ils ne tardent pas à s'asseoir pour fumer tranquillement la pipe. Dans certains lieux de culte, on pose sur le sol, à côté de leur banc, des crachoirs en bois dans lesquels ils crachent régulièrement. Ces esprits boivent du vin doux, du vin rouge, du café. Ils ne sont pas de gros buveurs. Hormis le foulard blanc que les vieilles esclaves portent sur la tête, les vieux-noirs n'ont pas d'attributs vestimentaires.

Le portugais qu'ils parlent est approximatif, difficile à comprendre, parsemé d'expressions caractéristiques et de mots dits "africains", "*nagôs*". Ils s'expriment à voix assez basse. Ils sont appelés "père" (*pai*), "mère" (*mãe*), "tata" (*tia*), "tonton" (*tio*), "mémé" (*vovó, vó*), "pépé" (*vovô*) par les membres de la communauté religieuse et les fréquentateurs. Pai Antônio da Guiné, Pai Joaquim de Angola, Tia Severina, Vovó Maria Conga, Vovó Catarina, Vó Sabina, Mãe Maria, Vó Rosalina sont quelques-uns des noms caractéristiques qu'on leur donne. Lorsqu'ils descendent, ils racontent la vie qu'ils menaient dans les grandes plantations, ce qu'ils y faisaient, la façon dont ils ont été capturés en Afrique, la longue et terrible traversée de l'Afrique au Brésil. Tous ces thèmes sont repris dans leurs nombreux *pontos cantados* qui mettent également en valeur leurs qualités. Citons pour exemple un *ponto* destiné à les faire descendre (*ponto de descida*) :

"Qui vient en descendant cette route si longue?
Ce sont les vieux-noirs, ce sont les vieux-noirs
Ils vont descendre pour aider

Leurs fils qui sont tombés et qui n'ont pas pu se relever".

Les vieux-noirs sont paisibles, bons, bienveillants, généreux, sereins, pacifiques. Ils incarnent la patience, la sagesse, l'humilité. Dans la possession, leurs attitudes comme leur tempérament expriment le contraire de ce que manifestent les cabocles, esprits guerriers, vigoureux, dans la plénitude de l'âge, arrogants, à l'apogée de leur force physique. Alors que les cabocles se déplacent fièrement, le corps des anciens esclaves se plie vers le sol comme si c'était là leur place. Les premiers sont libres et vaillants, les seconds sont soumis et dociles.

Si les cabocles sont associés à la nature, les vieux-noirs sont associés à la société, et plus particulièrement à l'intérieur de cette dernière, à l'espace domestique et à l'univers des relations familiales. En témoignent le fait qu'on les traite de "père, mère, tata, tonton, mémé, pépé" et le fait qu'eux-mêmes appellent "ma fille" et "mon fils" les êtres humains auxquels ils s'adressent dans les *terreiros*. Les vieux-noirs et vieilles-noires sont paternels et maternelles : ils renvoient à la figure stéréotypée de l'humble et loyal serviteur noir qui travaillait dans la *casa-grande* ²⁰⁹ et qui s'occupaient, entre autres, des enfants des maîtres blancs.

Le lien des vieux-noirs - et particulièrement des vieilles-noires - avec les enfants et leur affection maternelle pour ces derniers, apparaissent nettement dans les *terreiros* : les esprits d'enfants (dont nous traitons ci-après) descendent dans les *giras* qui sont consacrées aux esprits d'esclaves et eux-mêmes descendent dans les *giras* de ces esprits infantiles. Lorsque ces deux types d'esprits se trouvent en présence, les vieilles-noires se comportent comme des "nouns" : elles s'occupent des enfants et les surveillent. Ces vieilles esclaves sont également proches des enfants des humains : elles sont sollicitées pour bénir et guérir les nouveaux-nés et les enfants, leur enlever le mauvais œil, pour résoudre les problèmes de stérilité.

Les vieux-noirs umbandistes ne sont pas ces noirs *quilombolas* ²¹⁰ qui se sont révoltés contre l'esclavage et ont fui les plantations. Ils sont les noirs pacifiques et patients qui se sont soumis à leur triste condition d'esclave et

²⁰⁹ Nom donné à l'époque coloniale et sous l'Empire aux demeures des maîtres, grands propriétaires terriens, "seigneurs des moulins à sucre" (*senhores de engenhos de açúcar*) et possesseurs de fazendas.

²¹⁰ Les *quilombolas* sont les noirs marrons qui habitaient les *quilombos* (refuges des esclaves en fuite).

aux mauvais traitements qui leur furent infligés. Les cabocles et les vieux-noirs sont des "esprits de la droite", des entités "évoluées" qui accèdent à ce statut spirituel privilégié pour des raisons et grâce à des qualités opposées : le cabocle parce qu'il est un guerrier sans entraves, un être libre, fier et indépendant, le vieux-noir parce qu'il est un être très humble qui a enduré avec résignation les grandes souffrances de l'esclavage. Il arrive que les vieux-noirs soient présentés par certains umbandistes comme de grands sorciers, connaisseurs de puissantes *mandingas* ²¹¹ qu'ils ont appris à réaliser du temps de l'esclavage pour se défendre de la méchanceté de leurs maîtres blancs. Mais cette particularité intimidante, parfois reconnue et attribuée à ces esclaves, n'est pas un trait saillant ni caractéristique de la personnalité de ces esprits.

Les vieux-noirs font des passes et donnent des consultations. Catéchisés à l'époque de l'esclavage, ils sont catholiques : souvent ils prient et bénissent leurs consultants. Considérés comme d'excellents guérisseurs, ces esprits "travaillent" beaucoup dans le domaine de la cure. On leur attribue, comme aux cabocles, une connaissance étendue des plantes : ils sont de grands spécialistes et prescripteurs de "remèdes d'herbes". Mais ils n'ont pas seulement recours aux plantes pour soigner leurs consultants : connaisseurs de nombreuses *miringas* ²¹², ils les traitent aussi à l'aide de procédés dont ils ont le secret.

Les vieux-noirs sont également consultés sur quantités d'autres problèmes que la maladie. Néanmoins, compte-tenu de leur niveau d'évolution spirituelle, ces esprits n'acceptent pas de faire des "travaux" qui puissent nuire à des tiers. Les habitués des *terreiros* ne s'y trompent pas qui ne font pas de demandes de cette nature aux vieux-noirs. Ces vieux sages cherchent plutôt à tranquilliser leurs consultants, à apaiser la colère, la haine, la rancœur qu'ils éprouvent vis-à-vis de tierces personnes, à élever leurs sentiments, à désamorcer les conflits. Ils calment le jeu. Dans certains lieux de culte, proches du kardécisme et fréquentés pour l'essentiel par des individus relativement aisés, les consultants sont même priés de ne pas s'entretenir de sujets jugés trop triviaux - questions d'argent, histoires de cœur - avec ces esprits supérieurs.

²¹¹ Pratiques de sorcellerie.

²¹² Secrets.

II - 2 - 2 - 3 - Les enfants (*as crianças*)

Si, dans le cycle de la vie, les cabocles représentent l'âge adulte et les vieux-noirs, la vieillesse, les enfants représentent, quant à eux, les premiers âges de la vie. Ils sont associés comme les esprits d'esclaves, à l'espace domestique et à l'univers des relations familiales.

Ces esprits infantiles, à la fois masculins et féminins, sont reçus dans tous les *terreiros* et leurs apparitions sont plus ou moins fréquentes selon les endroits. Les enfants sont également appelés les Erês ou les Ibêjis. Leurs statuettes les représentent sous la forme des saints Cosme et Damien sous l'autorité desquels ils se trouvent. Leurs couleurs sont le rose et le bleu. Leur fête est le 23 septembre, jour de la fête des saints Cosme et Damien. Elle est très populaire et organisée dans la plupart des *terreiros* umbandistes généralement fin septembre ou début octobre, parfois un peu avant Noël.

On reconnaît les enfants à leurs attitudes infantiles. Les médiums qui les reçoivent se comportent et sont traités comme des enfants : ils sucent leur pouce, leur tétine, se traînent par terre, jouent, font des roulades, se chamaillent. Ces esprits immatures sont souvent indisciplinés, irrévérents, exigeants et autoritaires. Les adultes - assistants, *cambones*, médiums non possédés - se plient en quatre pour leur faire plaisir. Les *cambones* leur donnent des jouets - poupées, petits objets en plastique, balles, ballons, etc. - des bonbons, des gâteaux, des fruits et des boissons sucrées - coca-cola, *guaraná* ²¹³, etc. Mais ils les réprimandent également quand c'est nécessaire. Les médiums femmes qui reçoivent des petites filles se font parfois faire des couettes, mettre des rubans bleus ou roses dans les cheveux. Les enfants qui descendent dans les *terreiros* ne possèdent pas d'attributs vestimentaires particuliers.

Ces esprits possèdent une prononciation et un langage enfantins. Ils font les erreurs de langue que l'on fait à leur âge et appellent tous les adultes présents dans le *terreiro* "*tia*" et "*tio*" - c'est-à-dire "tata" et "tonton" - comme le font communément les enfants brésiliens. Ils ont des prénoms

²¹³ Boisson gazeuse et sucrée, extraite de la plante du même nom, très consommée au Brésil et communément offerte aux esprits d'enfants.

communs avec généralement un suffixe diminutif qui ajoute une nuance affective : ils s'appellent Carlinho, Rosinha, Joãozinho, Mariazinha, etc. Les enfants possèdent de nombreux *pontos cantados* dont les paroles renvoient aux stéréotypes et attributs qui sont attachés à cette catégorie d'esprits. En voici un que nous citons pour exemple :

"Papa m'a envoyé un ballon
Pour tous les enfants qu'il y a là dans le ciel
Il y a des sucreries papa, il y a des sucreries papa,
il y a des sucreries, là dans le jardin".

Les enfants représentent la joie et l'innocence. Leurs *giras* sont festives et décontractées. Ces esprits descendent sur terre pour s'amuser. Dans certains *terreiros* ou dans certaines *giras*, ils descendent également pour travailler : ils font des passes et donnent des consultations (il n'est d'ailleurs pas rare de les entendre renâcler et répéter à qui veut l'entendre qu'ils ne veulent pas travailler, qu'ils sont là pour s'amuser). Car pour aussi innocents, joueurs et immatures qu'ils paraissent, les enfants n'en sont pas moins des "esprits de la droite" qui "travaillent" sérieusement et auxquels on attribue une grande "force". Derrière leurs attitudes puérides, l'apparente futilité de leurs comportements, ils accomplissent des choses sérieuses : quand ils barbouillent un adulte de miel, quand ils lui donnent une sucrerie, quand ils lui font des remarques mutines du type "Tata est amoureuse d'un garçon", ils sont en train de "travailler" pour le bien de celui auquel il s'adresse, qu'ils associent à leurs jeux, qu'ils régaler de leurs friandises et de leurs boissons. Un bonbon offert par un esprit d'enfant n'est pas n'importe quel bonbon : il est un bonbon bénéfique et efficace qu'on ne saurait, en aucune façon, refuser. Les enfants sont de petits plaisantins qui "travaillent" à leur façon : il ne faut pas s'y méprendre.

Quoique les esprits d'enfants puissent être consultés pour un éventail assez large de problèmes (mésentente familiale, conjugale, mari alcoolique, guérison, etc.), leur aide et leur protection sont principalement et spécifiquement sollicitées pour tout ce qui touche aux enfants : maladies, problèmes à l'école, problèmes relationnels, comportements problématiques, etc. Ces esprits sont les protecteurs des enfants : leurs *giras* sont avant tout destinées à ces derniers et quand elles ont lieu, les

médiums et les personnes du public viennent accompagnés de leur progéniture.

Dans les *terreiros*, les esprits d'enfants peuvent avoir leur propre *gira* ou descendre dans les *giras* d'autres esprits. Dans ce dernier cas, ils descendent bien souvent avec les vieux-noirs. Quand les enfants ont leur propre *gira*, elle a de préférence lieu le samedi après-midi ou le dimanche pour que les enfants des humains puissent y assister.

Dans les *giras* des esprits adultes où ils sont appelés à descendre, les enfants jouent généralement un rôle très réduit. Ils sont trop gamins pour être associés aux "travaux" des grandes personnes. Leur rôle est alors essentiellement purificateur. Symbolisant l'innocence, ces esprits se voient en effet attribuer un important pouvoir de "propreté" (*limpeza*) : leur présence écarte les "mauvais fluides", les "énergies négatives" qui peuvent se trouver dans le *terreiro*. Il n'est pas rare qu'on les fasse descendre après le passage d'esprits peu évolués afin d'éloigner les "mauvaises vibrations" que ces derniers peuvent avoir laissés dans le *terreiro* après leur départ.

II - 2 - 2 - 4 - Les oguns

Ces esprits exclusivement masculins appartiennent à la "droite". Il sont assez communément reçus dans les *terreiros* quoiqu'ils ne descendent pas dans tous. Ils portent le nom et possèdent les caractéristiques du saint qui les dirige, Ogum. L'*orixá* de la guerre et du fer, identifié à Saint Georges, est leur commandant ou encore leur "général". Les *oguns* sont des soldats. Leurs images et leurs statuettes les représentent sous la forme de soldats romains : ils sont revêtus d'une armure, d'une cape rouge, portent un casque et une épée. Les attributs vestimentaires et les accessoires des *oguns* qui descendent dans les *terreiros* sont la cape rouge, le casque, l'épée. Les éléments de cette panoplie ne sont pas nécessairement utilisés par les médiums qui les reçoivent.

On reconnaît les *oguns* à leur apparence rigide, à leur air extrêmement sérieux et concentré qui rappellent d'ailleurs les cabocles. Ils se tiennent comme des statues, généralement immobiles et muets. Seuls leurs yeux semblent vivants. Tels des sentinelles figées, ils ne font rien d'autres qu'observer ce qui se déroule sous leurs yeux. En bons militaires garants de l'ordre, ils donnent l'impression d'être là pour surveiller ce qui se passe dans

les *giras* où ils descendent. Ils regardent les gens très fixement et intensément dans les yeux. Un tel regard sur une face immobile et muette peut mettre mal-à-l'aise. Il faut néanmoins soutenir le regard des *oguns*, ne pas l'éviter ou baisser les yeux. Dans certains *terreiros*, ils parlent (leur voix est grave) et donnent des consultations, mais le fait est rare.

Les *oguns* boivent de la bière et fument le cigare. Comme leur chef Ogum, leur couleur est le rouge et leur fête le 23 Avril. Leurs noms les plus communs sont Ogum Iara (le *terreiro* de Dona Dolores porte ce nom), Ogum de Ronda, Ogum Beira-Mar (Ogum Bord de Mer), Ogum Megê, Ogum Rompe-Mato (Ogum Ouvre-Brousse), etc. Ils possèdent de nombreux *pontos cantados* qui exaltent leur caractère guerrier, leurs vertus combattives, content leurs aventures, leurs victoires.

II - 2 - 2 - 5 - Les médecins (*os médicos*) ou docteurs (*os doutores*)

Les médecins ne sont pas reçus dans tous les *terreiros* mais là où ils le sont, leurs apparitions sont relativement fréquentes. Ces esprits, exclusivement masculins, font partie de la catégorie générique des "médecins de l'espace" (*médicos do espaço*), "médecins spirituels" (*médicos espirituais*) ou encore "médecins de l'au-delà" (*médicos do Além*). Ils exercent la "médecine astrale" (*medicina astral*) et sont distingués, dans leur dénomination même, de leurs "confrères" incarnés qui pratiquent une médecine dite "terrienne" ou "terrestre" (*medicina terrena, medicina da Terra*). Ces derniers sont en effet appelés "les médecins de la Terre" (*os médicos da Terra*), "les médecins matériels" (*os médicos materiais*), "les hommes au pantalon blanc" (*os homens da calça branca*) ou encore "les hommes à l'habit blanc" (*os homens da roupa branca*). Dans les *terreiros*, les esprits de médecins se font appeler "Docteur". Ils appartiennent à la "droite".

Cette catégorie d'esprits umbandistes provient en droite ligne du spiritisme kardéciste qui possède une catégorie d'esprits dits "médecins de l'Astral" ou "médecins de l'espace". Cette influence kardéciste est confirmée par le fait que de célèbres "médecins spirituels" du kardécisme - tels le

Docteur Fritz et le Docteur Bezerra de Menezes ²¹⁴ - sont reçus dans les *terreiros* umbandistes. D'ailleurs, dans ces lieux de culte, on considère généralement que les esprits de médecins travaillent sous l'autorité du Docteur Bezerra de Menezes ou encore dans la "ligne de Kardec" (*a linha de Kardec*).

Les attributs vestimentaires et les accessoires des médecins sont la blouse et le pantalon blancs. Leur matériel de travail, quand ils en possèdent un, comprend généralement du coton, de l'éther, de l'alcool et un ou plusieurs instruments pointus et coupants, stilet, scalpel, couteau de cuisine, poignard, ciseaux, clous, seringues. Dans les lieux de culte étudiés, il n'y avait pas de statuettes ni d'images d'esprits de médecins.

Les médecins s'appellent Docteur Bezerra de Menezes, Docteur Mariando da Cunha, Docteur Isaac, Docteur Barfaluc, Docteur Fritz... Les noms qu'ils portent dénotent souvent leur origine étrangère. La plupart de ces médecins ne sont en effet pas brésiliens mais, pour la plupart d'entre eux, allemands.

Aujourd'hui spécialistes de la "médecine astrale" (*a medicina astral*), ces esprits furent médecins de leur vivant. Dans certains *terreiros*, les médiums qui les reçoivent exercent eux-mêmes une profession médicale.

Les esprits de médecins sont des guides sérieux, et sérieuses sont également les *giras* dans lesquelles ils descendent. Ils viennent sur terre pour travailler et donner des consultations. Ils cumulent généralement les compétences de médecins généralistes et de chirurgiens. Comme leurs "confrères" terriens, ils font des "consultations médicales" (*consultas médicas*) à l'issue desquelles ils établissent un diagnostic, prescrivent des médicaments ²¹⁵, donnent des conseils, recommandent à certains malades d'aller voir "l'homme à l'habit blanc", examinent les ordonnances médicales que leur apportent les consultants, les leur expliquent, donnent leur avis sur les prescriptions indiquées par les "médecins de la Terre". Il n'est pas rare

²¹⁴ Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), qui fut médecin et homme politique, est une figure historique majeure du kardécisme brésilien auquel il a donné son orientation définitive sur le plan doctrinal. Déjà connu de son vivant comme le "médecin des pauvres", ce personnage fait partie des "médecins de l'au-delà" les plus célèbres du kardécisme et les plus fréquemment invoqués dans les centres spirites. Au sujet de Bezerra de Menezes, voir M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 118-125, 214).

²¹⁵ On trouvera davantage d'informations sur les médicaments prescrits par les esprits de médecins et, plus généralement, sur les remèdes pharmaceutiques prescrits dans les *terreiros* dans la [Cinquième Partie], Chapitre 4, X.

que les consultants prétendent ne pas trouver en pharmacie les médicaments que leur indiquent ces esprits : certains pères et mères de saint expliquent que c'est parce ces médicaments - qui n'existent plus aujourd'hui - sont ceux qui étaient utilisés par la médecine à l'époque, ancienne, où ces médecins étaient vivants. A l'image des esprits de médecins kardécistes, les médecins umbandistes réalisent également d'autres actes techniques comme les "chirurgies spirituelles" ²¹⁶ (*cirurgias espirituais*) et les "injections spirituelles" (*injeções espirituais*) - injections fictives faites dans une veine à l'aide de seringues généralement imaginaires et sur une peau parfois préalablement désinfectée avec un coton imbibé d'alcool.

L'action de ces médecins est souvent envisagée comme complémentaire de celles des "médecins terriens" : une fois que le malade est passé entre les mains des premiers, il peut alors aller chez les seconds qui sauront le guérir. On prétend même que ces esprits accompagnent leurs malades chez les "médecins matériels" : ils induisent ces derniers à trouver les maux dont souffrent les patients ainsi que les meilleurs remèdes et traitements pour les soigner.

Dans les *terreiros* étudiés, ces esprits descendaient dans des "séances" publiques auxquelles participaient, pour l'essentiel, des individus en quête de guérison. Ils descendaient également en dehors des *giras* pour donner des consultations particulières aux malades.

II - 2 - 2 - 6 - Les bouviers (*os boiadeiros*) ou vachers (*os vaqueiros*)

Les bouviers ne sont pas reçus dans tous les *terreiros* et, là où ils le sont, leurs apparitions ne sont pas très fréquentes. Exclusivement masculins, ces esprits sont, comme leur nom l'indique, des gardiens de troupeaux (de chevaux, de boeufs, de vaches). Dans les *terreiros* étudiés, il n'y avait pas de statuettes ni d'images les représentant. Leurs attributs vestimentaires et leurs accessoires sont le traditionnel chapeau de cuir des

²¹⁶ Les "chirurgies spirituelles" sont examinées dans la [Cinquième Partie], Chapitre 4, IX.

bouviens, le foulard noué à la ceinture, le lasso que le médium possédé tient dans sa main ou laisse pendre sur ses épaules. Il arrive également que les bouviens se mettent torse nu. Les médiums qui reçoivent ces esprits n'utilisent pas nécessairement tous les éléments de cette panoplie et n'en possèdent parfois aucun.

On reconnaît l'esprit de bouvier aux cris caractéristiques qu'il pousse pour regrouper le bétail dispersé, aux paroles qu'il adresse à ses bêtes, au lasso - imaginaire ou réel - qu'il lance pour les attraper, à sa façon d'imiter le mouvement qu'imprime au corps le cheval fictif sur lequel il est monté. Comme les cabocles, ces esprits boivent généralement de la bière - qu'ils se servent ou qui leur est servie parfois dans unealebasse - et ils fument le cigare. Ils portent des noms généralement très communs comme *Zé boiadeiro*, *João boiadeiro*. Leurs *pontos cantados* sont peu nombreux.

Les bouviens descendent sur terre pour travailler et font donc partie des esprits qui donnent des consultations. En dehors des traits qui les caractérisent en propre, ces esprits assument un rôle, affichent un mode d'être, des expressions faciales qui rappellent ceux des cabocles. Comme eux, ils sont des guides sérieux, vaillants et parfois farouches auxquels les consultants évitent de demander des choses moralement douteuses ou inacceptables (comme par exemple, exécuter une vengeance). Avec ces esprits, les consultants évitent également d'aborder des sujets trop triviaux - comme par exemple les histoires de coeur, les problèmes sexuels. Les bouviens sont particulièrement sollicités pour "défaire les travaux de magie noire" et aider les consultants sans emploi à trouver du travail.

Les bouviens ne constituent pas toujours une catégorie d'esprits à part. Dans certains *terreiros*, comme par exemple celui de Duílio, ils sont en effet identifiés et assimilés à des cabocles sans doute parce que, comme ces esprits d'Indiens, ils vivent dans la nature et sont associés à l'espace sauvage ou semi-sauvage. Il arrive également que les bouviens soient considérés comme les "serviteurs" (*os servos*, *os serviçais*) ou les "esclaves" (*os escravos*) des cabocles sous le commandement desquels ils travaillent.

Dans les *terreiros* étudiés, ils n'avaient pas de fête, ni de *gira* propre. Ils descendaient généralement dans les *giras* "de cabocles".

II - 2 - 2 - 7 - Les *exus* et les *pombas giras*

Les *exus* et les *pombas giras* ne sont pas reçus dans tous les *terreiros*, mais là où ils le sont, leurs apparitions sont relativement fréquentes. L'*exu* est un esprit masculin et la *pomba gira* - dite "*exu* femelle" (*exu fêmea*) ou encore "la femme de l'*exu*" (*a mulher do exu*) - est son correspondant féminin. Les *exus* umbandistes tirent leur nom d'une célèbre divinité du panthéon des candomblés *nagôs*, Exu ²¹⁷. *Pomba gira* (qui s'écrit aussi *pomba-gira* ou *pombagira*) serait la déformation de Bombonjira, *inquice* des Congos ²¹⁸ qui correspond à l'Exu des Nagôs. Ces esprits sont aussi appelés *os compadres* ("les compères").

Leurs statuettes les plus communes représentent les *exus* sous la forme de diables au corps nu et rouge, avec de petites cornes sur la tête, les oreilles un peu pointues, le visage quelquefois orné d'un bouc. Ils ont aussi parfois une queue ou encore une cape noire sur les épaules. Les *pombas giras* sont quant à elles communément représentées sous la forme de femmes blanches à la longue chevelure noire, aux hanches et aux seins marqués, vêtues du plus simple appareil : elles portent une culotte échancrée et ont le reste du corps entièrement découvert (Voir photos n° 8 et 11, à la fin de ce chapitre).

Les attributs vestimentaires des *exus* qui descendent dans les *terreiros* sont le pantalon noir et le tee-shirt ou la chemise rouges. Ils portent parfois de longues capes noires avec un trident dans le dos. Un des *exus* reçus par Dona Dolores portait un casque avec deux cornes. Les *pombas giras* portent une jupe noire et un haut rouge. Elles ont parfois aussi des bijoux et sur la tête, une couronne noire et rouge (Voir photos n° 9 et 12). Les couleurs de ces esprits sont le noir et le rouge.

Les *exus* et leurs compagnes sont de gros fumeurs et de gros consommateurs d'alcool : les premiers boivent de la *cachaça* pure - à laquelle sont parfois mélangés du poivre et des piments écrasés - et fument de gros, voire d'énormes, cigares ; les secondes boivent du "champagne"

²¹⁷ Au sujet de la transformation de la divinité yorouba Exu au cours de son histoire brésilienne, voir R. Bastide (1970(b) : 211-226) et au sujet plus particulièrement de sa réinterprétation par l'umbanda, voir L. S. Trindade (1982, 1985(a), 1985(b)) et R. Ortiz (1979 : 135-136).

²¹⁸ Les divinités des candomblés congo et angola sont appelées *inquices*. Ce terme correspond à celui d'*orixá* dans les candomblés *nagôs*. A propos de cet *inquice* des Congos, voir R. Bastide (1995 (a) : 271).

(qui est en fait un faux champagne, une espèce de mousseux) dans une coupe et fument des cigarettes longues ou des cigares fins et longs. Elles utilisent souvent un fume-cigarette.

La possession par les *exus* est très caractéristique : les médiums se tiennent le dos très penché, quasiment à angle droit, les bras pliés dans le dos, les mains posées sur le bas des reins. Leurs doigts crispés et crochus font penser à des griffes ou à des serres. Ils ont les genoux un peu pliés et leur visage est tourné vers le sol (Voir photos n° 9, 10, 12). Les médiums peuvent tenir cette position très inconfortable pendant des heures. Lorsqu'ils relèvent leurs visages, ils affichent des faces déformées, crispées et grimaçantes. Certains d'entre eux bavent ou crachent par terre. Tout dans l'allure mi-homme, mi-animal des *exus*²¹⁹ exprime la condition spirituellement inférieure de ces esprits "attardés" (*atrasados*). Les moins évolués d'entre eux lapent la *cachaça* sur le sol, rampent par terre, sont privés de langage et ne s'expriment qu'à travers des grognements. Les autres parlent d'une voix grave, émettent des rires caveaux. Quand ils descendent, ils gratifient les présents d'un *boa noite* ("bonsoir") guttural.

Les *pombas giras* se manifestent différemment : elles se tiennent droites, marchent en se déhanchant, les mains posés sur les hanches, affichent des attitudes provocantes et parfois obscènes, poussent de grands rires de fond de gorge en rejetant la tête en arrière et aguichent les hommes présents : tout dans leur façon d'être indique clairement qu'elles sont des prostituées, des "femmes de la rue" (*mulheres da rua*).

Les *exus* et leurs compagnes font un grand usage de mots et d'expressions vulgaires et injurieuses ainsi que de réflexions à connotation sexuelle. Il existe certaines *pombas giras* beaucoup plus "distinguées" (*muito fina*) que leurs collègues des bas-quartiers : elles sont plutôt des courtisanes qui aiment le luxe et se font parfois appeler *Condessa* ("Comtesse") ou encore *Madame* ("Madame").

Dans les *terreiros* où ils sont reçus, ces esprits possèdent leurs propres *giras*, appelées *giras de exus* ou encore *giras da esquerda* (*giras* "de la gauche"). Elles sont organisées selon une périodicité variable suivant les lieux de culte : chez Dona Dolores, la *gira* spécifique des *exus* et *pombas giras* avait lieu le dernier samedi de chaque mois, chez Duílio le dernier

²¹⁹ Il n'est d'ailleurs pas rare que les umbandistes qualifient les *exus* de *bichos*, c'est-à-dire de "bêtes".

vendredi de chaque mois (les *exus* étant associés aux entrées et aux sorties, les jours de fin et de début de semaine et de fin et de début de mois sont leurs jours de prédilection). Dans le *terreiro* de Duílio, les *exus* avait également une fête annuelle donnée en l'honneur d'un des leurs, Exu Tiriri, reçu par ce père de saint : elle avait lieu à partir de minuit, le premier samedi du mois de décembre (dernier mois de l'année).

Les noms que portent les *exus* font référence à leurs territoires - les cimetières et les carrefours (c'est là que sont déposées leurs offrandes) - à leurs heures - minuit, l'après-minuit - aux lieux sur lesquels il veillent et règnent - les chemins, les rues, les portes - et soulignent leurs puissants pouvoirs, leurs liens avec la mort, leur caractère inquiétant, audacieux, ambigu et potentiellement dangereux. Leurs appellations les plus communes sont : Exu Tranca-Rua(s) (Exu Verrouille-Rue(s)), Exu Tranca-Tudo (Exu Verrouille-Tout), Exu Caveira (Exu Tête de mort), Exu Sete Encruzilhadas (Exu Sept Carrefours), Exu Sete Portas (Exu Sept Portes), Exu da Meia-noite (Exu de Minuit), Exu Pimenta (Exu Piment), Exu Calunga²²⁰, Exu Sete Catacumbas (Exu Sept Catacombes), Exu Marabô (Exu Marabout), Exu Veludo (Exu Velu), Exu Morcego (Exu Chauve-Souris), Exu Curador (Exu Guérisseur), etc. Les *exus* ont de nombreux *pontos cantados*. Celui que nous citons est adressé à Exu Tranca-Ruas. Il met l'accent sur la fonction protectrice de "gardien des portes" (*guardião das portas*) des *exus*, esprits qui président aux ouvertures, dont celles des maisons :

"C'est au portail que j'ai laissé ma sentinelle
Que j'ai laissé *Seu* Tranca Rua²²¹
Qui surveille la porte grillagée"

Les noms les plus communs des *pombas giras* sont Maria Padilha, Maria Molambo, Maria das Ruas (Marie des Rues), Maria dos Sete Exus (Marie des Sept Exus). Les *pontos cantados* de ces *exus* féminins mettent généralement l'accent sur leur statut de compagnes ou de femmes des *exus* et sur leurs moeurs légères (elles ont "sept maris").

²²⁰ Calunga est la déesse bantoue de la mer et de la mort.

²²¹ *Seu*, placé avant un nom de personne, équivaut à *Senhor* ("Monsieur") ou à "Sire", et marque le respect. Quand on s'adresse aux *exus* ou qu'on les nomme, on place souvent *Seu* avant leur nom (c'est également le cas pour les cabocles).

Si les cabocles sont associés à la nature, les vieux-noirs et les enfants à l'espace domestique et familial, les *exus* et les *pombas giras* sont très explicitement associés à l'univers de la rue et particulièrement aux zones marginales des villes. Ils forment ce que les umbandistes appellent "le peuple de la rue" (*o povo da rua*). De leur vivant, ils étaient des individus marginaux, aux moeurs et conduites moralement condamnables et socialement répréhensibles : prostituées, assassins, vagabonds, mendiants, ivrognes, voleurs, bandits, petits voyous.

Les *exus* sont les esprits les plus complexes du panthéon umbandiste. Nous ne les aborderons ici que superficiellement et brièvement : pour une analyse approfondie de cette catégorie mythique nous renvoyons tout particulièrement aux travaux de L. S. Trindade (1982, 1985(a), 1985(b)).

Par opposition aux "esprits de la droite" dont les cabocles, les vieux-noirs et les enfants sont les grands représentants, les *exus* et leurs compagnes forment "la gauche" ²²². Beaucoup moins évolués que les premiers, ils n'incarnent pas comme eux l'idéal de charité umbandiste : ils n'ont ni leur rigueur moral ni leurs scrupules. Ils sont du côté "des ténèbres" (*das trevas*). Comme le fait remarquer V. Gonçalves da Silva (1994 : 123, trad. pers.), "la conception umbandiste des *exus* représente la continuité du stéréotype que le catholicisme a attribué à l'*orixá* Exu en l'associant au diable, à la mort et à la sexualité effrénée", associations dont témoignent, entre autres, leur manière d'être dans la possession, leurs *pontos cantados* et leurs statues. A l'inverse des "esprits de lumière" qui sont des figures morales qui oeuvrent dans le domaine du bien et sont les garantes de l'ordre umbandiste, les *exus* sont des figures amoraux qui oeuvrent pour le bien comme pour le mal et qui incarnent, de ce fait, le désordre et sa menace ²²³. Amoraux et ambigus, les *exus* sont des esprits extrêmement puissants et potentiellement dangereux. Comme ils régissent les passages (croisements, chemins, portes) ils ont le pouvoir de brouiller, d'embrouiller, de débrouiller à leur guise toutes les voies du monde : ils sont des esprits *trickster* qui peuvent "fermer les chemins" (*fechar os caminhos*) comme "les ouvrir" (*abrir os caminhos*). L'utilisation métaphorique que les umbandistes

²²² A l'inverse des esprits de la droite, les esprits de la gauche saisissent les objets de la main gauche.

²²³ A ce sujet voir R. Ortiz (1979).

font de ces deux expressions signifie que les *exus* ont le pouvoir d'introduire des obstacles insurmontables dans la vie des individus comme celui de lever et de résoudre les plus grandes difficultés. Aussi sont-ils tout aussi craints et respectés qu'aimés et recherchés par les umbandistes et la clientèle des *terreiros* où ils sont reçus.

Du fait de leurs caractéristiques négatives, les *exus* sont les esprits qui suscitent le plus de polémiques dans le milieu umbandiste : l'objet de la controverse est de décider s'ils sont ou non des démons, c'est-à-dire si leur nature est intrinsèquement et irrémédiablement mauvaise. Certains umbandistes, peu nombreux, répondent par l'affirmative et ne considèrent pas ces esprits comme des "guides" : dans les *terreiros* des pères de saint qui partagent ce point de vue, les *exus* ne sont pas reçus.

D'autres umbandistes, et c'est la majorité, répondent par la négative. De leurs discours, il ressort qu'ils perçoivent les *exus* comme des esprits profondément ambivalents. Si sous certains aspects, ces entités présentent des traits qui les apparentent à des figures démoniaques (on dit d'ailleurs souvent qu'ils travaillent sous le commandement de Lucifer ou du Maioral, c'est-à-dire du Diable), ils ne sont néanmoins pas assimilés à des démons : les *exus* ne sont pas voués au mal, ils sont tout simplement des esprits qui ne possèdent pas de conscience ni de barrières morales. Ils sont les esprits les plus proches des êtres humains, capables comme eux du meilleur comme du pire. Il est d'ailleurs fréquent d'entendre dire que les *exus* ne font le mal que dans la mesure où les hommes le leur demande : en ce sens, ces esprits sans scrupules ne seraient que le miroir des faiblesses et des désirs humains.

Parmi ces umbandistes qui n'assimilent pas les *exus* à des démons, il en est dont le discours apparaît profondément influencé par la théorie kardéciste de l'évolution spirituelle : loin d'être des esprits intrinsèquement mauvais, les *exus* sont des esprits "inférieurs" qui ont besoin d'être "éclairés" (*esclarecidos*). Ainsi la présence des *exus* dans les *terreiros* umbandistes se trouve-t-elle légitimée et justifiée au nom de la mission et de l'idéal de charité umbandistes : ces esprits manquent de lumière, ils ont besoin d'être aidés. Il faut les "éclairer", les "endoctriner" (*doutrinar*) - c'est-à-dire les sensibiliser au Bien et au principe d'évolution spirituelle - afin qu'ils acquièrent un sens moral et "travaillent" pour le bien. Nombreux sont ainsi les umbandistes qui distinguent les "exus baptisés" (*exus batizados*) ou

"exus de lumière" (*exus de luz*) des "exus païens" (*exus pagãos*) ou "exus sans lumière" (*exus sem luz*). Les "exus baptisés" sont ceux qui, moralisés, "endoctrinés", pratiquent le bien et les "exus païens", ceux qui, non "éclairés", sont résolument amoraux ²²⁴. A l'intérieur du domaine "de la gauche", à laquelle appartiennent ces deux catégories d'*exus*, les premiers se chargeraient du contrôle des seconds. Les pères et mères de saint dans les *terreiros* desquels descendent et "travaillent" des *exus*, sont unanimes à prétendre qu'ils n'accueillent que des *exus* "baptisés" dans leurs *giras* et qu'ils n'utilisent ces esprits que pour la pratique du bien. Cette position est générale : rares sont en effet les umbandistes qui reconnaissent demander à ces esprits des choses moralement condamnables et les utiliser à des fins offensives dans le cadre de "travaux" de sorcellerie.

"Baptisés" ou pas, les *exus* restent les *exus*, c'est-à-dire des esprits extrêmement ambigus, puissants et potentiellement dangereux qui peuvent être manipulés à des fins considérées aussi bien comme négatives (offensives et destructrices) que positives (défensives, contre-offensives et protectrices). Les consultants ne s'y trompent pas : c'est au *exus* qu'ils adressent leurs requêtes moralement équivoques. Ils savent bien que ces esprits mettent leurs forces au service de n'importe quelle demande du moment qu'ils sont "payés" (*pagos*) pour exécuter le "travail" qu'on leur demande d'accomplir. A la différence, en effet, des "esprits de la droite", les *exus* et les *pombas giras* ne "travaillent" pas "gratuitement" (*de graça*) :

"Les esprits de la gauche ils aident, ils soignent aussi. Ils peuvent car ils peuvent aussi bien faire le mal que le bien. De préférence on leur demande seulement le bien. Tu viens et tu demandes. C'est là qu'il y a une grande différence, je trouve, entre l'*exu* qui est de l'obscurité et l'esprit de la lumière. Parce que, par exemple, tu viens et tu demandes à un cabocle, il ne demande pas à être payé, tu demandes à un vieux-noir, il ne réclame pas d'argent, tu demandes à un enfant c'est pareil, tu demandes à un *exu*, à la *pomba gira*, ils veulent être payés. Ils veulent des boissons, ils veulent manger, ils veulent de

²²⁴ Dans de nombreux *terreiros*, on considère que les *exus* "baptisés" - *exus* moralisés et contrôlés par le culte - sont dirigés par Ogum, le "seigneur des chemins", et qu'ils travaillent donc dans la ligne de ce saint. Seuls les *exus* "païens" - *exus* amoraux qui demeurent incontrôlés - travailleraient sous les ordres de Lucifer ou du Maioral.

l'argent, ils ne travaillent pas gratuitement. Ils sont comme ils sont. Ils n'aiment pas travailler gratuitement, ils sont payés. Dans tous les *terreiros* que j'ai fréquenté, et j'en ai fréquenté beaucoup, c'est comme ça, dans beaucoup d'entre eux si tu ne mets pas d'argent aux pieds de l'*exu*, tu ne parles pas avec lui. C'est pareil avec la *pomba gira*, si tu ne mets pas de l'argent dans sa chaussure... La note est toujours salée. Quand tu veux parler avec l'*exu*, il faut mettre le whisky, l'argent à ses pieds. Il y a des gens qui apportent des cigares, des bougies, à boire, une bouteille de *pinga* ²²⁵, ceux qui obtiennent ce qu'ils avaient demandé, ils apportent une boisson plus chère. Il faut payer, gratuitement ils ne font pas, gratuitement ils ne travaillent pas (rires)". (Maria, 42 ans, couturière et cuisinière, médium chez Duílio)

La condition spirituellement inférieure des *exus* et *pombas giras* fait qu'ils sont non seulement sans scrupules mais aussi très attachés aux choses matérielles : aussi sont-ils prêts à exaucer les désirs les plus inavouables en échange d'une offrande qui les rassasie. Les umbandistes comparent souvent les *exus* à des serviteurs qui font, sans discuter, ce pour quoi on les paie : contre rétribution, ils s'acquittent de ce qu'on leur demande, sans se soucier outre mesure de la nature bienveillante ou malveillante du travail à accomplir. Comme l'explique Vicente (45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio) à propos de l'exécution de *feitiços*, c'est-à-dire des travaux de sorcellerie :

"Si tu veux faire un *feitiço*, tu ne demandes pas nécessairement à un *exu*. Parce que tu vois, de la même façon que les *exus* et les *pombas giras* font le mal, ils font aussi le bien. Ça va dépendre de ce que tu veux faire, ça dépend de toi, parce que c'est toi qui va faire le *feitiço* contre une autre personne par l'intermédiaire de tel médium, de telle entité. Pour ça, tu peux toujours demander à une entité de lumière, seulement elle va te montrer que ce que tu veux faire n'est pas correct et que ça peut avoir un retour. Les *exus* eux acceptent de faire [*le feitiço*], parce qu'ils sont payés. C'est la même chose qu'un domestique. Tu prends un *boy*, un domestique et tu l'envoies acheter..., tu lui demandes d'acheter un kilo de haricots. Tu lui as demandé des haricots mais tu n'as pas précisé la qualité des haricots. Si ce qu'il rapporte ne te plaît pas, tu lui demandes

²²⁵ Nom populaire donné à la *cachaça*.

d'aller les échanger et il y retourne. Il est payé pour ça. Un autre exemple, tu as une femme de ménage. Qui est-ce qui nettoie la maison ? C'est toi ou c'est elle ? C'est la femme de ménage parce qu'elle est payée pour ça. Et bien l'*exu*, c'est la même chose. C'est le problème du *feitico*."

Les *exus* et leurs compagnes jouissent d'une grande popularité et sont très demandés par la clientèle des *terreiros* où ils descendent "travailler". Quoique craints, ils n'en sont pas moins très aimés et recherchés. Leur succès tient évidemment au fait qu'ils sont extrêmement puissants et efficaces, proches des faiblesses humaines et amoraux. Les consultants les sollicitent à des fins défensives et protectrices pour résoudre tous les problèmes concrets qui surgissent dans la vie quotidienne (et aussi pour s'en garantir) : maladie (les *exus* sont considérés comme de puissants guérisseurs), chômage, difficultés financières, problèmes sentimentaux, sexuels, autres afflictions. Spécialistes des questions de sorcellerie, ils sont aussi particulièrement sollicités pour "envoyer" (*mandar*) les *feiticos* comme pour les "défaire" (*desmanchar*). Aptes à "fermer les chemins" comme à "les ouvrir", ils sont utilisés pour résoudre les situations particulièrement difficiles comme pour les créer (sorcellerie), pour combattre le mal comme pour le faire. Ainsi les manipule-t-on aussi bien pour guérir les problèmes de santé que pour rendre malade et même tuer, pour consolider les relations conjugales comme pour causer des ruptures, pour soigner l'impuissance sexuelle et la provoquer, etc. L'ambivalence fondamentale des *exus* fait qu'ils constituent toujours un danger potentiel : on ne s'assure jamais définitivement la bienveillance d'un *exu*. A cause de leur absence de sens moral et de leur attachement aux choses matérielles, ces esprits n'inspirent pas une confiance absolue à leurs consultants : ces derniers savent bien que l'*exu* qui est leur allié aujourd'hui, peut être leur ennemi demain. Il suffit pour cela qu'il soit bien "payé" par un rival pour exécuter quelque maléfice à leur rencontre.

Compte tenu du stéréotype qui leur est attaché, les *pombas giras* sont les grandes spécialistes des choses du coeur et du sexe. Femmes légères associées aux plaisirs du corps, au désir et à la sexualité effrénée, elles sont particulièrement sollicitées et compétentes pour résoudre les problèmes qui relèvent des sphères amoureuse, affective et sexuelle. Comme leurs compagnons, elles acceptent aussi bien de rendre impuissant le mari

infidèle, de satisfaire les femmes qui veulent les maris des autres, que d'oeuvrer dans le sens d'une réconciliation conjugale.

Le succès des *exus* et de leurs compagnes tient aussi au fait qu'ils sont des guides décontractés avec lesquels la communication est facile. Ils entretiennent des rapports de grande familiarité et complicité avec leurs consultants, prennent spontanément de leurs nouvelles ou des nouvelles de leur famille. Leurs *giras* et leurs fêtes sont généralement divertissantes et spectaculaires. Les *exus* sont souvent drôles, espiègles, taquins, blagueurs. Ils font rire l'assistance avec leurs "gros mots", leurs allusions sexuelles, leurs réflexions et leurs comportements provocants, grossiers et irrespectueux. En même temps, ils impressionnent avec leur costume noir et rouge, leurs visages grimaçants, leurs grognements et leurs allures diaboliques. Les "compères" inspirent crainte et fascination : ils savent régaler et captiver leur public.

II - 2 - 2 - 8 - Les marins (*os marinheiros*) ou matelots (*os marujos*)

Les marins ou les matelots ne sont pas reçus dans tous les lieux de culte et, là où ils le sont, leurs apparitions ne sont pas très fréquentes. Ces esprits sont exclusivement masculins. Dans les *terreiros* étudiés, il n'y avait pas de statuettes ni d'images les représentant. Ils n'ont pas d'attribut vestimentaire, si ce n'est parfois la coiffure de marin.

On reconnaît le marin à sa démarche chancelante, provoquée à la fois par le tangage du bateau et les effets de la boisson. Le marin est en effet un ivrogne invétéré : il adore l'alcool - il boit généralement du whisky ou de la *cachaça* - et quand il descend sur les médiums qui le reçoivent, il arrive déjà saoul. Cet esprit est également un grand amateur de femmes. La boisson et les femmes sont ses deux grands sujets de conversation. Qu'ils soient reçus par des médiums hommes ou femmes, les marins "draguent" (il n'y a pas d'autre mot) et provoquent les jolies consultantes de manière souvent peu subtile. Ils leur font des remarques, des plaisanteries grivoises et même scabreuses. La présence, à leur côté, des maris ou des compagnons de ces femmes ne les incite pas à davantage de réserve. Bien au contraire, puisque dans ce genre de situation, ils ont plutôt tendance à en rajouter.

Les marins ont donc un joyeux tempérament. Ils sont "machos", blagueurs, assez frustes : ce sont des noceurs. Dans les conversations qu'ils ont avec les consultants, ils ne mâchent pas leurs mots. Leur mode d'être est assez proche de celui des esprits de bahianais (dont nous traitons ci-après). Ils fument la cigarette et portent généralement des noms communs comme João ou Zé "du bateau", Zé Marinheiro ou encore tout simplement Marinheiro. Certains d'entre eux se disent français. Leur *ponto cantado* par excellence est la traditionnelle chanson "*Marinheiro sou*" ("Je suis marin").

Esprits trop portés sur la boisson et sur les femmes pour être considérés comme des guides sérieux, les marins descendent néanmoins dans les *terreiros* pour travailler et donner des consultations. Tenus pour d'éminents guérisseurs, ils arrangent toutes sortes de problèmes dont les problèmes de santé, d'alcoolisme, d'argent. Ils sont également sollicités pour défaire les travaux de sorcellerie. Dans certains *terreiros*, comme chez Dona Dolores, les marins ont leur propre *gira*. Ce n'est pas le cas dans de nombreux autres, où ces esprits se manifestent dans des *giras* qui ne leur sont pas spécialement consacrées. Chez Duílio, ils apparaissent dans les séances où descendent des bahianais, des *exus*, des gitans, esprits qui sont, comme eux, peu "évolués spirituellement" et avec lesquels ils partagent une même proximité d'avec la "terre", la "matière". Dans certains *terreiros*, les marins sont identifiés à des *exus* et sont considérés comme des "esprits de la gauche".

II - 2 - 2 - 9 - Les bahianais (os baianos) et les bahianaises (as baianas)

Les bahianais ne sont pas reçus dans tous les *terreiros*, mais là où ils le sont, ils descendent fréquemment. Ses esprits masculins et féminins sont, comme leur nom l'indique, des habitants de l'Etat de Bahia ou, plus largement, des Nordestins ²²⁶. Ils représentent les immigrants nordestins qui sont descendus en grand nombre dans le sud du Brésil (à partir des années cinquante) en quête d'un emploi et d'une amélioration de leur situation et qui, n'ayant rencontré ni l'un ni l'autre, sont venus grossir les rangs des

²²⁶ Habitants de la région du Nordeste.

populations défavorisées des grands centres urbains (L. S. Trindade, 1985(a) : 142).

Dans les *terreiros* étudiés, ces esprits n'avaient pas de statuettes ni d'images les représentant. Leur seul attribut vestimentaire est un chapeau typique de la région dont ils viennent. Il arrive qu'ils retroussent leur bas de pantalon et se mettent pieds nus.

On reconnaît les bahianais à leur façon de parler : ils parlent fort et avec l'accent du Nordeste. Leurs propos sont parsemés d'expressions, d'interjections et de mots d'argot nordestins (*bichinha* !, *bichinho* !, *o xente* !). Le bahianais est un esprit décontracté et un joyeux bambocheur : il raffole de la *cachaça* et des femmes (pour lesquelles il dit bien souvent avoir perdu la vie), il aime faire la fête et danser, se plaît à plaisanter, à railler. Il n'aime pas travailler, comme il le répète souvent lui-même. Il est parfois très râleur. La bahianaise possède les mêmes traits que son compère masculin, excepté le goût de ce dernier pour les femmes.

La boisson de ces esprits est la *batida de coco* ²²⁷ qui leur est servie dans une moitié de coque de noix de coco. Ils fument des cigarettes et des "cigarettes de paille" (*cigarros de palha*) ²²⁸. Ils possèdent de nombreux *pontos cantados* qui parlent de ce qu'ils aiment : les femmes, la *batida*, la *cachaça*, Bahia, leurs plats préférés, le *forro* ²²⁹. Tous ces thèmes sont également leurs sujets de conversation privilégiés. Ils ont des noms communs comme Zé Baiano, João Baiano, João do Maranhão.

Les bahianais descendent pour travailler et donnent des consultations. Quoique décontractés et enjoués, ces esprits n'en sont pas moins sérieux quand c'est nécessaire. Directs et francs, ils ne mâchent pas leurs mots et n'hésitent pas à houspiller vertement leurs consultants : comme le font remarquer certains umbandistes, ces esprits disent ce qu'ils ont à dire, "que ça plaise ou non". Leur aide et leur force sont sollicitées aussi bien pour résoudre des problèmes amoureux que pour guérir les malades ou encore défaire les travaux de sorcellerie. Les bahianais montrent dans leurs rapports avec les consultants une simplicité, une familiarité qui met ces

²²⁷ Boisson préparée avec de la *cachaça*, du sucre et du lait de noix de coco.

²²⁸ La "cigarette de paille" est une cigarette faite avec de petits morceaux de "tabac de rouleau" (*fumo de rolo*) - tabac enveloppé dans des feuilles et roulé en forme de corde - enveloppés dans une feuille de "paille de maïs" (*palha de milho*, qui désigne les feuilles et la balle du maïs).

²²⁹ Danse et genre musical très populaires dans le Nordeste. Le terme *forro* désigne aussi les bals, les lieux où l'on danse le *forro*.

derniers très à l'aise. Par ailleurs, comme ils sont, à l'égal des marins, des esprits peu évolués spirituellement, leurs consultants osent les entretenir de questions qu'ils n'abordent pas avec les esprits plus évolués de cabocles et de vieux-noirs. Ils savent aussi qu'ils peuvent leur demander de faire des travaux moralement douteux. Les bahianais sont bien souvent assimilés à des *exus*. Dans les *terreiros* étudiés, ils n'avaient pas de *gira* propre mais descendaient dans les *giras* des *exus*.

II - 2 - 2 - 10 - Les gitans (*os ciganos*) et les gitanes (*as ciganas*)

Ces esprits ne sont pas reçus dans tous les lieux de culte et, là où ils le sont, leurs apparitions ne sont généralement pas très fréquentes. Ces esprits sont masculins et féminins, mais les apparitions de gitans sont relativement rares et c'est surtout la figure de leur correspondant féminin qui s'impose. Dans les *terreiros* étudiés, seules descendaient des gitanes, toujours reçues par des médiums femmes. Les statuettes de gitanes les représentent vêtues d'un ensemble rouge et noir - jupe très ample et haut collant, découvrant le nombril. Elles ont une longue chevelure noire, la peau très mate, des bracelets et des colliers couleur or, se tiennent déhanchées, le bras gauche posé sur la taille. Elles ont des cartes à jouer dans la main droite (Voir photo n° 11 à la fin de ce chapitre).

Les attributs vestimentaires et les accessoires des gitanes qui descendent dans les *terreiros* sont la jupe large - de couleur fréquemment rouge ou rouge et noire - qui tombe jusqu'aux pieds, le foulard noué autour du cou, les boucles d'oreilles, les colliers et les bracelets couleur or, ainsi que le jeu de cartes à jouer dans lequel certaines d'entre elles lisent l'avenir.

Les gitanes marchent souvent la main gauche posée sur la taille, légèrement déhanchées. Certaines d'entre elles dansent en agitant leur jupe. Les gitanes sont espagnoles. Elles parlent avec l'accent espagnol, roulent "les r". Leurs propos sont émaillés de mots espagnols et italiens. Elles aiment boire et leurs boissons sont le cognac, le whisky, le vin rouge, le faux champagne. Elles fument des cigarettes courtes ou longues.

La gitane que recevait Dona Dolores était une figure particulièrement remarquable de son *terreiro*, très appréciée et demandée par les habitués du lieu de culte. Elle s'appelle Cigana de Janira et racontait qu'elle n'était pas brésilienne mais "espagnole", "européenne" : à l'âge de 10 ans, des

gitans l'avaient "enlevée" et "volée" à ses parents. Elevée par les gitans, elle était devenue l'une d'entre eux jusqu'à ce qu'elle meure à l'âge de 17 ans, sans avoir jamais revu ses parents. C'est alors qu'elle commença à "descendre sur terre". Dona Dolores affirme "qu'entre la vie et la mort", sa gitane "a plus de cinq cents ans". Parlant de la Cigana de Janira, les habitués du *terreiro* disent qu'elle est superbe et que lorsqu'elle descend sur Dona Dolores, elle la rend également très belle. Ils disent aussi qu'elle est "voleuse" et très "goulue".

Dans certains *terreiros*, les gitanes descendent en dehors des *giras* pour donner des consultations particulières au cours desquelles elles lisent les cartes à leurs clients. Deux fois par mois la Cigana de Janira descendait seule le mercredi après-midi pour recevoir les consultants (essentiellement des femmes). On ne fait guère appel aux gitanes pour la guérison des maladies. Leur clairvoyance et leur compétence sont surtout sollicitées pour les problèmes qui relèvent de la sphère sentimentale et des questions d'infidélité, pour des problèmes d'argent et de chômage. Quand elles attribuent les problèmes de leurs clients à des travaux de magie noire réalisés contre eux par des personnes jalouses - ce qui est souvent le cas - elles se chargent de les "défaire".

Comme les marins et les bahianais, les gitans sont des esprits considérés comme "peu évolués" : il n'ont pas de *giras* propres dans les *terreiros* fréquentés mais descendent dans les *giras* des *exus* et des *pombas giras*, esprits dont ils revêtent généralement les couleurs (noir et rouge). Dans de nombreux endroits, les gitanes sont assimilées à des *pombas giras* et les gitans à des *exus*.

II - 2 - 2 - 11 - Les Zé Pilintra

Ces esprits, exclusivement masculins, ne sont pas reçus dans tous les *terreiros*, mais là où ils le sont, leurs apparitions sont fréquentes et très prisées du public. Leurs statuettes - qui ne siègent pas sur les autels de tous les lieux de culte - les représentent coiffés d'un chapeau blanc entouré d'un ruban rouge et vêtus d'un costume blanc, dont la veste est égayée d'une pochette rouge ou d'un oeillet à la boutonnière, ainsi que d'une chemise blanche. Ils sont noirs ou mulâtres (Voir photo n° 13 à la fin de ce chapitre).

Les attributs vestimentaires des Zé Pilintra qui descendent dans les *terreiros* sont la veste de costume blanche, le chapeau enrubanné de rouge, le faux-oeillet rouge à la boutonnière. Les médiums qui les reçoivent revêtent généralement tous les éléments de cette panoplie (Voir photo n°14). Ces esprits n'ont pas beaucoup d'accessoires : certains d'entre eux se parfument avec de petites bouteilles de parfum qu'ils ont dans les poches de leur veste.

Ils ne possèdent ni prononciation ni langage particuliers mais utilisent certaines expressions caractéristiques comme le fameux "*gente fina !*" dont ils gratifient les personnes présentes. Les Zé Pilintra aiment boire et sont de gros consommateurs de *cachaça* pure. Ils fument comme des pompiers, et leur préférence va vers le cigare ou la cigarette longue.

Zé Pilintra est le nom de cet esprit : Zé (diminutif hypocoristique de José) est son prénom - prénom commun de l'homme du peuple qui indique l'extraction et l'appartenance sociales de cet esprit - et Pilintra le qualificatif qui s'y rapporte. Ce dernier terme est difficile à traduire : dans le langage courant il signifie à la fois "sans le sou", "effronté", "filou", "astucieux", "qui fait des manières, qui a des attitudes affectées", "qui met de la recherche dans sa toilette", "gandin". Zé Pilintra est plus ou moins tout cela à la fois.

Comme l'indique sa dénomination même - il porte un nom propre "Zé Pilintra" - cet esprit est une figure fortement individualisée. Si individualisée d'ailleurs, que je n'ai jamais assisté à la descente de plusieurs Zé Pilintra au même moment dans le même *terreiro*. Dans les lieux de culte étudiés, il ne venait jamais qu'un seul Zé, incorporé par le père ou la mère de saint. Chez Dona Dolores, Zé descendait dans les *giras* des *exus*. Chez Duílio, il descendait dans toutes les séances de travail.

Zé Pilintra incarne le type caractéristique du *malandro*, ce *malandro* dont R. da Matta (1983) a montré qu'il est l'une des figures paradigmatiques de la société brésilienne. Le personnage de cet esprit est souvent très travaillé par les initiés qui le reçoivent, bien souvent davantage élaboré que n'importe quel autre esprit de l'Astral umbandiste. Les données recueillies à son sujet (sa manière d'être et les propos qu'il tient durant la possession, les récits recueillis à son propos auprès des umbandistes des *terreiros* dans lesquels il descend) convergent toutes vers la définition d'un même personnage : Zé Pilintra est le type même du semi-marginal qui vit dans les interstices du système social, entre l'ordre social et le désordre, en dehors

des règles formelles de la société, dans cette zone intermédiaire riche en potentialités, où seul peut survivre celui qui est à même de tirer parti des ressources de sa créativité et de sa "débrouillardise" (le fameux *jeitinho* brésilien). De son vivant, Zé Pilintra était généralement un bandit de petite envergure. Il menait une vie de bohème et de débauché, survivant grâce à de multiples expédients, dont de menus larcins. Il a généralement succombé à une mort violente, soit qu'il ait été abattu par la police, soit qu'il ait été tué d'un coup de couteau dans une bagarre.

Les Zé Pilintra qui descendent dans les *terreiros* sont des finauds : roublards, astucieux, drôles, vifs, culottés, égrillards, un peu ridicules et vulgaires, ils sont des esprits décontractés, sympathiques et attachants. Ils entretiennent des rapports de grande complicité et familiarité avec les consultants. Chez Duílio et Dona Dolores, où il descendait régulièrement, Zé Pilintra était l'un des esprits les plus aimés et les plus recherchés par les fréquentateurs de ces deux *terreiros* populaires. Duílio - qui affectionnait cette entité au point de la recevoir à chaque séance de travail, et souvent pendant plusieurs heures - était lui-même dans la vie un parfait Zé Pilintra.

Le succès que rencontre Zé Pilintra dans les *terreiros* où il descend est non seulement dû à la popularité du personnage qu'il incarne, à sa manière d'être décontractée et familière, mais également à la grande efficacité qu'on lui confère. Il est sollicité pour toutes sortes de problèmes et il n'en est aucun qu'on ne saurait lui exposer ni qu'il ne saurait résoudre : maladie (il a une excellente réputation en matière de guérison), chômage, problèmes financiers, professionnels, familiaux, sentimentaux, rivalités... Zé est un débrouillard qui a plus d'un tour dans son sac et qui est particulièrement habile à résoudre les situations difficiles. Il n'est généralement pas très regardant ni sur les moyens à employer, les chemins à emprunter pour résoudre les problèmes de ses consultants ni sur la moralité des intentions et des désirs qu'il accepte de servir.

Il n'y a sans doute pas dans l'umbanda d'esprit plus ambigu que Zé Pilintra. Où travaille-t-il exactement? A gauche ou à droite? Est-il un esprit de lumière, une entité évoluée qui oeuvre pour le bien ou un esprit des ténèbres, une entité attardée ou peu éclairée qui fait le bien comme le mal ? La position de Zé Pilintra dans l'umbanda est celle du *malandro* dans la société brésilienne : il occupe une place très ambiguë. Cette place n'est assimilable ni totalement à la droite ni totalement à la gauche. Il est entre les

deux, a un pied dans l'une et un pied dans l'autre. Les umbandistes sont très partagés à son sujet : certains d'entre eux considèrent Zé Pilintra comme un *exu*, c'est-à-dire un "esprit de la gauche" - qui travaille soit exclusivement à gauche (l'ambiguïté du personnage est alors évacuée), soit à gauche et à droite. D'autres estiment qu'il appartient à la fois à la droite et à la gauche : Zé est alors conçu comme un esprit double qui est Zé quand il travaille à droite et qui devient un *exu* quand il travaille à gauche. Cette conception d'un Zé Pilintra - esprit "deux en un" - est celle qui prévaut dans le *terreiro* de Duílio. Ce dernier affirmait que son Zé était "de la droite" six mois dans l'année et "de la gauche" les six autres mois.

* * *

Au terme de cet inventaire, on ne peut manquer d'observer que la grande majorité des entités umbandistes représentent des personnages qui appartiennent à des catégories subalternes de la population brésilienne. Des catégories qui furent par le passé ou qui sont dans le Brésil actuel, socialement (ainsi qu'historiquement et culturellement pour certaines d'entre elles) dominées, marginalisées, perçues comme "inférieures".

Ainsi quoique hautement valorisés par l'umbanda, les cabocles n'en représentent pas moins une population que le colonisateur a en partie décimée, qu'il a tenté avec plus ou moins de succès de réduire en esclavage et dont il a conquis les terres. Et dans la société brésilienne contemporaine, la situation faite aux actuels descendants de ces indiens du passé n'est guère plus brillante. Les vieux-noirs sont, quant à eux, des esclaves, et les enfants de petits sauvages non autonomes qui ne sont pas encore parvenus à l'âge d'homme. Les marins, les bahianais, les bouviers, les gitans, les Zé Pilintra, les *exus* et les *pombas giras* représentent des populations, des individus qui appartiennent aux couches subalternes ou marginales de la société : arrimeurs, nomades, immigrants pauvres des grandes cités industrielles, prostituées, délinquants, voleurs, vagabonds, mendiants, ivrognes. Ces derniers incarnent d'ailleurs des types sans doute trop "populaires" ou trop marginaux, ou encore des personnages à la moralité trop douteuse, pour descendre et être admis à "pratiquer la charité" dans tous les lieux de culte umbandistes. Ils ne sont invoqués, reçus et valorisés que dans les *terreiros* populaires où ils sont appelés à secourir une

population qui appartient aux mêmes couches sociales qu'eux et qui est sujette aux mêmes vicissitudes que celles qu'ils ont connues de leur vivant. Dans les *terreiros* de Dona Dolores et Duílio, ces esprits donnaient des consultations, ce qui n'était pas le cas dans celui de Renato où ils ne descendaient pas.

Tous les esprits inventoriés ne sont pas apparus en même temps dans l'umbanda. Parmi les plus anciens, il y a les vieux-noirs et les cabocles qui, comme le fait remarquer V. Gonçalves da Silva (1994 : 121), renvoient à des "segments formateurs" de la société brésilienne. Les marins, les bahianais, les gitans, les bouviers sont, semble-t-il, les esprits umbandistes les plus récents : selon F. Giobellina Brumana et E. Gonzales Martinez (1989 : 172), leur apparition dans l'umbanda coïncide avec les grandes migrations intérieures qui, depuis les années cinquante-soixante, déversent leurs populations dans les grandes villes industrielles du Brésil, particulièrement à São Paulo.

II - 3 - Les *eguns*

Egun est un terme originaire du candomblé. Les esprits auxquels s'applique cette appellation représentent, dans le monde spirituel umbandiste, une catégorie d'esprits tout à fait à part, parfaitement distincte de celle que forment les entités examinées précédemment. Au sens large, *egun* désigne l'esprit qui se détache de l'enveloppe corporelle de tout défunt. En ce sens, nous deviendrions tous à notre mort des *eguns*. Les esprits de morts sont appelés à quitter le monde des vivants pour aller occuper la place qui est la leur dans l'Astral umbandiste. Or, parmi les *eguns*, il en est qui n'empruntent pas le chemin qu'ils doivent suivre pour rejoindre cette place. Il s'agit généralement d'esprits qui n'acceptent pas ou qui ne réalisent pas leur nouvelle condition de désincarnés. Semblables aux âmes en peine du catholicisme populaire, ces *eguns* deviennent alors des esprits errants qui vagabondent dans le plan terrestre. Dans l'usage commun, les umbandistes réservent l'appellation d'*eguns* à ces esprits de morts qui ne se sont pas résolus - par ignorance ou par refus - à abandonner le monde des vivants et qui constituent une menace permanente pour les hommes auxquels il infligent toutes sortes de maux,

dont la maladie. Dans certains *terreiros* umbandistes, ces *eguns* sont également appelés, par emprunt au lexique kardéciste, *espírito sofredor* ("esprit souffrant") ou tout simplement *sofredor* ("souffrant") ou encore *obsessor* ("obsesseur") et, par emprunt au vocabulaire du candomblé, *quiúmbas*.

Dans l'umbanda, les *eguns* sont des esprits considérés comme indésirables et négatifs : aucun culte ne leur est rendu et il n'est jamais fait appel à eux ²³⁰. Comme les *exus* "paiens", ces esprits logent dans les régions inférieures du monde spirituel, dans le Bas Astral. Il n'appartiennent cependant ni à la droite ni à la gauche. Les *eguns* ne sont pas des "guides". Loin d'être souhaité et recherché, le contact avec eux est systématiquement évité et quand accidentellement il se produit, il doit être rompu au plus vite.

Les *eguns* représentent un danger permanent pour les êtres humains qu'ils possèdent contre leur gré. Ils sont partout sur la terre. Attirés par les vivants, ils errent à la recherche d'un corps sur lequel se fixer ou dans lequel s'infiltrer, action que les umbandistes désignent par le verbe "s'appuyer" (*encostar-se*). Une fois qu'ils sont "appuyés" (*encostado*), ces esprits se mettent à exercer leur emprise sur leurs malheureuses victimes qui changent et se consomment peu à peu. L'*encosto* ("l'appui") ou l'*obsessão* ("l'obsession") est le terme commun par lequel les umbandistes désignent ce type de possession néfaste dont les *eguns* sont, sinon les seuls, du moins les grands agents. Si la possession contrôlée par les entités-guides est cultivée et bénéfique, la possession par les *eguns* est involontaire, incontrôlée et malheureuse. A la différence de la première, réservée aux seuls initiés, la seconde peut être expérimentée par tout un chacun. Nous reviendrons de façon beaucoup plus approfondie sur l'*encosto* et sur les *eguns* (les raisons de leur errance, leurs motivations à "s'appuyer", leurs intentions, leur identité) dans les chapitres que nous consacrons à "l'appui" et à sa cure.

²³⁰ Dans certains lieux de culte umbandistes (proches du candomblé), des *eguns* peuvent devenir des esprits tutélaires, des gardiens du *terreiro* et de la communauté religieuse. Mais il s'agit alors d'esprits de morts inoffensifs, qui ont trouvé leur place dans l'Astral et sont contrôlés par des rituels spécifiques, et non d'*eguns* errants. Leur fonction protectrice est précisément d'empêcher que des *eguns* errants s'approchent du *terreiro* et de ses membres. Ces *eguns* qui font l'objet d'un culte ne sont pas anonymes mais parfaitement identifiés. Ils peuvent être les esprits d'anciens médiums décédés du *terreiro*. La photo de ces défunts, devenus des *eguns* tutélaires, est parfois accrochée au-dessus de l'autel ou placée sur l'autel au côté des statuettes des entités et des saints.

La possession par les *eguns* n'appelle qu'une seule réponse, l'exorcisme. D'une manière générale, c'est d'ailleurs exclusivement à l'occasion de ces exorcismes (réalisés dans le cadre de la cure de l'*encosto*) que ces esprits sont appelés à se manifester dans les *terreiros*. En dehors de ces moments rituels, il peut arriver qu'un *egun* se manifeste accidentellement à travers un médium ou une personne de l'assistance. Ces apparitions spontanées d'*eguns* restent exceptionnelles et débouchent systématiquement sur l'expulsion des esprits en question.

Les *eguns* n'ont pas - à la différence des diverses catégories d'entités précédemment examinées - un mode d'expression et une manière d'être stéréotypés. Ils sont les esprits de n'importe qui. Souvent appelés à s'identifier plus ou moins sommairement avant d'être "détachés", "enlevés" (*desencostados, tirados*) des individus qu'ils "appuient", les *eguns* qui se manifestent dans les *terreiros* se révèlent être soit des esprits de morts anonymes (c'est le plus souvent le cas), soit des esprits de morts connus de leurs victimes ou de membres de leur entourage. L'identification de l'*egun* aboutit à sa singularisation. Elle est plus ou moins poussée selon les cas et les *terreiros*.

Dans certains *terreiros*, les *eguns* sont "endoctrinés" (*doutrinados*) avant d'être "détachés" des victimes qu'ils "appuient". "L'endoctrinement" (*a doutrinação*) qui est réalisé dans le cadre de la cure de l'*encosto*, consiste à éclairer l'*egun* sur sa nouvelle condition de désincarné et à la lui faire accepter. Une fois qu'il est conscient de ne plus appartenir au monde des vivants et qu'il y est résigné, l'*egun* "appuyé" se "détache" (ou "est détaché") de sa victime pour aller rejoindre la place qui est la sienne dans l'Astral. "L'endoctrinement" met fin à l'errance de l'*egun* qui, devenu inoffensif, ne constitue plus une menace pour les vivants. Nous y reviendrons.

* * *

Au terme de cet examen du monde spirituel et des êtres qui le peuplent, il nous faut dire un dernier mot sur la configuration de l'Astral umbandiste. Nous constatons qu'il présente, de par sa structure pyramidale, une organisation fortement hiérarchique. Nous avons vu qu'à son sommet trônent un être unique et inaccessible, Dieu, et en-dessous de lui, quelques saints très "purs" et distants mais néanmoins "sollicitables". A sa base, se

trouve rassemblée une foule d'entités proches des hommes qui communiquent avec elles dans un contact direct par les voies de la possession et du langage (elles sont d'ailleurs d'autant plus proches des hommes qu'elles appartiennent aux couches les plus basses du monde spirituel) : ce sont elles qui représentent les forces efficaces qui donnent au médium qui les reçoit et les contrôle le pouvoir d'intervenir sur le réel et de le manipuler conformément aux besoins et aux désirs de ses clients.

Nous avons également vu que c'est le critère "d'évolution spirituelle" qui détermine la place qu'occupe chacun des êtres spirituels dans l'Astral et le principe "d'évolution spirituelle" qui régit la progression ascendante à l'intérieur de ce dernier. Plus les êtres spirituels et les forces qu'ils représentent se rapprochent du sommet de l'Astral, plus ils gagnent en "pureté" et en moralité mais plus ils perdent finalement en pouvoir et en efficacité. Il s'agit là d'un aspect paradoxal et tout à fait intéressant de la hiérarchie spirituelle umbandiste : dans cette conception, l'élévation au sein de la hiérarchie ne s'accompagne pas d'une augmentation, d'une concentration des pouvoirs détenus par "les plus haut placés" : bien au contraire elle se traduit par leur diminution. Si la pureté et la morale sont l'apanage des êtres supérieurs (Dieu et les saints) qui représentent la norme et l'idéal à atteindre, le pouvoir va aux entités, et donc en définitive - ainsi que nous l'avons précédemment constaté - aux "inférieurs", aux faibles, aux opprimés, aux exclus, aux marginaux. Divers ethnologues brésiliens ont attiré l'attention sur cette inversion symbolique des valeurs de la hiérarchie dans l'umbanda ²³¹. Cette constatation amène P. Birman (1983 : 46, trad. pers.) à conclure que "le pouvoir religieux dans l'umbanda découle de cela, d'une inversion symbolique par laquelle ceux qui sont structurellement inférieurs dans la société sont détenteurs d'un pouvoir magique particulier, qui provient de leur condition même". Dans l'umbanda, l'infériorité hiérarchique (sociale) prend une valeur positive : ces êtres subalternes, ces "travailleurs" de l'Astral que sont les esprits, se voient dotés d'un pouvoir magique considérable et incomparable, "supérieur". Ils sont d'entre tous les êtres spirituels, les plus valorisés, les plus admirés, les plus loués, les plus sollicités. Et d'entre tous les esprits, ce sont ceux de la gauche, c'est-à-dire les figures amORALES, qui possèdent le plus grand pouvoir d'intervention sur

²³¹ Voir Y. M. A. Velho (1977), R. Da Matta (1983), P. Birman (1985), J.G.C. Magnani (1986).

le réel, qui sont les plus aptes à dénouer les situations inextricables. Dans l'umbanda, le pouvoir est donc conçu comme détaché des valeurs morales - socialement acceptées et valorisées - que prêchent la religion. Le premier vient des "faibles" et les secondes émanent des "forts".



Photo 1. Sculpture d'un type romantique de Cienfuegos (Cienfuegos)



Photo 2. Sculpture de Cienfuegos (Cienfuegos)



Photo 3. Sculpture de voyage à pied et de voyage de nuit



Photo 4. Sculpture de Cienfuegos



Photo 5. Sculpture possible par un cubain



Photo 6. Sculpture de Cienfuegos de la région de Cienfuegos



Photo 7. Sculpture de Cienfuegos de la région de Cienfuegos



Photo 6 - Diable de l'ère



Photo 7 - Habitant possible par l'ère l'ère



Photo 8 - Photos et vidéo des scènes d'un médecin possible par un acte



Photo 9 - Séquence de scène en spectacle et scène de scène par la scène de scène d'un spectacle d'actualité



Photo 10 - Séquence de scène en spectacle et scène de scène par la scène de scène d'un spectacle d'actualité



Photo 11 - Séquence de scène de l'ère



Photo 12 - Séquence de scène de l'ère

TROISIÈME PARTIE

**LE MONDE, LA PERSONNE
ET LA MALADIE**

"Père miséricordieux et juste, créateur de l'univers, lancez vos bénédictions sur les travaux que vos fils, en votre nom sacré, vont exécuter dans ce *terreiro*, au bénéfice de leurs frères, vos fils eux-aussi.

Père miséricordieux et juste, donnez la permission aux esprits de lumière, aux frères supérieurs, aux anges, aux saints, aux *orixás* et chefs de phalange ²³² et leurs commandants, aux cabocles, vieux-noirs, esprits de la mer, des fleuves, des sources et des cataractes, à tous les esprits purs et purifiés, afin qu'ils lancent sur ce *terreiro* leurs énergies salutaires, leurs fluides régénérateurs, tout cela pour le bénéfice de ceux qui viennent ici en quête d'un soulagement, d'un secours et d'une guérison pour leurs maux physiques et spirituels.

Oxalá, tout puissant et chef de bonté, lancez sur nous vos effluves, inspirez-nous à tous la résignation, la bonne volonté et la foi pour que nous accomplissions nos tâches.

Anges gardiens, guides et protecteurs, répandez votre influence sur les médiums ici présents, pour que, possédés de votre énergie, ils puissent la transmettre aux frères qui ont besoin de soutien.

Esprits de lumière, donnez aux médiums votre force pour qu'ils puissent la transmettre aux frères qui ont tant besoin de la recevoir. Que les forces de l'Univers, sous l'action des frères, des guides, des protecteurs et des anges gardiens, se répandent lumineuses, bénéfiques et fortes dans ce milieu, pour qu'il soit complètement illuminé et nettoyé par l'éloignement des éléments perturbateurs de la Terre et de l'Espace". (Prière récitée par Duílio au tout début de certaines séances de travail) ²³³.

²³² Les "phalanges" (*falanges*) sont des sous-divisions des "lignes". Chaque ligne se divise en sept phalanges, dirigées chacune par un guide-chef (*orixá* ou esprit) qui commande à un groupe d'esprits qui possèdent tous le même type d'énergie et travaillent donc tous dans la même vibration. Par exemple, la ligne dirigée par Xangô est composée de sept falanges de cabocles, commandées chacune par un cabocle-chef qui a sous son autorité un groupe de cabocles. Comme pour les lignes, il n'existe ni consensus ni codification définitive au sujet des phalanges.

²³³ Cette prière récitée par Duílio est la réplique, à quelques mots près, d'une prière citée par l'écrivain umbandiste E. Orphanake - au chapitre "Ouverture et fermeture des travaux-Prières" de son livre *A Umbanda às suas ordens* (1982 : 107) - comme exemple de prière à faire pour "ouvrir les travaux" (*abrir os trabalhos*) en début de séance de travail.

L'étude des représentations et des pratiques relatives à la maladie et à son traitement ne saurait se passer de l'examen préliminaire de la représentation du monde qui les sous-tend. Ce constat s'impose dès le tout premier contact avec l'umbanda et ses fidèles, dès les tous premiers discours recueillis. Les umbandistes font en effet constamment référence dans leurs propos - qu'ils se rapportent de près ou de loin, à la maladie - à des notions, des catégories conceptuelles, des distinctions qui n'acquièrent leur sens qu'au sein d'une certaine vision du monde.

Parmi ces dernières, il en est qui retiennent d'emblée l'attention, qu'il apparaît immédiatement nécessaire d'interroger et de comprendre pour accéder aux représentations umbandistes de la maladie. Ainsi en va-t-il par exemple des notions de "force" (*força*) et de "faiblesse" (*fraqueza*)²³⁴, des notions de "corps" (*corpo*) et d'"esprit" (*espírito*), d'"énergies positives" (*energias positivas*) et d'"énergies négatives" (*energias negativas*), de "protection spirituelle" (*proteção espiritual*), de "saletés" (*sujeiras*), de "cochonneries" (*porcarias*), de "nettoyage" et de "propreté" (*limpeza*) ; ainsi en va-t-il également des distinctions entre "maladie matérielle" (*doença material*) et "maladie spirituelle" (*doença espiritual*), entre "problème matériel" (*problema material*) et "problème spirituel" (*problema espiritual*). Toutes ces notions et distinctions, que les umbandistes emploient couramment et spontanément, renvoient à une représentation particulière de la personne et du monde ; un monde conçu comme composé de différents éléments, structuré d'une certaine façon, animé d'une certaine dynamique ; un monde dont l'homme fait partie intégrante - au côté (avec) des différentes catégories d'êtres spirituels qui le peuplent - et qui offre un sens et une unité aux expériences et aux événements de la vie humaine, individuelle et collective.

Aussi cette troisième partie sera-t-elle consacrée, dans un premier temps, à la représentation umbandiste du monde et de la personne. Son examen nous permettra d'introduire et d'examiner des notions qui - comme celles de "force" et de "faiblesse" - s'avèrent essentielles à la compréhension des représentations de la maladie et de la santé et, par

²³⁴ Ainsi que des différents termes qui appartiennent aux champs sémantiques de ces deux notions comme "renforcement" (*fortalecimento*), "affaiblissement" (*enfraquecimento*), "fort" (*forte*), "faible" (*fraco*).

suite, des pratiques que ces représentations induisent. Nous avons déjà examiné ce que les umbandistes nomment le "monde spirituel", sa configuration et son organisation, ainsi que les différentes catégories d'êtres spirituels qui le peuplent. Mais le monde - ou mieux, l'univers - ne se réduit pas au monde spirituel : il comprend également le "monde matériel", monde qui nous intéresse tout particulièrement, puisqu'il est celui dans lequel demeurent et évoluent les êtres humains. Dans l'exposé que nous proposons ici de la représentation umbandiste du monde, nous avons choisi de présenter et d'envisager cet univers depuis le monde matériel ou, plus précisément, à partir d'une certaine place, celle qu'occupe l'homme dans cet univers. Nous avons adopté ce point de vue parce qu'il met l'accent sur la position et la situation qui sont faites aux hommes dans cette représentation du monde. Il éclaire sur la manière dont les umbandistes conçoivent la vie et l'existence humaines, se représentent les dangers qui les menacent, l'environnement immédiat dans lequel ils évoluent au quotidien et l'univers qui les englobe, les relations qui les lient aux êtres spirituels et, plus généralement, les relations qui unissent le monde matériel et le monde spirituel.

Ensuite, nous nous intéresserons plus directement aux représentations de la maladie dans un chapitre qui porte sur une distinction très familière aux umbandistes - celle qu'ils établissent entre les "maladies matérielles" et "les maladies spirituelles" - et dont l'examen nous permettra d'accéder à la lecture et aux interprétations umbandistes de la maladie.

CHAPITRE 1

La représentation du monde et de la personne

La représentation du monde a été appréhendée grâce à un ensemble de données fournies à la fois par l'observation directe et par les discours oraux recueillis auprès des adeptes de la religion. Ces discours ne portent d'ailleurs jamais directement sur "la vision du monde". Mais cette dernière et les représentations qui s'y rapportent sont implicitement contenues dans tous les propos, quel que soit leur objet, qu'ils portent ou non sur la maladie.

L'emploi de l'article défini dans l'expression "la représentation du monde et de la personne" ne doit pas laisser penser que les informations recueillies à ce sujet sont uniformes ni que les représentations qui se dessinent derrière les discours soient toutes semblables. Comme le fait très justement observer S Fainzang (1986 : 19), à propos de la représentation que les Bisa du Burkina Faso ont du monde :

"On aurait tort de croire, en effet, que la vision du monde est une et une seule au sein d'un groupe culturel donné, et l'usage courant qui est fait dans la littérature ethnologique des expressions comme "la" représentation de l'univers ou "la" cosmologie trahit son illusion de restituer une série homogène de postulats relatifs à l'ordre du monde et de la société".

Cette remarque vaut pour le groupe religieux des umbandistes, et ce d'autant plus que, comme nous l'avons vu, l'umbanda est une religion éminemment synthétique et multiple qui se révèle plus ou moins influencée, selon les lieux de culte, par le kardécisme, le candomblé, le catholicisme

(entre autres). Chaque père de saint imprime sa marque à l'umbanda qui est pratiquée dans son *terreiro*. La pluralité des discours individuels et, par suite, la variété des informations recueillies au sujet de la conception du monde et de la personne, tiennent non seulement à la diversité de l'umbanda elle-même, mais également à la diversité des itinéraires religieux suivis par les fidèles (les religions qu'ils ont fréquentées avant d'aboutir à l'umbanda, religions qu'ils ont abandonnées ou auxquelles ils continuent de participer), à la diversité des milieux sociaux auxquels ils appartiennent, à la diversité des horizons culturels dont ils proviennent. Comme nous l'avons déjà fait observer dans les chapitres précédents - et comme nous ne cesserons de le répéter et de le vérifier tout au long de ce travail - l'umbanda se plie mal aux essais de généralisation, de systématisation, de caractérisation qui conduisent à donner d'elle une image déformée et simplificatrice.

Aussi l'emploi de l'article défini "la" dans l'intitulé de ce chapitre, ne traduit-il pas une volonté de simplifier outre-mesure une réalité complexe, multiple et mouvante sans tenir compte de la diversité des représentations et des interprétations en présence : il traduit un effort de synthèse. Partant de la pluralité des discours, nous avons tenté de dégager "l'armature de base" ou encore "le squelette" d'une représentation du monde et de la personne que les umbandistes des *terreiros* étudiés partagent dans leur ensemble et qui les rassemblent. C'est cette charpente que nous examinons et présentons ici.

I

LA STRUCTURE DU MONDE ET LA DYNAMIQUE DE L'UNIVERS

I - 1 - Le monde matériel et le monde spirituel

L'univers est constitué de deux mondes, l'un "matériel" (*material*) - "la Terre" (*a Terra*) - et l'autre "spirituel" (*espiritual*) - "l'Astral" (*o Astral*). C'est

l'existence conjointe de ces deux mondes qui confère à l'univers sa double dimension, à la fois matérielle et spirituelle.

Le monde matériel abrite tous les êtres animés et inanimés qui sont sur la terre : il est le monde de tous les êtres vivants, particulièrement des hommes, et de la vie terrestre. Il a la caractéristique d'être physique, visible et concret. Les êtres qu'il abrite sont matériels, c'est-à-dire dotés d'un corps physique : de ce fait, leur existence est soumise aux lois et aux nécessités du monde physique et vivant ainsi qu'aux déterminations imposées par les dimensions du temps et de l'espace, propres à la vie sur terre. Les hommes sont en outre soumis aux lois, aux nécessités et aux contraintes que leur impose la vie en société.

Le reste de l'univers est constitué du monde spirituel. Il a la caractéristique d'être invisible, comme le sont les êtres qui en sont issus. Il est cependant rendu sensible aux hommes qui sont dotés de médiumnité. C'est dans ce monde que logent les êtres spirituels dans lesquels croient les umbandistes.

Ces deux mondes ne sont conçus ni comme disjoints ni comme imperméables l'un à l'autre. Le monde matériel est inclut dans le monde spirituel qui l'enveloppe, l'englobe, le pénètre. Il existe entre les deux une communication et des relations permanentes. Ces deux mondes se complètent et interagissent.

L'homme est lui-même un microcosme à l'image du macrocosme : il est un esprit incarné, composé d'une partie matérielle - son corps physique - et d'une partie spirituelle - son esprit. C'est ce dernier qui met l'être humain, dans sa dimension matérielle d'être vivant issu du monde concret, au contact permanent du monde spirituel. C'est elle qui le fait participer à la dimension spirituelle de l'univers et l'y rattache. Les deux parties de la personne - matérielle et spirituelle - se complètent et se pénètrent mutuellement.

I - 2 - L'univers est énergies

Dans la vision umbandiste du monde, l'univers est conçu en termes d'énergies. Il est animé par le jeu de ces dernières. L'emploi fréquent des

termes "énergies" (*energias*), "force(s)" (*força(s)*), "vibrations" (*vibrações*), "fluides" (*fluidos*) et - quoique moins habituel - des termes, "irradiations" (*irradiações*), "rayonnements" (*radiações*), "rayons" (*raios*)²³⁵, témoigne de cette conception énergétique et dynamique de l'univers. Rien n'y est statique. Entre le monde matériel et le monde spirituel, les énergies, les forces circulent. La matière est elle-même de l'énergie.

Les énergies de l'univers se répartissent en deux grandes catégories, distinctes par nature : les "énergies positives" (*energias positivas*) et les "énergies négatives" (*energias negativas*). L'usage courant que les umbandistes font des adjectifs "bonnes" (*boas*), "mauvaises" (*más, ruins*), "positives" (*positivas*) et "négatives" (*negativas*) pour les qualifier, atteste de la nature dualiste de l'énergie telle qu'ils la conçoivent. Les énergies positives sont perçues comme bénéfiques et ce sont celles-ci que la religion, par l'action rituelle, vise à capter : nous verrons qu'elles sont fortifiantes, protectrices et défensives. Les énergies négatives sont perçues comme préjudiciables à l'homme et à son existence. Elles constituent des forces éminemment offensives et destructrices : la religion tente, toujours par le biais de l'activité rituelle et selon les cas, de les éloigner, de les expulser, de les maîtriser et de les contenir. Elle entreprend également de prémunir ses adeptes contre leur action dévastatrice en renforçant la protection individuelle.

Les énergies ou forces positives constituent ce que les umbandistes appellent aussi la "force" (*a força*) et que nous nommerons, "l'énergie ou la force vitale", dans la mesure où, comme nous le verrons plus loin, ce sont elles qui rendent possible le processus vital et assure la pérennité de l'existence. Les énergies ou forces négatives constituent, quant à elles, ce que nous pouvons appeler "l'énergie ou la force létale".

I - 3 - L'univers est étagé

Nous avons vu que l'univers umbandiste est formé de couches superposées, ordonnées et conçues hiérarchiquement. Dans les régions les plus élevées de l'Astral, logent les saints tutélaires ou *orixás* et leurs subordonnés, les entités protectrices appelées génériquement les "esprits

²³⁵ Ces derniers termes proviennent de la matrice kardéciste.

de lumière" ou encore les "forces de la droite". Ces êtres spirituels - intrinsèquement "bons" (*bons*) - sont les grands pourvoyeurs d'énergies positives du cosmos umbandiste. Les énergies négatives sont, quant à elles, absentes de cette partie de l'univers où le "Royaume de la Lumière" règne souverain.

Mais plus on se rapproche de la Terre - et donc de la matière - plus les énergies que l'on rencontre sont "mauvaises" (*ruins*). C'est dans les régions inférieures de l'Astral - là où le Ciel descend sur la Terre - et sur la Terre, que logent les énergies négatives. Les êtres humains évoluent, par conséquent, dans leur grande et constante proximité.

Nous avons vu que les êtres spirituels qui résident dans les zones les plus basses de l'Astral - c'est-à-dire les plus proches de la matière dont sont faits l'homme et la Terre sur laquelle il évolue - sont les *exus* qui forment la catégorie des "esprits" ou "forces de la gauche" et les *eguns*.

Les *eguns* sont des esprits "sans lumière" qui appartiennent aux "Ténèbres" : ils sont considérés comme néfastes et les énergies qu'ils représentent sont conçues comme exclusivement négatives. Quant aux *exus* - esprits profondément ambigus et amoraux - leurs énergies sont conçues aussi bien comme négatives que positives ²³⁶. Alors que les autres êtres spirituels n'incarnent qu'un seul versant de l'énergie cosmique pensée en termes dichotomiques - ils sont soit pourvoyeurs et source d'énergies positives (les saints et les esprits de la droite), soit source d'énergies négatives (les *eguns* et les *exus* païens) - les *exus* réunissent l'un et l'autre. Leurs énergies, ambivalentes, peuvent aussi bien être destructrices que créatrices, aussi bien nuisibles que bénéfiques.

Habitant dans cette région particulière de l'univers qu'est la Terre, les êtres humains vivent donc dans un environnement qui est essentiellement constitué d'énergies négatives (et potentiellement négatives) contre l'action dévastatrice desquelles il leur est nécessaire de perpétuellement se garantir. Les umbandistes perçoivent l'univers immédiat dans lequel ils évoluent comme éminemment hostile et dangereux.

²³⁶ Exception faite, bien entendu, des *exus* "païens" dont les énergies sont, comme celles des *eguns*, exclusivement négatives.

II

L'HOMME DANS L'UNIVERS

II - 1 - Les énergies négatives

"On doit fermer son corps ²³⁷ contre les négativités, contre les attaques à main armée, contre, tu sais, contre les choses du monde, les choses mauvaises. Parce que notre corps a de l'énergie. Nous sommes faits d'énergies et le monde aussi. Seulement il y a beaucoup plus d'énergies négatives que d'énergies positives. Les gens qui ont le corps ouvert sont beaucoup plus à la disposition des énergies négatives que des énergies positives". (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato).

Les énergies négatives sont perçues comme redoutables et dotées d'une grande puissance. Elles existent sous diverses formes et notamment :

- sous la forme des *exus* et des *eguns* ;
- sous la forme de sentiments, de désirs, de pensées considérés comme négatifs : nous verrons que c'est notamment le cas de l'envie, de la jalousie, de la haine, du ressentiment ainsi que des pensées et des désirs inamicaux et malveillants qu'ils engendrent.
- ou encore sous la forme de virus, de microbes, de bactéries, de la pollution de l'environnement naturel et plus particulièrement de l'air.

Dans le premier cas, les énergies négatives sont identifiées dans des êtres spirituels ; dans les autres, elles sont identifiées dans des productions du monde matériel.

Il n'est pas nécessaire que ces énergies soient douées d'intentionnalité - c'est-à-dire qu'elles opèrent dans l'optique de porter préjudice à une personne déterminée - pour être agissantes et efficaces. Nous verrons

²³⁷ "Fermer son corps" signifie "se protéger". "Avoir le corps ouvert" signifie ici "être sans protection". Nous reviendrons sur la signification de ces expressions.

qu'un *egun* peut "s'appuyer" (*encostar-se*) à un vivant par amour ou par ignorance de son état (il n'a pas réalisé qu'il était mort) ; un individu peut avoir des pensées inamicales vis-à-vis d'un autre sans lui vouloir du mal ; un virus ne choisit pas délibérément sa proie.

Mais si ces énergies sont en plus douées d'intentionnalité - c'est-à-dire si elles agissent dans le but de nuire à un individu particulier - elles se révèlent encore plus dangereuses, et les troubles qu'elles induisent sont d'autant plus graves. C'est le cas, par exemple, de "l'appui" (*o encosto*) par vengeance comme des actes de sorcellerie qui conduisent à manipuler, à des fins personnelles, ces forces négatives sous la forme d'un *exu*.

Les énergies négatives ne sont pas forcément identifiées. Elles sont là, entourent les êtres humains de toute part, énergies invisibles, menaçantes, diffuses : qu'elles soient reconnues, personnalisées, intentionnelles ou non, elles font le malheur de l'homme car telle est leur nature et, si l'on peut dire, leur fonction dans le cosmos umbandiste. Elles sont des forces nocives qui représentent un danger pour l'être humain. Or leur existence ainsi que le péril qu'elles constituent, ne sont pas circonscrits en des lieux définis de l'environnement qu'il conviendrait d'éviter pour être à l'abri de leurs effets nuisibles.

"Toute cette négativité vient de l'air, partout, c'est plein d'énergies négatives. Tu vois, la guerre est là de l'autre côté ²³⁸, et il ne faut pas oublier que le monde est un et un seul. Ces choses restent dans l'air. L'air bouge, non? Alors il se peut que d'ici, pas maintenant, d'ici à quelque temps, se mettent à surgir des maladies dont personne ne saura d'où elles viennent. Elles viennent de l'air. De ces bombes qui explosent dans l'air maintenant et qui restent dans l'air et qui sont en train de venir. Parce que la planète est une. Il n'y a pas de frontière. On ne peut pas se protéger absolument de l'air. Tu n'as aucun moyen d'éviter ce qui vient par l'air. Il n'y a pas de filet, il n'y a pas de manière. Il faut se protéger, se renforcer, la protection spirituelle ²³⁹ aide, mais c'est une chose du champ matériel, alors on n'est jamais totalement protégé". (Vicente, 45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio).

²³⁸ Ces propos ont été recueillis pendant la guerre du Golfe, en Janvier 1991.

²³⁹ La notion de "protection spirituelle" est examinée plus loin dans ce chapitre.

Il y a certes des lieux plus dangereux que d'autres - surtout à certaines heures et certains jours - parce que les énergies négatives s'y trouvent particulièrement concentrées et nombreuses. C'est le cas, en général, de la rue et en particulier, des abords et de l'intérieur des cimetières, des carrefours, des endroits mal-famés, des maisons des personnes récemment décédées. Il y a également des moments du jour et des périodes de l'année plus dangereux que d'autres comme la nuit et par exemple, ainsi que le pensent certains umbandistes des couches moyennes, la semaine du carnaval, période de grande licence, d'exacerbation des sens et d'excès.

Toutefois, la caractéristique de ces énergies négatives est qu'elles sont partout. Aucun endroit n'en est préservé, si ce n'est le *terreiro* et - dans une moindre mesure l'espace domestique - grâce aux pratiques et précautions rituelles ainsi qu'aux objets défensifs qui en garantissent l'intérieur comme le périmètre extérieur, et aux rituels de purification qui visent à en éloigner les énergies mauvaises. Le *terreiro* constitue en ce sens une véritable forteresse, une zone de sécurité dans cet univers périlleux. S'il arrive que les énergies négatives investissent inopinément le lieu de culte - le plus souvent sous la forme d'un esprit négatif - elles sont contrôlées par le rituel et par les agents religieux. Mais même dans ce lieu, où elles peuvent toujours s'introduire, le danger qu'elles représentent pour les membres de la communauté religieuse et les fréquentateurs n'est jamais absolument nul. Il est néanmoins bien moindre qu'au-dehors des remparts du *terreiro*, où les énergies négatives se déchaînent.

Contrairement aux énergies positives qui, comme nous le verrons, exigent d'être captées par les hommes par le biais de l'action rituelle pour distribuer leurs effets bénéfiques, les énergies négatives ne nécessitent aucunement d'être volontairement captées pour agir ²⁴⁰. Ces énergies constituent des forces résolument envahissantes. Et c'est bien pourquoi l'environnement dans lequel évoluent les êtres humains constitue une source perpétuelle de menaces et d'agressions. Les énergies négatives qui encerclent les hommes se déplacent, se posent et s'accumulent sur eux. Ils les ramènent chez eux le soir après une journée de travail, les attrapent

²⁴⁰ Excepté lorsqu'elles sont manipulées à des fins déterminées pour servir la volonté et les désirs humains.

dans la rue, dans l'autobus, au contact des autres, chez les voisins, etc. Ces énergies négatives peuvent également, à la moindre faille - et c'est la chose à craindre - s'accrocher et s'introduire en eux.

Car le corps s'imprègne de ces choses du monde dans lequel il se meut. Les umbandistes craignent l'action des énergies négatives sur l'extérieur de leur corps et, à plus forte raison, leur intromission : la maladie est toujours le signe de leur intrusion dans le corps et l'une des conséquences de cet envahissement (nous verrons qu'elle n'est pas la seule puisqu'en s'insinuant dans le corps de l'individu, les énergies négatives entrent également dans sa vie).

Qu'elles soient issues du monde spirituel ou qu'elles proviennent du monde matériel, les énergies négatives sont communément qualifiées par les umbandistes de "saletés" (*sujeiras*) ou encore de "cochonneries" (*porcarias*). Cette assimilation des énergies dangereuses à des saletés est intéressante dans la mesure où elle souligne le caractère éminemment perturbateur des énergies négatives. Dans *De la souillure* (1992), M. Douglas a bien montré que les catégories de mal et d'impureté se rapprochent dans la mesure où toutes deux évoquent l'idée de désordre. La saleté, remarque l'auteur, "c'est quelque chose qui n'est pas à sa place (...). [L'idée de saleté] suppose, d'une part, l'existence d'un ensemble de relations ordonnées et, d'autre part, le bouleversement de cet ordre. La saleté n'est donc jamais un phénomène unique, isolé. Là où il y a saleté, il y a système. La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet des éléments non appropriés. (...) L'impur, le sale c'est ce qui ne doit pas être inclus si l'on veut perpétuer tel ou tel ordre" (p. 55 et 59). Symboliquement saleté signifie désordre.

Cette interprétation générale s'applique parfaitement au cas particulier des énergies négatives umbandistes. Ces énergies sont conçues comme sales et salissantes. Elles doivent absolument être contenues à l'extérieur du corps : quand elles s'y introduisent, elles provoquent toutes sortes de "perturbations" (*perturbações*), dont la maladie. Pour remédier à ces perturbations, le "corps sali" (*corpo sujo*) ou encore "chargé" (*carregado*) fait alors l'objet d'un "nettoyage spirituel" (*limpeza espiritual*) qui vise, au moyen des pratiques rituelles appropriées, à le "laver" (*limpar*), à le "décharger"

(*descarregar*), c'est-à-dire à expulser les énergies négatives qui se sont introduites en lui. Nous reviendrons sur ces questions.

Fort heureusement, il y a les énergies positives et la protection qu'elles offrent contre les énergies négatives. L'univers umbandiste est conçu comme instable, fait de forces rivales qui se combattent.

II - 2 - Les énergies positives ou la "force" (*a força*)

C'est dans la proximité et l'intimité du contact et des relations qu'ils maintiennent et entretiennent avec les sources d'énergies positives que les umbandistes se garantissent contre les énergies négatives. Ce sont elles qui "renforcent" ou "fortifient" (*fortalecer*) la personne - son esprit et son corps - ainsi que le *terreiro* et la communauté religieuse.

Les différentes catégories d'êtres qui sont issus du monde spirituel ²⁴¹ et matériel ainsi que les éléments et les choses qui, sur terre, sont associées au domaine de la nature, renferment des énergies positives. Tous se trouvent ainsi détenteurs de d'énergie ou de force vitale sous la forme de ce que nous appellerons, un "capital d'énergies positives" qui constitue leur "force" (*força*). Nous verrons que ce capital est plus ou moins important selon les catégories d'êtres et de choses dans lesquels il est déposé : certains possèdent la force vitale à un degré plus élevé que d'autres. Il en est qui la possèdent même au plus haut degré. Rien ni personne ne concentre cependant en lui l'ensemble des énergies positives, c'est-à-dire l'intégralité de la force vitale. Ces énergies sont éparpillées et circulent, comme nous allons le voir, entre les divers éléments qui composent l'univers.

Le capital d'énergies positives des êtres et des choses n'est pas immuable. En chacun d'eux, il est fluctuant, peut donc augmenter ou diminuer. L'accroissement ou l'appauvrissement du capital d'énergies positives se traduit par une variation de l'intensité de la force vitale. Les facteurs d'altération de cette force sont divers. L'usure du temps est l'un d'entre eux. La préservation ou l'augmentation du capital d'énergies

²⁴¹ Excepté les *eguns* et les *exus* "païens".

positives nécessite un apport permanent en énergies positives. L'importance de ce capital, en chaque chose et en chaque être, varie donc selon la quantité d'énergies positives absorbées et l'action des divers facteurs qui sont susceptibles de provoquer sa diminution. Ainsi le capital d'énergies positives se constitue-t-il et se reconstitue-t-il en permanence. S'il n'est pas alimenté, il s'épuise.

Les énergies positives possèdent en effet deux grandes caractéristiques : elles s'acquièrent par transmission et sont accumulables (c'est pourquoi nous parlons de "capital"). Chaque être et chaque chose de l'univers umbandiste reçoit et tire ses énergies positives d'autres êtres et choses qui sont, de la même façon, détenteurs d'énergies positives. Tout être et toute chose doté de force vitale est donc à la fois pourvoyeur et consommateur d'énergies positives.

Le capital d'énergies positives et, par conséquent, l'existence de chaque chose et de chaque être de l'univers sont donc directement dépendants de ceux des autres. Toute diminution ou augmentation de l'intensité de l'énergie vitale de l'un d'entre eux conditionne la baisse ou l'accroissement de celle des autres, met en péril ou renforce sa propre existence en même temps que celle des autres. Si l'une des sources pourvoyeuses d'énergie positives vient à se tarir, toutes celles qui s'y alimentent s'appauvrissent à leur tour. De la bonne circulation des énergies positives et de leur amplification dépend donc la pérennité de l'univers lui-même.

Il faut se représenter l'univers umbandiste comme un univers extrêmement dynamique et fluide, un vaste système dont les divers éléments sont en étroite et constante relation et interaction. Cette communication généralisée - si vitale à la pérennité du système et de chacun des éléments qui le composent - est assurée par la circulation des énergies positives et leur perpétuel accroissement.

Or la circulation des énergies positives - qui représente le principe dynamique de l'univers et assure l'essentielle communication de tous ses éléments entre eux - ne peut être activée que par l'action rituelle. Il en va de même de la préservation, du développement et de la fortification de l'énergie vitale : ils sont produits par une accumulation d'énergies positives qui ne peut être obtenue qu'au moyen de l'action rituelle. Aussi une part importante de l'activité rituelle des *terreiros* umbandistes et des comportements

liturgiques visent-ils à acquérir, transmettre, fixer, distribuer et accroître les énergies positives. Les divers rituels mis en oeuvre à ces fins représentent des canaux à travers lesquels les énergies positives circulent. Au moyen des rituels, les énergies positives sont captées à leurs différentes sources et acheminées vers leurs différents destinataires. On peut se représenter l'ensemble des rituels au moyen desquels les énergies positives sont transmises et distribuées comme un grand réseau d'alimentation en force vitale.

La "force" (*a força*) du cosmos umbandiste possède des caractéristiques qui la rapprochent indéniablement de l'*axé*²⁴² des candomblés, force sacrée liée au culte des *orixás*. Dans le candomblé, l'*axé* est le principe qui rend possible le processus vital, "l'énergie qui passe entre tous les êtres animés, entre tous les aspects de la nature" (M. Augras, 1991 : 66). Elle est une force accumulable et qui s'acquiert, une force qui peut augmenter et diminuer²⁴³. La notion umbandiste de force est sans doute, d'une manière générale, moins riche et moins complexe que celle d'*axé* dans le candomblé, mais nos observations et nos analyses nous conduisent à penser, comme P. Montero (1985 : 166) et F. Laplantine (1989 : 289), qu'il s'agit de notions très apparentées. Les termes de "force" et "d'*axé*" sont d'ailleurs indifféremment utilisés l'un pour l'autre par de nombreux umbandistes, principalement dans les *terreiros* proches du candomblé. La notion umbandiste de force et celle d'*axé* apparaissent en effet plus nettement apparentées dans les lieux de culte où est pratiquée une umbanda très marquée de l'empreinte du candomblé. Dans ces *terreiros* sont accomplis certains rituels de fixation, de transmission et de développement de la force que l'on retrouve dans le candomblé.

Une différence fondamentale distingue néanmoins la notion umbandiste de force de celle d'*axé*. L'*axé* du candomblé est une force qui peut être aussi bien bénéfique et protectrice que destructrice, elle n'est pas pensée en termes moraux. Sous l'influence du cadre interprétatif kardéciste, l'umbanda assimile la notion d'énergies positives, le principe d'évolution spirituelle et la dualité bien/mal. La force vitale devient une force morale : les

²⁴² *Axé* est un terme originaire du vocabulaire nagô.

²⁴³ Au sujet de l'*axé* des candomblés, consulter, entre autres, M. Augras (1991 : 66-70) et J. Elbein Dos Santos (1979 : 123 -134).

énergies positives qui la composent sont très nettement associées au Bien, à l'idée de perfection et de pureté.

II - 3 - La force des hommes

Les êtres humains sont détenteurs d'un capital d'énergies positives. La "force" est une composante fondamentale de la personne humaine, bien qu'elle ne soit pas, ainsi que nous l'avons vu, un attribut exclusif de celle-ci. Certains umbandistes appellent d'ailleurs "axé individuel" (*axé individual*), le capital-force que chaque homme détient personnellement. Nous verrons que d'entre tous les êtres humains, les médiums sont ceux qui détiennent le plus important capital d'énergies positives. Ils possèdent la force vitale à un plus haut degré que le commun des mortels, les pères et mères de saint étant ceux qui la possèdent au plus haut point.

C'est par le biais de son esprit - la "partie spirituelle" de la personne - que tout être humain est mis en contact avec les énergies positives de l'univers : c'est à travers l'esprit que s'effectuent la circulation, l'échange et l'accumulation personnelle d'énergies positives ; c'est lui qui les absorbe, en abreuve l'individu et imprime sa force vitale au corps, la "partie matérielle" de la personne. L'esprit anime le corps et c'est sa force qui fait la force de la personne : "avoir de la force" (*ter força*) c'est avoir un "esprit fort" (*espírito forte*) et il n'y a pas de force du corps sans force de l'esprit. La première est directement liée à la seconde et varie avec elle. Dans l'umbanda, la matière se soumet à l'esprit, le matériel ou spirituel.

En tout homme la force est fluctuante : l'axé individuel est susceptible de diminuer ou d'être augmenté - ou pour employer des termes plus familiers aux umbandistes - de s'affaiblir ou d'être fortifié. Deux grandes sources pourvoyeuses de force vitale alimentent - individuellement et collectivement - les hommes en énergies positives. L'une est issue du monde spirituel : il s'agit des saints et des esprits qu'ils commandent. L'autre est issue du monde matériel : il s'agit de "la nature" (*a natureza*).

II - 3 - 1- La force des saints et des esprits

Les saints ou *orixás* sont des sources primordiales de force vitale pour les êtres humains. Ces modèles de perfection ²⁴⁴ qui occupent la position la plus élevée dans la hiérarchie spirituelle umbandiste, sont, d'entre tous les êtres, ceux qui détiennent la force vitale au plus haut degré : "le saint c'est une force pure, totalement pure" dit Dona Dolores, dans des propos déjà cités. Aucun saint ne possède l'intégralité de la force vitale : chacun d'entre eux en détient un fragment ou encore un aspect ²⁴⁵. Tous les êtres, spirituels et humains, participent de la force qui émane des saints ²⁴⁶, mais avec une plus ou moins grande intensité selon leur degré de proximité avec ces grandes figures. L'importance du capital-force dont sont détenteurs les divers êtres matériels et spirituels apparaît ainsi fonction de la position qu'ils occupent au sein de la hiérarchie spirituelle. Plus ils se rapprochent des saints, plus ils sont "forts" (*fortes*) - c'est-à-dire plus leur capital d'énergies positives est important, leur force vitale intense.

Les saints communiquent leurs attributs et leurs énergies positives aux esprits qui se trouvent directement sous leur autorité. Les esprits participent de la force des *orixás* qui les commandent mais ils la possèdent à un degré moins élevé. Ils la détiennent néanmoins à un degré incomparablement plus élevé que les êtres humains. Compte-tenu de leur éloignement d'avec les saints qui sont les êtres "forts" par excellence, les hommes apparaissent comme des êtres bien "faibles" (*fracos*). Nous verrons que c'est justement cette "faiblesse" (*fraqueza*) qui fait leur vulnérabilité et les oblige à se "protéger" (*proteger*).

Ce sont ces deux grandes catégories d'êtres spirituels - saints et esprits - qui alimentent les hommes en énergies positives, et plus particulièrement d'ailleurs la seconde, dont les représentants sont dans un rapport de plus grande proximité avec les êtres humains. Les saints et les esprits fournissent aux hommes - collectivement et individuellement - les énergies positives nécessaires à la conservation et à l'augmentation de leur

²⁴⁴ Elevés par l'umbanda au rang de forces morales, les *orixás* restent néanmoins des forces de la nature : nous avons vu que, comme dans le candomblé, ils sont associés à différents domaines et éléments naturels (Voir Tableau n° 3 dans [Deuxième Partie], Chapitre 3, II - 2 - 1).

²⁴⁵ Dans les *terreiros* qui excluent les *orixás* du ciel umbandiste, Dieu apparaît comme la source primordiale et unitaire de la force et les esprits qui sont sous son autorité, ses divers fragments.

²⁴⁶ Excepté ceux qui sont privés de lumière, *exus* "païens" et *eguns*.

force vitale : c'est en eux que ces derniers les puisent et les captent au moyen des rituels appropriés.

Mais ces sources pourvoyeuses d'énergies positives - même si elles détiennent la force vitale à un degré beaucoup plus haut que les hommes - ne sont pas intarissables. Elles réclament elles aussi d'être alimentées par les êtres humains pour ne pas s'épuiser et pour que se développent les énergies positives dont elles les alimentent en retour. Les saints et les esprits ont besoin des hommes comme ces derniers ont besoin d'eux. Les énergies positives ne sont pas octroyées à sens-unique et supposent, en retour, une contrepartie. La restitution, par les hommes, des énergies reçues des saints et des esprits, est à la fois collective et individuelle. La restitution collective est assurée au moyen de rituels qui sont accomplis au nom de la communauté religieuse du *terreiro*. La restitution individuelle - restitution au nom de l'individu des énergies dont il est personnellement bénéficiaire - est assurée à la fois au moyen de rituels accomplis par la communauté religieuse et de pratiques plus ou moins fortement ritualisées, accomplies par l'individu lui-même.

Prenons l'exemple de la consultation avec le médium possédé. Le consultant reçoit les énergies positives que lui transmet l'esprit incorporé : elles passent à travers les paroles énoncées, les conseils donnés, les passes, le contact physique, le verre d'alcool que l'esprit lui donne à boire, la fumée de cigarette qu'il lui recrache dessus, etc. Les mots que les esprits prononcent par la bouche du médium véhiculent de l'énergie en même temps que des informations. Recevant les énergies positives de l'esprit, le consultant entre dans un rapport de réciprocité qui suppose une restitution. Cette dernière peut se faire sous diverses formes plus ou moins fortement ritualisées : un cadeau, un sacrifice, une bougie allumée à l'esprit, une prière ... A cette restitution individuelle s'ajoute la restitution collective au nom de la communauté.

Cet échange d'énergies positives est vital pour les êtres humains comme pour les êtres spirituels. Nous avons vu que la circulation de la force constitue le principe dynamique de l'univers umbandiste, vaste système dont chaque élément (ici les saints, les esprits, les hommes) est en constante interaction avec les autres. Toute modification de la force de l'un d'entre eux (affaiblissement ou accroissement) entraîne la modification de celle de tous les autres. Si les hommes négligent d'alimenter régulièrement

les saints et les esprits, la force des êtres spirituels baisse en intensité et, par conséquent, celle des humains également.

Les saints et les esprits ont besoin, entre autres, d'être alimentés (selon leurs préférences) par les nourritures et les boissons qui leur sont rituellement adressées sous la forme d'offrandes, par les chants et les prières que les hommes leur dédient. Les esprits ont besoin de s'incarner périodiquement dans les initiés. Au travers des divers rituels qu'elle accomplit - initiation, divination, sacrifices d'animaux ²⁴⁷, offrandes, obligations, fêtes, séances de travail, etc. - la communauté religieuse capte la force vitale des esprits et des saints, en même temps qu'elle l'accroît au profit de ses divers membres et de tous ceux qui fréquentent les cérémonies du *terreiro*.

II - 3 - 1 - 1- L'ange gardien (o anjo da guarda)

Le capital-force de tout individu peut être alimenté à une multiplicité de sources spirituelles. Tout saint et tout esprit umbandiste est en effet susceptible de renforcer le capital-force individuel, du moment que sont accomplies les pratiques rituelles appropriées. Chaque homme est néanmoins personnellement lié, dès sa naissance et toute sa vie durant, à une entité spirituelle particulière qui est appelée à être son pourvoyeur fondamental et privilégié d'énergies positives : son ange gardien.

Si tous les umbandistes reconnaissent à l'ange gardien la même fonction tutélaire, ils ne l'identifient néanmoins pas tous aux mêmes êtres spirituels. Ainsi, selon les *terreiros* et les umbandistes, l'ange gardien est :

- un petit ange, conforme, du point de vue iconographique, à l'imagerie catholique. Dans ce cas, les anges gardiens forment une catégorie d'esprits à part - celle des "anges" - distincte des autres catégories d'esprits de lumière. La catégorie des anges abrite un nombre illimité d'anges indifférenciés. Il n'y a pas, derrière l'ange gardien de chaque individu, de figure d'ange singulière : l'ange gardien est tout simplement un petit ange personnel qui a pour fonction de veiller sur son protégé et qui ne porte d'ailleurs pas d'autre nom que celui même d'ange gardien.

²⁴⁷ Dans les *terreiros* qui pratiquent le sacrifice.

- un esprit de lumière. L'ange gardien est alors assimilé à la figure d'un guide particulier (par exemple, le vieux-noir Père Joaquim, le cabocle Plume Blanche, etc.) qui devient, pour celui qu'il protège, un guide personnel. L'identité de l'esprit de lumière auquel est spécifiquement dévolu ce rôle d'ange gardien peut être révélée à l'occasion d'une séance de divination ou encore à l'occasion d'un rêve.

- un saint ou orixá. L'ange gardien est alors assimilé à "l'*orixá* de tête" (*orixá de cabeça*). Les deux notions - la première issue du catholicisme, la seconde issue du candomblé - se confondent et, dans cette conception, l'ange gardien de l'individu est assimilé au parent divin qu'est pour tout homme l'*orixá* qui est "maître de sa tête" (*dono de cabeça*). Une telle assimilation n'existe bien entendu que dans les *terreiros* d'umbanda qui adhèrent à la croyance en l'existence de cette filiation divine.

Par la relation qui l'unit de façon privilégiée à son ange gardien - ange, esprit ou *orixá* - tout homme est mis en contact permanent avec une source fondamentale d'énergies positives qui nourrit son capital-force individuel, renforce son esprit. Mais la force que l'ange gardien transmet à son protégé est fluctuante. La relation qui existe entre eux n'est pas à sens unique : ils sont mutuellement liés l'un à l'autre. Cette relation privilégiée et fondamentale représente un canal de transmission réciproque d'énergies positives. Aussi l'intensité de la force que l'ange gardien communique à son bénéficiaire diminue-t-elle ou augmente-t-elle selon le traitement que ce dernier lui réserve :

"L'ange gardien c'est l'esprit qui est responsable de la personne. On en a tous un. Il est bon, il te garde. C'est pour ça qu'on l'appelle "l'ange gardien", parce qu'il nous garde. Jour et nuit. Maintenant, pour qu'il vibre, ça va dépendre beaucoup, par exemple, ... si la personne est médium, préparée, il vibre plus que si la personne n'est pas du milieu, ou que si elle ne prie pas le matin, le soir. Je lui allume une bougie blanche tous les jours, pour qu'il vibre plus avec moi. Mais il n'est pas nécessaire de lui allumer une bougie. Il suffit que tu pries. Quand tu te réveilles le matin, tu récites un Notre Père ou un Ave Maria, ou alors tu discutes avec ton ange gardien pour qu'il t'accompagne tout le jour, pour qu'il te délivre des choses qui peuvent t'arriver dans la rue, pour que tout ce que tu fais marche bien. Et le soir tu le remercies pour la journée que tu as eue et tu lui demandes

pour le lendemain. C'est une chose simple mais on court tellement que parfois on n'a pas le temps. Souvent je m'endors et je me réveille, je suis déjà en train de courir et j'oublie. Maintenant non, j'ai pris l'habitude. Sinon tu te laisses aller, tu te déprécies. L'ange gardien de la personne c'est comme une personne qu'on aime, c'est-à-dire qu'il faut être en contact avec lui, il faut parler avec lui, il faut s'occuper de lui, lui donner de l'affection pour qu'il t'en donne à toi aussi, alors il faut établir l'échange. Si tu ne prends pas soin de lui, le pauvre, lui aussi il va devenir distant par rapport à toi. Parce que l'ange gardien il peut s'éloigner à tel point que la personne n'est plus gardée. Quand il est faible, alors elle devient très susceptible à la négativité. Et cette négativité peut se transformer en maladie physique. A cette personne il faut expliquer l'importance qu'il y a à être en contact avec son ange gardien." (Ana, 35 ans, employée de banque, médium du *terreiro* de Renato).

Quand l'individu délaisse son ange gardien, négligeant de s'adresser à lui par le biais de moyens divers (pensées, prières, bougie blanche allumée, offrandes, etc.), il rompt ou entame la réciprocité d'un échange fondamental à la circulation des énergies positives. En conséquence l'intensité de la force détenue par l'ange gardien diminue : il "vibre" (*vibrar*) moins, se distancie de son protégé ; le lien qui les unit s'affaiblit et la force vitale transmise à l'individu diminue. Ce dernier devient "faible" et vulnérable. "L'éloignement de l'ange gardien" (*o afastamento do anjo da guarda*) expose à de multiples problèmes. En revanche, si l'individu réaffirme rituellement et régulièrement ses relations d'intimité avec son ange gardien, il nourrit une source privilégiée d'énergies positives et augmente du même coup son capital de force vitale. L'acte de renforcer son ange gardien à travers diverses pratiques rituelles, se dit *firmar o anjo da guarda*, c'est-à-dire "affermir", "consolider" l'ange gardien".

L'ange gardien d'une personne peut aussi être renforcé par d'autres individus que son protégé lui-même : ainsi, pendant toute la guerre du Golfe, les esprits consultés à l'occasion des cérémonies de travail des *terreiros* de Dona Dolores, de Renato et de Duílio furent-ils nombreux à me recommander d'allumer quotidiennement une bougie blanche à l'ange gardien de mon frère, engagé comme soldat dans le conflit. Certains amis médiums firent de même chez eux, sur leur autel particulier.

II - 3 - 1 - 2 - L'initiation et la possession

Nous avons vu que les modalités comme les contenus et la durée de l'initiation varient de *terreiro* à *terreiro* : les diverses phases du processus initiatique ainsi que les types de rituels qui le jalonnent, diffèrent selon les lieux de culte. Néanmoins, dans l'ensemble des *terreiros* étudiés, l'initiation représente un processus d'acquisition et de redistribution de la force. Le "développement de la médiumnité" consiste à la fois en une absorption progressive d'énergies positives par l'initié - qui se traduit par une augmentation graduelle de son capital-force - et en un accroissement de la force des divers esprits qui l'en alimentent, ses guides. "Développement" de l'initié et "développement" de ses guides sont indissociables l'un de l'autre : ils passent tous deux par le renforcement respectif et réciproque du premier et des seconds.

Ce renforcement est obtenu par consolidation progressive des liens qui unissent l'apprenti-médium aux divers esprits qui l'ont choisi pour cheval. L'affermissement de ces liens, qui représentent autant de canaux de transmission mutuelles d'énergies positives, passe et se traduit par une activation de la circulation de la force entre l'initié - qui capte et accumule progressivement les énergies positives dont l'alimentent chacun de ses esprits - et ses guides. Les différentes obligations qu'accomplit le médium au cours de son initiation scellent chacune des relations d'échange qui existe entre lui et ses différents guides ²⁴⁸. Une fois qu'elle sont fermement consolidées - consolidation qui débouche sur l'exercice régulier de la possession contrôlée - ces relations doivent être perpétuellement nourries (de part et d'autre) de manière à activer constamment la circulation de la force entre le médium développé et ses guides.

A l'issue de l'initiation, le médium a donc acquis la "fermeté" (*firmeza*) nécessaire à l'effectuation de son "travail" médiumnique. Cette fermeté est l'expression directe du capital-force qu'il détient (un médium "fort" est un médium "ferme") et dont l'importance traduit l'état (la qualité, la force) des

²⁴⁸ A chaque obligation accomplie pour un guide, l'initié reçoit un collier de perles - appelé *a guia* - aux couleurs de l'esprit pour lequel l'obligation a été réalisée. Ce collier, dans lequel ont été rituellement fixées les énergies positives du guide, a pour fonction "d'énergétiser" - c'est-à-dire de renforcer - celui qui le porte, de le mettre en contact avec le guide (en attirant ses énergies positives) et de le protéger. Il est le véhicule des énergies du guide qu'il représente. La force du collier diminuant avec le temps, la *guia* doit être périodiquement "re-énergétisée" au moyen des rituels appropriés.

relations que le médium entretient avec ses guides. Que ces dernières viennent, en effet, pour diverses raisons, à se dégrader, à être perturbées et le médium développé voit sa force entamée, sa fermeté ébranlée. Il se met à tomber au moment de la possession, ses guides perdent de leur force, ne descendent plus, il devient vulnérable et n'est plus à même de tenir la place ni de jouer le rôle, centraux, qui sont les siens, dans le grand système de distribution et de circulation des énergies.

A chaque descente de ses guides, le médium est alimenté en énergies positives et son esprit renforcé. Sa force est bien supérieure à celle des autres mortels, le père de saint étant, de tous les initiés, celui qui détient le plus important capital-force. Et plus un médium est "fort", plus il a de pouvoir.

II - 3 - 2 - La force du *terreiro*

Les énergies positives peuvent être rituellement fixées, emprisonnées, concentrées dans certaines choses comme dans certains lieux qui deviennent alors à leur tour des sources d'émanation parcellaires de la force. C'est le cas de cet endroit particulier du lieu de culte que les umbandistes nomment assez communément la "fermeté du *terreiro*" (*a firmeza do terreiro*).

Dans les *terreiros* de Duílio et de Renato, on peut voir une petite figure dessinée, sur le sol, dans la partie de la salle de cérémonie qu'occupent les différents membres de la communauté religieuse lors des séances de travail. Chez le premier comme chez le second, la figure en question prend la forme d'une étoile à six branches, tracée dans le ciment d'une dalle scellée au sol, et à l'intérieur de laquelle sont coulés des *búzios* (petits cauris). Le fait que, lors des séances de charité, les médiums possédés saluent systématiquement cet endroit au moment de leur arrivée sur terre comme au moment de leur départ, appelle l'attention sur lui et révèle son importance.

"C'est la fermeté du *terreiro*. Le père de saint ne laisse jamais voir ce qu'il y a dedans. J'ai déjà eu la curiosité de regarder (rires) mais le Père ne nous laisse pas voir. C'est là dans le milieu où il y a les cauris, c'est dans le sol, c'est là que se trouve la fermeté du *terreiro*. Il ne laisse pas voir ces choses-là, il se cache

pour les faire. Il n'y a que lui qui sait ce qu'il y a à l'intérieur. Tous les *terreiros* ont ça. Quand on ouvre un *terreiro*, elle [la fermeté] doit y être. C'est la sécurité du *terreiro*. C'est pour ne pas tomber, parce que des fois tu travailles bien et tout à coup tu tombes, tu deviens malade. Tu peux faire les choses de travers. La fermeté, c'est pour tout le monde, tous ceux qui viennent dans le *terreiro*, ça donne de la fermeté à tout le monde. Si elle [la fermeté] n'est pas là, au milieu, elle est ailleurs, dans le sol, mais elle y est. Dans le premier *terreiro* que j'ai fréquenté dans la Consolation ²⁴⁹, elle n'était pas comme ici au milieu. Elle était dans un coin, en-dessous d'une pierre et le Père ne laissait personne toucher. De toute façon si la fermeté n'est pas au milieu, elle est dans un coin, quelque part, le père de saint la laisse-là. Dedans il y a quelque chose, il y a un trou. Une fois par an, il [le père de saint] touche ce qu'il y a dedans. Il ne l'a pas encore fait cette année. Personne ne voit, il est tout seul. Il ferme la porte. C'est un secret. Je sais qu'il y a un trou, parce que je l'ai vu faire. C'était quand il a ouvert le *terreiro*. La plaque qui est dessus avec les cauris, c'est un couvercle qu'il enlève, mais il doit la casser, sinon il n'arrive pas à l'enlever. Quand il est en train de la casser, on peut aller là [dans le *terreiro*], entrer, discuter avec lui. Mais après, quand elle est cassée et qu'il va la soulever, il ne laisse plus personne entrer." (Maria-José, 45 ans, employée de maison, médium chez Duílio).

A l'endroit de la "fermeté", se trouve fixée la force fondamentale du *terreiro*. L'opération rituelle qui consiste à fixer la force dans les fondations mêmes du *terreiro* se dit généralement "planter la force" (*plantar a força*) ou encore, comme dans le candomblé, "planter l'axé" (*plantar o axé*). Elle est une opération préliminaire à l'ouverture de nombreux centres d'umbanda. Je n'ai pas réussi à savoir ce que Dona Dolores, Renato et Duílio enfouissent dans le sol, à l'endroit de la fermeté ²⁵⁰. Mais ce qu'ils y mettent, vise à la renforcer.

La force qui est plantée dans le *terreiro* (et qui peut l'être en plusieurs endroits différents) ²⁵¹ est en effet susceptible de croître comme de diminuer. D'une manière générale, toutes les activités rituelles qui se

²⁴⁹ C'est le nom d'une rue de São Paulo.

²⁵⁰ Dans les *terreiros* de candomblé, on y met des substances végétales et animales dans lesquelles sont présents les éléments rouge, blanc et noir, propre à l'alchimie complexe de l'*axé* des candomblés. Pour plus d'informations à ce sujet, consulter J. Elbein Dos Santos (1976 : 42) et M. Augras (1992 : 66-70).

²⁵¹ Les divers endroits où la force est plantée sont appelés par certains umbandistes "les fondements plantés" (*os fundamentos plantados*).

déroulent dans le lieu de culte contribuent à augmenter son intensité. La descente des esprits, les échanges permanents entre les entités spirituelles et la communauté religieuse, les offrandes, les prières, les fumigations, etc., accroissent la force fondamentale du *terreiro*, laquelle force augmente à son tour celle détenue par la communauté religieuse, par chacun de ses membres, par les profanes qui viennent assister aux séances publiques. La force du *terreiro* renforce tout ce qui, à l'intérieur de ses murs, se trouve également détenteur de force et inversement.

La force est également fixée dans divers objets du *terreiro* : les *atabaques*, les attributs des saints et des esprits, les statues et les objets qui les représentent, etc. Dans le lieu de culte, le capital-force détenu par chacun des éléments qu'il abrite s'ajoute à celui des autres. La force des "fondements plantés" (force fondamentale du *terreiro*), le capital-force individuel des membres de la communauté religieuse, celui des saints et des esprits que célèbre cette communauté, la force des objets, celle de la musique jouée par les *atabaques*, celle des "fondements oraux" (*fundamentos orais*) ²⁵², etc., tous s'ajoutent : la force du *terreiro*, entendue au sens large, est le produit de leur addition.

II - 3 - 3 - La force de la nature

Sur la Terre - cette partie de l'univers peuplée d'énergies négatives - la "nature" (*a natureza*) représente un grand réservoir d'énergies positives. Mais la ville est un espace dont la nature est absente. Ces taches vertes du paysage urbain que sont les parcs et les jardins, ces fleuves morts et fétides ²⁵³ qui traversent São Paulo ne sont pas la nature. Son domaine se trouve à l'extérieur de la gigantesque agglomération. Pour les umbandistes qui habitent São Paulo, la nature est "à la campagne" (*no campo*) ou encore "dans l'intérieur" (*no interior*). Il ressort d'ailleurs du discours de nombre d'entre eux que, vivre et évoluer au quotidien à São Paulo, c'est se trouver en partie coupé de la grande dispensatrice terrestre d'énergies positives qu'est la nature.

²⁵² C'est-à-dire les prières, les chants, les salutations.

²⁵³ Le Rio Tietê et le Rio Pinheiros.

Les énergies positives de la nature, il faut aller les chercher et les prendre là où elles sont intensément présentes et concentrées : dans les lieux, les choses et les éléments naturels que gouvernent les saints et auxquels sont également associés les esprits qu'ils commandent ; dans l'eau des cascades et des rivières qui appartiennent à Oxum, sur les plages et dans la mer que domine Iemanjá, dans les carrières et les rochers qui appartiennent à Xangô, dans les forêts d'Oxóssi, etc. Toutes les choses qui appartiennent au domaine de la nature sont détentrices d'un capital-force dont les énergies positives sont susceptibles de renforcer les êtres humains. Parmi ces dernières, l'umbanda utilise néanmoins surtout les plantes qu'elle élève au rang de réceptacles, par excellence, d'énergies positives.

Les plantes - plus communément appelées "les herbes" (*as ervas*) - sont toutes détentrices d'un important capital-force. Prélevées par l'homme, elles conservent leurs énergies positives qui peuvent être libérées au profit des êtres humains, sous l'effet de diverses actions, et leur être transmises - individuellement et collectivement - de diverses manières. La plante séchée comme la plante qui grandit en ville détiennent cependant une force moindre que celle qui est encore vivante ou qui a poussé dans la nature et s'est nourrie des énergies intactes de cette dernière :

"Les plantes sont importantes dans la cure. Parce que, tu vois, la nature est une chose qui a beaucoup d'énergie, n'importe quelle chose de la nature. Les plantes ont une force incroyable. Alors si tu réunis la force du minéral, de la plante, parce qu'elle prend cette force du minéral qu'il y a en-dessous de la terre où elle est plantée. Si tu ajoutes tout ça plus la force spirituelle, ça ne peut que donner quelque chose de beaucoup plus grand en termes de forces. C'est pour ça qu'elle est si importante l'herbe. L'herbe est une chose pure, complètement pure. Avec, tu fais un bain qui va purifier, laver la personne de toutes les énergies négatives". (Renato)

Toutes les parties du végétal (racines, feuilles, écorce, fleurs, fruits, graines...) sont emplies d'énergies positives, de même que ses produits (comme, par exemple, la résine).

A l'image de la nature dont elles font partie, les herbes sont conçues comme intrinsèquement "bonnes" (*boas*). "Naturellement" chargées

d'énergies positives, elles sont toutes bénéfiques et fortifiantes, même les plus toxiques d'entre elles, à condition qu'on sache les préparer :

"Les herbes, les racines, les feuilles sont très, très importantes. Elles sont dotées d'énergies positives. Qu'est-ce qu'elles font toute la journée? Elles absorbent à l'intérieur, pour la vie, elles absorbent l'oxygène qui est la vie. Alors elles sont dotées de vie, de force positive. Même quand je mange une plante vénéneuse, je ne meurs pas, je me fortifie. Il ne faut pas la manger comme ça, il faut la préparer. Si tu cuis une plante vénéneuse pendant sept jours, c'en est fini de son poison. Parce que la plante vénéneuse elle n'est pas là pour toi, elle est là pour un autre être vivant qui n'est pas affecté par son poison. Comme la vipère venimeuse, elle peut être vipère et manger des plantes vénéneuses et cultiver son venin. Pour ton corps humain, pour mon corps humain, cette plante fait mal si tu ne sais pas la préparer. Par exemple la plante du manioc sauvage est vénéneuse. Mais si tu la cuis pendant sept jours, tu as l'un des plats les plus savoureux du Pará qui s'appelle *maniçoba*". (Júlio, 42 ans, ingénieur en informatique, médium chez Renato).

"Bonnes", les herbes le sont pour tout :

"La plante est très précieuse. Pour commencer les plantes viennent des Indiens, n'est-ce pas? Il n'y a pas de *terreiro* dans lequel ne descendent pas des cabocles qui travaillent en indiens. C'est de la plante que tu ..., c'est une herbe qui te soigne, si tu es malade. L'herbe te donne la paix, elle te donne la prospérité, elle te donne cette joie, cet amour, tout. C'est par une herbe que tu es soigné. Tu vois cette grande plante que j'ai ici, c'est un remède. C'est le *rubim*²⁵⁴. Le *rubim*, beaucoup de gens ont peur d'elle mais elle est bonne. Tu bois, c'est une tisane que tu prends, tu te sens bien. Ta jambe te fait mal, tu la cuis, tu mets du sel, tu baignes la jambe, tu te sens bien. L'*aroeira*²⁵⁵, c'est la même chose. C'est-à-dire qu'elle n'est pas vénéneuse, c'est une plante végétale". (Dona Dolores)

²⁵⁴ Nous n'avons pas identifié le *rubim*.

²⁵⁵ L'*aroeira* est la lentisque, une espèce de pistachier, de la famille des anacardiées.

L'umbanda fait un grand usage des plantes : elles y sont utilisées et prescrites à des fins diverses, préparées et employées de différentes manières, dans le cadre de rituels et de pratiques non rituelles variés. Elles sont à la base de divers types de préparations tels que les bains, les tisanes, les fumigations, les *garrafadas* (potions en bouteille), les cataplasmes, les emplâtres...

A la différence des énergies positives dont sont pourvoyeurs les êtres du monde spirituel, les énergies positives que possèdent les plantes - produit de la nature et du monde matériel - n'exigent pas nécessairement d'être captées au moyen de rituels ni d'être manipulées par les spécialistes religieux pour être transmises aux êtres humains et renforcer le capital-force individuel. Certes la cueillette, la préparation et l'administration rituelles des plantes augmentent encore leur force. Mais nous verrons que les énergies positives des herbes peuvent être captées et transmises au moyen de pratiques qui n'ont pas toutes et toujours un caractère rituel et dont la réalisation est, pour certaines d'entre elles et dans son intégralité, communément laissée aux profanes.

Les énergies positives des plantes ne renforcent pas uniquement les êtres humains : au moyen, cette fois-ci, de rituels appropriés, elles peuvent également être transmises à des objets ainsi qu'aux saints et aux esprits. Elles ont, de plus, le pouvoir d'attirer les énergies positives des saints et des entités dans des lieux déterminés (le *terreiro*, la maison), dans des objets (amulettes, objets rituels, etc.), sur les hommes. Dans les *terreiros* d'umbanda qui, comme dans le candomblé, reconnaissent l'existence d'un lien de correspondance entre les saints et les herbes, les plantes qui sont spécifiquement associées à un saint sont dites "de la même vibration" (*da mesma vibração*) que lui : leurs énergies positives attirent celle du saint auquel elles appartiennent.

Les herbes jouent donc à leur tour un rôle important dans le vaste système de distribution et de circulation de la force : non seulement elles alimentent les hommes, les objets, les saints et les esprits en énergies positives mais elles assurent également la liaison et la communication entre le monde spirituel et le monde matériel. Comme certaines choses - tels, par exemple, la musique des *atabaques*, les chants (*pontos cantados*), les dessins tracés sur le sol (*pontos riscados*), les bougies allumées - et certains êtres - les médiums - les herbes assurent la transmission et la

conduction des énergies positives en provenance de l'Astral vers la Terre et de la Terre vers l'Astral.

Nous reviendrons amplement sur les plantes (leurs préparations, leurs utilisations et leurs pouvoirs) dans la Cinquième Partie de ce travail.

II - 4 - La protection spirituelle, son affaiblissement et son renforcement

Dans l'environnement hostile qui est le sien, c'est le capital d'énergies positives accumulé par l'individu qui lui permet d'être suffisamment "fort" non seulement pour se garantir contre les dangers potentiels qui de toutes parts menacent son existence, mais encore pour avoir une vie qui aille dans le sens de ses attentes et de ses aspirations, les deux choses étant indissolublement liées. Pour tout homme, la force individuelle représente ce que les umbandistes nomment communément "la protection spirituelle" (*a proteção espiritual*) en même temps qu'un moteur indispensable à la réalisation concrète de ses projets, au succès de ses entreprises, autrement dit, au plein développement de ses capacités, à son épanouissement personnel.

Qu'est donc cette "protection spirituelle", de quoi et que protège-t-elle exactement ?

Comme l'indique le qualificatif qui s'y applique, la protection individuelle est fournie par la partie spirituelle de la personne : c'est l'esprit qui est en charge de cette fonction défensive, et c'est plus exactement sa force qui est protectrice. Nous avons vu que c'est la force de la partie spirituelle qui fait la force de la personne. La force de l'esprit est l'expression directe du capital-force détenu par l'individu : quand ce dernier est important, l'esprit est fort et la protection qu'il offre solide et sûre ; quand il diminue, l'esprit est affaibli et sa protection devient fragile et vulnérable.

Toute diminution du capital-force individuel entraîne ce que les umbandistes appellent "l'affaiblissement" (*o enfraquecimento*) : il se traduit par un abaissement des défenses vitales, c'est-à-dire de la protection que fournit l'esprit affaibli. L'état de vulnérabilité qui en résulte est la "faiblesse" (*a fraqueza*). Cette dernière expose à l'action néfaste des énergies

négatives - c'est-à-dire au risque de leur intromission dans le corps (partie matérielle de la personne) - et favorise, par suite, la survenue d'évènements malheureux. Nous avons vu qu'il n'y a pas de force du corps sans force de l'esprit. La partie spirituelle protège l'individu dans la mesure où, imprimant sa force au corps, elle le défend contre l'intromission des énergies négatives. D'où son importance pour l'état de santé.

Le corps est conçu comme un espace circonscrit et à protéger. Il y a l'intérieur du corps et le périmètre qui l'entoure, limite au niveau de laquelle le corps est en contact avec ce qui est conçu comme extérieur à lui. Ce périmètre qui enferme le corps est comme une enveloppe en contact direct, dans sa face interne, avec l'intérieur du corps et, dans sa face externe, avec l'environnement dans lequel l'homme se meut et dont nous avons vu qu'il est éminemment hostile et peuplé d'énergies négatives. C'est par cette frontière que l'intérieur du corps est gardé à l'abri des énergies négatives extérieures, mais c'est aussi à travers elle que ces dernières peuvent s'introduire. Le double aspect de ligne de protection/danger fait du périmètre-frontière une zone particulièrement névralgique du corps.

Le degré de vulnérabilité du corps à l'intromission des énergies négatives est directement lié à l'état du capital-force individuel et varie avec lui. Plus ce dernier est important, plus l'esprit et, par conséquent, le corps qu'il anime sont forts. Une personne "forte" bénéficie d'une bonne "protection spirituelle" qui la met à l'abri des agressions extérieures : son ange gardien (pour le non-initié), ses guides (pour le médium) sont "forts", "proches" (*próximos*) de lui et l'alimentent normalement en énergies positives. Sa force est alors suffisamment importante pour faire en quelque sorte barrage aux énergies négatives et les contenir à l'extérieur du corps. La protection spirituelle individuelle confère une sorte d'immunité à l'individu qui se traduit par une invulnérabilité de son corps. Un individu qui bénéficie d'une telle protection est en bonne santé, ne rencontre pas de difficultés particulières dans sa vie, a peu à craindre des énergies négatives.

Toute diminution du capital-force individuel se traduit, en revanche, par un abaissement de la protection spirituelle : comme l'esprit, le corps perd de sa force, il est moins bien défendu et son possesseur devient - pour reprendre une expression souvent entendue dans la bouche des umbandistes - "susceptible à la négativité", c'est-à-dire exposé à

l'intromission des énergies négatives. Il est fragilisé, exposé à la maladie, à des difficultés nombreuses et répétées de tous ordres : "avoir le corps ouvert" (*ter o corpo aberto*) désigne pour les umbandistes l'état de vulnérabilité maximale qui expose à n'importe quelle intrusion pathogène.

Cette fragilisation initiale enferme l'individu dans un véritable cercle vicieux : le corps, parce qu'il est "ouvert" aux énergies négatives, donne prise à leur action pernicieuse ; une fois dans le corps, ces dernières provoquent un affaiblissement encore plus grand qui entame toujours davantage la protection spirituelle, aggravant d'autant l'affaiblissement de l'esprit et du corps. Nombreux sont les umbandistes qui traduisent le sentiment d'impuissance qu'ils ont retiré de cet état (qu'ils ont d'ailleurs expérimenté à une époque où ils n'étaient généralement pas encore adeptes de la religion) par les expressions suivantes : "je ne rencontrais que des obstacles dans ma vie" ou "dans ma vie tout a commencé à aller mal" ou "j'avais beau faire, rien n'allait".

Seul "le renforcement" (*o fortalecimento*) peut, quand il n'est pas déjà trop tard, mettre un terme à ce processus dévastateur. Il consiste à augmenter la force de l'individu dont le capital d'énergies positives est entamé - en l'alimentant à diverses sources pourvoyeuses de force vitale - et à expulser les énergies négatives qui ont envahi son corps. Il est alors "fortifié" (*fortalecido*) : son esprit est "renforcé" (*fortalecido, reforçado*) et sa protection spirituelle restaurée ²⁵⁶.

²⁵⁶ Certains umbandistes assimilent la "protection spirituelle" au "périsprit" (*o perispírito*) et se représentent l'une sous la forme de l'autre. La notion de "périsprit" - issue en droite ligne du spiritisme kardéciste et de sa conception ternaire de la personne (composée d'un corps, d'un esprit et d'un périsprit) - est loin d'être familière à l'ensemble des umbandistes. Dans les *terreiros* étudiés, seuls les membres de la communauté religieuse du *terreiro* de Renato y font couramment référence. Nous avons vu que selon la représentation umbandiste de la personne, l'homme est composé de deux grands éléments : une partie matérielle et une partie spirituelle. Les umbandistes qui parlent de "périsprit" ajoute un troisième élément à cet ensemble : ils nomment ainsi l'élément de jonction qui relie la partie spirituelle à la partie matérielle. Dans les représentations de la personne qui incluent la référence à l'existence d'un périsprit, la partie matérielle de l'homme est plus communément appelée le "corps physique" (*o corpo físico*) et la partie spirituelle, le "corps astral" (*o corpo astral*). Ces termes qui renvoient à la représentation kardéciste de la personne sont empruntés au vocabulaire du spiritisme. Conçu comme la reproduction du corps physique qu'il englobe, mais de dimension plus grande, le périsprit est assimilé à une membrane protectrice, à un "bouclier de protection" qui entoure le corps. Un individu bien protégé possède un périsprit large et épais qui devient fin et ténu dès lors qu'il s'affaiblit. L'intromission décisive des énergies négatives se fait grâce à l'ouverture ou au rapetissement de cet élément altéré par la faiblesse du corps astral. Car quand le périsprit est peu ou qu'il n'est plus sollicité par les échanges d'énergies positives qui s'effectuent à travers lui, il s'atrophie comme un organe qui ne remplit plus sa fonction.

Ainsi, à la question "Que peut faire l'homme dans le monde si peu accueillant, favorable et sécurisant dans lequel il évolue ?", la réponse principale apportée par l'umbanda est qu'il lui faut commencer par se garantir des dangers qui le menacent en se constituant une bonne protection spirituelle. Dans cet environnement hostile, peuplé d'énergies négatives, de forces contraires, l'individu doit être attentif à renforcer perpétuellement son capital-force, en absorbant régulièrement des énergies positives et en étant régulièrement "déchargé" (*descarregado*), "nettoyé" (*limpado*) des énergies négatives ou "saletés" qu'il "attrape" (*pega*). Il doit s'armer d'un "bouclier protecteur" (*escudo protetor*), "fermer son corps" (*fechar o corpo*), pour reprendre des expressions entendues à diverses reprises dans la bouche des adeptes. Ainsi seulement peut-il espérer ne pas devenir la victime des énergies négatives, échapper aux dangers, aux ennuis toujours virtuels qui le guettent, et avoir une vie qui aille de l'avant.

Des comportements de prévention permettent de se protéger contre une emprise désordonnée des énergies négatives extérieures. Cette notion de prévention est essentielle et occupe une place de premier plan dans l'umbanda. Quand on observe les comportements des umbandistes, on se rend compte qu'ils attachent une attention quasi-obsessionnelle à la protection. Mal défendu, l'homme devient la proie facile des énergies négatives. L'abaissement des défenses vitales amplifie leur pouvoir et leur puissance. L'affaiblissement de la protection individuelle rend possible et favorise l'avènement de la maladie, de la mort par maladie, par accident, par assassinat, et de difficultés répétées, d'ordre financier, familial, sentimental, professionnel, etc. Une fois qu'ils se manifestent, ces événements malheureux indiquent que les énergies négatives - désorganisatrices et destructrices - se sont introduites dans le corps : elles sont alors la source d'un désordre et de perturbations dont la maladie est une expression parmi d'autres.

L'extrême attention que l'umbanda porte au corps s'apparente à celle qu'elle porte au *terreiro*. Tous deux sont conçus comme des espaces intérieurs à défendre et à fortifier. Tous deux font l'objet de soins et de précautions semblables, ils sont traités de la même façon : des pratiques rituelles visent à en expulser les énergies négatives, à les protéger de leur

intromission et à les renforcer en énergies positives. Nous y reviendrons ultérieurement.

II - 5 - L'affaiblissement, origine et conséquence de la maladie

Chez l'homme, les causes de l'affaiblissement spirituel initial sont diverses et nous les examinerons dans le prochain chapitre. Ses conséquences elles-mêmes sont nombreuses et la maladie est l'une d'entre elles.

La maladie est en effet fondamentalement perçue - quelles qu'en soient les causes "matérielles" ou "spirituelles" identifiées *a posteriori* par le diagnostic umbandiste - comme une diminution du capital-force individuel. Mais l'affaiblissement est à la fois origine et conséquence de la maladie. L'analyse des discours des adeptes révèle que la maladie ne saurait atteindre un individu qui n'est pas déjà "faible" (*fraco*). Elle se déclare chez celui qui, devenu vulnérable, offre un terrain favorable à sa survenue. La maladie est donc un état de "faiblesse" (*fraqueza*) provoqué et favorisé par un affaiblissement antérieur à son apparition et engendrant à son tour un affaiblissement encore plus grand. Nous avons vu que toute diminution du capital-force individuel entraîne un abaissement de la protection spirituelle : la maladie ne peut survenir que lorsque l'esprit est déjà faible et que les énergies négatives peuvent en quelque sorte s'immiscer dans les fissures d'une protection spirituelle déjà mise à mal et pénétrer dans le corps. Il s'agit là d'un processus de fragilisation graduelle de la personne.

Nous verrons que le diagnostic umbandiste ne se préoccupe pas systématiquement d'identifier et d'établir l'origine exacte de l'affaiblissement spirituel initial qui donne prise à la maladie. Il s'attache surtout à déterminer les causes de la maladie, c'est-à-dire celles qui requièrent l'existence d'une faiblesse préalable pour se révéler efficaces. Condition nécessaire à l'avènement de la maladie, l'affaiblissement spirituel originel est cependant toujours postulé.

Il n'est donc pas surprenant de constater que nombre de médiums et de pères et mères de saint déclarent avec fierté et contentement ne jamais tomber malades. Une telle déclaration donne à comprendre davantage que la stricte information qu'elle semble contenir au premier abord. Par cette

affirmation, les médiums expriment leur invincibilité : leur esprit, perpétuellement renforcé par les contacts privilégiés qu'ils entretiennent avec les guides pourvoyeurs de force vitale, les rend invulnérables ²⁵⁷. Ne pas tomber malade est un fait qui témoigne de leur force et, par conséquent, du bon état des relations qu'ils entretiennent avec le monde spirituel. Il les confirment à leurs propres yeux, comme à ceux des autres umbandistes, dans la position qu'ils occupent au sein de la hiérarchie umbandiste et dans le rôle qui en découle.

Il en va de même des initiés qui prétendent (ou dont on prétend) ne rien avoir à craindre des "travaux de magie noire" (*trabalhos de magia negra*) ²⁵⁸, qui disent savoir que des *feitiços* ont été réalisés contre eux mais qu'ils n'en n'ont nullement souffert :

"Il y en a qui font des *feitiços* contre quelqu'un mais ça ne prend pas. Quand l'ange gardien de la personne est fort, ça ne prend pas. Car j'en connais, ils ont envoyé une *macumba* à une personne là, que je connais bien. Elle [la *macumba*] est arrivée là mais elle n'a pas trouvé d'entrée parce que c'était Mario Marino [médium umbandiste], alors elle est revenue [à l'envoyeur] et elle a pris toute la famille [de l'envoyeur] : la femme est tombée très malade et les deux enfants sont morts. Même dans ma famille c'est arrivé. Mon gendre, le Ronaldo [père de saint umbandiste] est un de ceux qui ne prend pas les *macumbas*. Ils ont fait une *macumba* contre lui et elle n'a pas pris. Ils ont habillé un boeuf avec des habits, ils lui ont mis son nom à lui. C'était du vice, car celui qui a fait ça voulait vraiment le tuer. Après avoir habillé ce boeuf, tout préparé avec les vêtements et le nom de Ronaldo, ils ont tué le boeuf. Mais ça n'a pas pris". (Dona Clara, 55 ans, commerçante d'une boutique d'umbanda, médium umbandiste).

Dans le même registre, d'autres initiés affirment également n'avoir rien à craindre des agressions et n'hésitent pas à se promener seuls, à une heure avancée de la nuit, dans les rues de São Paulo.

²⁵⁷La force qu'ils possèdent les protègent non seulement de l'action néfaste des énergies négatives mais leur permet, dans certaines circonstances, d'entrer volontairement en contact avec elles, de les affronter, d'agir sur elles, de manipuler et de neutraliser leur redoutable puissance.

²⁵⁸ dits aussi communément *coisa feita, feitiço, macumba*.

L'affaiblissement apparaît donc comme la conséquence et le signe d'une rupture ou d'une perturbation, plus ou moins grave, des relations que l'individu - initié ou non-initié - entretient avec les esprits positifs pourvoyeurs de la force vitale, et la faiblesse l'état qui en résulte. La maladie témoigne fondamentalement et exemplairement du fait que ces relations sont distendues et troublées. Le corps est le véhicule de l'expression de la relation homme-esprits. Que cette dernière se dégrade et le corps enregistre et manifeste les signes de cette détérioration.

Nous avons vu que l'univers umbandiste est très instable et fluide : il est animé par les échanges de forces et la compétition entre forces rivales. Dans cet environnement, l'individu doit trouver un équilibre qui ne lui est pas donné, mais qu'il doit acquérir et sans cesse défendre en réaffirmant rituellement ses rapports d'intimité avec son ange gardien, ses guides, protecteurs spirituels qui l'alimentent en énergies positives et lui "donnent (de) la force" (*dar força*). La protection spirituelle, dont l'état est fonction du capital d'énergies positives accumulées par l'individu, est ce qui assure à l'être humain cet équilibre. Qu'elle s'affaiblisse et il perd cet équilibre vital : les énergies négatives l'envahissent. En l'individu qu'elle atteint, la maladie indique que le rapport des forces en présence a basculé en faveur des énergies négatives. C'est par l'expulsion des énergies négatives qui se sont insinuées en lui et par son alimentation en énergies positives que le malade peut parvenir à retrouver l'équilibre rompu. La guérison n'est autre que cette restauration, et la santé cet état d'équilibre qui ne se traduit pas seulement par un "silence des organes"²⁵⁹ mais par un bien-être ou mieux, un bien-vivre, général.

²⁵⁹ Par allusion à la célèbre formule de R. Leriche : "La santé, c'est la vie dans le silence des organes" (citée par G. Canguilhem (1966 : 52)).

CHAPITRE 2

"Maladies matérielles" et "maladies spirituelles"

"Quand tu consultes l'esprit, lui il voit si c'est une maladie matérielle ou une maladie spirituelle que tu as. Si c'est une maladie matérielle, il te dit d'aller voir l'homme au pantalon blanc." (Ana, 35 ans, employée de banque, médium chez Renato).

"La tuberculose de Guerra, c'était une maladie spirituelle (...). Avec les traitements du médecin, il ne guérissait pas. Ça allait bien pendant quelque temps et après il retombait malade. Sa maladie c'était un problème spirituel." (Gilberto, 45 ans, journaliste économique, médium chez Renato).

"Il y a des gens qui pensent que tout ce qui leur arrive est spirituel. Par exemple, ils se cognent le pied contre ça [une marche d'escalier] et pensent tout de suite que c'est l'esprit qui les a fait se cogner, alors pour eux cette douleur, elle est spirituelle. Mais ce n'est rien de cela. Tu dois séparer les choses. Tu dois savoir : en quoi ta maladie est matérielle ou en quoi ta maladie est spirituelle. C'est facile de savoir. Moi, quand je suis malade, j'ai bien plus souvent la maladie matérielle que la maladie spirituelle." (Maria, 42 ans, couturière et cuisinière, médium chez Duílio).

"Je préfère consulter les esprits parce que mes maladies sont presque toujours spirituelles, rarement du médecin. (...) La [maladie] spirituelle, le médecin ne trouve pas d'explication pour celle-là" (Maria-José, 45 ans, employée de maison, médium du *terreiro* de Duílio).

"Quand je suis malade, je sais si c'est un problème spirituel ou un problème matériel. Tout le monde ne sait pas. Ceux qui ne croient pas ne savent pas et pour ceux-là, c'est pire que tout parce qu'ils finissent... beaucoup vont à l'asile ou bien des fois ils meurent." (Isabel, 38 ans, femme de ménage, médium chez Dona Dolores).

Quand ils abordent la question de la maladie à partir de leur expérience singulière - en tant que malades, anciens malades, proches d'un malade, thérapeutes - les umbandistes font communément référence à une distinction entre la "maladie matérielle" (*doença material*) et la "maladie spirituelle" (*doença espiritual*). Ces deux expressions apparaissent de façon récurrente dans leurs propos et lorsqu'ils relatent des épisodes de maladies, il est fréquent qu'ils précisent spontanément - comme Gilberto cité ci-dessus - à quelle catégorie de maladie appartient celle dont ils parlent. De même, les énoncés diagnostiques produits par les médiums et les pères de saints - possédés ou non - comportent fréquemment les expressions "maladie matérielle", "maladie spirituelle" ou encore "problème matériel", "problème spirituel", dans des formulations du type "c'est une maladie spirituelle (ou matérielle)" ou "c'est un problème spirituel (ou matériel)". L'ensemble de ces observations laisse donc penser que, pour les umbandistes, il n'y a pas "la maladie", mais "la maladie matérielle" et "la maladie spirituelle".

C'est à l'examen de ce découpage des maladies en "matérielles" et "spirituelles" qu'est consacré le présent chapitre. Qu'entendent donc les umbandistes par "maladie matérielle" et "maladie spirituelle", que disent-ils de et sur la maladie lorsqu'ils la qualifient de "matérielle" ou de "spirituelle", quelle est la signification de ces dénominations, de quel sorte de découpage relève cette classification et quels sont les critères distinctifs retenus ? L'analyse de cette distinction émique (c'est-à-dire interne à l'umbanda) permet d'appréhender le cadre de référence à l'intérieur duquel la maladie retient l'attention et est interprétée. La compréhension des représentations sous-jacentes aux deux catégories "maladie matérielle"/"maladie spirituelle" permet ainsi d'accéder à la lecture et à l'interprétation particulières que l'umbanda fait de la maladie.

I

"MALADIES MATÉRIELLES"/"MALADIES SPIRITUELLES" : UNE CLASSIFICATION ETIOLOGIQUE

Lorsqu'on tente de comprendre ce que sont une "maladie matérielle" et une "maladie spirituelle", de découvrir sur quoi repose la distinction établie entre ces deux catégories de maladies, on peut partir de l'examen même des dénominations qui leur sont affectées. On remarque, tout d'abord, que c'est dans les adjectifs "matériel" et "spirituel" que s'inscrit la distinction établie entre des phénomènes qui sont par ailleurs - quelle que soit la catégorie dans laquelle ils sont rangés - désignés du terme commun de "maladie". Ceci est un premier point. La question se pose alors de savoir à quoi renvoient implicitement les deux adjectifs accolés à ce substantif commun. On peut tenter d'y répondre en continuant de s'intéresser aux dénominations ou aux expressions que les umbandistes utilisent spontanément pour désigner ces deux catégories de maladies et rapprocher "maladie matérielle" et "maladie spirituelle" d'autres dénominations ou expressions que les adeptes emploient de manière équivalente.

Ainsi les "maladies matérielles" sont-elles également dites "maladies du corps" (*doença do corpo*), "maladies de la chair" (*da carne*), "maladies de la matière" (*da mateira*) et les "maladies spirituelles", "maladies de l'esprit" (*doença do espírito*). Partant de là, on est raisonnablement conduit à penser que la classification des maladies en "matérielles" et "spirituelles" relève d'un découpage opéré entre les maladies qui affectent le corps (la matière) et les maladies qui affectent l'esprit, le critère de classification retenu étant la partie de la personne - partie spirituelle ou partie matérielle - qui se trouve affectée par la maladie, ou encore qui est le siège de la maladie. Or ce serait conclure un peu grossièrement et hâtivement.

En effet, les données de terrain ne confirment pas cette première interprétation ou, plutôt, cette première piste. L'examen des diagnostics énoncés par les médiums et des récits de maladie recueillis auprès d'initiés ou de fréquentateurs umbandistes révèlent que les maladies spirituelles sont tout autant susceptibles d'affecter le corps, de s'inscrire en lui, de lui

imprimer leurs marques tangibles que les maladies matérielles : envisagées sous l'angle de leurs effets somatiques, ces deux types de maladies peuvent produire des symptômes semblables. On s'aperçoit en effet qu'une tuberculose, des maux de tête, de dos, des douleurs d'estomac, une dermatose, des coliques, un ulcère, une crise cardiaque, une infection, une plaie à la jambe, etc, peuvent fort bien être considérés comme des affections, des troubles matériels ou spirituels. Les maladies matérielles n'ont pas l'apanage des manifestations organiques, des douleurs physiques, des symptômes observables car les maladies diagnostiquées comme spirituelles n'en sont nullement exemptes. Et quoique les troubles mentaux, comportementaux, nerveux soient assez généralement - quoique non exclusivement - diagnostiqués comme spirituels, il importe de souligner que la distinction entre maladies matérielles et maladies spirituelles ne renvoie pas à une distinction - qui nous est si familière - entre maladies organiques ou physiques et maladies psychiques ou mentales.

Cette première observation nous conduit à une autre constatation. Le découpage des maladies ne repose pas sur des critères symptomatiques. Nous n'avons pas affaire à une classification nosographique, les maladies matérielles ne se distinguant pas des maladies spirituelles par des symptômes distinctifs spécifiques. Une même entité nosologique, un même ensemble de troubles, de symptômes peuvent être - selon les cas et les contextes dans lesquels ils apparaissent - rangés dans la catégorie des maux matériels ou spirituels. En ce sens, ces deux catégories ne sont pas descriptives. Certes, on remarque que certains troubles, certaines configurations symptomatiques, certaines maladies ont, d'une manière générale, davantage tendance à être diagnostiqués comme matériels ou comme spirituels. Mais il n'y a néanmoins là rien de suffisamment systématique pour que l'on voit se dessiner une classification nosographique, même très sommaire, derrière la distinction "maladies matérielles"/"maladies spirituelles". Lorsque les umbandistes cherchent à caractériser les maladies matérielles par rapport aux maladies spirituelles, il arrive que les caractères distinctifs qu'ils mettent en avant soient d'ordre symptomatique ou, plus largement, descriptifs ²⁶⁰. Ainsi par exemple, la

²⁶⁰ On remarquera néanmoins que les critères distinctifs mis en avant par les umbandistes pour différencier ces deux types de maladies sont rarement descriptifs.

douleur est-elle présentée par certains comme caractéristique de la maladie matérielle. Mais à l'inverse, d'autres affirment que les maladies spirituelles "donnent beaucoup de douleur dans corps" (*dão muita dor no corpo*). De même, il est fréquent que la maladie spirituelle soit caractérisée comme une maladie qui, contrairement à la maladie matérielle, ne présente pas de symptômes visibles, concrets : "le médecin ne la voit pas" (*o médico não vê*), "ne la trouve pas" (*não acha, não encontra*). Or l'observation révèle que des affections cutanées aux symptômes aussi visibles que les dermatoses, les eczémas, des plaies qui ne cicatrisent pas sont très fréquemment diagnostiquées comme spirituelles dans les *terreiros*.

On retiendra donc des expressions "maladies du corps"/"maladies de l'esprit" qu'elles ne renvoient pas à l'existence d'une séparation entre les maladies (maux) organiques (physiques) et les maladies mentales - toute maladie, qu'elle soit dite matérielle ou spirituelle, pouvant se manifester à la fois par des symptômes physiques et psychiques. On retiendra également qu'une maladie du corps n'est pas une maladie qui n'affecterait que le corps et une maladie spirituelle, une maladie qui n'affecterait que l'esprit, l'une et l'autre ayant respectivement leur siège dans le corps et dans l'esprit et se manifestant par des symptômes spécifiques. Nous avons vu précédemment que dans l'umbanda, l'esprit et le corps - s'ils sont conçus comme deux éléments différents de la personne humaine - ne sont ni autonomes ni indépendants l'un de l'autre : non seulement ils sont complémentaires, profondément liés l'un à l'autre mais ils se pénètrent mutuellement et interagissent. En vertu de cette conception, l'esprit et le corps sont concernés dans toute maladie - qu'elle soit rangée, à l'issue du diagnostic, dans la catégorie des maladies matérielles ou dans celle des maladies spirituelles. Puisqu'il apparaît que ni leurs symptômes ni leur siège ne distinguent de façon décisive et systématique les maladies matérielles des maladies spirituelles, les critères sur lesquels reposent la différenciation entre ces deux catégories de maladies doivent être recherchés ailleurs que dans leurs manifestations ou leur localisation (dans le corps ou dans l'esprit).

Si nous poursuivons notre investigation et notre analyse des autres dénominations ou expressions qui s'appliquent à la maladie, nous remarquons que les umbandistes utilisent aussi très communément les

appellations "problèmes matériels" et "problèmes spirituels" dans des énoncés, déjà signalés, du type : (telle maladie, tel(s) trouble (s)), "c'est un problème matériel (ou spirituel)" (*é um problema material (ou espiritual)*).

Il apparaît que dire d'une maladie "c'est un problème matériel (ou spirituel)" ou bien dire d'une maladie qu'elle est une "maladie matérielle (ou spirituelle)", c'est établir un même constat, aboutir à un même diagnostic : c'est, à propos de cette maladie, affirmer la même chose. Les deux énoncés ne sont néanmoins pas identiques et le premier - "c'est un problème matériel (ou spirituel)" - contient dans sa formulation même, une information qui éclaire le contenu implicite des désignations "maladie matérielle"/"maladie spirituelle" et permet ainsi d'accéder au type de découpage sur lequel repose cette distinction.

Dans l'énoncé, "(telle maladie, tel(s) trouble(s), c'est un problème matériel (ou spirituel)", le "c'est" prend deux valeurs différentes.

1 - il identifie la maladie comme appartenant à la catégorie plus générale de "problème" : cette maladie (ce trouble) est un problème matériel ou spirituel.

2 - il introduit également une explication des causes attribuées à la maladie : cette maladie (ce trouble), c'est un problème matériel ou spirituel, sous-entendu, qui en est la cause. Cette formulation contient un énoncé étiologique.

Ces deux interprétations sont confirmées par les données de terrain.

En ce qui concerne la première, l'examen des consultations révèle en effet que l'énoncé diagnostique "c'est un problème matériel (ou spirituel)" ne s'applique pas uniquement à la maladie et que d'autres phénomènes peuvent être également qualifiés de "problème matériel (ou spirituel)". La maladie est un problème parmi d'autres qui, comme elle, appartiennent à la catégorie générique "problème" et peuvent être distingués - comme tous les phénomènes qui relèvent de cette catégorie - en "matériels" et "spirituels". Nous reviendrons sur ce point. Les critères qui conduisent à ranger une maladie dans la catégorie "maladies matérielles (spirituelles)" ou dans la catégorie "problème matériel (spirituel)" sont identiques.

En ce qui concerne la seconde interprétation, l'examen des consultations montre également qu'une maladie est dite "matérielle" ou "spirituelle", selon que le problème auquel elle est rapportée est lui-même

diagnostiqué comme matériel ou spirituel. La maladie apparaît ainsi considérée comme le symptôme, la manifestation sensible, la conséquence d'un problème. Le problème qui provoque la maladie est considéré comme "matériel ou "spirituel" (c'est-à-dire diagnostiqué comme tel) en fonction des causes - matérielles ou spirituelles - qui lui sont attribuées. Dire d'une maladie qu'elle est un problème - matériel ou spirituel - c'est identifier la maladie au problème - matériel ou spirituel - qui la cause. Ainsi, lorsqu'ils servent à qualifier la maladie (ou des troubles donnés), les adjectifs matériels et spirituels renvoient-ils implicitement au type de problème, et en définitive au type de causes, auquel on considère que la maladie (ou des troubles donnés) est due.

Quand Gilberto, cité précédemment, qualifie la tuberculose de Guerra de "maladie spirituelle", ce qu'il fait valoir, par l'emploi de l'adjectif "spirituel", c'est que cette tuberculose résulte de causes spirituelles et non de causes matérielles. De même quand elle affirme, "Moi, quand je suis malade, j'ai bien plus souvent la maladie matérielle que la maladie spirituelle", Maria nous dit que les maladies dont elle souffre sont plus souvent dues à des causes matérielles qu'à des causes spirituelles. Qualifier une maladie de "matérielle" ou de "spirituelle", c'est donc d'emblée la rapporter à ses causes. Les propos du père de saint Milton (60 ans, retraité, ancien premier lieutenant de la police militaire) ²⁶¹ illustrent bien cette constatation :

"Il y a eu le cas de José, un vieux du quartier, il habite en bas, il est venu ici, il m'a demandé ma pommade. "Ecoutez, monsieur, les médecins vont me couper la jambe. Avant d'amputer la jambe, je voudrais qu'on passe la pommade". Et ma femme : "Ne fais pas ça, le camarade a la jambe en si mauvais état, il aura la jambe coupée et après c'est toi qui va en porter la responsabilité, il va dire qu'il a perdu sa jambe à cause de toi". Elle a raison, je fais cette pommade et c'est un peu dangereux car je pourrais être accusé de fausse médecine. Bon, mais je n'ai pas peur. J'ai mis la pommade et je l'ai appliquée moi-même. En quatorze jours la jambe était soignée. Et encore, ça a mis du temps parce qu'il [José] boit beaucoup de *cachaça*. Les gens qui boivent sont

²⁶¹ Milton dirige un *terreiro* fréquenté par des individus appartenant aux franges inférieures et moyennes des couches moyennes.

difficiles à soigner. Mais j'obtiens une montagne de guérison. J'ai soigné une montagne de gens avec cette pommade. José, sa maladie n'était pas spirituelle. Il n'a rien, c'est naturel, c'est un problème matériel, la jambe était fatiguée à cause de sa manière de vivre, toujours debout, alors c'est la mauvaise circulation du sang. C'est logique, ça n'a rien à voir. Par contre, si la maladie de la personne est spirituelle, alors le traitement est très différent, on fait des passes, on bénit, on fait des bains (...). Dona Ana Fernandes Labina avait la tuberculose (...). Alors les gens lui disaient : "Va voir Dona Maria", une excellente médium guérisseuse du *terreiro*. Elle y est allée. Dona Maria l'a regardée et lui a dit "Tu viens neuf jours de suite pour que je te bénisse parce que tu as dans le corps un esprit sec, il a séché, il est mort sec, il est mort de tuberculose, il s'est appuyé à toi, il faut l'enlever". Pendant neuf jours elle y est allée. Anciennement quand une personne avait la tuberculose, son poumon séchait comme ça. La tuberculose, le camarade²⁶² l'avait eue jusqu'à ce que son poumon sèche. Conclusion : neuf jours plus tard Dona Ana n'avait plus la tuberculose (...).

Quand Milton distingue la maladie de José de celle de Dona Ana en qualifiant l'une de "problème matériel" et l'autre de "maladie spirituelle", les explications qu'il donne spontanément pour justifier ces deux diagnostics le conduisent à pointer et à distinguer non pas les symptômes de ces deux affections mais les causes - de nature différente - qui les ont provoquées. On remarquera par ailleurs qu'en affirmant "si la maladie de la personne est spirituelle, alors le traitement est différent", Milton indique que les maladies sont justifiables d'un type de traitement différent selon que leurs causes sont identifiées comme matérielles ou spirituelles.

A la lumière de ces interprétations comment faut-il comprendre les dénominations "maladie de l'esprit" et "maladie du corps" ? Nous avons vu que les premières ne sont pas des maladies qui, du point de vue de leurs effets, affectent uniquement l'esprit et les secondes des maladies qui affectent uniquement le corps, l'esprit et le corps étant dans un rapport trop symbiotique pour qu'une maladie affecte l'un sans affecter l'autre. La "maladie de l'esprit" est, pour reprendre une formule employée par les

²⁶² "Le camarade" désigne ici la personne qui est morte de tuberculose et dont l'*egun* s'est "appuyé" sur Dona Ana.

umbandistes, une maladie "apportée par la partie spirituelle" (*trazida pela parte espiritual*), alors que la "maladie du corps" est "apportée par la partie matérielle" (*trazida pela parte material*). Dans les deux cas, c'est la nature même du problème dont ces maladies sont considérées comme étant la conséquence qui est différente : une maladie diagnostiquée comme spirituelle est interprétée comme l'effet, le signe d'un problème qui affecte l'esprit, une maladie diagnostiquée comme matérielle comme la conséquence, la manifestation d'un problème qui affecte le corps. Quelles que soient par ailleurs les répercussions de la maladie spirituelle et de la maladie matérielle sur la matière et sur l'esprit de celui qu'elles atteignent - elles ont toutes deux, quoiqu'il en soit, des répercussions sur ces deux parties de la personne ²⁶³ -, la grande différence qui existe entre ces deux types de maladie est que la première "arrive" par l'esprit - elle survient en conséquence d'un problème qui affecte l'esprit - alors que la seconde "arrive" par le corps - elle résulte d'un problème qui affecte la matière. Cela dit, nous verrons que, tout en étant fondamentalement considérées comme la conséquence de problèmes matériels, les maladies matérielles trouvent généralement dans la faiblesse de l'esprit une pré-condition favorable à leur survenue et à leur développement.

La classification des maladies en "matérielles" et "spirituelles" relève donc d'un découpage étiologique. Les umbandistes distinguent les maladies en deux grands types, selon qu'elles sont attribuées à des problèmes ou à des causes identifiées comme matérielles - ce sont les maladies matérielles qui sont "apportées par le corps" - ou à des problèmes ou des causes identifiées comme spirituelles - ce sont les maladies spirituelles qui sont "apportées par l'esprit". Si les maladies rangées dans l'une ou l'autre catégorie de maladies peuvent, sous l'angle de leurs manifestations (leurs effets), présenter des symptômes semblables, les causes qui leur sont respectivement attribuées appartiennent à deux ensembles ou registres différents de causes reconnues comme susceptibles de provoquer la maladie. C'est dans ces deux ensembles de causes que les thérapeutes umbandistes puisent pour expliquer la maladie ou les troubles de leurs

²⁶³ C'est la partie matérielle qui produit et envoie une partie des signaux qui signalent au consultant et au thérapeute umbandiste l'existence de troubles spirituels.

patients. Nous examinerons ultérieurement ces différentes causes et les caractéristiques communes à toutes celles qui sont rangées dans un même ensemble. Il n'existe pas de relations entre les différentes causes qui composent ces ensembles et des entités nosologiques, des symptômes, des troubles définis qui leur seraient systématiquement rapportés. Ce qui ne signifie pas pour autant que les symptômes dont se plaint le malade ne soient pas pris en compte par le médium possédé (ou, pour les umbandistes, l'esprit qui le possède ²⁶⁴) pour déterminer les causes du mal et établir son diagnostic. Mais ils le sont au côté d'une série d'autres éléments qui s'avèrent tout aussi décisifs, si ce n'est davantage, pour l'identification du mal et de ses causes. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous nous intéresserons plus directement aux divers éléments que le médium possédé prend en considération pour établir son diagnostic.

II

L'EVENEMENT- MALADIE

Le fait que les maladies soient désignées et différenciées par référence à leurs causes montre que l'étiologie constitue, dans l'umbanda, le cadre de référence à l'intérieur duquel la maladie retient l'attention. Elle est d'emblée abordée comme un événement dont il importe en tout premier lieu de déterminer s'il est matériel ou spirituel, c'est-à-dire de déterminer de quelles causes il est l'effet, pour pouvoir ensuite y remédier. La maladie est ainsi conçue comme un changement produit par des phénomènes (des changements, des événements) qui sont antérieurs à son apparition et qui sont tous investis du statut de causes. Nous verrons que les diverses causes attribuées à une maladie s'inscrivent dans une relation d'entraînement : elles s'enchaînent les unes les autres.

²⁶⁴ Lorsque que le diagnostic est formulé par un médium en état de possession - comme c'est très généralement le cas - les umbandistes considèrent que ce n'est pas ce dernier mais l'esprit qui le possède qui établit le diagnostic et l'énonce. Le médium est - pour reprendre une formule d'A. Zempléni - "évacué comme sujet de l'énonciation" (1985 : 41) : pour les umbandistes, ce n'est pas lui qui parle en son nom propre mais l'esprit qui a pris sa place.

Dans le cadre de la consultation, le père de saint ou le médium possédé s'attache tout d'abord à identifier les causes du mal (ses conditions d'apparition). Son diagnostic établi, il est alors à même de déterminer la réponse et le traitement thérapeutiques adaptés au type de mal "matériel" ou "spirituel" dont souffre son consultant et de lui indiquer la marche à suivre, les prescriptions à respecter pour obtenir, dans le meilleur des cas, la guérison, dans le pire des cas, un soulagement.

Le découpage étiologique sur lequel repose la distinction "maladies matérielles"/"maladies spirituelles" renvoie à l'existence d'une double causalité - l'une "matérielle" et l'autre "spirituelle" - qui peut être invoquée pour expliquer d'autres événements que la maladie. Cette dernière n'est pas en effet le seul événement qui fasse l'objet d'un tel découpage en "matériel" et "spirituel". Nous avons précédemment indiqué que l'énoncé diagnostique "c'est un problème matériel (ou spirituel)" ne s'applique pas seulement à la maladie. N'importe quel événement malheureux, n'importe quelle situation problématique peuvent être envisagés comme l'effet de problèmes matériels ou spirituels. Un accident de voiture, une chute, la perte d'un emploi, une baisse de revenus, de clientèle, le départ d'un mari, etc, peuvent être lus et interprétés - au même titre que la maladie et selon leur contexte d'apparition - comme des événements provoqués par des causes matérielles ou spirituelles. Cette double causalité s'applique donc à l'explication de l'évènement néfaste en général, c'est-à-dire de tous les malheurs qui entrent dans la vaste catégorie de l'infortune ²⁶⁵. On remarquera néanmoins que la maladie est le seul événement auquel sont directement accolés les adjectifs "matérielle" et "spirituelle". On ne dit pas, par exemple, d'un accident de voiture, d'une rupture sentimentale, qu'ils sont "spirituels" mais on renvoie leur avènement à l'existence d'un problème spirituel - dans une formulation du type "c'est un problème spirituel" - dont ils sont les effets (généralement parmi d'autres dès lors que le problème auquel on les rapportent est diagnostiqué comme spirituel). Il importe alors d'établir de quel sorte de problème spirituel il s'agit et d'en déterminer les causes.

²⁶⁵ A propos du recours à la consultation divinatoire dans la société bisa (Burkina Faso), S. Fainzang (1986 : 55) nous dit que "l'apparition d'un événement heureux fait (...) tout autant l'objet d'une investigation que celle d'un événement malheureux, la finalité étant de cerner la cause première de son apparition". Les médiums umbandistes - ou plutôt les esprits qu'ils reçoivent - ne sont pas consultés pour expliquer l'avènement d'évènements heureux. Seuls les événements néfastes apparaissent ainsi justiciables - pour les consultants comme pour les médiums et leurs esprits - d'une investigation étiologique.

Dans l'explication donnée d'un évènement - et tout particulièrement de la maladie - causalité matérielle et causalité spirituelle ne s'excluent pas l'une l'autre. La séquence causale reconstituée par le médium umbandiste peut intégrer des causes qui appartiennent au registre des causes matérielles et à celui des causes spirituelles, et ceci que la maladie soit considérée comme matérielle ou spirituelle. Cette observation - que nous approfondirons ultérieurement - ne vient pas infirmer ce qui a été dit précédemment, à savoir qu'une maladie qualifiée de "matérielle" ("spirituelle") est une maladie qui se voit attribuer des causes "matérielles" ("spirituelles"). Elle incite seulement à approfondir cette constatation en examinant de plus près de quelles causes matérielles et spirituelles les maladies matérielles et spirituelles sont l'effet, quelle est la place assignée aux causes matérielles et spirituelles dans l'ordre temporel de la séquence causale de ces deux types de maladies et l'importance qui leur est respectivement accordée. Dans la séquence causale d'une maladie spirituelle, une cause ou plusieurs causes spirituelles déterminées peuvent se voir attribuer le déclenchement d'une cause matérielle, la causalité spirituelle intégrant alors la causalité matérielle. Quant aux maladies diagnostiquées comme "matérielles", nous verrons qu'elles ne sont bien souvent pas, du point de vue étiologique, totalement a-spirituelles.

III

LES CAUSES MATÉRIELLES ET SPIRITUELLES DE LA MALADIE

Si tout évènement néfaste peut être considéré - au même titre que la maladie - comme l'effet de causes spirituelles et(ou) matérielles, cela signifie-t-il que n'importe quel évènement néfaste est interprétable, explicable au moyen des mêmes schèmes étiologiques que la maladie ? En d'autres termes, les causes matérielles et les causes spirituelles qui sont susceptibles de provoquer la maladie sont-elles également susceptibles de provoquer d'autres évènements malheureux ? L'examen des deux grands registres de causes - matérielles et spirituelles - du répertoire étiologique

général dans lequel les médiums umbandistes puisent pour expliquer les maladies de leurs consultants apportera la réponse à ces questions. Il nous conduira à la fois à identifier les différentes causes qui appartiennent à chacun de ces deux registres, à dégager les caractéristiques communes aux causes d'un même registre et nous permettra, par suite, de comprendre ce qui distingue fondamentalement - du point de vue de l'interprétation qui en est donnée et de la signification qu'elles acquièrent - les maladies spirituelles des maladies matérielles.

III - 1 - Remarques terminologiques : la pluralité des causes

Nous avons jusqu'à présent employé, à dessein, le terme général de "causes" au pluriel car l'examen des diagnostics recueillis montre que les médiums umbandistes imputent rarement la maladie à une seule cause antécédente qui suffirait à la produire. Ils lui assignent en effet généralement une pluralité de causes. Mais le terme de "causes" lui-même - s'il a le mérite d'indiquer que les divers phénomènes ou événements auxquels il renvoie sont tous investis du statut de cause - s'avère à présent trop vague. A ce stade de l'analyse, il apparaît nécessaire d'affiner la terminologie étiologique et de définir celle que nous serons conduite à utiliser pour désigner les divers phénomènes - ou causes - concernés dans la configuration explicative de la maladie.

Nous inspirant, pour sa clarté, de la terminologie proposée et définie par A. Zempléni (1985 : 21), nous utiliserons les termes "origine", "agent", et "cause instrumentale"²⁶⁶ pour désigner et distinguer les trois conditions causales susceptibles d'être recherchées et identifiées par le diagnostic umbandiste. Conformément aux définitions qu'en a donné A. Zempléni, nous considérerons que :

- l'origine de la maladie est "l'évènement ou la conjoncture historique dont l'éventuelle reconstitution rend intelligible l'irruption de la maladie dans la vie des individus"²⁶⁷.

²⁶⁶ Si nous ne reprenons pas ici le terme de "cause" proposée par cette terminologie et que nous lui préférons celui, plus classique, de "cause instrumentale", c'est pour pouvoir continuer de désigner du terme commun de "cause" ou du terme générique de "causes", les divers phénomènes qui - origine, agent ou cause instrumentale - sont tous considérés comme des "causes" dans la configuration explicative de la maladie.

²⁶⁷ Compte-tenu de la position première que le diagnostic umbandiste lui assigne dans la séquence causale, l'origine de la maladie peut être considérée non pas comme la "cause ultime" de la maladie - terme

- la cause instrumentale de la maladie est "le moyen ou le mécanisme - empirique ou non - de l'engendrement de la maladie" ;
- l'agent de la maladie est "ce qui détient la force efficace qui la produit".

A l'investigation de chacune de ces causes correspond la recherche de trois choses différentes. L'identification de l'origine de la maladie éclaire et explique pourquoi cette maladie a surgi à ce moment-ci dans la vie de cet individu, l'identification de sa cause instrumentale, comment elle est survenue et l'identification de son agent, qui ou quoi l'a produite.

Nous verrons que tout diagnostic umbandiste ne comporte pas nécessairement ces trois opérations ou, plutôt, que la recherche approfondie de l'origine, de la cause instrumentale, de l'agent de la maladie et l'identification précise de chacune de ces causes présentent plus ou moins d'intérêt selon que la maladie est diagnostiquée comme matérielle ou spirituelle et selon le type de maladie spirituelle ou matérielle diagnostiquée. Nous verrons également que la maladie n'a pas nécessairement une seule origine, une seule cause instrumentale et un seul agent : il peut lui en être reconnu plusieurs qui s'additionnent, s'allient pour produire les symptômes, les ennuis déterminés dont souffre le malade.

III - 2 - L'étiologie des "maladies matérielles"

Il est des maladies qu'un déterminisme matériel, considéré comme "naturel", suffit bien souvent à expliquer : telles sont les maladies matérielles. Diversement qualifiées de "naturelles" (*naturais*), "conventionnelles" (*convencionais*), "organiques" (*orgánicas*), "biologiques" (*biológicas*), "logiques" (*lógicas*), "physiques" (*físicas*), "concrètes" (*concretas*), "évidentes" (*evidentes*), les maladies matérielles sont l'effet de problèmes matériels, c'est-à-dire de problèmes dont les causes sont considérées comme matérielles. L'origine et la cause instrumentale de ces problèmes sont d'ordre "naturel", ce qui les produit est également tenu pour

couramment utilisé dans la littérature ethnologique pour désigner l'origine de la maladie - mais comme sa "cause initiale".

"naturel". Dans des propos précédemment cités, Milton nous dit de José auquel les médecins voulaient pourtant couper une jambe, qu'il "n'a rien". Il explicite ce constat surprenant en ajoutant "c'est naturel, c'est un problème matériel, la jambe était fatiguée à cause de sa manière de vivre, toujours debout, alors c'est la mauvaise circulation du sang. C'est logique". Par ce "il n'a rien", il faut entendre que José n'a rien de spirituel et que son problème - que Milton a diagnostiqué comme matériel - n'est rien moins que parfaitement naturel. Il s'explique "logiquement" (c'est-à-dire comme l'effet de causes matérielles) par une mauvaise circulation sanguine qui trouve son origine dans "la manière de vivre" de José.

III - 2 - 1 - Les causes matérielles

On ne saurait inventorier l'ensemble et la variété des causes matérielles susceptibles d'être attribuées aux maladies qui sont considérées comme matérielles. Et l'on serait tenté de résoudre la difficulté que représente cette diversité pour l'analyse et l'entreprise de caractérisation, en se contentant d'observer qu'échouent dans la catégorie des causes matérielles, toutes les causes qui ne sont pas considérées comme spirituelles. Mais il s'agit déjà là d'un constat final qui exige d'être explicité par l'examen des causes reconnues comme matérielles. Avant de nous pencher sur la variété de ces causes, et sur les raisons d'une telle diversité, il nous faut commencer par établir, à leur propos, quelques généralités.

Au premier rang des causes matérielles, se trouvent les causes biologiques, physiologiques et physiques des maladies. Les maladies qui, à l'instar de la biomédecine, sont considérées et interprétées comme l'effet d'un déterminisme bio-physique sont matérielles. Ainsi, parmi les agents matériels exogènes les plus communément attribués aux maladies ou aux troubles matériels, trouvent-on les "microbes" (*os micróbios*), les "bactéries" (*as bacterias*), les "virus" (*os vírus*). Une grande variété d'affections, souvent désignées par leur nom médical ou populaire ou encore par le nom de leur agent ("c'est un virus"), peuvent, selon les cas et leur contexte d'apparition, leur être imputées : c'est le cas par exemple de "la grippe" (*a gripe*), des maladies contagieuses infantiles (comme "la rougeole" (*o sarampo*), la varicelle (*a catapora*)), de "la tuberculose" (*a tuberculose*).

Mais il n'y a pas que les "microbes" et autres agents biologiques qui produisent des maladies et des troubles matériels : sont aussi fréquemment incriminés les "saletés", les "cochonneries" (*as sujeiras, as porcarias*) contenues dans l'air et dans l'eau. Le terme général et vague de "saletés" renvoie ici à un ensemble d'agents pathogènes qui comprend à la fois les agents biologiques précédemment évoqués mais également d'autres agents pathogènes matériels non déterminés ²⁶⁸ ainsi que les "énergies négatives" ou "mauvais fluides" produits et transmis par les êtres humains. Ces derniers - qui sont généralement produits par les pensées ou les sentiments "mauvais" (*ruins*) ou "négatifs" (*negativos*) que les êtres humains peuvent avoir circonstanciellement vis-à-vis de personnes déterminées, ou qui peuvent les habiter constamment - provoquent ainsi le mauvais oeil, plutôt considéré par les umbandistes comme un mal matériel ²⁶⁹ sur lequel nous reviendrons amplement dans un chapitre ultérieur.

Tous ces agents font partie de ce que les umbandistes désignent fréquemment comme "les saletés qu'on attrape dans la rue" (*as sujeiras que se pega na rua*). Il s'agit là d'agents exogènes qui ne provoquent la maladie que dans la mesure où ils réussissent à pénétrer et à agir dans un corps vulnérable à leur intromission et donc fragilisé, affaibli. Les maladies qui leur sont imputées sont couramment désignées comme des maladies "qui viennent du dehors" (*que vêm de fora*), des maladies "que l'on prend, que l'on attrape" (*que se pega*), des maladies "qui s'attrapent" (*que pegam*). Elles renvoient directement au rapport du corps avec le milieu physique et social.

Si la causalité exogène est bien souvent invoquée dans l'explication des maux diagnostiqués comme matériels, ces derniers ne se voient néanmoins pas systématiquement imputés à l'intromission et à l'action destructrice d'agents pathogènes extérieurs. Ainsi peuvent-ils être attribués à un mauvais mode de vie, à de mauvaises habitudes alimentaires, à une alimentation déficiente, à une mauvaise hygiène de vie, à la fatigue qu'engendre le travail, aux soucis et à la nervosité, aux efforts physiques, à

²⁶⁸ Parmi lesquels, les "énergies négatives" présentes dans l'environnement mais dont l'identité et la provenance ne sont pas définies.

²⁶⁹ Nos observations contredisent ici celles M.A. Loyola (1983 : 57), selon qui, les "maladies du mauvais oeil" sont, pour les umbandistes, des maladies spirituelles.

l'âge et plus généralement au cycle biologique de l'individu, à des lésions internes, à des déficiences organiques, à un dysfonctionnement physiologique, etc... J'ai ainsi entendu des médiums en consultation attribuer des insomnies à l'ingestion d'une nourriture trop lourde avant le coucher ; des maux de tête à des problèmes de vue ; des douleurs dans les jambes à des varices associées au port de chaussures à talons trop hauts ; des douleurs dans le dos, au port d'objets trop lourds ; des épilepsies à des lésions cérébrales ou à un dysfonctionnement cérébral ; des bouffées de chaleur à la ménopause ; des douleurs d'estomac à des ulcères ; des douleurs rhumatismales à l'âge, etc.

Certains comportements liés aux habitudes alimentaires, au mode, aux conditions et à l'hygiène de vie ainsi qu'à la personnalité du consultant peuvent ainsi être désignés par le médium comme la source des maux matériels dont il pâtit. Ces comportements sont considérés comme des facteurs matériels de fragilisation et de détérioration du corps, et plus particulièrement dans certains cas, de certains organes ou de certaines parties du corps : ils "affaiblissent la matière" (*enfraquecer a mateira*) comme disent certains umbandistes. Les comportements ainsi désignés peuvent être la consommation exagérée d'alcool, de tabac, de graisse, de viande, la consommation insuffisante de nourriture, de viande, une trop grande sédentarité, les efforts physiques, les mauvaises positions et les mauvais traitements que les activités physiques (généralement liées au travail) imposent au corps ²⁷⁰. L'absorption et l'accumulation excessive d'énergies négatives présentes dans l'environnement ²⁷¹ affaiblissent également le corps.

Ces divers facteurs matériels qui fragilisent la matière peuvent provoquer ou seulement favoriser la survenue de maladies ou de troubles matériels. La maladie (les troubles) peut leur être directement attribuée : ils provoquent la maladie dans la mesure où ils affaiblissent "la matière" au point d'entraîner une détérioration du corps ou de certaines parties du corps qui se traduit par les maux dont souffre le consultant. Ils peuvent aussi

²⁷⁰ Les explications avancées par les médiums tiennent bien évidemment compte des conditions de vie de leurs consultants : dans les *terreiros* majoritairement fréquentés par des individus pauvres, il va de soi que les maladies ne sont pas attribuées à la consommation excessive de viande ou à l'absence d'exercice physique.

²⁷¹ Dans le cas des maladies matérielles, ces énergies négatives ne sont pas identifiées à des êtres du monde spirituel ni transmises par eux.

favoriser l'avènement de la maladie ou de troubles matériels dans la mesure où ils entraînent un affaiblissement de la matière qui rend le corps particulièrement vulnérable à l'action des agents matériels exogènes cités plus haut ou encore aux maladies "qui viennent du dehors".

III - 2 - 1 - 1 - Un intérêt tout relatif pour l'investigation et l'identification des causes matérielles

Ces quelques généralités établies, il importe - avant de poursuivre l'examen des causes matérielles attribuées et reconnues aux maladies matérielles - de préciser que les médiums umbandistes n'identifient pas toujours le problème matériel dont souffre leur patient, ni n'en recherchent et n'en explicitent systématiquement les causes. A vrai dire, il est fréquent que les médiums (leurs esprits) ne fournissent pas au consultant une explication de sa maladie matérielle, ni ne se lancent dans une investigation et une identification des causes matérielles qui l'ont provoquée. Nous verrons qu'il s'agit là d'une différence importante d'avec les causes spirituelles imputées aux maladies spirituelles. Les médiums se contentent bien souvent de repérer qu'il s'agit d'une maladie matérielle - c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une maladie spirituelle ²⁷². Ils peuvent alors nommer la maladie ou le trouble matériel en question - dans ce cas-là, le nom donné à la maladie est généralement emprunté au répertoire médical ou populaire des noms communs de maladie (c'est une grippe, un ulcère, la bronchite, la tuberculose, etc...) - ou encore ne pas les nommer et simplement dire au consultant que son "problème" ou sa "maladie" est "matériel", sans lui donner d'autre explication sur sa maladie. Ils peuvent également signifier au consultant que son mal est matériel en utilisant des expressions stéréotypées sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement, du type "c'est une maladie du médecin" (*é doença do médico*) ou encore "ce que tu as

²⁷² C'est d'ailleurs ce que de nombreux consultants attendent des médiums qu'ils consultent : savoir si le mal, les troubles dont ils souffrent sont matériels ou spirituels. Et c'est sur son aptitude à déceler si une maladie est matérielle ou spirituelle que les consultants jugent la valeur et la compétence du médium (des esprits qu'il reçoit) en matière "médicale". Cette aptitude est mesurée aux résultats du traitement et des soins préconisés par le médium pour soigner la maladie qu'il a identifiée. Si le traitement entraîne une amélioration de l'état du malade ou sa guérison, c'est que le diagnostic était bon. Mais que la maladie persiste, que l'état du malade s'aggrave, que de nouveaux symptômes apparaissent et le diagnostic de ce médium peut être mis en doute. Dans ces cas-là, il est fréquent que le médium revoie lui-même son diagnostic ou seulement le traitement préconisé, en invoquant divers éléments qui justifient cette révision.

c'est du pantalon blanc" (*isso que você tem é do calça branca*), ce par quoi il faut entendre "ce que tu as c'est l'affaire du médecin". Dans le cas des maladies matérielles, le médium peut donc se contenter d'indiquer des prescriptions thérapeutiques qui seront appliquées sans que soient identifiées et énoncées les causes de la maladie qu'elles sont destinées à traiter, ou (et) d'envoyer son consultant chez le médecin.

Le fait que les médiums ne recherchent ni n'explicitent systématiquement les causes des maladies qu'ils considèrent comme matérielles montre leur peu d'intérêt pour la découverte de ces causes et au-delà, le peu d'intérêt que représentent pour l'umbanda l'explication, la compréhension et l'identification précise de ces maladies ²⁷³. L'existence de la catégorie générique "maladie matérielle" témoigne ainsi bien davantage du fait que l'umbanda et ses adeptes admettent que la maladie peut être provoquée par des causes matérielles - c'est-à-dire par des causes autres que spirituelles - que de leur intérêt pour les processus et les causes matérielles qui engendrent ces maladies-là, c'est-à-dire leur étiologie. D'ailleurs, en reconnaissant que les maladies peuvent être le fait de causes matérielles, l'umbanda reconnaît surtout qu'il est des maladies qui sont tout simplement l'effet d'un déterminisme bio-physique.

Qu'il ne soit pas nécessaire d'éclairer précisément les causes matérielles, les conditions et le contexte d'apparition de ces maladies, qu'il ne soit pas important d'en proposer une explication indique également qu'une maladie diagnostiquée comme matérielle est une maladie qui n'est pas envisagée ni interprétée comme le signe, à décrypter, d'autre chose que ce qu'elle est, c'est-à-dire une maladie. En ce sens, on peut dire que dès lors qu'une maladie est considérée comme matérielle par les médiums umbandistes, elle est en quelque sorte banalisée : elle est vraiment et tout simplement une maladie et rien d'autre qu'une maladie. D'où les épithètes, "conventionnelles", "logiques", "évidentes", "naturelles", "organiques", etc., qui s'appliquent communément aux maladies considérées comme matérielles. Précisons que le caractère banal que confère ce diagnostic à toute maladie auquel il s'applique est sans relation avec le degré de gravité

²⁷³ Exception faite du mauvais oeil qui représente, comme nous le verrons, un cas relativement atypique de maladies matérielles.

attribué, par ailleurs, à la maladie : des maux jugés bénins aussi bien que sévères peuvent faire l'objet d'un tel diagnostic. Les maladies matérielles sont banales dans la mesure où elles sont tout simplement des maladies. De ce fait, il n'y a pas grand chose à en dire.

Cet intérêt tout relatif pour l'étiologie des maladies matérielles peut paradoxalement expliquer pourquoi les causes matérielles susceptibles d'être attribuées à ces maladies sont, comme nous l'avons fait remarquer en introduction, si nombreuses et diverses. L'umbanda ne s'est pas préoccupée d'élaborer un répertoire défini des diverses causes matérielles qui peuvent provoquer les maladies matérielles ni de codifier les divers schèmes étiologiques qui peuvent être utilisés par ses médiums pour les expliquer. Nous disons qu'elle ne s'en est pas préoccupée car le fait qu'il n'y ait pas de répertoire de ce type nous semble révélateur du peu d'intérêt que l'umbanda porte à l'étiologie des maladies matérielles. Dans ce domaine, l'observation révèle qu'une grande liberté d'interprétation est laissée aux médiums et c'est bien pourquoi on ne saurait inventorier l'ensemble et la variété des causes matérielles qu'ils sont susceptibles d'attribuer aux maladies matérielles. Si les quelques généralités établies plus haut à propos des causes matérielles attribuées aux maladies matérielles montrent que certaines d'entre elles - telles les causes physiologiques et biologiques - sont communément reconnues comme matérielles et assez fréquemment invoquées par l'ensemble des médiums umbandistes dès lors qu'ils fournissent une explication matérielle de la maladie, il apparaît également que le contenu de ces explications peut être très variable et différent entre les médiums. Ces différences et ces variations peuvent être mises en relation avec certains éléments ou facteurs qui permettent de les comprendre et que nous allons à présent examiner.

III - 2 - 1 - 2 - La diversité des explications matérielles des maladies

Lorsque les médiums (leurs esprits) entrent dans une explication - généralement sommaire - des maladies (ou des troubles) qu'ils considèrent comme matériels, les causes matérielles qu'ils identifient et imputent à ces maladies comme les diagnostics qu'ils énoncent à leur propos, montrent

qu'ils font appel à des connaissances du corps (la "partie matérielle" de la personne), des pathologies susceptibles de l'affecter, des causes et des facteurs susceptibles d'en menacer l'intégrité qui sont à la fois :

- empiriques : elles sont basées sur leur propre expérience pratique des maladies - expérience constituée à partir des maladies (des troubles) dont ils ont eux-mêmes soufferts, de l'observation des maladies (des troubles) dont ont souffert des personnes de leur entourage et des consultants qui sont déjà passés entre leurs mains ou dans les mains d'autres médiums - et sur les discours et les diagnostics médicaux auxquels ces maladies ont donné lieu.

- et très révélatrices des milieux sociaux auxquels ces médiums appartiennent, de leur origine rurale ou urbaine (de la durée de leur expérience rurale et urbaine également), ainsi que de leur niveau d'instruction.

Car si tous les médiums umbandistes se retrouvent autour d'une même conception de la personne composée d'une partie matérielle et d'une partie spirituelle en relation symbiotique, et s'ils identifient également toute cette partie matérielle au corps physique, à l'organisme humain, il ressort des explications qu'ils donnent des maladies qu'ils diagnostiquent comme matérielles qu'ils ne partagent pas les mêmes représentations et les mêmes connaissances de la structure et du fonctionnement de ce corps, ni des causes et des pathologies matérielles qui peuvent l'atteindre et le menacer. Les différences et les variations qui peuvent être observées dans ce domaine entre médiums umbandistes sont sans doute les mêmes que celles qui peuvent être observées dans la société globale entre les individus qui appartiennent aux couches privilégiées et défavorisées de la population, ceux qui sont instruits et ceux qui ne le sont pas, entre ceux qui ont grandi ou ont longtemps vécu à la campagne et ceux qui ont toujours habité en ville... : elles présentent la même diversité.

Illustrons cette constatation par deux exemples et considérons tout d'abord le cas de Maria.

Médium chez Duílio, Maria a quarante-deux ans. Elle a deux petites filles qu'elle élève seule, est analphabète, vit pauvrement, et tire ses

maigres revenus de travaux de couture et de la vente de produits alimentaires dans la rue. Elle a été élevée à la campagne, dans l'Etat du Paraná ; ses parents travaillaient dans une ferme. Elle est arrivée à São Paulo à l'âge de vingt-cinq ans et n'en est jamais repartie. L'observation des consultations qu'elle donne - généralement possédée par sa vieille-noire ou sa bahianaise - et des diagnostics qu'elle pose relativement aux maladies qu'elle considère comme matérielles, montre que les connaissances qu'elle mobilise - en matière de diagnostic et de thérapeutique - relèvent, pour une large part, des savoirs populaires sur le corps et la maladie. Ainsi Maria attribue-t-elle une grande variété d'affections au sang, ou plus précisément aux altérations de la composition et de la qualité du sang. Elle rapporte de nombreuses affections qu'elle diagnostique comme matérielles au "sang sale" (*sangue sujo*) (particulièrement d'ailleurs les affections cutanées ou les maladies qui provoquent des lésions de la peau) et dans ces cas-là, ses prescriptions thérapeutiques comportent toujours des tisanes destinées à "laver (nettoyer) le sang" (*limpar o sangue*). Un "sang propre" (*sangue limpo*) est, pour Maria, un sang bien rouge et fluide. Or de nombreuses études ethnographiques ²⁷⁴ qui portent sur les représentations de la maladie, de la santé et du corps chez les membres des couches populaires - urbaines et rurales - indiquent que le sang est considéré comme l'un des éléments les plus importants du corps : élément vital par excellence, il "donne" la santé et une grande variété de maladies sont rapportées à l'altération de sa composition et aux facteurs qui, selon les diverses conceptions existantes, provoquent cette altération. La longue fréquentation de Maria hors le *terreiro* m'a révélé qu'elle a hérité les recettes et les indications de ses remèdes "pour nettoyer le sang" de sa mère ²⁷⁵, qu'elle a vu préparer et utiliser ces remèdes pour soigner les différents membres de sa famille ²⁷⁶. Elle m'a en outre révélé qu'en dehors du *terreiro*, Maria soigne

²⁷⁴ dont les travaux, entre autres, de M.A. Loyola (1983 : 122) et L. F. Raposo Fontenelle (1959 : 71).

²⁷⁵ Parmi d'autres recettes de remèdes, comme celles de purgatifs qui "nettoient l'estomac", "l'intestin" (*limpar o estômago, o intestino*), de "remèdes pour avorter" (*remédios para fazer aborto*), de remèdes pour "la micose du pied" (*a micose no pé*), etc.

²⁷⁶ Selon Maria, sa mère n'emmenait pas ses enfants chez le médecin quand ils étaient malades, mais elle les soignait avec des "remèdes de brousse" (*remédio do mato*) qu'elle fabriquait à partir de produits végétaux qu'elle allait chercher "dans la brousse" (*no mato*) avec son père. Elle dit que sa mère ne l'a conduite que deux fois chez le médecin, pour faire un vaccin.

aussi ses petites filles à l'aide de remèdes ²⁷⁷ qui lui ont été transmis dans le sein familial.

Considérons à présent le cas de Dalmo. Médium chez Renato, Dalmo a quarante-six ans. Il est né à São Paulo qu'il n'a jamais quittée. Il est divorcé, a un petit garçon et vit en concubinage depuis quelques années avec Maya, également médium chez Renato et psychologue dans une institution publique. Dalmo est quant à lui psychothérapeute et possède son propre cabinet. Il a suivi des études de psychologie à l'université de São Paulo jusqu'au niveau du *mestrado* (qui équivaut, en France, au DEA). Le couple vit dans une relative aisance. Jamais je n'ai entendu les esprits de Dalmo - pas plus d'ailleurs que les esprits d'autres médiums qui présentent le même profil sociologique que lui - faire allusion au sang de leurs consultants, à sa "propreté" (*limpeza*) ou à sa "saleté" (*sujeira*). En matière de maladies matérielles, les énoncés diagnostiques que formule le cabocle Père Cacanji de Dalmo ²⁷⁸, les explications qu'il avance relativement aux causes de ces maladies, les questions qu'il pose pour en apprendre davantage sur les troubles, les symptômes ressentis par les consultants mais aussi sur leur mode de vie, ainsi que la plupart des recommandations thérapeutiques, diététiques et hygiéniques qu'il leur fait, ne détonneraient guère dans le décor d'un cabinet médical. D'ailleurs, si l'on s'en tient aux récits relatés par Dalmo et Maya, le cabocle Père Cacanji ²⁷⁹ bat même les médecins sur leur propre terrain puisqu'il lui arrive - dans le domaine des maladies matérielles - d'énoncer des diagnostics médicaux plus sûrs que les leurs. "Le cabocle Cacanji en sait davantage que la technologie de recherche diagnostique" dit Dalmo à la fin d'un long récit dont nous allons à présent restituer les grandes lignes. Comparé à l'exemple précédent, il montre en effet combien les explications que les esprits et leurs chevaux

²⁷⁷ Maria se plaint d'ailleurs de ne pas pouvoir se procurer à São Paulo certaines plantes nécessaires à la fabrication des remèdes qu'elle connaît et, par suite, de ne pouvoir avoir recours, comme elle le souhaiterait, à ces remèdes domestiques pour se soigner ou soigner ses filles.

²⁷⁸ Dalmo désigne d'ailleurs ce cabocle comme son "entité de cure" (*entidade de cura*).

²⁷⁹ Cacanji est, comme Dalmo le fait lui-même remarquer, l'anagramme de *canjica*, nom donné à la farine de maïs blanc avec laquelle sont fabriquées des préparations sucrées du même nom (bouillies, gâteaux). Sa consommation est traditionnellement recommandée aux femmes allaitantes qui manquent de lait car la *canjica* a la réputation de "faire monter le lait". Dalmo signale par ailleurs que la *canjica* est une "nourriture d'Oxalá" (*comida de Oxalá*). Ainsi le nom de son cabocle est-il par lui-même révélateur du lien qui unit cette entité à l'*orixá* Oxalá : Père Cacanji appartient en effet à la tribu du Cabocle Plume Blanche - un "cabocle guérisseur" - qui "travaille dans la ligne d'Oxalá" (*trabalha na linha de Oxalá*).

apportent aux maladies matérielles et les diagnostics qu'ils établissent à leur sujet, s'appuient sur les savoirs profanes dont les médiums umbandistes sont détenteurs. Si, comme nous l'avons vu, les esprits de Maria utilisent des savoirs, des notions de la médecine populaire, en revanche, les esprits de Dalmo - et Dalmo lui-même - produisent un discours qui témoigne de la proximité dans laquelle se trouve ce médium vis-à-vis du langage et des approches de la biomédecine et de la psychologie. Dalmo raconte :

"ça s'est passé comme ça. Maya avait perdu un bébé. En février. Il avait deux mois de gestation. Sept mois passèrent environ, quand elle a senti un gonflement dans le sein gauche et le téton du sein était rentré vers l'intérieur. Ça faisait mal, ça faisait déjà très mal. Ça nous a alarmé et le lendemain, elle est allée voir le gynécologue. Le gynécologue lui a palpé le sein, lui a dit qu'il ne sentait rien de très significatif mais qu'il notait la présence d'un petit nodule et qu'il pensait qu'il était indiqué de faire une mammographie, vu qu'il était possible que ça puisse avoir une implication pathologique et qu'il n'écartait pas la possibilité que la mammographie puisse révéler quelque chose de plus important, qui supposerait une biopsie, une intervention chirurgicale. Cependant il pensait que ce n'était encore qu'un examen préliminaire. Nous avons pris rendez-vous pour faire la mammographie le lendemain. Et ce soir-là, entre le jour on a demandé la mammographie et le jour où elle a été faite, nous avons passé une très mauvaise soirée, nous étions très tendus, inquiets. Cette nuit qui a précédé la mammographie, le gynécologue ayant déjà donné son avis, au moment de dormir j'ai dit à Maya que j'allais demander au cabocle de m'indiquer de quoi il s'agissait, ce qui se passait. Vers quatre heures du matin, je me suis réveillé et c'est venu ainsi dans ma tête d'une manière très objective, ainsi : "Dis-lui qu'il n'y a rien de mauvais, qu'elle souffre d'une mastite ²⁸⁰". J'ai immédiatement réveillé Maya et je lui ai dit comme ça : "Je viens de recevoir un message de Père Cacanji qui dit qu'il s'agit d'une mastite et que tu n'as pas à te faire de soucis. Mais comme nous sommes encore à moitié endormis c'est mieux de l'écrire sinon on court le risque de ne plus s'en souvenir ensuite". Alors on s'est levé, on a pris un morceau de papier et on a écrit "mastite, il s'agit d'une mastite". Et on a été se rendormir".

²⁸⁰ "Mastite" ou "mammitte" est un terme qui appartient au vocabulaire médical et qui désigne une inflammation aiguë ou chronique de la glande mammaire.

Dans la suite de son récit Dalmo rapporte, de mémoire, les résultats de la mammographie faite le lendemain : ils indiquent "structures fibrokystiques dans les deux seins notamment dans le sein gauche induisant une rétraction du mamelon". Munie des résultats de cet examen, Maya retourne chez son gynécologue qui lui dit :

"Ah, bon. Ce n'est pas aussi grave que ce que j'imaginai mais ça va demander un contrôle continu, fréquent et on va commencer un traitement. Ce que vous avez ne se guérit pas et ça va même tendre à augmenter. Ce que je peux faire pour que vous ayez moins mal, c'est vous donner des hormones, de la progestérone".

Maya précise :

"Au gynécologue nous avons avancé l'hypothèse suivante : "est-ce qu'il ne s'agirait pas par hasard d'une mastite ?" Il a été catégorique : "Non, absolument, ce n'est pas une mastite". "C'est sûr ?" "Oui"."

"Très déprimée" par le diagnostic énoncé et le traitement proposé par son gynécologue - elle ne voulait pas prendre d'hormones - Maya décide d'aller voir l'homéopathe qui la traite habituellement et lui demande si "elle pense que c'est inguérissable ?" L'homéopathe lui répond : "Bien sûr que non ! Il va simplement falloir revoir ton terrain". A son homéopathe comme à son gynécologue, Maya demande s'il ne s'agit pas d'une mastite. Comme ce dernier, l'homéopathe affirme que non et "établit une médication pour Maya qui ne supposait pas l'emploi d'hormones et qui ne partait pas du présupposé qu'il n'y avait pas de guérison possible". Elle lui donne un remède homéopathique qui s'appelle Eleborus. Maya prend ce remède mais :

"Ce que j'avais continué à grossir, à grossir. Ce qui était une petite chose qui me faisait mal, un peu dure, a commencé à augmenter. Ce sein est devenu beaucoup plus gros que l'autre. En trois mois le sein était devenu impressionnant. Dur, gonflé, gonflé. Rien qu'en le touchant à peine, ça faisait

mal. Mon dieu j'ai passé trois mois comme ça, vraiment mal, mal, mal. Physiologiquement abattue."

Dalmo intervient dans le récit et ajoute :

"Durant cet intérim, le cabocle a été à nouveau consulté plusieurs fois. A chaque fois le cabocle a réaffirmé son diagnostic, que c'était une mastite et qu'elle devait être traitée avec des compresses de manioc chaudes. Il a aussi demandé que Maya prenne beaucoup de *canjica*, des gâteaux de *canjica* ²⁸¹".

Dalmo et Maya n'ont pas suivi le traitement du cabocle. "Ce n'est pas parce qu'on y croyait pas, non", dit Maya, "c'est par manque d'habitude en fait, alors je ne sais pas, on ne s'y est pas attardé".

Enfin, après trois mois de souffrances non soulagées, "il s'est formé une sorte de gros furoncle à côté du mamelon et quand on s'y attendait le moins, pchiit !, il a explosé. Un verre de pus. Et ça s'est écoulé pendant une semaine". Maya est alors retournée chez son gynécologue pour lui montrer ce liquide et raconte que ce dernier s'est alors écrié :

" Mon dieu, mais vous avez eu une fichue mastite !" Et il m'a dit "Et vous n'avez pas pris d'antibiotiques ?" Je lui ai répondu que non. "Mais pourquoi vous n'en n'avez pas pris ?" Je lui ai dit : "Mais parce que je n'ai pas eu de prescription médicale". D'ailleurs, la prescription médicale c'était de prendre des hormones (rires). Et il a dit : "L'homéopathe ne vous a pas recommandé de prendre des antibiotiques ?" "Non". "Mais pourquoi non, vous avez eu une énorme infection !". J'ai répondu, "parce qu'elle n'utilise pas les antibiotiques" ".

Dalmo intervient alors dans le récit et ajoute :

"L'homéopathe a dit à son tour "ça, c'est une mastite !" Elle l'a reconnue avec ce nom "mastite". Elle était effrayée. "Mais comment, mais vous auriez dû prendre un antibiotique !".

²⁸¹ Au sujet de cette préparation, voir note 20.

Le cabocle ne s'était donc pas trompé dans son diagnostic. Sollicité par son propre cheval, il a désigné l'affection dont souffrait Maya par son nom médical : "c'est une mastite". Le diagnostic énoncé par cet esprit est - dans sa formulation même - digne d'un médecin en même temps que peu imaginable dans la bouche des esprits de Maria - ou de tout autre médium ayant le même profil sociologique qu'elle - car "mastite" est un nom trop peu commun du répertoire biomédical des noms de maladie. Mais en même temps qu'il énonce un diagnostic de type biomédical, le cabocle indique des remèdes de la médecine populaire - compresses de manioc chaudes et *canjica* - pour soigner la mastite qu'il a identifiée ²⁸². Maya n'a pas utilisé ce type de remèdes domestiques avec lesquels ni elle ni Dalmo n'ont l'habitude de se soigner : elle a opté pour un type de médication qui lui est plus familier et dans lequel elle a confiance, celui que lui propose son homéopathe vers laquelle elle s'est tournée à la suite du diagnostic et de la prescription de son gynécologue qu'elle n'a pas acceptés. Quant à l'explication et l'interprétation de la survenue de cette mastite - qui a toujours été tenue pour matérielle - dans la vie de Maya, ce ne sont ni le cabocle, ni le gynécologue, ni l'homéopathe qui les ont élaborées mais Maya et Dalmo eux-mêmes :

"La mastite est une affection qui entre dans le cadre des pathologies liées à l'allaitement et ça a coïncidé avec la période à laquelle Maya aurait dû être en train d'allaiter. Après on a fait les comptes. Elle a perdu le bébé en février, tout ça est arrivé sept mois plus tard. C'est comme si l'organisme avait...C'est en septembre que c'est arrivé, alors en octobre, elle aurait déjà eu le bébé, elle aurait été en train d'allaiter".

L'explication que Maya et Dalmo donnent de l'origine de cette mastite est suffisamment psychologique - l'organisme de Maya s'est comporté comme si elle avait accouché du bébé qu'elle a en fait perdu après deux

²⁸² Le cabocle de Dalmo indique souvent des remèdes de la médecine populaire à ses consultants atteints de maladies matérielles. Il faut sans doute voir dans ce fait un souci de conformité avec la figure de l'indien qu'incarne le cabocle. Grands connaisseurs des "herbes", les indiens ne se soignent pas avec des médicaments ou "remèdes de la pharmacie" (*remédio da farmacia*) - qui n'existaient d'ailleurs pas du temps où ils étaient encore vivants - mais avec des produits tirés de la nature. Ce qui est vrai du cabocle de Dalmo, comme de nombreux autres cabocles, ne l'est néanmoins pas de tous les cabocles car il en est qui indiquent fréquemment à leurs patients la prise de médicaments.

mois de grossesse - pour qu'on puisse la mettre en relation avec leur formation et activité respectives de psychologue et psychothérapeute ²⁸³.

Les savoirs sur lesquels s'appuient les médiums umbandistes pour diagnostiquer et expliquer les maladies qu'ils estiment matérielles ne sauraient donc être définis comme proprement umbandistes. Il s'agit de savoirs profanes qu'ils détiennent, moins en tant qu'ils sont des initiés de l'umbanda qu'en tant qu'ils sont membres d'une société au sein de laquelle coexistent et se combinent plusieurs type de discours et de savoirs sur la maladie et sur le corps, plusieurs modèles étiologiques et thérapeutiques qui - diffusés de diverses manières dans l'ensemble de la société - sont diversement assimilés, réinterprétés, connus, reconnus et utilisés par les acteurs sociaux en fonction à la fois de leurs expériences individuelles des maladies et de leur appartenance, origine et trajectoire sociales et culturelles. Les discours et les explications produits par les médiums umbandistes à propos des maladies matérielles témoignent ainsi de leur plus ou moins grande familiarité avec les pratiques et le langage de la médecine populaire et de la biomédecine, de leur plus ou moins grande reconnaissance et utilisation de l'une et de l'autre ²⁸⁴.

III - 2 - 2 - L'origine spirituelle des "maladies matérielles"

Si à travers la distinction qu'elle établit entre les maladies qui sont matérielles et celles qui sont spirituelles, l'umbanda reconnaît que les maladies peuvent être provoquées par des causes d'ordre matériel et que donc, toutes les maladies ne sont pas l'effet de causes spirituelles, il apparaît néanmoins qu'une maladie diagnostiquée comme matérielle n'est généralement pas considérée - du point de vue étiologique - comme totalement a-spirituelle. L'examen des discours tenus par les umbandistes

²⁸³ On notera que le cabocle de Dalmo avait néanmoins eu l'intuition du rapport entre la fausse-couche de Maya, l'allaitement et la mastite puisqu'il avait indiqué comme remède la prise de *canjica*, dont nous avons déjà dit qu'elle est un remède traditionnellement recommandé aux femmes allaitantes qui n'ont pas assez de lait.

²⁸⁴ Comme les médiums d'un *terreiro* appartiennent en général aux mêmes couches sociales que les consultants qu'ils reçoivent, qu'ils ont un profil sociologique relativement semblable à celui de leurs malades, le langage et les catégories qu'ils utilisent pour parler des maladies matérielles et les expliquer ne sont pas éloignés de ceux de leurs consultants : ils relèvent globalement du même code.

sur les maladies matérielles et spirituelles, ainsi que l'examen des diagnostics, des propos et surtout des prescriptions thérapeutiques et prophylactiques énoncés par les esprits pendant les consultations, révèlent que si une maladie matérielle est bien une maladie qui se voit attribuer des causes - origine, agent, cause instrumentale - matérielles, son origine n'est généralement pas, quant à elle, purement et simplement matérielle. Au côté des causes matérielles - le "problème matériel" - qui la provoquent, la maladie matérielle trouve également dans l'affaiblissement de l'esprit des conditions propices à sa survenue et à son développement.

Dans la séquence causale des maladies matérielles, ce n'est ni sur l'agent ni sur la cause instrumentale que vient se greffer la causalité spirituelle : ceux-ci sont matériels. Les maladies diagnostiquées comme matérielles ne se voient en effet jamais attribuer d'agents ou de causes instrumentales spirituels, sans quoi elles ne seraient pas matérielles mais spirituelles : c'est donc sur ce point, sur cette caractéristique propre à leur étiologie que les maladies matérielles se distinguent fondamentalement des maladies spirituelles.

Il en va différemment de l'origine des maladies matérielles. C'est sur cette origine que la causalité spirituelle vient se greffer sur la causalité matérielle, c'est à ce niveau que les causes spirituelles interviennent dans le déclenchement des maladies matérielles et que les deux types de causalité se rencontrent. A l'origine matérielle d'une maladie matérielle s'ajoute une origine spirituelle qui vient en quelque sorte la surdéterminer comme origine première. Dans la séquence causale des maladies matérielles, l'origine spirituelle occupe la toute première position et l'origine matérielle n'est en définitive qu'une origine seconde. Ainsi s'aperçoit-on que même les maladies matérielles, qui semblent de prime-abord échapper à la logique d'un déterminisme spirituel, ne sauraient être l'effet de causes uniquement matérielles.

Cette constatation ne s'avère guère surprenante au regard de ce qui a été dit au Chapitre 1 de cette Troisième Partie. La question de l'origine de la maladie matérielle renvoie, d'une manière générale, aux facteurs qui provoquent la faiblesse initiale de la partie matérielle et donc sa vulnérabilité à la maladie (à son intromission, à son développement). Or nous avons vu

que c'est l'esprit qui imprime sa force au corps et qui le protège. Que le corps puise une partie de sa force dans des choses du monde matériel (comme les aliments par exemple), que des facteurs d'ordre matériel puissent affaiblir ce corps, cela n'est pas nié par l'umbanda et la reconnaissance de l'existence de maladies matérielles et de causes matérielles à la maladie est là pour l'attester. Ces facteurs matériels ne sauraient néanmoins avoir prise et agir - au point de provoquer une maladie - sur le corps d'une personne qui possède un esprit fort : il n'y a pas d'affaiblissement de la partie matérielle, favorable à la survenue de la maladie matérielle, qui ne soit initialement induit par un affaiblissement préalable de la partie spirituelle. En ceci toutes les maladies, qu'elles soient matérielles ou spirituelles, se rejoignent : nous avons vu que l'affaiblissement, favorable à la survenue de toute maladie, est en tout premier lieu celui de l'esprit. Dans l'umbanda, la matière se soumet à l'esprit, le matériel au spirituel. La vulnérabilité du corps à l'action néfaste de causes matérielles est au départ spirituelle et il n'est pas de maladie matérielle qui ne témoigne à la fois de l'existence conjointe de deux problèmes, l'un qui affecte directement le corps et l'autre, antérieur au premier, qui affecte directement l'esprit et provoque son affaiblissement. Les propos de Júlio (42 ans, ingénieur en informatique, médium chez Renato), illustrent bien cette constatation :

"Toutes les maladies ont leur origine dans l'Astral. Il y a une faiblesse de l'esprit qui a une propagation, on va dire comme ça, qui finit par provoquer une altération d'ordre organique. Il y a un processus d'affaiblissement spirituel qui fait que la limite organique se trouve rabaissée dans ses capacités à se défendre, immunologiques, dans ses capacités immunologiques et il [ce processus d'affaiblissement] ouvre la porte pour que la maladie, le virus pénètre et s'implante. Le virus de la tuberculose est très répandu au Brésil... non ce n'est pas un virus, c'est une bactérie, non, la tuberculose ce n'est pas non plus une bactérie, c'est une autre forme, euh..., enfin bon. La tuberculose est distribuée dans presque toutes les atmosphères. Et bien tout le monde ne l'attrape pas. Certaines personnes tombent malades et d'autres personnes non. Une personne peut être en contact avec le virus et ne pas être inoculée par le virus et une autre personne peut être en contact et être inoculée. Je crois que tous les virus c'est comme ça, je crois que même le syndrome du sida c'est comme ça".

Ce qui arrive au corps est fondamentalement déterminé par ce qui arrive à l'esprit. Cette suprématie accordée au spirituel sur le matériel est particulièrement remarquable dans le cas des maladies attribuées à l'intromission d'agents pathogènes matériels extérieurs dans le corps de la personne car elles renvoient très directement à l'abaissement de la protection que l'esprit fournit à la partie matérielle. Les "microbes", "virus" et autres "bactéries" que contient le milieu environnant sont certes des agents pathogènes. Or tout le monde ne les attrape pas car tout le monde n'est pas spirituellement exposé au même degré à leur intromission. La résistance ou la vulnérabilité à ces agents extérieurs réside dans l'intensité de la force de l'esprit. Seul un affaiblissement momentané ou durable de ce dernier peut leur permettre de s'introduire dans le corps des personnes.

Si la faiblesse de l'esprit favorise originellement la survenue de maladies matérielles attribuées à des agents pathogènes extérieurs, il apparaît qu'elle peut également être incriminée dans la survenue des maladies matérielles qui sont attribuées, non pas à des causes exogènes, mais à des comportements individuels qui fragilisent la partie matérielle. Les comportements ainsi désignés, considérés nuisibles à la santé, sont le fait de personnes qui ont un esprit faible. Ainsi en va-t-il par exemple de la consommation exagérée de tabac ou d'alcool. Il en va de même de la lassitude, du découragement, de l'abattement : considérés comme négatifs, ces états sont dûs à un affaiblissement temporaire ou durable de l'esprit qui conduit ceux qui les éprouvent à ne plus prendre soin d'eux, à se laisser aller et par suite, à adopter des comportements qui leur sont néfastes.

Si, en situation de consultation, les médiums qui diagnostiquent des maladies matérielles n'identifient bien souvent pas le problème matériel particulier dont souffre leur patient, ni n'en explicitent les causes matérielles, il en va de même de l'affaiblissement initial de l'esprit, dont ils n'indiquent pas systématiquement à quoi il est dû et dont, bien souvent, ils ne font même pas mention. Ce dernier, qui est en quelque sorte postulé, ne fait pas l'objet d'une recherche approfondie des causes qui l'ont provoqué. Ces causes ne sont quoiqu'il en soit pas celles qui, comme nous le verrons plus

loin, ressortissent exclusivement à l'étiologie des maladies spirituelles ²⁸⁵ : celles-ci, comme par exemple la "médiurnité non développée", sont nettement identifiées et nommées par l'esprit au cours de la consultation et provoquent des maladies considérées non pas comme matérielles mais comme spirituelles.

Dans le cas des maladies matérielles, il importe donc généralement moins de mettre le doigt sur les causes de l'affaiblissement originel de l'esprit du malade que de prendre acte de cet affaiblissement (dont témoigne la survenue de toute maladie matérielle), et de renforcer l'esprit en alimentant le malade en énergies positives et en le déchargeant de ses énergies négatives. Cette préoccupation apparaît nettement dans les traitements que les esprits recommandent à leurs patients atteints de maladies matérielles : ils visent pour une part à renforcer leur esprit au moyen de diverses pratiques telles que les passes, les fumigations, les bains. Elle apparaît également dans les conseils prophylactiques que les esprits donnent à leurs consultants afin d'éviter qu'à l'avenir leur esprit ne s'affaiblisse trop profondément. Ainsi les entités peuvent-elles recommander à leurs patients de venir assister plus régulièrement aux séances de travail du *terreiro* pour y recevoir périodiquement des passes qui les renforcent en énergies positives et les déchargent de leurs énergies négatives. Elles peuvent aussi leur conseiller de prendre régulièrement chez eux (une fois par jour, une fois par semaine) des bains qui ont les mêmes effets que les passes et dont elles indiquent les recettes, ou encore leur recommander d'allumer quotidiennement une bougie blanche à leur ange gardien, afin d'éviter que leur entité protectrice ne s'éloigne d'eux, etc...

III - 2 - 3 - La négation par certains des "maladies matérielles"

Le fait que ce qui arrive au corps soit en premier lieu déterminé par ce qui arrive à l'esprit conduit certains umbandistes à nier la réalité des maladies matérielles et à considérer que toutes les maladies sont

²⁸⁵ Dans le cas des maladies matérielles, l'affaiblissement originel de l'esprit de la personne est généralement dû au fait qu'elle néglige de se renforcer, comme elle le devrait, au moyen des pratiques appropriées (passes, bains, fumigations, bougies allumées à l'ange gardien...), en assistant avec régularité aux séances de travail, en consultant fréquemment les esprits, ce qui se traduit par une érosion progressive de la force de son esprit et l'éloignement croissant de l'ange gardien qui la protège.

spirituelles. Cette position n'est pas sans conséquence sur les soins apportés aux malades car elle peut conduire à traiter exclusivement ou principalement l'affaiblissement de l'esprit en négligeant la partie matérielle et par suite les soins à apporter au corps. Une telle position peut être qualifiée d'extrémiste dans la mesure où elle nous est apparue minoritaire et majoritairement contestée dans le milieu umbandiste. Comme Rogério, père de saint (40 ans, commerçant), de nombreux chefs de *terreiro* ²⁸⁶ jugent en effet dangereux de ne pas reconnaître l'existence de maladies matérielles et de ne pas les séparer des maladies spirituelles car cela conduit à sous-estimer l'importance des causes matérielles des maladies matérielles et l'importance des dommages matériels qu'elle provoquent. Même s'il n'y a pas d'affaiblissement du corps qui ne procède d'un affaiblissement préalable de l'esprit, les maladies matérielles ne sont pas des maladies spirituelles :

"Il faut savoir séparer, il y a certaines maladies qui sont matérielles, qui sont réellement du médecin et d'autres qui sont spirituelles. On ne peut pas mettre les deux choses ensemble. Parce qu'ensuite qu'est-ce qui va arriver ? Il va arriver, ce qui arrive, des personnes meurent dans les *terreiros* par manque de soins. Parce que quelques pères de saint estiment qu'il sont des dieux qui soignent quand, dans la réalité, ils ne soignent pas. Ce sont des personnes égocentriques, orgueilleuses et qui ne veulent pas reconnaître leur ignorance. Ils donnent des remèdes aux gens, mais ça n'a rien à voir, ni avec leur fonction ni avec leur religion. Le guide sait quelles maladies sont les siennes. Un guide honnête quand il est consulté, il reconnaît les maladies qui ne sont pas à lui et il t'envoie chez le médecin. Il est incisif, il te dit "va chez le pantalon blanc, ce que tu as c'est [l'affaire] du pantalon blanc".

Considérer, comme le font certains pères de saint, que toutes les maladies sont spirituelles, revient en définitive à s'arroger le pouvoir et la compétence, dans un champ médical extrêmement concurrentiel, de soigner toutes les maladies. Nier la réalité des maladies matérielles équivaut en effet à dénier à ces autres producteurs de soins que sont les médecins la seule compétence thérapeutique particulière et spécifique qui leur est majoritairement reconnue par les umbandistes, à savoir celle de "voir" (*ver*),

²⁸⁶ Et ce, indépendamment de leur appartenance sociale.

de "trouver" (*acha*) et de soigner les maladies matérielles ou, plus précisément, l'aspect matériel de ces maladies. Nous reviendrons sur cette question.

Examinons à présent les fameuses maladies spirituelles dont l'umbanda s'affirme comme la grande spécialiste.

III - 3 - L'étiologie des "maladies spirituelles"

Il est des affections qu'un déterminisme matériel ne suffit pas à expliquer ou, plutôt, ne saurait expliquer : telles sont les maladies et les troubles dits "spirituels". Sont désignées et diagnostiquées comme spirituelles, les affections qui sont attribuées à des "problèmes spirituels" (*problemas espirituais*). Nous avons vu que le seul fait de qualifier une maladie de "spirituelle", fait valoir qu'elle résulte d'un problème spirituel.

Les problèmes spirituels ne sont pas en nombre illimité : nous allons voir qu'ils admettent cinq grandes causes constantes possibles et qu'ils peuvent ainsi être regroupés en cinq grands types. L'examen des diagnostics posés par les médiums montrent en effet qu'une maladie considérée comme spirituelle est rapportée à l'un au moins de ces cinq grands types de problèmes spirituels, quand ce n'est à plusieurs d'entre eux qui s'enchaînent. Il révèle également que ces différents problèmes prennent le nom de leurs cinq grandes causes possibles et qu'ils donnent aussi, généralement, leur nom aux affections qui leur sont imputées. Le mode de désignation des maladies spirituelles est donc essentiellement causal : il renvoie aux problèmes spirituels auxquels ces maladies sont imputées. Sur cette base, les umbandistes distinguent généralement cinq grandes catégories de maladies spirituelles susceptibles d'atteindre les êtres humains. Rappelons qu'il n'existe pas de relations systématiques entre les symptômes de la maladie et la catégorie de maladies spirituelles dans laquelle la maladie peut, au terme de l'investigation diagnostique, être rangée.

III - 3 - 1 - Les "problèmes spirituels" et les différentes maladies qu'ils causent

Nous allons commencer par identifier brièvement chacun des problèmes spirituels qui composent ce que nous appellerons le "répertoire étiologique élémentaire" des maladies spirituelles. Ce répertoire n'est ni énoncé ni fourni par les umbandistes eux-mêmes, mais déduit, par nous, de l'examen comparatif des investigations et des énoncés diagnostiques recueillis en situation de consultation. Cet examen révèle en effet, comme nous l'avons signalé plus haut, qu'une maladie considérée comme spirituelle est toujours rapportée à un problème spirituel donné ou à un assemblage de plusieurs problèmes spirituels donnés : c'est pourquoi nous appelons "répertoire étiologique élémentaire" l'ensemble des différents problèmes ou catégories de problèmes auxquels les maladies spirituelles sont susceptibles d'être imputées. C'est dans ce répertoire que puisent les médiums umbandistes pour interpréter les maladies qu'ils diagnostiquent comme spirituelles. Des connexions et des assemblages sont possibles entre les divers problèmes de ce répertoire, mais, par souci de clarté, nous n'y viendrons qu'après avoir présenté séparément chacun de ces problèmes. Entre les divers problèmes spirituels susceptibles de provoquer des maladies considérées comme spirituelles, nous pouvons distinguer ceux qui sont imputés :

1. à "la chose faite" (*coisa feita*) ;
2. à "l'appui" (*encosto*) ;
3. à la "médiurnité" (*mediunidade*) ;
4. aux "guides" (*guias* : saints et esprits) ;
5. au "karma" (*karma*).

Il importe de signaler dès à présent que ces différents problèmes spirituels ne causent pas exclusivement la maladie. Tout évènement néfaste autre que la maladie peut leur être rapporté, de même que toute série ou ensemble d'évènements néfastes de nature distincte, comprenant ou non la maladie. Il s'agit là d'une différence fondamentale d'avec les problèmes

matériels - très variés - susceptibles d'être attribués aux maladies matérielles. Ceux-ci provoquent exclusivement la maladie et n'expliquent que la survenue de cet événement particulier.

Mais laissons pour l'instant ce constat et ses implications pour nous intéresser plus particulièrement aux maladies spirituelles, conséquences, parmi d'autres, des problèmes spirituels cités plus haut. Et commençons par présenter brièvement et de façon générale l'étiologie qui les caractérise.

Le cas des maladies attribuées à une "chose faite". Le malade est ici considéré comme la victime d'un "travail" (*trabalho*) ou d'une *macumba* - autres noms donnés à la "chose faite" - exécuté par une personne qui lui veut du mal. Ces maladies résultent donc de l'action destructrice d'un humain qui - oeuvrant pour son propre compte ou pour celui d'un commanditaire - fait appel à un "esprit de la gauche" (généralement un *exu*, une *pomba gira*) et le manipule dans le but de nuire à une personne déterminée. Cette explication de la "chose faite" est très superficielle et simplificatrice mais suffit pour l'instant à notre propos.

La maladie est ici désignée par référence à la pratique rituelle - la "chose faite" - au moyen de laquelle elle est provoquée, dans des énoncés du type "c'est chose faite" (*é coisa feita*) ou encore "c'est une chose faite" (*é uma coisa feita*). On peut d'ailleurs interpréter ces deux expressions comme renvoyant à la fois au moyen par lequel la maladie a été provoquée et à son résultat : une maladie due à une chose faite est une chose faite. Nous y reviendrons. Une maladie attribuée à une "chose faite" est également désignée par les expressions "maladie envoyée" (*doença mandada*) ou encore "chose envoyée" (*coisa mandada*), expressions qui renvoient là encore au mécanisme par lequel la maladie est provoquée : elle est "expédiée" (*mandada*).

Le cas des maladies attribuées à un "appui". Le malade est ici généralement considéré comme la victime d'un esprit - génériquement appelé "obsesseur" (*obsessor*) ou *encosto* - qui "s'appuie" (*se encosta*) à lui. "L'obsesseur" est généralement un *egur*²⁸⁷ et plus rarement un *exu* (une *pomba gira*). Ces maladies résultent donc de l'action destructrice exercée

²⁸⁷ C'est-à-dire, comme nous l'avons vu, l'esprit, errant et désorienté, d'une personne décédée.

par un esprit (ou plusieurs en même temps) qui, "s'appuyant" sur un être humain, soit lui donne directement la maladie ²⁸⁸, soit provoque un désordre - une "perturbation" (*perturbação*), disent les umbandistes - et un affaiblissement spirituel qui débouchent sur la maladie ou les troubles dont se plaint le consultant.

Les maladies attribuées à un *encosto* sont couramment appelées "*encosto*" ou "*mal de encosto*" (mal d'appui). Comme le terme *encosto* est utilisé pour désigner à la fois "l'appui" à proprement parler et l'esprit qui s'appuie ²⁸⁹, ces maladies sont donc désignées à la fois par référence au moyen par lequel l'esprit produit la maladie et par référence à l'agent qui les produit, c'est-à-dire un "obsesseur".

Les maladies attribuées à la médiumnité. Le malade est ici considéré comme le détenteur - ignorant ou récalcitrant - de facultés ou capacités médiumniques qui le destinent à être médium et donc à "développer sa médiumnité" (*desenvolver a sua mediunidade*) puis à l'exercer. Ces maladies trouvent donc leur source dans le non-développement de la médiumnité, ou, comme disent les umbandistes, dans "la médiumnité non développée" (*a mediunidade não desenvolvida*). L'individu qui ignore ses facultés médiumniques ou qui, les connaissant, refuse de les développer, se trouve dans un état de grande perturbation et d'extrême vulnérabilité qui l'expose à l'intromission de tout agent pathogène, à l'action destructrice de tout agent persécuteur²⁹⁰ : il a, comme disent les umbandistes, "le corps ouvert" (*o corpo aberto*), c'est-à-dire qu'il est sans protection et entre dans un processus graduel d'affaiblissement. On peut également inclure dans le groupe des maladies dues à la médiumnité, celles qui sont imputées à son non-exercice ou à un relâchement dans son exercice. Ces dernières atteignent des individus qui sont déjà des médiums développés mais qui, pour des raisons diverses, soit se distancient d'avec

²⁸⁸ L'esprit peut dans ce cas, soit lui transmettre par contagion la maladie et les troubles dont il souffrait de son vivant et dont parfois il est mort (l'esprit pathogène ne peut être dans ce cas qu'un *egun*), soit lui causer la maladie qu'il a décidé de lui donner (l'esprit persécuteur peut être dans ce cas un "esprit de la gauche" ou un *egun*).

²⁸⁹ Le terme *encosto* s'applique néanmoins surtout aux *eguns* responsables d'*encosto* - auxquels il est communément réservé - et ne s'applique guère aux "esprits de la gauche" responsables d'*encosto*.

²⁹⁰ Nous distinguons l'agent pathogène, simple agent susceptible de causer la maladie sans intention de la donner, de l'agent persécuteur qui produit délibérément la maladie.

l'umbanda - ils viennent "travailler" de plus en plus irrégulièrement dans le *terreiro* - soit l'abandonnent et cessent de "travailler", c'est-à-dire de recevoir leurs guides. Dans les deux cas, les liens du médium avec ses esprits se relâchent ou sont rompus : le médium qui est alors mal protégé ou qui n'est plus du tout protégé, s'affaiblit et devient extrêmement vulnérable à la maladie.

La maladie attribuée à la médiumnité est généralement désignée par référence à cette dernière : elle est dite "maladie de (la) médiumnité" (*doença de (da) mediunidade*), "problème de médiumnité" (*problema de mediunidade*), "symptôme" ou "signe de médiumnité" (*sintoma* ou *signo de mediunidade*).

Le cas des maladies attribuées aux guides (saints et esprits). Ces maladies qui trouvent leur origine dans l'ignorance, la négligence, les transgressions ou les manquements religieux, sont envoyées par les guides. Elles sont généralement et génériquement désignées par référence à leurs agents, comme "maladies de saint" (*doenças de santo*), "maladies d'esprit" (*doenças de espírito*), "maladies de (du, des) guide(s)" (*doença de (do, dos) guia(s)*). Elles peuvent également être désignées du nom même des guides auxquels on les impute comme, par exemple, "maladie d'exu", "maladie du (de ton) vieux-noir", "maladie d'Omolu", etc.

Parmi ces maladies, on peut distinguer celles qui sont interprétées comme une punition infligée par un guide courroucé de celles qui sont interprétées comme un appel des guides qui envoient la maladie au médium qui s'ignore afin de l'obliger à rechercher un *terreiro* d'umbanda où lui seront révélées sa mission et l'obligation qui lui est faite de développer sa médiumnité pour les recevoir.

Le cas des maladies attribuées au karma. Le malade est ici considéré comme la victime de son propre karma. Sa maladie résulte des fautes qu'il a commises dans ses existences antérieures et de la nécessité de les racheter dans sa vie présente. Ces maladies sont couramment appelées "maladies karmiques" (*doenças kármicas*). Signalons que l'explication karmique des maladies - que nous intégrons au répertoire étiologique élémentaire des maladies spirituelles - n'est pas, contrairement aux précédentes, unanimement connue et utilisée par les médiums

umbandistes. Intégrée au répertoire étiologique de certains *terreiros*, elle est absente de celui de certains autres, où les médiums ne l'utilisent pas. Nous reviendrons ultérieurement sur cette observation.

Ces cinq types de maladies spirituelles, leurs causes, leurs victimes, leurs significations ainsi que les représentations et les croyances fondamentales qui sous-tendent leur étiologie sont examinées de manière approfondie dans la Quatrième Partie de ce travail qui leur est entièrement consacrée.

III - 3 - 2 - Schèmes étiologiques généraux et élaborations contextuelles

Cette brève caractérisation des différentes maladies spirituelles montre que les divers problèmes auxquelles elles sont rapportées - et qui composent ce que nous avons appelé le "répertoire étiologique élémentaire" des maladies spirituelles - ne sont pas de simples causes, mais des explications : ils représentent en fait les différents schèmes étiologiques généraux susceptibles d'être déroulés et combinés dans les diagnostics umbandistes de maladies spirituelles et constituent, en ce sens, l'ensemble des trames explicatives possibles (une sorte de cadre ou de socle conceptuel donné) dans lequel les médiums umbandistes puisent pour construire, en situation de consultation, leurs énoncés diagnostiques. Ces différents schèmes étiologiques généraux fournissent les ossatures conceptuelles sur lesquelles les médiums umbandistes élaborent les interprétations et les diagnostics particuliers et contextuels qu'ils font des maladies spirituelles de leurs consultants.

C'est dans la réalité des explications particulières construites au cas par cas par les médiums que les divers schèmes explicatifs s'incarnent. Et la simple caractérisation de ces derniers, si elle a le mérite de faire ressortir les grands traits particuliers et distinctifs des différentes étiologies, ne rend bien entendu pas compte de la diversité des énoncés produits par les médiums en situation de consultation. L'observation des consultations révèle en effet que pour un même verdict de maladie spirituelle - "appui", "chose faite", "médiurnité", etc. - les médiums peuvent, selon les

consultants, élaborer et formuler des explications particulières fort diverses de la survenue de cette maladie spirituelle dans la vie du malade. Les énoncés élaborés par les médiums en contexte de consultation - ce que A. Zempléni (1985 : 28) appelle "les conjonctures étiologiques" - présentent une complexité et une variété dont ne rend pas compte le simple exposé de la structure ²⁹¹ et du contenu ²⁹² généraux des différentes explications étiologiques qui leur servent de soubassement conceptuel.

L'examen comparatif des élaborations étiologiques produites par les médiums en consultation et des investigations auxquelles il se livrent, au cas par cas, pour identifier les causes des maladies spirituelles qu'ils diagnostiquent chez leurs consultants, permet d'identifier des constantes et des variantes à l'intérieur des étiologies globales, propres à chaque type de maladie spirituelle. Il apparaît en effet que les schèmes explicatifs propres à chacun d'entre eux intègrent à la fois des éléments étiologiques constants - c'est-à-dire des causes dont le contenu (ou l'ensemble limité des divers contenus possibles) est le même pour tous les consultants dès lors que leurs maux font l'objet d'un même diagnostic de maladie spirituelle - et des éléments étiologiques variables - c'est-à-dire des causes dont le contenu varie en fonction des consultants alors même que leurs maux sont rapportés à l'existence de la même maladie spirituelle ²⁹³.

III - 3 - 2 - 1 - Les éléments étiologiques constants

Les différentes maladies spirituelles sont chacune imputées à au moins une cause que nous qualifierons de "cause constante principale" dans la mesure où ces maladies supposent, pour se produire, l'intervention nécessaire de cette cause dont le contenu est permanent mais dont le simple énoncé reste partiel et demande à être précisé et complété, en

²⁹¹ La structure renvoie ici aux relations - ou connexions causales - formelles nécessaires ou possibles entre les diverses catégories de causes susceptibles d'intégrer les différentes trames explicatives et d'être combinées entre elles.

²⁹² Le contenu renvoie ici aux diverses catégories étiologiques susceptibles d'intégrer les différentes trames explicatives.

²⁹³ Notre approche de l'étiologie umbandiste des maladies spirituelles s'inspire ici de la démarche adoptée par S. Fainzang (1986 : 79-97) dans son analyse de l'étiologie bisa des maladies (le pays bisa se trouve au Burkina Faso).

fonction de chaque cas particulier, par la recherche des autres causes qui lui sont liées - causes que, pour cette raison, nous qualifierons de "subordonnées" - et qui peuvent être constantes ou variables.

Ces causes constantes principales sont précisément celles qui apparaissent dans les dénominations utilisées pour désigner les divers types de problèmes spirituels et, par suite, les maladies qui leur sont rapportées : elles sont "la chose faite", "l'appui", "la médiumnité", "les guides", "le karma". Ainsi toute maladie désignée comme "chose faite" ou comme "appui" a-t-elle nécessairement pour cause une "chose faite" ou un "appui", et ce, quels que soient le consultant et le contexte d'apparition de cette maladie dans sa vie. L'énoncé diagnostique - "c'est un "appui", "c'est une chose faite", etc. - contient un énoncé étiologique qui renvoie à la cause constante de toute maladie à laquelle il s'applique.

Ces causes constantes sont généralement celles qu'identifient en tout premier lieu les médiums umbandistes lors de leurs consultations. Ce sont également à ces causes que les familiers de l'umbanda - initiés et non initiés - font référence lorsque, hors situation de consultation, ils soupçonnent chez eux ou chez autrui l'existence d'une possible maladie spirituelle : ces causes font partie du discours commun en matière d'étiologie. L'énoncé de la cause constante de la maladie - "c'est un *encosto*", "c'est une "chose faite", ect. - contenu dans la désignation même de la maladie suffit à caractériser, hors ou en situation de consultation, la maladie spirituelle dont il est question. Quand il est formulé par un non-initié, cet énoncé demande bien entendu à être infirmé ou confirmé par une consultation dans le *terreiro*.

Dans l'étiologie de certaines maladies spirituelles, les causes constantes principales apparaissent associées à d'autres causes, que nous appelons "causes constantes subordonnées", dans la mesure où leur contenu est permanent et où elles apparaissent nécessairement liées à la cause constante principale de ces maladies. C'est le cas de la "chose faite" et "l'appui" : elles ont pour cause subordonnée constante les agents qui les produisent. Ainsi, quels que soient le consultant et le contexte d'apparition de la maladie dans sa vie, si cette maladie est désignée par le médium ou par un proche comme une "chose faite", il est entendu qu'elle a nécessairement pour agents un être humain ("quelqu'un" (*alguém*)) et un esprit de la gauche ; si elle est désignée comme "appui", elle a nécessairement pour agent un "obsesseur".

Néanmoins, si le contenu de ces causes constantes subordonnées - les catégories définies d'agents nécessaires - est permanent, il demande souvent à être davantage précisé en fonction de chaque cas particulier. Ainsi, seule l'investigation menée en consultation par le médium permet de déterminer, dans le cas de "l'appui", quel type "d'obsesseur" - *egun* ou *exu (pomba gira)* - "appuie" le consultant, et conduit aussi généralement à déterminer, dans le cas de "l'appui" comme de la "chose faite", l'identité non plus générique mais singulière des agents désignés. Et les identités singulières des agents de "l'appui" comme de la "chose faite" sont, quant à elles, innombrables.

III - 3 - 2 - 2 - Les éléments étiologiques variables

Les investigations diagnostiques faites par les médiums ne se limitent généralement pas à l'identification et la désignation de la seule cause constante principale (et de la cause constante subordonnée qui lui est éventuellement associée). Si le simple énoncé de la cause constante principale de la maladie suffit à spécifier de quel type de maladie spirituelle il s'agit, il ne suffit bien souvent pas à expliquer, à lui seul, la survenue de telle maladie spirituelle déterminée dans la vie de celui qu'elle frappe. En situation de consultation, l'identification de la cause constante s'accompagne généralement d'une investigation diagnostique plus approfondie. C'est aux médiums (leurs esprits) qu'il incombe de conduire cette investigation en profondeur et d'élaborer le diagnostic complet de la maladie.

L'énoncé de la cause constante de la maladie spirituelle s'avère en effet partiel : il demande généralement à être davantage précisé dans la mesure où cette cause ne représente qu'un maillon de l'étiologie des maladies qu'on lui impute. Ainsi, la recherche, l'identification et la mise en relation par les médiums des diverses causes qu'ils attribuent à la maladie débouchent-elles, pour un même verdict de maladie spirituelle - c'est-à-dire pour l'attribution et la reconnaissance d'une même cause constante à la maladie de leurs consultants - sur des élaborations diagnostiques qui varient selon les consultants et qui fournissent à chacun d'entre eux une explication personnelle et originale de l'apparition - dans leur vie et à ce moment-ci - du type de maladie spirituelle qui les frappent.

Prenons l'exemple, particulièrement éclairant, de l'*encosto* : quelle que soit la personne à laquelle il s'applique, le diagnostic d'*encosto* établit invariablement comment la maladie ainsi désignée a été provoquée - par "appui" - et par qui - un esprit "obsesseur". Mais cet énoncé n'informe, *a priori*, ni sur l'identité générique de "l'obsesseur" - qui peut être un *egun* ou un *exu* - ni sur son identité singulière - quel *egun* ou quel *exu* ? - ni sur le nombre d'esprits "appuyés" - un ou plusieurs ? Il n'indique pas non plus, *a priori*, quels sont les motifs et les intentions de l'esprit qui "s'appuie" ni pourquoi cette personne est victime, à ce moment précis, de "l'appui" de cet esprit.

Les réponses apportées à l'ensemble de ces questions, ou seulement à certaines d'entre elles, sont variables selon les consultants : l'identité singulière de l'agent comme l'origine de l'*encosto* restent tout entières à définir, et seule l'investigation diagnostique au cas par cas établit leur contenu. Pour ce faire, le médium tient compte d'éléments conjoncturels (et donc variables) qui ressortissent à l'histoire personnelle du consultant (et de ceux qui l'entourent), au contexte particulier dans lequel sa maladie est survenue, à ses relations et à ses comportements avec les êtres spirituels et avec les personnes qui font partie de son entourage proche ou lointain (membres de la famille, amis, connaissances, voisins, collègues de travail, ...), aux symptômes spécifiques que présentent sa maladie, etc. Le médium se livre à une reconstitution des événements, des situations, des circonstances qui rendent intelligible et plausible le fait que tel obsesseur ait pu s'appuyer sur ce consultant et produire les troubles dont il souffre.

Ainsi l'*encosto* admet-il une multiplicité d'origines possibles. L'examen comparatif des verdicts d'*encosto* énoncés en consultation révèle en effet que les raisons pour lesquelles un individu souffre du "mal d'appui" et les raisons pour lesquelles un "obsesseur" est susceptible de "s'appuyer" sont innombrables. Tel individu peut être "appuyé" par l'*egun* d'un proche décédé parce que ce dernier, très attaché à lui de son vivant, ne veut pas le quitter mais continuer à veiller sur lui. Tel autre peut être "appuyé" par l'*egun* d'un membre décédé de sa famille pour ne pas s'être occupé de l'esprit de ce mort et avoir négligé de l'accompagner, en accomplissant les rituels appropriés, vers la voie qu'il devait suivre au moment où il a quitté le monde des vivants. Tel autre peut être "appuyé" par l'*egun* d'un ennemi d'une précédente incarnation qui vient accomplir sa vengeance dans cette vie. Tel

autre peut être appuyé par l'*egun* d'un vagabond anonyme ou par un *exu* très "attardé" (*atrasado*) qu'il a attiré parce que - son esprit étant affaibli pour des raisons qui seront éclairées par le médium - il est vulnérable à l'*encosto* de n'importe quel "obsesseur". Selon l'origine particulière qui lui est attribuée, le "mal d'appui" peut ainsi prendre différentes significations.

III - 3 - 2 - 3 - Addition des causes et combinaisons étiologiques

La séparation, en cinq grands types, des schèmes étiologiques généraux des différentes maladies spirituelles a un intérêt essentiellement heuristique. Dans la réalité de leur énoncés conjoncturels et des explications qu'ils apportent aux maladies de leurs consultants, les médiums peuvent combiner entre elles ces diverses trames explicatives. L'examen comparatif des diagnostics complets sur lesquels débouchent leurs investigations permet de repérer les points d'articulation de ces assemblages étiologiques, lesquels se situent généralement au niveau des éléments étiologiques variables des différents schèmes explicatifs.

Reprenons l'exemple de l'*encosto*. Nous avons vu que son origine admet une multiplicité de contenus possibles. Dans le schème causal de l'*encosto*, l'origine représente un élément étiologique variable à partir duquel un autre schème étiologique peut venir s'articuler. L'*encosto* peut ainsi se voir attribuer pour origine la médiumnité non développée, laquelle, en plus des troubles qu'elle déclenche, provoque une faiblesse tout à fait favorable à l'appui d'esprits errants en quête de corps mal protégés. Le schème explicatif de la maladie des guides peut aussi venir s'associer à celui de l'*encosto*, toujours au niveau de son origine : identifié chez un médium, "l'appui" peut être considéré comme la conséquence de la punition d'un des guides de l'initié qui, courroucé, lui retire sa protection et l'expose ainsi aux appuis des obsesseurs ²⁹⁴. Cette même origine peut aussi intégrer le schème étiologique de la "chose faite" : le médium fautif est victime d'une "chose faite" dans la mesure où ses guides irrités ne le défendent plus contre les attaques de ses ennemis.

²⁹⁴ Nous verrons que dans le cadre des maladies-châtiment des guides, le guide courroucé peut lui-même "appuyer" le fautif pour le punir.

On pourrait multiplier les exemples de ces combinaisons étiologiques dont la variété des enchevêtrements fait échouer toute tentative de modélisation des assemblages possibles et rend très complexe la formalisation de leurs articulations possibles. Il ressort de l'examen comparatif des explications élaborées par les médiums en situation de consultation qu'un seul schème étiologique échappe au jeu des combinaisons : il s'agit de l'explication karmique des maladies qui ne se trouve jamais articulée avec les autres explications disponibles du répertoire étiologique élémentaire. Nous reviendrons sur cette constatation et ses implications dans un chapitre ultérieur que nous consacrons aux maladies karmiques.

En vertu du jeu des combinaisons, les causes peuvent s'additionner et les maladies spirituelles diagnostiquées dans le *terreiro* sont ainsi susceptibles - selon les cas et les types de maladies spirituelles identifiées - de se voir attribuer non pas une seule origine, mais une double origine, non pas un agent mais deux ou trois. Prenons l'exemple de la "chose faite" : elle peut se voir reconnaître comme origine un événement ou une situation qui a éveillé la jalousie d'une personne qui appartient à l'entourage de la victime en même temps qu'une autre origine qui explique, non pas le pourquoi de l'agression, mais le pourquoi de la vulnérabilité de la victime à cette agression, laquelle peut trouver sa source dans une médiumnité non développée.

Ajoutons enfin, qu'en plus de la variété des combinaisons possibles entre schèmes étiologiques, qu'en plus de l'addition possible des causes spirituelles, les causes matérielles peuvent également venir se greffer sur la séquence causale des maladies spirituelles et s'ajouter à certaines de leurs causes spirituelles. De même que la causalité spirituelle vient se greffer - ainsi que nous l'avons vu précédemment - sur la séquence causale des maladies matérielles au niveau de leur origine, de même la causalité matérielle peut-elle également venir se greffer sur la séquence causale des maladies spirituelles, au niveau de leurs agents ou encore de leurs causes instrumentales.

Illustrons cette constatation en prenant, cette fois-ci, l'exemple des maladies karmiques. Souvent diagnostiqué comme maladie karmique, le sida se voit attribué au karma individuel. Mais cette interprétation, qui consiste à envisager cette maladie comme résultant de la nécessité pour le

malade de racheter les fautes qu'il a commises dans ses vies passées, n'oblitére pas, dans certains diagnostics, la réalité de son agent matériel qui est le virus du sida. Attribué au karma, le sida n'en est pas moins imputé à la contamination par le virus. Seulement la pénétration de cet agent pathogène matériel dans le corps du malade n'est pas le fait du hasard ou de la malchance : elle est en quelque sorte programmée, surdéterminée par l'existence d'une dette karmique à liquider dans cette vie, de cette manière et sous cette forme.

IV

L'ETABLISSEMENT DU DIAGNOSTIC DE "MALADIE SPIRITUELLE"

Une constellation de signes et de facteurs conduit le médium ou le père de saint à diagnostiquer comme "spirituels" les maux dont se plaint son consultant. S'il est extrêmement ardu de repérer et de rendre compte de l'ensemble des différents éléments significatifs retenus et réunis par ces derniers pour établir leur diagnostic dans le cadre de chaque consultation particulière, s'il est également impensable de proposer un inventaire exhaustif des divers types de renseignements recherchés, des diverses sortes d'informations retenues comme significatives, des différents facteurs pris en compte par les médiums pour l'établissement du diagnostic de maladie spirituelle, il est néanmoins possible d'identifier et d'avancer quelques-uns des éléments qui, mêlés à d'autres, semblent - généralement et de façon assez décisive - conduire les médiums à délaissier le diagnostic de maladie matérielle pour s'orienter vers celui de maladie spirituelle.

Parmi ces éléments, il en est qui sont liés aux manifestations de l'état morbide et d'autres qui ne le sont pas : les symptômes d'un problème spirituel ne sont en effet pas seulement recherchés dans les sensations organiques du consultant mais dans la totalité de son vécu.

Commençons par examiner les éléments liés aux manifestations de l'état morbide.

Le fait que certains aspects des troubles (maladies) soient pris en compte pour l'établissement du diagnostic de maladie spirituelle, ne doit pas faire oublier un point sur lequel nous avons déjà très largement insisté, à savoir que l'investigation menée par les thérapeutes umbandistes n'est pas axée sur des signes nosographiques, des signes cliniques mais sur des signes étiologiques. L'examen clinique est souvent absent de la consultation et quand il ne l'est pas, il reste très rapide et très superficiel (un coup d'oeil sur le malade, la description qu'il fait ou que font ses proches de ses troubles, plus rarement le toucher de l'endroit douloureux, suffisent) ²⁹⁵.

D'ailleurs, dans le cadre de son investigation, ce que le médium retient généralement des manifestations morbides de ses consultants, c'est moins ce qui relève, si l'on peut dire, de leur physionomie (l'aspect sous lequel s'expriment les symptômes) et de leur localisation concrètes et spécifiques ²⁹⁶, que toute une série d'autres caractères plus significatifs.

Ainsi, parmi les divers problèmes de santé (maladies, troubles) dont se plaignent les consultants, ceux qui semblent particulièrement révélateurs de l'existence d'un mal spirituel présentent les particularités suivantes :

- Quelle que soit leur nature, ils apparaissent et disparaissent soudainement et sans raison (matérielle) plausible, sur de courtes périodes, mais de façon répétitive. Par exemple, les troubles se déclenchent quotidiennement à des heures ou à des moments déterminés - en fin de journée, vers les six heures du soir, à la tombée de la nuit, au milieu de la nuit, au réveil ; ils durent pendant une période déterminée (toute la nuit, par exemple) sans que rien ni personne ne puisse agir sur eux ; puis, ils s'en vont aussi subitement et bizarrement qu'ils sont arrivés et souvent, s'en laissent de trace. Parmi les troubles qui présentent ce caractère, les plus souvent évoqués par les consultants (ou leurs proches) sont les évanouissements, les vertiges, les hurlements, les

²⁹⁵ Certains médiums consultés conservent d'ailleurs les yeux fermés ou mi-clos tout le temps que dure la possession.

²⁹⁶ Excepté dans certains *terreiros* où, comme nous le verrons ultérieurement, le diagnostic de "maladie de saint" est établi, comme dans le candomblé, à partir d'analogies entre la manifestation concrète du symptôme, l'organe ou la région du corps affectée, et les traits et fonctions caractéristiques du saint auquel est attribuée la maladie en question.

crises de larmes, de nerfs, un fort sentiment de désespoir, les paralysies de tout le corps, la perte de la vue, les étouffements, les brusques accès d'apathie, d'agitation, d'agressivité, les accès de fièvre, les maux de tête, diverses autres douleurs localisées ou généralisées à tout le corps. Les problèmes de santé qui présentent ce caractère sont bien souvent considérés comme des signes révélateurs du "mal d'appui" (le début des troubles correspond au moment où l'esprit obsesseur s'appuie sur sa victime et la fin des troubles au moment où il s'en va) ; ils peuvent aussi être considérés comme des symptômes de la "médiurnité non développée" (les troubles récurrents correspondent à la manifestation "sauvage" des facultés médiumniques) ; ces troubles peuvent également mettre le médium thérapeute sur la voie d'un diagnostic de "maladie de guide" (les esprits poussent leur cheval ignorant ou récalcitrant à rechercher un *terreiro* d'umbanda et à les recevoir).

- Alors qu'ils ont été soignés avec succès (par les médecins, les médiums umbandistes ou quelqu'autre thérapeute), ils ressurgissent subitement et sans raison (matérielle) plausible, après une période, relativement longue, de rémission (plusieurs semaines, mois, années).
- Ils apparaissent à un moment déterminé alors que rien, dans ce qui précède leur survenue, ne justifie leur apparition : par exemple, un brusque et durable changement de comportement ou d'humeur qui arrive sans qu'aucun évènement ou incident particulier ne semble l'expliquer ; une fatigue soudaine et profonde ou des douleurs physiques qui ne sont pas justifiées par une importante activité physique, par des travaux pénibles, un manque de sommeil. "Je sais que ce ne sont pas des douleurs à moi", m'expliquait un jour la médium Maria pour exprimer qu'elle n'avait rien fait pour avoir une telle "douleur dans le corps" à son réveil. Le père de saint Duílio confirma le diagnostic d'*encosto* auquel elle avait elle-même conclu.
- Ils ne justifient pas l'état d'abattement, l'état profondément négatif dans lequel se trouve le malade.
- Ils dégénèrent en problème grave alors qu'ils sont ordinairement bénins.
- La prise des remèdes et le suivi des traitements indiqués par le(s) médecin(s) précédemment consulté(s), sont sans effets sur eux : le

malade n'enregistre aucune amélioration de ses maux qui vont même, bien souvent, en s'aggravant.

- Ils n'ont pas reçu d'explication convaincante de la part des médecins précédemment consultés, ou encore ils n'ont pas été identifiés par ces derniers qui ne confirment pas leur existence (le médecin "n'a rien trouvé" (*não achou nada*)).
- Ils ont été jugés incurables ou fatals par les médecins.

Précisons que les personnes non-initiées, mais familières de l'umbanda, peuvent également être conduites à suspecter l'existence d'une maladie spirituelle chez elles ou chez des proches si les maux soufferts présentent certaines des caractéristiques ci-dessus citées. Dans ce domaine, les présomptions des profanes demandent bien entendu à être vérifiées par une consultation dans le *terreiro*.

Examinons à présent les éléments qui, n'étant pas liés aux manifestations de l'état morbide, apparaissent également déterminants pour l'établissement, par les médiums, du diagnostic de maladie spirituelle :

- des éléments de la vie passée et actuelle du consultant, des éléments du contexte général dans lequel s'inscrit l'apparition de sa maladie (de ses troubles). Par exemple :
 - avènement et succession, depuis une période plus ou moins longue, d'évènements néfastes - ennuis, échecs, retards, difficultés, menus incidents - dans d'autres domaines de l'existence du consultant : perte du travail, baisse des revenus, de la clientèle, accident de voiture, cambriolage, disparition d'un objet précieux, rupture sentimentale, etc.
 - existence de conflits entre le consultant et des personnes de son entourage ou de conflits régnant dans l'entourage du consultant : incidents, rancunes, altercations, menaces proférées ; disputes avec le voisin, mésentente conjugale, dissensions à l'intérieur de la famille, histoires de jalousie et d'infidélité amoureuse, tensions avec des membres de la belle-famille, différends avec des collègues de travail, jalousies et compétition dans le milieu professionnel, etc.
- des éléments tirés des rêves du consultant.

- la survenue d'incidents curieux ; observations de choses bizarres, rencontres et découvertes étranges faites par le consultant ; visions de personnages ou de choses singulières.
- des comportements inhabituels, mais cohérents, de la part du consultant qui, par exemple, se met à aller dans des lieux où il n'allait jamais, à faire des choses qui ne lui étaient pas coutumières (aguicher les hommes, porter des tenues provocantes, se mettre à boire, à sortir le soir), etc.

Ces divers éléments - ceux qui sont liés aux manifestations de l'état morbide et ceux qui ne le sont pas - fournissent au thérapeute umbandiste des informations qui l'orientent vers un verdict de maladie spirituelle et, plus précisément, vers le diagnostic d'un type particulier de maladie spirituelle. Ils lui permettent d'identifier les causes de la maladie et, dans les cas particuliers "d'appui" et de "chose faite", ils lui permettent également de guider le consultant dans son identification des agents spirituels et humains responsables de ses maux.

Il est encore un élément qui peut, de façon déterminante, conduire un père de saint, un médium à établir un diagnostic de maladie spirituelle : il s'agit de l'intérêt que ces thérapeutes peuvent avoir à diagnostiquer telle ou telle maladie spirituelle chez leur consultant. Nous pensons particulièrement au diagnostic de "médiurnité non développée" ou de "maladie de guide" qui permet de recruter de nouveaux médiums. Nous pensons également au diagnostic de "maladie de guides" qui, formulé par un père de saint à l'égard d'un de ses médiums, lui permet de soumettre et de contrôler le médium indiscipliné, négligent ou qui conteste son autorité. Nous pensons aussi au verdict de "chose faite" : l'accusation de "chose faite" - lancée par un initié à l'encontre d'un autre initié (père de saint, médium) - permet à celui qui la profère de discréditer un concurrent sérieux ²⁹⁷ qui appartient à la communauté religieuse du même *terreiro* ou d'un *terreiro* voisin. Nous reviendrons sur ces différents points au cours du travail.

²⁹⁷ qui met en péril son autorité, son prestige, qui menace de lui prendre sa clientèle.

Pour poser son diagnostic, le père de saint n'a pas nécessairement recours à l'oracle, c'est-à-dire au "jeu de *búzios*" (*jogo de búzios*)²⁹⁸. Lorsque les consultations se déroulent dans le cadre public des séances de travail, les chefs des *terreiros* étudiés n'utilisent pas les *búzios*. C'est seulement dans le cadre intime des consultations privées qu'ils jettent les cauris dans le but d'établir ou de confirmer certains éléments du diagnostic. Ils ne sont alors généralement pas possédés. Cette pratique divinatoire ne fait pas appel à la possession, et les chefs de culte qui l'utilisent disent qu'elle leur a été enseignée par des initiés du candomblé, particulièrement versés en la matière. Pour lire les *búzios*, ils font donc appel aux connaissances qui leur ont été oralement transmises²⁹⁹ et également aux intuitions que leur donnent les guides qui sont à leurs côtés au moment où ils lancent les coquillages. Il arrive néanmoins que certains des esprits reçus à l'occasion de ces consultations privées lancent et lisent les *búzios* à la place de leur cheval.

La manière dont Dona Dolores, Duílio et Renato interprètent les combinaisons que forment les coquillages lancés, les éléments qu'ils considèrent comme pertinents pour l'interprétation des figures formées par la retombée des *búzios* demeurent obscurs, et c'est pourquoi nous ne nous attarderons pas sur cette pratique de divination, fort compliquée.

Disons simplement que les *búzios* sont au nombre de seize. Selon Duílio, chaque coquillage représente un *orixá* et les caractéristiques qui lui sont associées. Les *orixás* "parlent" (*falam*) à travers les coquillages et les figures formées. En tant que messenger des *orixás*, Exu est le "maître" (*dono*) du jeu : c'est lui qui traduit au père de saint ce que disent les *orixás*. Avant de jeter les *búzios*, le père de saint récite quelques *pontos* et formules à voix basse. Il se concentre pour entrer en contact avec les *orixás* et pouvoir recevoir et lire la réponse qu'ils vont apporter à la question qu'il leur présente. Puis il enferme l'ensemble des petits cauris entre ses deux mains, les secoue et les jette sur la table. L'espace dans lequel les coquillages retombent est un cercle circonscrit par un ensemble de colliers (*as guias*) appartenant aux différents *orixás* et disposés au centre de la table. Après la

²⁹⁸ Rappelons que dans un *terreiro*, seul le père ou la mère de saint pratique la divination par les *búzios*.

²⁹⁹ Il existe néanmoins des livres qui enseignent le *jogo de búzios*, ses règles et l'interprétation de certaines combinaisons. On peut les trouver dans les boutiques d'umbanda. L'apprentissage de cette pratique par les livres est unanimement déconsidérée par les chefs des *terreiros* étudiés.

retombée des cauris et selon les questions posées à l'oracle, l'attention du devin peut se porter, plus particulièrement, sur la position, la direction d'un coquillage par rapport aux autres ou par rapport à tel autre. Le père de saint peut aussi rassembler les cauris quatre par quatre et les lire par groupe de quatre. Il existe différentes manières de pratiquer.

Divers éléments sont pris en compte pour interpréter les figures, c'est-à-dire identifier l'*orixá* qui répond et lire la réponse apportée : la position des coquillages les uns par rapport aux autres ; le côté (la face) sur lequel ils retombent (côté ouvert (qui laisse voir la fente du cauris), côté fermé (face lisse et bombée), sur le flanc) ; le nombre de coquillages qui sont tombés ouverts et fermés ; la distance qui sépare tel coquillage de tel autre ; leur orientation (verticale, horizontale, en diagonale)...

Par exemple, selon Duílio, lorsque le coquillage d'Obaluaiê - qui, d'après lui, "parle par la peste, par la mort" et "indique une fin, une maladie" - tombe, fermé, devant le *búzio* d'Oxalá, il "dit" (*fala*) qu'il est question de mort si les *búzios* sont interrogés au sujet d'une maladie. S'il tombe ouvert, cela signifie que la personne malade va "récupérer" (*se recuperar*). La distance qui sépare un *búzio* d'un autre peut également indiquer le temps que la "chose" va mettre pour arriver : si elle est petite, elle ne tardera pas à arriver ; si elle est grande, elle mettra du temps à se réaliser. Si tel *búzio* est en position horizontale et aligné par rapport à d'autres, cela signifie que tout est favorable ; s'il est en position diagonale, cela signifie que les choses sont déjà moins favorables. Etc.

Quand la question est d'importance, il est fréquent que le père de saint la répète plusieurs fois : il jette donc les cauris à diverses reprises pour obtenir une confirmation franche de la réponse.

V

INTERPRÉTATION MATÉRIELLE ET SPIRITUELLE DE LA MALADIE

"Maladies matérielles" et "maladies spirituelles" sont justiciables d'approches et d'interprétations différentes de la maladie. Si différentes que,

dans des propos précédemment cités, le père de saint Milton peut dire de José, à qui les médecins allaient pourtant couper la jambe, "qu'il n'a rien", son mal étant causé par "la mauvaise circulation du sang" qui trouve son origine dans sa "manière de vivre, toujours debout". Dans la bouche de Milton, "il n'a rien" signifie que le mal dont souffre José n'est pas de nature spirituelle mais de nature matérielle : sa maladie n'existe pas en tant que "maladie spirituelle". A l'inverse, quand les maux dont se plaint le malade ne correspondent à aucune maladie connue et cataloguée par le médecin - c'est-à-dire, quand du point de vue du médecin, le malade "n'a rien" - ce "rien" indique aux thérapeutes umbandistes, la présence d'un mal qui n'est pas de nature matérielle. L'incapacité du médecin à diagnostiquer le mal dont son consultant dit souffrir signale l'existence d'une "perturbation" dont les causes sont à rechercher du côté du monde spirituel. Pour les médiums umbandistes, ce mal n'est pas "rien".

Selon qu'elle est considérée comme "matérielle" ou "spirituelle", la maladie fait l'objet d'une lecture très différente. On peut identifier trois grands points sur lesquels l'interprétation spirituelle de la maladie se distingue profondément de son interprétation matérielle :

- Nous avons brièvement signalé, au tout début du paragraphe III - 3 - 1, que les différents problèmes spirituels du répertoire étiologique élémentaire umbandiste ne causent pas exclusivement la maladie mais que tout évènement néfaste, autre que la maladie, peut leur être rapporté, de même que toute série ou ensemble d'évènements néfastes de nature distincte, comprenant ou non la maladie. Il s'agit là d'une différence fondamentale d'avec l'interprétation matérielle de la maladie : les problèmes matériels - très variés - susceptibles d'être attribués aux maladies matérielles provoquent exclusivement la maladie et n'expliquent que la survenue de cet évènement particulier.

Prenons l'exemple de deux évènements néfastes qui peuvent être interprétés - selon leur contexte d'apparition et leurs victimes - soit comme matériels, soit comme spirituels : une gangrène de la jambe et un accident de voiture. S'ils sont considérés comme matériels, ces deux évènements se voient rapportés à deux problèmes matériels distincts. Une infection peut avoir causé la gangrène, la rupture des freins de la

voiture peut être la cause de l'accident. Quel que soit le problème matériel retenu pour expliquer respectivement la survenue de la gangrène et de l'accident, il ne sera de toute façon pas le même dans les deux cas. En revanche, si ces deux événements sont chacun interprétés comme spirituels, ils pourront être respectivement attribués par le médium au même problème spirituel. Par exemple, une "chose faite" peut aussi bien provoquer une gangrène qu'un accident de voiture.

Ainsi l'interprétation spirituelle réunit-elle ce que l'interprétation matérielle dissocie et conçoit séparément. Elle ramène à l'unité d'une même interprétation des malheurs qui relèvent de divers ordres et sphères de la réalité (biologiques, sentimentaux, économiques, sociaux...). En les expliquant au moyen des mêmes schèmes étiologiques, en les considérant comme autant d'effets possibles de mêmes chaînes causales, elle enchaîne, lie entre eux et renvoie les uns aux autres les événements, les phénomènes les plus hétérogènes susceptibles d'affecter les existences individuelles. L'interprétation spirituelle de la maladie est celle, plus générale, de l'infortune : elle présente un caractère globalisant, totalisant qui tranche avec celui, plus singularisant et "autonomisant", de l'interprétation matérielle.

Significative de ce caractère totalisant est la désignation même qui s'applique aux différents problèmes spirituels comme aux conséquences néfastes qui peuvent leur être imputées : ils sont communément et génériquement appelés "perturbations" (*perturbações*), terme qui renvoie bien à l'idée d'un déséquilibre, d'un dérèglement, d'un bouleversement total des existences individuelles. La maladie spirituelle n'est pas simple maladie, elle est perturbation. C'est sa différence d'avec la maladie matérielle à laquelle le terme de "maladie" - entendu comme simple altération anatomo-physiologique - convient finalement mieux qu'à la "maladie spirituelle", désignation qui peut s'appliquer à des configurations pathologiques formées de phénomènes hétérogènes qui n'ont pas tous d'ancrage physiologique, organique mais qui ont tous en commun d'être considérés comme des "perturbations" de l'état normal, de la vie normale.

- Les maladies considérées comme spirituelles font l'objet d'interprétations qui toutes³⁰⁰ lient leur survenue à des relations ou, plus exactement, à une perturbation du champ relationnel des personnes malades : qu'il s'agisse des relations que les hommes entretiennent entre eux (avec l'univers social) ou des relations qu'ils entretiennent avec les esprits (avec le monde spirituel), c'est toujours dans la détérioration, la nocivité, la faiblesse ou encore le déséquilibre de ces relations que les maladies dites spirituelles trouvent leur source ³⁰¹. Ce qui - si l'on excepte le cas atypique du mauvais oeil - n'est pas le cas des maladies matérielles dont les causes - qu'elles soient dites "matérielles", "organiques", "physiologiques", "logiques", "naturelles", "conventionnelles", "évidentes", etc. - ne sont pas à rechercher de ce côté-là. A la différence du diagnostic de "maladie matérielle", tout diagnostic de "maladie spirituelle" s'accompagne d'une investigation approfondie des liens que le malade entretient avec le monde des esprits (son environnement spirituel) et avec le monde des hommes (son environnement social) et appelle un traitement qui consiste, pour une large part, à agir sur ces liens de manière soit à les rompre, soit à les restaurer (les rééquilibrer et les consolider) selon les êtres avec lesquels ils sont établis.

Nous verrons en effet ultérieurement que ce sont les relations conflictuelles existant entre les hommes qui sont à l'origine des maladies attribuées à la "chose faite", et que ce sont également, dans bien des cas de maladies d'*encosto*, les relations d'inimitié ou de trop grande affection que l'*egun* entretenait, de son vivant, avec sa victime qui sont à l'origine de "l'appui". Quant aux maladies attribuées à la médiumnité (non développée ou non exercée), aux guides (appel ou punition) et à l'*encosto*, nous verrons qu'elles mettent directement en cause les relations que le malade entretient avec le monde spirituel et les esprits qui en sont issus : relations avec les esprits, affaiblies et déséquilibrées, à renforcer et à affermir absolument, dans le cas des "maladies de la médiumnité" et des "maladies de guides" ; relations avec les esprits,

³⁰⁰ Exception faite des maladies karmiques.

³⁰¹ Notre analyse va dans le sens de celle de M. A. Loyola (1983 : 56-57) qui constate que, parmi les maladies spirituelles, les membres de l'umbanda "distinguent habituellement entre des maladies qui sont liées aux relations que les sujets ont avec le surnaturel et des maladies qui sont dépendantes des relations que les individus entretiennent avec la société".

affaiblissantes et déséquilibrantes, à rompre absolument et au plus vite, dans le cas des "maladies d'appui" et des "maladies de chose faite".

Trouvant leur source dans les relations que l'individu entretient avec les hommes et les esprits, les maladies spirituelles font également sentir leurs conséquences dans le champ relationnel individuel puisqu'aux côtés des troubles physiques qu'on leur attribue, elles induisent également une perturbation des relations du malade avec son entourage social et spirituel.

Dans l'interprétation spirituelle totalisante qui est faite de la maladie - et plus largement de l'infortune - l'individu, la société et le monde spirituel se trouvent associés.

- Enfin, les esprits jouent un rôle fondamental dans l'engendrement des maladies spirituelles ³⁰² alors qu'ils n'interviennent nullement dans celui des maladies matérielles. Que les esprits les provoquent de leur propre chef ou qu'ils interviennent comme intermédiaires pour servir les intérêts d'hommes qui font appel à eux dans le but de nuire à d'autres hommes, qu'ils les provoquent intentionnellement ou non, les maladies spirituelles ne seraient pas sans leur existence (et donc, les relations obligées que les hommes et, *a fortiori* les médiums, entretiennent avec eux) et leur intervention. C'est certainement la raison pour laquelle, et contre toute attente, les umbandistes ne considèrent généralement pas que le mauvais oeil provoque des maladies spirituelles mais rangent plutôt les troubles qu'il occasionne dans la catégorie "maladie matérielle". Bien que l'interprétation des maux qui lui sont attribués mette en cause, comme nous le verrons, les relations (d'inimitié, de conflit, de trop grande affection) que les hommes entretiennent entre eux, les esprits n'interviennent nullement, même comme intermédiaires, dans leur avènement. Les maladies du mauvais oeil - ou mauvais oeil - sont plutôt matérielles dans la mesure où le monde spirituel n'est aucunement impliqué dans ce qui les provoque. Ainsi, les relations humaines ne peuvent-elles être à l'origine de maladies spirituelles que pour autant qu'elles sont médiatisées par des agents non humains.

³⁰² Excepté dans le cas des maladies karmiques.

Parmi les maladies, il en est donc qui, "matérielles", surgissent "naturellement". La question de leur origine comme des mécanismes qui les engendrent et des agents qui les produisent n'a pas, pour le thérapeute umbandiste, beaucoup d'intérêt. Provoquées par un déterminisme "matériel" et favorisées par un état préalable de faiblesse spirituelle qui suffisent bien souvent à les expliquer, elles ne prennent jamais la signification de maladie-sanction, maladie-élection, maladie-avertissement, maladie-rachat, maladie-persécution. L'umbanda ne nie pas l'existence de ces maladies.

En revanche, les "maladies spirituelles" sont des événements privilégiés sur lesquels les thérapeutes umbandistes vont agir pour donner du sens. Ce sens, c'est la pensée et le discours religieux qui se chargent de le donner en fournissant aux malades une interprétation spirituelle de la maladie qui les affecte : ce faisant, ils donnent du sens - au-delà de la maladie et à travers elle - à une réalité qui, vécue par le consultant comme chaotique et incompréhensible, en semble dépourvue.

VI

MALADIES DU MÉDECIN/ MALADIES DE L'UMBANDA : PARTAGE DES COMPÉTENCES ?

Comme nous avons déjà pu le remarquer dans les citations précédentes, les maladies matérielles sont fréquemment appelées "maladies du médecin" (*doenças do médico*)³⁰³ et les deux expressions sont généralement utilisées l'une pour l'autre. Mais alors que l'expression "maladie matérielle" a une signification étiologique, l'expression "maladie du médecin" a, quant à elle, une signification thérapeutique. L'équivalence de ces deux désignations indique que les "maladies matérielles" sont des "maladies du médecin", c'est-à-dire des maladies que le médecin est capable de diagnostiquer et de soigner à l'intérieur de sa sphère d'action et

³⁰³ Les "maladies du médecin" sont aussi diversement appelées par les esprits, "maladies de l'homme en blanc" (*doenças do homem de branco*), "maladies de l'homme à l'habit blanc" (*doenças do homem da roupa branca*), "maladies du médecin de la terre" (*doenças do médico da terra*), "maladies du pantalon blanc" (*doenças do calça branca*).

de compétence. Et l'on observe effectivement que les médiums umbandistes ³⁰⁴ n'hésitent pas à envoyer leurs consultants chez le médecin quand ils jugent que c'est nécessaire.

Il importe de signaler que l'équivalence entre les deux expressions "maladies matérielles"/"maladies du médecin" n'est néanmoins pas absolue : si le médecin est reconnu comme le spécialiste des maladies matérielles - ce sont les seules maladies qu'il peut reconnaître et soigner - certaines maladies matérielles ne relèvent néanmoins pas de sa compétence. Ainsi le mauvais oeil ne saurait être identifié et soigné par les médecins. Il est associé à d'autres producteurs de soins du champ médical, agents traditionnels de sa cure, les "bénisseurs" (*os benzedores*) ³⁰⁵ : les maux provoqués par le mauvais oeil sont parfois dits "de la bénisseuse" (*da benzedeira*). Cette reconnaissance de la compétence spécifique des bénisseurs à soigner le mauvais oeil ne signifie néanmoins pas que sa cure échappe à la sphère de compétence de l'umbanda : à la différence des médecins, les esprits umbandistes reconnaissent et soignent le mauvais oeil. Il est communément traité dans les *terreiros*.

Dire des maladies matérielles qu'elles sont des "maladies du médecin", c'est reconnaître à ce dernier une compétence spécifique dans le traitement de ces maladies particulières. C'est admettre que le médecin est capable d'en avoir une interprétation juste, de leur trouver une explication valide, justesse et validité mesurées, pour l'essentiel, à la réussite du traitement qu'il prescrit en fonction de son diagnostic (réussite qui est appréciée par le malade). La maladie matérielle, non seulement le médecin peut l'identifier, réussir à en déceler les causes et les effets, parvenir à la "voir" et à la "trouver" grâce aux méthodes, aux instruments et aux moyens dont il dispose ³⁰⁶, mais aussi et surtout, il parvient à la soigner. C'est si vrai que, lorsqu'un individu qui vient dans un *terreiro* se plaint de souffrir d'un mal dont l'existence n'a pas été reconnue par les médecins qu'il a précédemment consultés ³⁰⁷, son mal est généralement diagnostiqué

³⁰⁴ Et ce, quelle que soit leur appartenance sociale.

³⁰⁵ Agents thérapeutiques liés à la tradition catholique ou, plus précisément, au catholicisme populaire.

³⁰⁶ Analyses de sang, radiographie, échographie, scanner, électrocardiogramme...

³⁰⁷ Bien des témoignages recueillis indiquent que, dans ces cas-là, les patients se sont entendus dire par le ou les médecins consultés qu'il "n'avaient rien". Par ce constat, qui vient contredire et nier la réalité des

comme spirituel par les médiums possédés. Il en va de même lorsqu'un individu se plaint d'un mal dont le médecin a reconnu la réalité mais qu'il n'est pas parvenu à guérir définitivement. Dans les deux cas, l'inaptitude du médecin à diagnostiquer et à soigner les troubles en question signale l'existence d'un mal qui n'est pas de nature matérielle, sans quoi ce spécialiste des maladies matérielles aurait réussi à le "trouver" et à le soigner.

Si désigner les maladies matérielles comme des "maladies du médecin", c'est reconnaître les compétences diagnostiques et thérapeutiques des médecins en matière de maladies matérielles, c'est aussi délimiter leur sphère de compétence en la circonscrivant à ces seules maladies. La reconnaissance par l'umbanda de la validité d'un certain type de lecture et d'interprétation de la maladie ainsi que de l'efficacité d'un certain type d'action thérapeutique, ceux de la biomédecine dont les médecins sont les représentants, se limite aux maladies matérielles. Les maladies spirituelles relèvent du domaine de l'umbanda et les médecins sont jugés incompetents à les identifier comme à les soigner.

En distinguant les maladies matérielles des maladies spirituelles, l'umbanda trace donc une ligne de démarcation thérapeutique entre la sphère de compétence et d'action des médecins et celle de ses médiums et esprits, établissant ainsi une sorte de complémentarité thérapeutique non conflictuelle entre les deux. Mais de quelle sorte de complémentarité s'agit-il ? Est-elle aussi franche qu'il y paraît ? Alors que les "maladies spirituelles", indéchiffrables par le médecin, relèvent exclusivement de l'umbanda, les "maladies matérielles", quant à elles, ne sont pas exclusivement du ressort des médecins puisque les esprits umbandistes sont également capables de les reconnaître et se chargent assez communément de les soigner. L'umbanda reconnaît aux médecins une compétence spécifique à soigner les maladies matérielles : elle ne leur reconnaît néanmoins pas une compétence exclusive sur ces maladies puisque ses esprits ne délèguent pas systématiquement leur explication et leur traitement aux "hommes à l'habit blanc".

sensations et des troubles désagréables ou douloureux ressentis par ces individus, les patients se voient refuser, par les médecins, le statut de malades.

D'ailleurs la compétence que les umbandistes reconnaissent au médecin est moins celle de comprendre et de guérir les maladies matérielles que celle de comprendre et de guérir l'aspect ou le versant matériel de ces maladies. Leur aspect ou leur versant spirituel - l'affaiblissement initial de l'esprit - échappe totalement à leur champ de compétence et d'action et relève de l'umbanda. Quoique que l'importance de cet affaiblissement soit beaucoup plus minimisée dans le cas des maladies matérielles que dans celui des maladies spirituelles, il exige néanmoins d'être pris en compte et d'être traité. Les informations et observations recueillies dans les *terreiros* montrent en effet qu'il n'est pas de traitement médical - ou plus largement matériel - de la maladie matérielle qui ne s'accompagne ou ne soit précédé d'un traitement spirituel visant à renforcer l'esprit. Pour les umbandistes, et particulièrement pour les membres de la communauté religieuse, le renforcement de l'esprit favorise le succès de la cure médicale, accélère la guérison des maladies matérielles. Il évite également les rechutes ou la survenue d'autres maladies matérielles auxquelles reste exposé le malade guéri par le médecin des aspects matériels de sa maladie mais dont l'esprit n'a pas été renforcé. En attribuant une origine spirituelle aux maladies matérielles, l'umbanda inscrit donc d'emblée ces maladies dans son champ de compétence : même si ses agents thérapeutiques n'hésitent pas laisser au médecin le soin d'identifier précisément les maladies matérielles qu'ils repèrent et de les soigner, ils prennent de toute façon en charge l'aspect spirituel de ces maladies.

Le partage des compétences n'est donc pas à parts égales et il ne s'effectue pas, comme on pourrait de prime-abord le penser, entre les maladies spirituelles qui sont "de l'umbanda" et les maladies matérielles qui sont "du médecin". La complémentarité est moins nette qu'il n'y paraît et ne se réalise pas là où les umbandistes eux-mêmes le laissent entendre. Quoiqu'elles soient communément dites "maladies du médecin", les maladies matérielles sont aussi des maladies de l'umbanda. Bien que cette dernière inscrive fondamentalement sa compétence et sa spécificité thérapeutiques dans le domaine des maladies spirituelles et qu'elle reconnaisse les médecins comme les spécialistes des maladies matérielles, elle ne cantonne néanmoins pas son action aux seules maladies spirituelles. Elle affirme une compétence sur les maladies matérielles - à la fois sur leur aspect matériel et surtout sur leur aspect spirituel - alors qu'elle dénie aux

médecins toute compétence sur les maladies spirituelles dont elle est la spécialiste³⁰⁸. L'umbanda partage avec la biomédecine les maladies matérielles - ses esprits s'occupent du versant spirituel, les médecins du versant matériel - en même temps qu'elle la concurrence dans son propre domaine, puisqu'il n'est pas rare que ses esprits s'occupent à la fois de l'identification et du traitement du versant matériel et spirituel de ces maladies. Si la complémentarité des deux compétences - umbandiste et biomédicale - est bien souvent effective, elle n'est donc néanmoins pas systématiquement réalisée.

Quoique la compétence et l'utilité de la biomédecine ³⁰⁹ soient reconnues par une large majorité de médiums et de pères de saint umbandistes, la suprématie de l'umbanda sur cette dernière n'en est pas moins affirmée, de manière explicite ou à peine voilée, dans les discours comme dans la pratique, par un grand nombre d'entre eux. On l'a vu, la compétence des médecins se limite au champ restreint des maladies matérielles, et à l'intérieur de ce champ, au seul aspect matériel de ces maladies. Les médecins, à la différence des médiums (esprits) umbandistes, ne savent pas reconnaître les maladies spirituelles, ils ne savent pas distinguer des maladies matérielles. Leur ignorance les conduit à traiter vainement certains de leurs patients atteints de maladies spirituelles comme s'ils étaient atteints de maladies matérielles. Cette action thérapeutique inadaptée a de graves conséquences puisque les maux dont souffrent ces individus persistent ou s'aggravent jusqu'à entraîner des dommages irréversibles de la partie matérielle et de la partie spirituelle (qui atteint un degré d'affaiblissement critique), et parfois même la mort. A en croire les umbandistes, les hôpitaux et les asiles psychiatriques sont remplis de ces malades qui - eux-mêmes ignorants de l'umbanda - ne sont pas traités pour les maux dont ils souffrent et qui "croupissent" dans ces institutions sans espoir de jamais atteindre la guérison. Beaucoup parmi eux partagent en effet le point de vue de Vicente (petit père chez Duílio) :

³⁰⁸ Dans ce domaine, elle est d'ailleurs concurrencée par d'autres religions à dimension thérapeutique marquée, comme le candomblé, le kardécisme, le pentecôtisme.

³⁰⁹ dont les représentations, les pratiques en matière de maladie et de santé et les agents occupent une position dominante dans le champ médical brésilien.

"Je pense que 98% des internés, des fous internés dans les asiles psychiatriques ont des problèmes spirituels. S'ils étaient traités spirituellement, il n'y en aurait que 2% qui seraient internés. J'ai déjà fait des visites dans des asiles par le passé et j'ai été sidéré de constater qu'il y avait beaucoup de cas qui n'étaient pas des problèmes mentaux mais des problèmes spirituels".

QUATRIÈME PARTIE

LES MAUX ET LES MALADIES DE PREDILECTION DE L'UMBANDA

Dans l'ensemble des maladies qui sont susceptibles d'affecter les hommes, il en est dont l'umbanda s'affirme, tant du point de vue diagnostique que du point de vue thérapeutique, comme la grande spécialiste, et qui sont, si l'on peut dire, ses maladies de prédilection. Il s'agit des maladies du mauvais oeil, de la "chose faite", de l'"appui", de la "médiumnité", des "guides" et enfin des maladies karmiques. C'est à l'examen approfondi de ces différentes maladies qu'est consacrée cette quatrième partie. Nous nous intéresserons tout à la fois à leurs causes, à leurs effets, à leurs victimes, aux conceptions et représentations qui leur sont attachées, à leurs significations et à leurs fonctions.

Ces maladies ont toutes en commun de n'être qu'un effet, parmi d'autres possibles, des causes qui les provoquent et desquelles elles tirent leur nom. Elles ont également pour caractéristique commune d'être associées ³¹⁰ à des relations - celles que les individus entretiennent avec le monde des hommes (la société) et celles qu'ils entretiennent avec celui des esprits (le monde spirituel) - ainsi que d'être le signe, la conséquence et la source d'une perturbation et d'une détérioration du champ relationnel individuel.

Seront ainsi successivement examinées - à partir des observations et des discours recueillis - les maladies qui trouvent leur origine dans des relations interpersonnelles défectueuses et, plus précisément, dans des relations interpersonnelles d'hostilité, d'inimitié, de méfiance - ce sont le mauvais oeil et la chose faite ; les maladies qui sont associées à des relations hommes-esprits défectueuses ou indésirables - ce sont le mal d'appui, les maladies de la médiumnité, les maladies d'esprit et de saint ; et enfin les maladies karmiques.

³¹⁰ Exception faite des maladies karmiques.

CHAPITRE 1

Le mauvais oeil (*o mau-olhado*)

I

QUELQUES GÉNÉRALITÉS

Selon les contextes dans lesquels l'expression "mauvais oeil" est utilisée par les umbandistes, elle désigne à la fois :

- la capacité involontaire et généralement inconsciente qu'une personne a de nuire à une autre avec les sentiments négatifs qu'elle lui porte par le biais du regard. Toute personne adulte possède potentiellement et circonstanciellement ce pouvoir informel et caché. Le mauvais oeil provoque généralement la maladie ³¹¹ et parfois, plus largement, une situation problématique qui comprend la maladie et d'autres infortunes. Les individus qui expérimentent cette situation ont le sentiment que leur vie est globalement "perturbée". Le mauvais oeil peut atteindre d'autres êtres vivants que les hommes (adultes et enfants) - généralement les plantes de la maison et du jardin et les animaux domestiques et de compagnie - ainsi que des choses (biens matériels) ;
- l'état morbide et, plus largement, dans certains cas, la situation problématique provoqués par le mauvais oeil tel qu'il est défini précédemment.

³¹¹ Nous verrons que pour les umbandistes, la gravité des maux engendrés par le mauvais oeil est variable et graduelle. Elle dépend de la conjugaison d'un certain nombre de facteurs : caractéristiques de l'agent, force du mauvais oeil, état de vulnérabilité de la victime... Le mauvais oeil ne provoque parfois chez sa victime que des troubles du bien-être qui débouchent sur un sentiment de malaise général et diffus, un sentiment d'étrangeté, qui n'est pas assimilé à un état maladif.

Le responsable (et possesseur) du mauvais oeil est toujours un agent humain. Nous avons vu que les entités spirituelles de l'univers umbandiste ne sont pas impliquées dans l'avènement des troubles qu'il engendre : ils ne sont pas les agents du mauvais oeil, ne sont pas engagés dans la situation originelle qui l'a déclenché et n'apportent pas leur contribution efficace à l'agent humain qui le produit.

Si l'on dit du malade, victime du mauvais oeil, qu'il "a le mauvais oeil" (*ter o mau-olhado, estar com mau-olhado*), on dit souvent du responsable du mauvais oeil qu'il a "les yeux mauvais" (*os olhos ruins, os olhos maus*) ou encore qu'il "a de la force dans les yeux" (*ter força nos olhos*). On dit également de l'agent humain qu'il "pose" ou "met le mauvais oeil" (*pôr o mau-olhado em*) sur sa victime. Cette dernière ne peut alors guérir qu'en ayant recours à un thérapeute capable de lui "enlever le mauvais oeil" (*tirar o mau-olhado*).

Ces considérations d'ordre général relatives au mauvais oeil ont été dégagées à partir des données recueillies auprès des umbandistes. Il faut cependant préciser que la plupart d'entre elles sont généralisables au-delà de ce groupe religieux. La croyance au mauvais oeil et en ses conséquences néfastes pour la santé n'est pas propre à l'umbanda et à ses adeptes. Si le mauvais oeil appartient à l'étiologie umbandiste en tant que certains maux lui sont attribués, il ne lui est pourtant pas spécifique : l'umbanda n'a pas au Brésil l'exclusivité ni le monopole de son diagnostic et de son traitement.

Très largement répandue dans le monde ³¹², la croyance dans le mauvais oeil est, au Brésil, signalée de longue date. Les immigrants en provenance de divers pays européens, et en tout premier lieu du Portugal, qui s'installèrent sur le sol brésilien depuis le début de la colonisation, étaient originaires d'univers

³¹² Le contenu de cette croyance comme les pratiques de prévention et de guérison mises en oeuvre pour protéger du mauvais oeil et le soigner présentent des variations suivant les contextes culturels. Dans certaines régions du monde, le mauvais oeil est une étiologie à laquelle correspondent divers effets (des infortunes de nature variée dont la maladie) ; dans d'autres il est exclusivement une entité nosologique particulière, avec une étiologie, une symptomatologie et une thérapeutique spécifiques. On peut citer au sein de la bibliographie très riche existante sur le sujet un ouvrage collectif, *The Evil Eye* (1976), en introduction duquel C. Maloney réalise une synthèse comparative sur le mauvais oeil à partir des travaux et des descriptions exposés par les divers auteurs du livre qui couvrent douze aires culturelles différentes.

culturels dans lesquels cette croyance était ancienne et vivace, particulièrement dans les milieux populaires dont la majorité d'entre eux étaient issus.

Divers mots et de nombreuses locutions constantes de la phraséologie, inhérents à la médecine populaire brésilienne, servent à désigner le mauvais oeil. Il est encore appelé *quebrante*, *quebranto*, *mau-olho*, *olho ruim*, *olhado*, *olho de secar pimenta* ou *olho seca-pimenteira* ("oeil à sécher le pied de piment"), *olho de matar pinto* ("oeil à tuer le poussin").

Le mauvais oeil, très populaire au Brésil, s'est introduit dans le répertoire umbandiste des maux qui peuvent affecter les hommes, ce que ne manquent d'ailleurs pas de souligner, à leur manière, nombre d'adeptes :

"*Mau-olhado* est un terme que le non-umbandiste utilise. *Quebrante* est un terme qu'emploie le catholique, que tout le monde emploie. Parce que dans notre société, au Brésil, tout le monde croit au mauvais oeil, au *quebrante*. Il est extrêmement rare d'entendre dire "le *quebrante* n'existe pas", une toute petite minorité seulement n'y croit pas. La grande majorité pense que le mauvais oeil, le *quebrante* existe. Ce ne sont pas seulement les umbandistes qui y croient". (Dalmo, 46 ans, psychothérapeute, médium du *terreiro* de Renato).

Dans son *Dicionário do folclore brasileiro*, L. da Câmara Cascudo consacre d'assez longs développements au "mauvais oeil", à l' "*olhado*", au "*quebranto*" ³¹³ et cite de nombreux passages de textes tirés d'ouvrages portugais (littéraires et médicaux) écrits au 18^e et au 19^e siècles, qui témoignent de la vitalité, à ces époques, de la croyance au mauvais oeil, non seulement dans les couches populaires de la population portugaise et brésilienne mais aussi dans les couches cultivées où il fait l'objet de maintes études, discussions et démonstrations de la part des "personnes savantes" :

"La classe cultivée elle-même possède un grand nombre de personnes qui croient aux maléfices violents et sournois de l' "*olhado*", auquel l'enfant paie le plus lourd tribut. Il arrive très souvent que le diagnostic sûr et rationnellement formulé soit mis en marge et ne soit pas respecté par des laïcs habitués à la crédulité et à la

³¹³ L. da Câmara Cascudo (1984 : 485-486, 540-541, 647-648).

superstition. Et la bénédiction règne comme thérapie souveraine. (...) Ce n'est pas le peuple qui a érigé et élevé la notion d'*olhado*, qui est ancienne et classique dans les domaines littéraires et scientifiques (...). Sur ce point, comme sur tant d'autres, il y a des siècles que les savants et les personnes incultes ne se distinguent pas les uns des autres, le bon grain et l'ivraie se mélangent. "*Olho, olha*" sont nobles et plébéiens" ³¹⁴.

A titre d'illustration, l'auteur cite plusieurs extraits d'ouvrages dont un texte tiré du fameux traité *Medicina lusitana, socorro délfico*, écrit par Mirandela en 1731 :

"De la fascination, *quebranto* ou *mal de olho*. A propos de ce mal nous avons voulu écrire en premier lieu, parce qu'il est si commun, non seulement chez les enfants mais aussi à tous les âges, que c'est avec raison que nous devons le préférer à tous, dans l'ordre de l'écriture. Il n'est pas dans notre intention de faire des digressions au sujet de l'existence ou non du *quebranto*, ce à quoi se sont déjà employés fiévreusement de nombreux auteurs ; nous dirons seulement ce qui est suffisant pour connaître et soigner cette maladie" ³¹⁵.

De nombreuses études sociologiques et ethnologiques brésiliennes portant sur la (les) médecine(s) populaire(s) ainsi que sur des communautés rurales villageoises révèlent l'importance de la croyance accordée de nos jours au mauvais oeil dans les zones rurales aussi bien que péri-urbaines ou urbaines. On peut citer à ce propos - dans la vaste bibliographie existant sur le sujet et qui aborde de près ou de loin la question de la croyance au mauvais oeil - l'enquête sur les thérapeutiques populaires menée par M. A. Loyola (1983) dans le quartier de Santa Rita (8000 habitants) à Nova Iguaçu, ville située à la périphérie de Rio de Janeiro ; la recherche de M. de Souza Queiroz (1980) qui prend pour cadre le village de pêcheurs d'Icapara (500 habitants) sur le littoral sud de l'Etat de São Paulo ; et le travail de L.F. Raposo Fontenelle (1959) qui porte sur l'utilisation de la médecine populaire par les habitants d'Aimorés (37 000 habitants), une petite ville de l'Etat du Minas

³¹⁴ Op. cit., p. 540. Trad. pers.

³¹⁵ Mirandela (1731 : 157), cité par L. da Câmara Cascudo (1984 : 540). Trad. pers.

Gerai. Il s'agit là de travaux auxquels nous aurons l'occasion de faire référence.

Aujourd'hui, la croyance au mauvais oeil n'est pas seulement partagée, comme on pourrait d'emblée le penser, par les populations pauvres et illettrées des régions rurales de l'intérieur du pays. Elle existe également dans les grandes villes et c'est auprès des populations de migrants brésiliens, plus ou moins récemment implantés dans les villes ³¹⁶, qu'elle trouve un terrain d'expression et de transmission particulièrement fertile. Cette croyance se maintient malgré les changements structuraux liés aux processus de modernisation et d'urbanisation. Le fait que des cas de mauvais oeil soient diagnostiqués et soignés dans les *terreiros* umbandistes de São Paulo - quelle que soit l'appartenance sociale des populations qui les fréquentent - témoigne à lui seul de la vitalité de la croyance au mauvais oeil et de sa persistante popularité auprès des paulistes : parmi ces derniers, on trouve aussi bien des citadins de fraîche date que des individus intégrés depuis longtemps au tissu urbain, nés en ville et d'ascendance déjà citadine ; des personnes analphabètes ou semi-analphabètes que des personnes ayant un niveau d'étude élevé. Même des umbandistes des classes moyennes supérieures qui, comme Dalmo, désignent cette croyance comme propre aux couches populaires, croient en l'existence du mauvais oeil. Nos observations révèlent néanmoins que ce dernier est plus fréquemment diagnostiqué dans les *terreiros* populaires que dans les autres.

Le mauvais oeil fait traditionnellement partie du répertoire nosologique de la médecine populaire et sa guérison relève, traditionnellement elle aussi, du champ de compétence de ses agents thérapeutiques, les "bénéisseurs" (*os benzedores, os benzedeiros*) ou "prieurs" (*os rezadores*). Ces derniers sont en effet les spécialistes de la cure des maladies du mauvais oeil ainsi que d'autres "maladies traditionnelles" ³¹⁷. Ils tirent leur nom des principaux moyens thérapeutiques - les bénédictions et les prières - qu'ils utilisent pour soigner leurs malades. Originellement liés au monde rural et au catholicisme populaire,

³¹⁶ A la recherche d'un travail plus rémunérateur, ces migrants ont quitté (et continuent de quitter) les régions rurales du pays pour s'installer en grand nombre dans les zones urbaines.

³¹⁷ Comme par exemple, *a espinhela caída, o ventre caído, o ventre virado*, et des dermatoses comme *a impinge, a izipira*, etc.

ils se sont déplacés des campagnes vers les villes ³¹⁸. Ils ont accompagné les importants courants de migrations internes et se sont implantés avec leurs savoirs et leurs pratiques dans les villes brésiliennes où ils concurrencent, particulièrement dans certains milieux sociaux et face à certaines pathologies, les agents de la biomédecine ³¹⁹. Ils reçoivent les malades à domicile et n'exercent pas leur activité au sein d'une religion institutionnalisée ³²⁰.

Dans le domaine de la cure du mauvais oeil, les thérapeutes umbandistes entrent en compétition avec d'autres producteurs de soins du champ médical brésilien et particulièrement avec les bénisseurs. La concurrence que ces derniers représentent pour les *terreiros* d'umbanda est certes bien moindre à São Paulo que dans les petites villes et villages où ils sont encore les médecins des communautés rurales traditionnelles. Il n'en reste pas moins que parmi les umbandistes paulistes, nombreux sont ceux qui continuent de considérer que le mauvais oeil est "l'affaire du bénisseur" et qui vont chez un de ces spécialistes quand ils sont, eux-mêmes ou leurs enfants, victimes du mauvais oeil. Et ceci, bien que soit reconnu à certaines catégories d'esprits umbandistes - notamment les vieux-noirs - le pouvoir de soigner les troubles qu'il provoque.

"Dans le *terreiro*, les vieux-noirs bénissent le mauvais oeil mais il y a aussi des personnes qui bénissent sans être incorporées parce que la bénédiction est une chose qui se passe de père en fils. Aujourd'hui c'est plus rare mais anciennement, il y avait plus de personnes qui savaient bénir. Bénir le mauvais oeil, le *quebranto*, plein de choses. Ça se passait de père en fils, le père apprenait à son fils à prier. Ici même dans cette rue, en bas, il y avait une femme qui s'appelait Dona Maria, son surnom c'était Dona Maria Bénisseuse. Tout le monde courait chez elle. Plus d'une fois je lui ai amené Cristina [sa fille]. C'était un enfant avec des vers, elle bénissait, c'était le *quebranto*, elle bénissait. Mais elle n'a rien laissé, elle n'a pas passé à ses fils, à personne. Elle est morte il y a deux ans et maintenant dans le quartier il n'y a plus de bénisseur". (Regina, 36 ans, psychologue, médium umbandiste du *terreiro* de Renato et fille du père de saint).

³¹⁸ Voir à ce sujet, E. R. de Oliveira (1985).

³¹⁹ Voir à ce sujet, M. A. Loyola (1983 et 1984).

³²⁰ Pour de plus amples informations sur les bénisseurs ou les prieurs (*os rezadores*), voir M. A. Loyola (1983 : 83-88), (1984 : 225-237), L.F. Raposo Fontenelle (1959 : 38-67), E. R. de Oliveira (1985), M. de Souza Queiroz (1980 : 155-157).

II

LES UMBANDISTES ET LA CROYANCE AU MAUVAIS OEIL

Les umbandistes pensent que certaines maladies sont provoquées par les sentiments "négatifs" des autres. Les maladies attribuées au mauvais oeil font partie de cette catégorie.

Tous les adeptes rencontrés adhéraient à la croyance au mauvais oeil et en ses conséquences nuisibles sur la santé, le bien-être et, parfois au-delà, sur la vie de celui qui en est atteint. Il apparaît néanmoins que le mauvais oeil ne revêt pas la même importance pour les umbandistes des couches populaires et pour ceux des couches sociales plus élevées. Ce sont principalement les premiers qui, dans la pratique, font l'expérience des troubles qu'il engendre et qui redoublent de vigilance à son égard. C'est auprès d'eux que nous avons recueilli la grande majorité des récits de cas vécus de mauvais oeil et c'est dans leurs rangs que l'on trouve l'essentiel de ceux qui prétendent avoir souffert, à plusieurs reprises, de ce type d'agression. Ce sont également eux qui reconnaissent au mauvais oeil le pouvoir de provoquer des préjudices sérieux, alors que les umbandistes des couches moyennes supérieures considèrent généralement qu'il ne cause que des maux assez bénins.

On peut nous objecter que les fidèles de l'umbanda croient au mauvais oeil, non pas tant parce qu'ils sont umbandistes, que parce qu'ils appartiennent à une société, une culture ou encore à des couches sociales dans lesquelles cette croyance demeure vivace. Sans doute la croyance au mauvais oeil n'est-elle pas - nous avons suffisamment insisté sur ce point - originaire de l'umbanda. Cette dernière ne l'a pas empruntée à un autre univers religieux : elle l'a puisée dans le patrimoine des croyances populaires brésiliennes. C'est peut-être pour cette raison que des auteurs comme P. Montero (1985) ou encore C. P. F. de Camargo (1961), qui se sont penchés sur l'étiologie umbandiste des maladies, ne font pas mention du mauvais oeil alors qu'ils attachent par ailleurs de l'importance à certaines interprétations étiologiques que l'umbanda a empruntées à d'autres univers religieux. Pourtant, dans la mesure où le mauvais oeil fait l'objet d'une attention particulière dans les

terreiros, où l'umbanda offre par le biais de ses thérapeutes une réponse thérapeutique aux maux qui lui sont attribués, où il a été incorporé en tant que maladie matérielle à la classification umbandiste des maladies, il importe de le répertorier aux côtés des grandes catégories étiologiques du répertoire umbandiste et de s'y intéresser autant qu'aux autres ³²¹.

Réinterprété par l'umbanda et intégré à son univers, le mauvais oeil devient la source d'une catégorie particulière "d'énergies négatives", celles qui émanent directement des sentiments négatifs humains. Pour se déclencher et produire ses effets, le mauvais oeil exige un agent, qui est généralement une personne qui éprouvent de "mauvais" sentiments vis-à-vis d'une autre, et une victime qui est généralement la personne à l'égard de laquelle l'agent ressent ces "mauvais" sentiments, mais qui peut être également un être vivant auquel elle est attachée et qui lui appartient (son enfant, un animal domestique, une plante) ou encore une chose qu'elle possède (sa maison, un vêtement...).

III

L'AGENT DU MAUVAIS OEIL

III - 1 - La force néfaste des sentiments négatifs

Les umbandistes attribuent généralement à l'agent du mauvais oeil des sentiments qu'ils jugent "négatifs" (*negativos*) ou "mauvais" (*ruins*) - c'est-à-dire moralement blâmables et dangereux - et qu'ils qualifient comme tels. Ces sentiments sont : "la haine" (*o ódio*), "la rage", "la colère" (*a raiva*), "la rancœur" (*o rancor*), "l'envie", "la jalousie" (*a inveja*), "la convoitise" (*a cobiça*), l'insatisfaction (*a insatisfação*).

"Le mauvais oeil c'est une personne qui ne te veut pas de bien. En face elle te traite bien mais par derrière elle te traite mal. C'est ça le mauvais oeil. Elle t'en veut, elle est jalouse. Elle a la haine de toi. Parce que tu es bien dans ta vie. Et si tu vas

³²¹ Sur son terrain à Belém, V. Boyer-Araújo (1993 : 109) a constaté que les fidèles umbandistes distinguent généralement entre six catégories de maux pouvant affecter les hommes, le mauvais oeil étant l'une d'entre elles.

aux Etats-Unis, il y a des gens qui pensent que tu es riche. Alors ils pensent "mais qu'est-ce qu'elle va faire là-bas?", ils médisent. La personne, elle n'a pas besoin de ça. Chacun a son travail, mais tout ça prend la personne, elle commence à se sentir mal" (Dona Dolores)

"Quelqu'un te regarde et te trouve très jolie. Mais en fait ça se passe comme ça : elle dit "mais quelle jolie jeune femme!". Seulement elle n'a pas vraiment dit ça avec tendresse, avec affection, d'une manière attentionnée. Elle a voulu en disant ce "quelle jolie jeune femme!" dire le contraire. C'est le mauvais oeil. Elle te dit ça mais elle te regarde avec négativité, avec des yeux mauvais. C'est le négativisme des personnes. Il y a des gens qui ont un naturel mauvais : la personne est envieuse, incapable, alors celle-là pose le mauvais oeil sur les autres. Parce qu'elle ne voit que le côté où tu es..., elle voit seulement ton beau côté. Mais elle ne voit pas que pour avoir ce vêtement, avoir cette apparence, entretenir ta coiffure, tu dépenses. Maintenant pour que tu dépenses, tu dois travailler. Alors elle voudrait toute cette apparence mais sans rien faire. Elle a un naturel mauvais ou elle est faible, elle ne veut pas travailler pour gagner sa récompense". (Vicente, 45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio)

Comme l'indiquent les propos précédents, les sentiments négatifs peuvent provenir d'individus qui les éprouvent de manière occasionnelle. Ils surgissent alors dans des circonstances précises et vis-à-vis de personnes déterminées. Mais il peuvent également être le fait d'individus qui possèderaient un naturel mauvais, un tempérament jaloux et haineux. Puisqu'ils détestent tout le monde, toute personne de leur connaissance peut devenir l'objet de leur ressentiment et de leur jalousie : il suffit pour cela qu'elle présente certaines particularités susceptibles de les "échauffer".

Tels que les umbandistes se les représentent, les sentiments négatifs présentent une caractéristique tout à fait originale, spécifique à l'étiologie du mauvais oeil. Ils détiennent en eux-mêmes la force efficace susceptible de déclencher et de produire le mécanisme qui engendre la maladie : le mauvais oeil est le pouvoir qu'ils ont de nuire et que détient celui les éprouve. L'agent du mauvais oeil provoque la maladie par ses seuls sentiments, c'est-à-dire sans le support d'aucune pratique instrumentale ni le concours et la compétence d'aucun être spirituel et humain intermédiaire. Les "mauvais

sentiments" sont en prise directe avec leur objet : qu'une personne pose son regard sur un individu à l'égard duquel elle ressent ou pense de "mauvaises choses" et elle lui fait du mal. Sa volonté et sa conscience de nuire ne sont pas impliquées dans ce processus. L'agent du mauvais oeil fait l'économie du passage conscient à un acte volontaire : pensées et sentiments négatifs produisent "automatiquement" des effets préjudiciables, et ce, sans le contrôle de celui qui les nourrit.

"Au début j'avais la tête faite comme tout le monde, je ne savais pas, je détestais l'un, je détestais l'autre. J'étais entouré de gens qui se laissaient aller à la haine, à la rage. Tu penses "qu'il soit damné", "qu'il crève", tu le penses comme ça spontanément, sans penser, et la personne est terrassée. Je ne peux détester personne parce que sinon je risque de causer un grand mal à cette personne. Ça demande une grande discipline". (Gilberto, 45 ans, journaliste économique, médium du *terreiro* de Renato).

Le mauvais oeil n'a d'ailleurs pas toujours un seul agent. Il peut être provoqué par la réunion des mauvais sentiments éprouvés par plusieurs personnes à l'égard d'un même individu :

"Une jeune femme seule ne va pas te faire beaucoup de mal. Mais s'il y en a trois, quatre qui ne t'aiment pas, qui t'envient, il n'est pas nécessaire qu'elles te veuillent vraiment du mal, elles vont arriver " Mon dieu, quelle jolie jeune femme", jalouses, alors tu peux être sûre que tu vas te sentir mal pendant la nuit. Tu le sens. Quand ce mauvais oeil n'est pas trop sérieux, c'est seulement un mal de tête, ce genre de choses. C'est comme cette histoire d'orphelinat dont nous nous occupons moi et ma femme. Quand elle [sa femme] va aux réunions, mêmes avec ses amies, elle revient toujours avec un mal de tête de folie. Je sais pourquoi : elle attrape cette négativité". (Luiz, 62 ans, ingénieur à la retraite, père de saint)

C'est parce qu'ils sont source d'énergies négatives que les "mauvais sentiments" sont si redoutables : les "mauvaises énergies" qu'ils produisent sont, comme toutes les énergies de cette nature, éminemment perturbatrices et destructrices.

"Il y a plein de personnes qui sont vraiment envieuses. Elles envient et ça c'est une énergie négative terrible qui terrasse. Une charge négative, une irradiation négative qui fait mal, ah ça oui !". (Duílio)

Pour atteindre leur cible, les énergies négatives du mauvais oeil peuvent utiliser plusieurs vecteurs qui sont le regard, la parole, le toucher.

Les véhicules les plus communs des invisibles énergies négatives sont le regard et la parole adressés par l'agent du mauvais oeil à sa victime : cette dernière capte, absorbe la force mauvaise dont ils sont imprégnés.

"Le mauvais oeil arrive sans qu'on comprenne bien comment il est fait. Le mauvais oeil, c'est une question de secondes, de fractions de seconde, c'est un regard vers toi, ce qu'il a de mauvais passe en toi. Tu prends l'impact et il te reste les conséquences" (Vicente).

De nombreux umbandistes témoignent du fait qu'ils ont ressenti des "frissons" (*arrepios*) et qu'ils se sont sentis mal à l'instant même où ils ont croisé l'agent présumé du mauvais oeil ou rencontré son regard.

"La personne sait qu'elle ne te veut pas de bien, elle est jalouse. Toi tu perçois qu'elle ne te veut pas de bien parce que quand tu passes près de cette personne, tu te sens mal, tu sens des frissons. Elle ne se rend pas compte, elle ne le perçoit pas, mais ça passe". (Dona Dolores)

Toute parole émise par l'agent à l'adresse de la victime n'est pas, semble-t-il, vectrice d'énergies négatives : en fait, c'est surtout quand il exprime son admiration, son émerveillement voire sa fascination sous la forme de compliments, que ses paroles atteignent de plein fouet celui (ou l'animal, la plante, la chose) qui les suscitent ³²². Ces compliments sont littéralement empoisonnés. Superficiels, ils n'extériorisent pas les sentiments profonds de celui qui les énonce mais sont l'expression masquée de ses sentiments négatifs. Au mieux, l'admiration et la gentillesse peuvent être véritables mais mêlées à une jalousie et à un déplaisir secrets et plus ou moins vifs que ne

³²² L'objet des compliments n'est pas nécessairement la personne vis-à-vis de laquelle l'agent du mauvais oeil éprouve du ressentiment ou de la jalousie : ce peut-être un être vivant ou une chose auxquels elle est attachée. Elle est donc toujours concernée et atteinte, même indirectement, par les effets néfastes du mauvais oeil.

domine qu'extérieurement celui qui les éprouve, au pire, elles peuvent être consciemment feintes.

Dans les récits recueillis, ces dangereux compliments sont formulés d'une manière très stéréotypée et exprimés sur un ton systématiquement exclamatif. Ils portent toujours sur l'apparence, belle et prospère, des êtres et des choses qui leur appartiennent : (quand ils concernent une femme) "quelle jolie femme!", "quelle beauté!", "quelle belle robe!", "quelle belle coiffure!"; (un nouveau-né) "quel beau bébé!", "quel gros bébé!", "qu'il est beau, il est parfait!", "Grâce à Dieu, il est parfait!" ; (un enfant, un animal) "qu'est-ce qu'il est mignon!", "qu'il est amusant!", "qu'il est beau!" ; (une plante) "quelle beauté!", "elle est magnifique!". A travers le pouvoir destructeur attribué à la parole dans certaines circonstances, ce sont l'hypocrisie et la fausseté des relations sociales qui sont mises en cause et désignées comme sources de problèmes et de dangers. Les compliments d'un sournois qui dissimule son ressentiment ou sa jalousie sous des dehors amicaux sont redoutables. Il s'agit là encore d'apparence : peut-on jamais être totalement assuré de la sincérité et de la bienveillance, même affichées, de ceux qui nous entourent ?

Les énergies négatives peuvent également être transmises par le toucher, mais les données recueillies indiquent qu'il s'agit d'un mode de transmission qui concerne peu les adultes. Il est principalement associé aux cas de mauvais oeil soufferts par les nouveaux-nés et les enfants (et également par les animaux de compagnie). Les récits dans lesquels les parents, et particulièrement la mère, lient l'apparition des premiers signes du *quebranto* chez leur enfant au fait que, peu avant leur manifestation, un ou plusieurs adultes de leur connaissance (extérieurs au cercle familial) ont cajolé le cher petit être, sont extrêmement fréquents. Il s'agit là d'une situation très stéréotypée, rapportée par de nombreux témoignages.

Mais les énergies négatives qui proviennent des "mauvais sentiments" peuvent aussi atteindre leur victime sans qu'il y ait contact (le toucher, la parole, le regard) avec celui dont elles émanent. Nous avons vu que les "mauvais sentiments" détiennent en eux-mêmes la force efficace des énergies négatives qu'ils produisent et qu'ils se dirigent automatiquement sur leur objet, avec ou sans le support d'une pensée négative consciente. Ces énergies négatives qui atteignent leur victime sans le support du regard, du toucher, de

la parole représentent et donnent plutôt ce que les umbandistes, comme d'autres brésiliens, nomment "l'oeil gros" (*o olho gordo*) ou encore "l'oeil grand" (*o olho grande*) qu'il convient ici de distinguer du mauvais oeil dans la mesure où, à la différence de ce dernier, il n'est pas rattaché ni attribué à une personne spécifique. L'oeil gros est la jalousie qui émane des autres, de l'environnement humain proche de la victime et, notamment, du groupe de voisinage dans son entier. Dans les discours, l'oeil gros apparaît sous une forme impersonnelle dans des formules du type : "il y a beaucoup d'oeil gros ici", "c'est plein d'oeil gros", "il y a de l'oeil gros autour de moi". L'oeil gros est considéré comme beaucoup plus redoutable et néfaste que le mauvais oeil : "il perturbe tout" disent ses victimes qui sont toujours des adultes. Non seulement, il provoque chez eux la maladie mais il bouleverse aussi leur vie à la fois dans le domaine familial et conjugal et surtout dans le domaine professionnel et financier.

"L'oeil gros ça donne une douleur dans le corps, parbleu ! C'est affreux. Ça te perturbe tout, toute la vie, dans la famille, le commerce, les affaires. Je l'ai déjà eu, mon travail a été tout perturbé. Ça continue encore. Parce qu'avant j'avais du travail de couture. Mon dieu, j'en avais tellement que je passais mes nuits à coudre. Puis plus rien, alors j'ai décidé de faire autre chose mais ça n'a pas marché". (Maria)

"La médecine ne soigne pas l'oeil gros. Le médecin dit que ça n'existe pas. C'est seulement dans le *terreiro*. Ailleurs on ne le soigne pas (...) C'est une chose très... Il entrave toute la vie, tu n'arrives plus à aller de l'avant, tu sais... Maintenant j'ai peur de sortir, d'aller n'importe où. J'ai été si malade ! J'ai tout perdu. L'oeil gros est très mauvais, il est pire qu'une *macumba*. Il m'a anéantie". (Maria-José)

Quelques umbandistes, qui appartiennent aux couches défavorisées, affirment qu'ils ont même dû déménager pour échapper à un oeil gros dont ils ne parvenaient pas à se défaire. Jesuina (28 ans, vendeuse, médium chez Dona Dolores) fut confrontée à ce cas extrême : "c'était déménager ou mourir. Je ne me délivrais pas de lui [le oeil gros]. J'ai dû déménager" dit-elle.

III - 2 - Les "yeux mauvais" innés

L'agent du mauvais oeil est généralement doté de sentiments négatifs. Ce trait caractéristique lui est très attribué par l'ensemble des umbandistes. Certains agents du mauvais oeil possèdent néanmoins une autre particularité de nature quasiment physique : ils sont dotés "d'yeux mauvais" (*olhos ruins*) innés qui ont le pouvoir, en eux-mêmes, de provoquer le mauvais oeil. Ceux qui naissent avec cette particularité congénitale ne peuvent s'en défaire. Elle les rend détenteurs d'une aptitude innée à produire le mauvais oeil par le regard : quoiqu'ils fassent et quelles que soient par ailleurs leurs qualités morales, cette sorte de don négatif les accompagne jusqu'à leur mort.

Quelques umbandistes prétendent que l'enfant vient au monde avec de pareils yeux parce sa mère s'est laissée aller à la haine ou la rage lorsqu'elle était enceinte. Comme par osmose, elle transmet ses pensées, intentions ou sentiments mauvais au bébé durant la conception : quand il naît, ces sentiments sont imprimés en lui, dans ses yeux. L.F. Raposo Fontenelle (1959 : 48) rapporte cette même explication donnée par ses informateurs *mineiros* ³²³ : l'enfant doit ses mauvais yeux aux mauvais sentiments que sa mère a entretenus vis-à-vis d'autrui lorsqu'elle était enceinte.

La personne qui possède de mauvais yeux congénitaux ne le sait pas toujours mais peut en devenir consciente avec le temps :

"Tu as une plante dans la maison, la personne, rien que de la regarder, la plante sèche. Parfois tu as un petit animal, tu l'aimes, la personne le regarde, le touche, le trouve beau, il meurt. Elle ne sait pas qu'elle a les yeux mauvais mais parfois elle finit par le savoir parce que tu lui dis : " Ah, tu étais ici, tu as vu mon petit chien, tu es partie, il est mort". Alors elle sait. Ces mauvais yeux-là, on les a de naissance". (Dona Dolores)

"Il y a des gens qui ont une force si grande dans les yeux, parfois ils ne s'en rendent pas compte. Ils regardent une plante, elle sèche. Ils sont nés avec ces yeux mauvais. Ce qu'on peut faire c'est les alerter qu'ils ont ce pouvoir. Alors la personne commence à apprendre à faire avec, elle apprend à savoir le prendre. Sandra dans

³²³ Nom donné aux habitants de l'Etat du Minas Gerais.

notre famille est comme ça : elle regardait une rose, "quelle beauté!" et la rose fanait, elle voyait une personne avec une jolie robe, "Dieu que c'est joli!" et le vêtement se déchirait. Ce n'est pas ce qu'elle voulait faire, elle ne se rendait pas compte. Maintenant elle fait attention : si elle regarde une rose, elle se fane". (Milton, 60 ans, retraité, ancien premier lieutenant de la police militaire, père de saint)

Ainsi les mauvais yeux innés provoquent-ils des dommages sans que leur possesseur nourrisse nécessairement de mauvais sentiments à l'égard d'un tiers : source d'émanation d'énergies négatives, ils détiennent en eux-mêmes la force efficace qui, par le biais du regard, produit les préjudices. La qualité des relations interpersonnelles ne semble pas ici mise en cause.

Cette constatation semble infirmer l'assertion selon laquelle des sentiments négatifs sont systématiquement attribués à l'agent du mauvais oeil. Elle ne fait cependant que la nuancer et la confirmer. Les discours recueillis indiquent que le mauvais oeil que peut poser le détenteur d'yeux mauvais innés occasionne des troubles jugés assez bénins aux êtres humains. On peut du reste constater que les êtres vivants que les umbandistes présentent comme victimes de ce mauvais oeil sont généralement des plantes ou des animaux qui appartiennent à l'espace domestique. Certes ce mauvais oeil peut entraîner leur mort, ce qui prouve sa force, mais tout se passe comme s'il n'atteignait pas les humains. Les rares fois où certains umbandistes font référence aux préjudices qu'il peut directement causer aux personnes, il est question de troubles auxquels il est aisé de remédier et qui ne provoquent pas de problèmes sérieux.

"La personne ne s'affaiblit pas vraiment, elle va se sentir un peu bizarre, un peu mal, un peu abattue, elle se sent un peu étrange. Tu prends une passe dans le *terreiro* pour l'enlever [le mauvais oeil] et c'est suffisant. Mais vite, tu donnes une passe, ça s'améliore, tu bénis, une simple bénédiction, ça s'améliore déjà". (Dona Dolores)

Ce mauvais oeil est, somme toute, peu dangereux pour les personnes.

Or s'il est généralement admis qu'existent des possesseurs d'yeux mauvais innés qui provoquent le mauvais oeil sans mauvais sentiments, force

est de constater que ce n'est pas à ce type d'agent que les victimes attribuent leur mauvais oeil. Dans les récits qu'elles font de leur expérience, le coupable qu'elles incriminent est toujours un jaloux animé de mauvais sentiments à leur égard. Pour les victimes, le responsable du mauvais oeil est toujours quelqu'un qui leur en veut. Le mauvais oeil ne les atteint jamais indifféremment : il vient forcément d'un ennemi qui se cache.

III - 3 - L'identité de l'agent

Les récits de cas vécus de mauvais oeil montrent que le responsable présumé du mauvais oeil est à la fois :

- extérieur à la famille nucléaire de la victime : le mauvais oeil n'est pas attribué à l'un de ses membres et trouve son origine dans des circonstances et des relations sociales extérieures à la sphère familiale³²⁴ ;

- jamais totalement étranger à la victime ni inconnu d'elle : si les discours généraux laissent entendre que le mauvais oeil peut provenir d'inconnus, les récits de cas vécus montrent qu'il est, au contraire, toujours attribué à une connaissance, proche ou lointaine, de la victime. La raison en est que l'intime conviction que se forge la victime sur l'identité du coupable s'appuie en grande partie sur l'idée qu'elle se fait de ses motifs et de ses raisons. L'étranger n'est pas suspecté de poser le mauvais oeil dans la mesure où il n'existe pas de motif, ni individuel ni social, qui puisse valablement expliquer qu'il agisse ainsi vis-à-vis d'un individu qu'il ne connaît pas ou qui est étranger à son environnement relationnel, à son groupe de voisinage.

Intensément lié aux relations interpersonnelles et à leur conflictualité potentielle, le mauvais oeil est généralement attribué à des personnes qui appartiennent à la sphère du monde social connu et familier et des relations de plus ou moins grande proximité qui s'y établissent : les coupables font partie des connaissances (plus ou moins proches ou lointaines) de la victime et habitent généralement son quartier. Ils peuvent également évoluer dans des espaces sociaux extérieurs au quartier, par exemple dans le même lieu de travail ou encore le même *terreiro* d'umbanda que leur victime. Mais, d'une

³²⁴ Excepté dans le cas particulier du "*quebranto* d'amour" que nous examinerons ultérieurement.

manière générale, les individus incriminés se rencontrent rarement au-delà de l'espace familial du quartier et même du voisinage proche. Cette constatation se rapproche de celle à laquelle aboutit M. de Souza Queiroz (1980 : 139) dans son étude sur la croyance au mauvais oeil à Icapara : dans ce petit village traditionnel de pêcheurs du littoral sud de l'Etat de São Paulo, l'agent du mauvais oeil n'est jamais un membre de la famille nucléaire et il n'est jamais non plus quelqu'un qui vit au-delà des "frontières du monde social du village" : il est, comme sa victime, un habitant du hameau.

L'individu le plus communément incriminé est le voisin. Il serait d'ailleurs plus juste de dire la voisine. Car si en théorie tous les adultes peuvent poser le mauvais oeil, ce sont, en pratique, les femmes qui sont les grandes accusées.

Dans les récits de cas vécus de mauvais oeil, les responsables présumés sont rarement des hommes. Ce fait renvoie aux représentations attachées au tempérament des deux sexes ; il est révélateur de la marge de manoeuvre et des moyens d'expression dont disposent socialement les hommes et les femmes dans la gestion de leurs relations d'hostilité.

Car si les sentiments négatifs ne sont pas considérés comme une exclusivité proprement féminine - il est en effet admis que les hommes puissent éprouver eux-aussi de la haine et de la jalousie vis-à-vis d'un tiers - il est attribué à chaque sexe une manière différente de les vivre et de les exprimer. Les hommes les manifesteraient sur un mode direct et souvent violent qui peut aller de l'agression verbale à l'agression physique dirigées contre celui qui les suscite : le jaloux se dispute, il se bagarre, il provoque. C'est ainsi qu'il dissipe sa jalousie et sa rancœur qui, par conséquent, ne perdurent pas (sa haine en revanche peut être beaucoup plus profonde et tenace et le conduire à commanditer un travail de sorcellerie). Les femmes, quant à elles, n'exprimeraient pas leurs sentiments négatifs mais les garderaient intérieurement et les nourriraient secrètement sans rien en laisser transparaître : la jalouse rumine, remâche, ressasse. Cette attitude est considérée comme étrangère au tempérament masculin. Les hommes extériorisent leurs sentiments négatifs alors que les femmes les intériorisent. Cette idée étant largement répandue et partagée par les deux sexes, on comprend que les hommes n'offrent pas le profil requis pour endosser l'accusation de mauvais oeil. Les femmes ne se permettent pas d'exprimer

publiquement leur haine ou leur jalousie : il leur reste le pouvoir du sentiment agressif introverti, indirect et informel qui est dissimulé et "incrusted" en elles.

La voisine est une coupable idéale dans la mesure où, habitant à côté de sa victime, elle est bien placée pour mesurer et observer sa situation financière, son train de vie, les signes extérieurs de sa réussite sociale ainsi que leur modification positive et se voir attribuer, par conséquent, des motifs de jalousie. On s'aperçoit en effet que le mauvais oeil (comme l'oeil gros) menace et atteint de manière privilégiée les individus qui, par rapport aux autres personnes de leur groupe de voisinage, deviennent trop prospères, réussissent trop bien, améliorent un peu trop leur sort, sont trop ambitieuses. Il met en péril et fait avorter leurs entreprises, explique leurs échecs, les remet à égalité avec les autres membres, moins fortunés, du groupe, au-dessus desquels ils prétendaient se hisser.

De plus, la situation de voisinage multiplie les interactions, les occasions et les circonstances favorables au déclenchement et au développement de conflits qui, avec le temps, exaspèrent la rivalité et le ressentiment :

"Je ne sais pas si, là, dans ta terre, ça existe : parfois pour une poule, pour un poussin, pour un petit gâteau, pour un petit morceau de bois qu'un enfant jette dans le jardin de l'autre, la femme est irritée, elle t'en veut, elle rumine contre toi toute la journée. Alors le mauvais oeil est en train de te prendre". (Jesuina)

Pour Dona Dolores qui habite dans un quartier pauvre, le mauvais oeil trouve souvent son origine "dans la rue" :

"Les femmes se bagarrent à cause des enfants. Ça commence comme ça. Je ne me suis jamais bagarrée. J'en ai élevé cinq et j'ai élevé dix petits-enfants et grâce à Dieu je ne me suis jamais bagarrée, ni pour un petit-fils, ni pour rien. La bagarre commence dans la rue pour une bêtise. La mère de l'autre vient, elle veut se quereller avec toi, qu'est-ce que c'est que ça !".

On voit donc que dans sa recherche *a posteriori* des preuves susceptibles d'étayer ses soupçons, la victime peut trouver bien des motifs de jalousie et ressentiment à la voisine car ils ne manquent pas. Peu importe d'ailleurs que la responsable présumée soit fidèle à la représentation qu'on a d'elle car ce qui

compte, c'est justement l'idée que la victime se fait de son agresseur et de ses mobiles. C'est à cette idée qu'elle s'attache.

L'accusation de mauvais oeil et la désignation du coupable ne sont pas faites publiquement, ouvertement, ni par la victime ni par ceux qui partagent ses soupçons ou qui les ont orientés (amies, membres de la famille, médium possédé, père ou mère de saint).

IV

LA VICTIME DU MAUVAIS OEIL

IV - 1 - Son identité

Les victimes privilégiées du mauvais oeil sont les nouveaux-nés et les jeunes enfants ainsi que les femmes et particulièrement les mères. Parmi les umbandistes adultes, ce sont majoritairement ces dernières qui se plaignent d'avoir souffert du mauvais oeil, soit directement quand elles en ont été elles-mêmes atteintes, soit indirectement quand il a frappé leurs enfants, leurs plantes, leurs animaux.

Il n'y a mauvais oeil que dans la mesure où les énergies négatives générées par les "mauvais sentiments" de l'agent sont captées et absorbées par celui qui en est l'objet. Pour cela, il est nécessaire que la victime offre un état de vulnérabilité favorable à l'intromission des énergies négatives : la survenue du mauvais oeil met en cause l'état de la protection spirituelle individuelle. C'est parce qu'elle est affaiblie que les énergies négatives libérées par les "mauvais sentiments" réussissent à s'introduire dans la personne qui, livrée à leur action dévastatrice, ne tarde pas à tomber malade.

Si l'irruption du mauvais oeil témoigne du fait que la victime était initialement vulnérable à son atteinte, il n'est généralement pas important de découvrir à quoi est exactement dû cet état de faiblesse originel : ce qui importe avant tout, une fois que le diagnostic de mauvais oeil est posé, c'est -

par une réponse thérapeutique adaptée - d'expulser les énergies négatives qui se sont emparées du corps de la victime et d'introduire en elle des énergies positives qui la renforceront ainsi que sa protection spirituelle. Ensuite elle devra se munir d'amulettes qui la garantiront du danger constant que représentent ces énergies néfastes.

A partir du moment où le mauvais oeil atteint les individus qui présentent une certaine vulnérabilité, on comprend que les enfants soient sa cible privilégiée.

Pour les umbandistes, chaque être humain naît avec "le corps ouvert" (*o corpo aberto*)³²⁵. Cette expression traduit de manière métaphorique l'état d'extrême vulnérabilité dans lequel se trouve tout nouveau-né qu'aucune protection ne met à l'abri de l'action destructrice des énergies négatives dont est chargé l'environnement. Des rituels de "fermeture du corps" (*fechamento do corpo*) doivent être réalisés dans les premiers jours de la vie pour défendre le bébé dont la protection spirituelle ira se renforçant avec le temps et les soins rituels dont il fera l'objet. Nous avons vu qu'au cours de leur vie, les adultes peuvent eux aussi, et pour des raisons diverses, avoir le "corps ouvert". Mal protégés spirituellement, ils se trouvent dans un état de faiblesse qui les prédispose à l'intro mission des énergies négatives, dont celles du mauvais oeil :

"La personne qui a le corps ouvert prend tout ce qui est mauvais, elle prend beaucoup de choses. Elle prend tout, la *macumba* avec facilité, elle prend le mauvais oeil. La personne qui est comme ça... quelqu'un a de la haine contre elle, il la regarde avec un oeil mauvais, elle prend déjà". (Maria-José, 45 ans, employée de maison, médium chez Duílio)

D'une manière générale, les adultes seraient néanmoins beaucoup mieux défendus que les enfants contre les atteintes du mauvais oeil et c'est pourquoi ces derniers peuvent être les victimes des mauvais sentiments éprouvés non pas vis-vis d'eux mais vis-à-vis de leurs parents, et plus particulièrement de leur mère.

³²⁵ Cette croyance, liée au catholicisme populaire n'est pas propre aux umbandistes.

"Il faut faire attention parce que le *quebrante* de haine [*o quebrante de ódio*] peut tuer l'enfant. La personne a la haine de la mère, alors elle prend l'enfant, le serre dans ses bras, l'embrasse et le jour d'après il est malade. Par exemple, tu me détestes, j'ai un bébé, tu le serres dans tes bras, tu l'embrasses, mais avec la haine de moi, alors ça prend sur l'enfant. Si l'on ne fait pas attention ce *quebrante*-là tue". (Dona Dolores)

La grande vulnérabilité des enfants au mauvais oeil conduit bien des parents à adopter à leur égard certaines mesures de précautions, surtout pendant les premiers jours de la vie :

"Alors ce que nous umbandistes nous recommandons, c'est que toute mère quand elle reçoit la cigogne, quand elle est mère, elle remette les visites, que les visites aient lieu sept jours après, sept jours de vie. C'est seulement le huitième jour qu'elle permet la visite des tiers. Justement parce que le négativisme des personnes est toujours celui-là : "Oh, il est parfait!", "Elle est jolie, elle est parfaite!". Elles viennent avec dans l'idée de rencontrer un monstre, c'est pour ça qu'elles s'expriment comme ça : "Elle est parfaite!". Et toi en tant que femme, tu peux l'observer, je crois que même dans ton pays, ça arrive. Toutes les personnes qui visitent un enfant disent " Ah, grâce à dieu, il est parfait!". Alors c'est un des motifs pour lesquels les umbandistes indiquent ou recommandent aux femmes, aux masses, aux médiums que les visites aient lieu après le septième jour. Parce qu'après le septième jour, cet enfant, ce nouveau-né, a déjà plus de force pour résister à ce *quebranto*, à cette charge de négativisme qui n'est autre que le *quebranto*". (Vicente)

IV - 2 - Les maux engendrés par le mauvais oeil

La gravité et l'ampleur des troubles engendrés par le mauvais oeil dépendent à la fois de l'intensité de l'aversion que l'agent ressent vis-à-vis de la victime et de la vulnérabilité de cette dernière.

Occasionnant une grande diversité de troubles particuliers, le mauvais oeil provoque un état général d'affaiblissement, d'apathie et d'inappétence ³²⁶ : l'individu se plaint d'avoir le "corps mou" (*o corpo mole*), de ressentir une "paresse" (*preguiça*) et une "fatigue" (*cansaço*) profondes, de n'avoir plus rien envie de faire, de s'attrister subitement, d'être abattu, mal disposé, pris d'une sorte de torpeur. Suivant les cas, il dort en permanence ou devient subitement insomniaque. Il perd l'appétit et pleure souvent. La victime du mauvais oeil se plaint souvent d'avoir le corps endolori. Elle ne localise pas la douleur mais dit qu'elle a mal partout : "il [le mauvais oeil] donne beaucoup de douleur dans le corps" (*muita dor no corpo*) est une expression que nous avons entendue très souvent dans la bouche des umbandistes des couches populaires. A ces modifications générales du comportement, à ces sensations diffuses, s'ajoutent des symptômes plus précis et localisés : le malade a des maux de tête lancinants, n'arrête pas de bailler, il a les yeux qui coulent. Parfois il est également pris de tremblements, a mal au ventre et souffre d'une diarrhée rebelle.

Le mauvais oeil ne cause cependant ni toujours ni seulement la maladie. Dans le meilleur des cas, il peut provoquer une simple sensation de malaise physique et psychique, un sentiment d'étrangeté, auxquels il est aisé et rapide de remédier à l'aide de quelques bénédictions. L'état qu'il provoque est vécu comme désagréable mais n'est pas considéré comme une maladie parce que les troubles qu'il entraîne ne modifient pas l'existence de l'individu. Dans le pire des cas, le mauvais oeil peut causer la mort - c'est principalement chez les enfants que le mauvais oeil peut déboucher sur cette issue fatale - ou encore totalement "perturber" (*atrapalhar*) la vie. Dans ce dernier cas, ce n'est plus seulement la santé physique et psychique de la victime qui est atteinte mais également sa famille, son couple, son travail et ses ressources financières.

Nous avons vu que les umbandistes des couches moyennes supérieures considèrent généralement le mauvais oeil comme un mal bénin qui provoque des troubles sans gravité. Ceux qui lui reconnaissent le pouvoir de causer des préjudices sérieux appartiennent pour l'essentiel aux couches populaires. Il semble donc que le mauvais oeil ne constitue pas un danger aussi grand pour les premiers que pour les seconds, qu'il ne revêt pas la même importance dans l'avènement des maladies : selon leur milieu social d'appartenance, les individus se représentent et considèrent différemment le pouvoir destructeur des sentiments négatifs, de la jalousie, et donc la

³²⁶ Cet état n'est pas spécifique au mauvais oeil et peut être interprété comme la manifestation d'autres problèmes, généralement spirituels.

gravité des désordres qu'ils provoquent. Ce qui est à mettre en relation avec un vécu différent de la dangerosité des relations interpersonnelles et de leur conflictualité potentielle ainsi que des périls affectifs du quotidien.

IV - 2 - 1 - Le *quebranto*

Dans la bouche des umbandistes des couches populaires, le *quebranto* est plus particulièrement et plus communément utilisé pour désigner le mauvais oeil qui atteint les enfants et l'état pathologique qu'il provoque : l'enfant a le *quebranto* comme il a d'autres maladies infantiles. On dit également de l'adulte qu'il a le *quebranto* comme on dit qu'il a le mauvais oeil, mais cet usage est moins courant.

Le *quebranto* du nouveau-né et de l'enfant présente un cadre nosographique proche du mauvais oeil de l'adulte, mais plus précis. Il entraîne des modifications générales de leur comportement : ils pleurent, deviennent grognons, geignards, ils sont inquiets, ne veulent plus ni manger, ni dormir, ni jouer. Certaines personnes affirment qu'ils dorment les yeux ouverts "comme les animaux". Ils baillent en permanence, leurs yeux coulent. Ils ont eux aussi le corps endolori et parfois de la fièvre. Ils souffrent de diarrhées interminables et vomissent tout ce qu'ils avalent. Ils s'affaiblissent et s'amaigrissent.

"S'il a quatre ou cinq mois, ses yeux se mettent à couler, ses yeux deviennent creux, il a des cernes, il ne mange pas, il vomit, il [*le quebranto*] donne la dysenterie, tout ce qu'il tète, il le rend. Tu peux faire attention, tu as plutôt intérêt de le faire bénir, parce que sinon..." (Maria, 42 ans, couturière et cuisinière, médium chez Duílio)

Le dictionnaire *Aurélio* indique que le terme *quebranto* dérive du verbe *quebrantar* qui a entre autres sens ceux de "casser, blesser, affaiblir, décourager, s'affaiblir, perdre son courage, son énergie". Sous sa forme substantive, il a plusieurs sens : si, dans le contexte qui nous occupe, il désigne le mauvais oeil, il a aussi dans le langage usuel d'autres acceptions plus courantes. Il est employé comme synonyme de *quebrantamento* et signifie : "1. Acte ou effet de *quebrantar* (-se). 2. Prostration, abattement, faiblesse" (p. 1429). Par ailleurs, L. da Câmara Cascudo (1984 : 647) indique que les vieux dictionnaires portugais définissent le *quebranto* comme "affaiblissement,

prostration, faiblesse du corps" et donne du *quebranto* au Brésil la définition suivante : "faiblesse, prodrome d'état infectieux aigu, dépérissement, mauvais oeil".

La désignation de la maladie par le substantif *quebranto* relève donc ici de deux ordres différents : cette dénomination est - pour reprendre la terminologie utilisée par S. Fainzang (1986 : 53, 59) - à la fois descriptive (description littérale) puisqu'elle fait référence à certains symptômes et effets généraux de la maladie (faiblesse, abattement, prostration, dépérissement...) et causale puisqu'elle renvoie aussi à ce qui cause la maladie, c'est-à-dire le *quebranto* ou mauvais oeil. La maladie nommée *quebranto* peut être appelée "mauvais oeil" et dans ce cas-là sa dénomination est exclusivement causale.

IV - 2 - 2 - Le *quebranto* d'amour et le *quebranto* de haine

Le *quebranto* qui frappe les enfants présente une particularité intéressante. A la différence de celui qui atteint les adultes, il peut provenir de deux types de sentiments différents : des sentiments négatifs d'un agent extérieur à la famille nucléaire - c'est le "quebranto de haine" (*quebranto de ódio*) - et de l'excès d'amour des parents - c'est le "quebranto d'amour" (*quebranto de amor*) :

"L'enfant qui a le *quebrante* pleure car comme quand toi tu prends [le *quebrante*], il pleure parce qu'il a le corps endolori. Maintenant le *quebrante*, il y a celui d'amour que les parents posent sur leurs enfants. Ils pleurent, ils ne veulent plus manger, plus dormir, celui-là n'est pas dangereux. Maintenant, il y a le *quebrante* de haine. La personne déteste la mère et le pose sur l'enfant. Celui-là il vaut mieux le bénir vite car si on ne fait pas attention, il peut tuer". (Dona Dolores)

Le fait que le *quebranto* puisse provenir de l'amour que les parents ressentent pour leurs enfants montre que ce sentiment est perçu comme ambigu : considéré comme positif, il devient négatif lorsqu'il est jugé excessif. Dans ce dernier cas, il débouche sur une relation abusive qui se traduit chez l'enfant par la perte de sa force, son affaiblissement et la maladie. Les principaux agents de ce *quebranto* sont les femmes de la famille de l'enfant et spécialement les mères car, dans les faits, les hommes et les pères ne

semblent pas le transmettre. C'est donc particulièrement le relation mère-enfant qui est ici incriminée.

Si la mère joue trop avec son enfant et surtout si elle l'admire et le regarde souvent et longtemps avec émerveillement, elle risque de poser le *quebranto* sur lui :

"Je ne pose pas le *quebrante* sur les enfants des autres, en compensation c'est sur les miennes que je le pose. Je l'ai posé sur Débora plusieurs fois. Je l'admirais tellement ! C'était ma première fille, je la trouvais si mignonne. Elle dormait et je la regardais en train de dormir. Elle avait de petits sourires en dormant tu sais, comme font les enfants quand ils dorment". (Maria)

Des liens familiaux trop étroits avec l'enfant sont pour lui source de *quebranto*. La maladie prend ici l'allure d'une sanction sociale qui s'applique aux relations parents-enfants perçues comme exagérément fortes. M. de Souza Queiroz (1980) voit dans le *quebranto* une extension de la prohibition de l'inceste au plan des relations et contacts familiaux qui sont d'une moins grande proximité que ceux de la relation sexuelle proprement dite. Elle obligerait l'enfant à rechercher des liens affectifs à l'extérieur de la sphère familiale. Si l'on admet cette analyse, on doit remarquer, sur la base de ce qui a été dit précédemment, que cette prohibition vise préférentiellement les relations que la mère entretient avec ses enfants.

L'enfant étant la victime exclusive du *quebranto* d'amour et la victime privilégiée du *quebranto* de haine, il apparaît donc que l'espace idéal dans lequel il doit évoluer se trouve entre la famille et la société. Il doit être situé dans un monde qui n'est pas trop proche de la famille, ni trop éloignée d'elle.

L'excès d'amour est idéologiquement et socialement désapprouvé. Cependant, dans la pratique, la transgression de la règle et l'inobservance des prescriptions qu'elle entraîne (ne pas regarder l'enfant avec émerveillement, éviter de jouer trop souvent avec lui, de le complimenter, etc.), n'entraîne pas de conséquences graves : bien qu'il présente des symptômes de même nature que le *quebranto* de haine, le *quebranto* d'amour est considéré comme beaucoup plus bénin. Par opposition au premier, il n'est pas "dangereux", il est plus "léger", "normal" et on "l'enlève facilement" disent les umbandistes qui y font référence. D'ailleurs, alors que le responsable du mauvais oeil n'est pas

publiquement dénoncé et que son identité n'est pas ouvertement révélée, celui du *quebranto* d'amour n'hésite pas à se démasquer lui-même. Les mères disent spontanément avec la plus grande décontraction (et non sans une pointe de fierté pour certaines d'entre elles) qu'elles ont posé le *quebranto* sur leurs bambins. Ainsi pouvons-nous conclure avec M. de Souza Queiroz (1980 : 137) que, même s'il peut rendre l'enfant malade, l'excès d'amour de la part de la mère apparaît en dernier ressort davantage "comme une vertu que comme un crime".

CHAPITRE 2

La chose faite (*a coisa feita*)

"La chose faite, c'est une personne qui veut te faire du mal, c'est une chose qu'elle fait contre toi et peu à peu tu te sens de plus en plus mal." (Isabel, 38 ans, femme de ménage, médium chez Dona Dolores)

"Ce sont ces choses mal faites aux autres. C'est pour faire le mal. C'est quelqu'un qui arrive là et qui dit "Père ³²⁷, je veux que tu fasses une *macumba* à un tel". Il le fait, c'est le *feitiço*. C'est une chose fautive avec laquelle je ne suis pas d'accord. C'est du mal pour les autres, une chose mauvaise." (Maria, 42 ans, couturière et cuisinière, médium chez Duílio)

"Le *feitiço* est un travail directionnel. Il suit un cercle jusqu'à ce qu'il te prenne" (Júlio, 42 ans, ingénieur en informatique, médium chez Renato)

"Un travail a été fait, un *feitiço* a été fait pour que la personne s'affaiblisse, qu'elle pleure, qu'elle soit brisée et qu'elle entre dans le pôle négatif". (Dona Dolores)

I

QUELQUES GENERALITES

La "chose faite" (*a coisa feita*) représente, au côté du mauvais oeil, l'autre grande source de maux dont les fidèles de l'umbanda attribuent la responsabilité à un tiers humain. Le malheureux qui voit ses problèmes rapportés à une chose faite est considéré comme la victime d'un "travail"

³²⁷ C'est ainsi que les adeptes appellent le père de saint du *terreiro* d'umbanda.

(*trabalho*) commandité par quelqu'un qui veut lui nuire ou qui souhaite obtenir, sans son assentiment, quelque chose de lui.

Tel qu'il se dessine à travers les discours généraux, tel qu'il apparaît concrètement mis en cause dans les récits d'expériences vécues et les consultations, le responsable de la chose faite se voit généralement attribuer à l'égard de sa victime, les mêmes sentiments que le responsable du mauvais oeil : insatisfait comme lui de sa propre condition et situation, plein de ressentiment, il l'envie, la jalouse, la hait. Le rôle joué par les sentiments négatifs s'avère néanmoins fort différent dans les deux étologies :

- dans le cas du mauvais oeil, ils provoquent la maladie par la seule force des énergies négatives (émissions destructives non ritualisées) qu'ils produisent : l'individu qui les éprouve fait involontairement du mal à celui qui les suscite. Il est (avec ses mauvais sentiments/son mauvais oeil) l'agent du mal.

- dans le cas de la chose faite, ils conduisent l'individu à agir délibérément sur ou contre la personne vis-à-vis de laquelle il les éprouve. Pour réaliser son projet, il lui est nécessaire d'avoir recours à une pratique adaptée à la poursuite de ses fins. Ici, les mauvais sentiments ne produisent pas le mal, ils induisent chez celui qui les possède le recours à une pratique réputée efficace, la chose faite, pratique dont l'instigateur n'est bien souvent pas lui-même l'exécutant.

Ainsi, alors que le mauvais oeil tire son efficacité de la seule force attribuée aux sentiments négatifs qui peuvent émerger spontanément en tout individu sans qu'il en contrôle les effets néfastes pour autrui, la chose faite se confond - comme son nom l'indique - avec une pratique consciemment mise en oeuvre dans un objectif précis et destinée à satisfaire sur ou contre autrui les désirs de celui qui la commande, par manipulation volontaire des forces qui produisent le résultat attendu (la maladie entre autres) ³²⁸.

³²⁸ Cette observation n'est pas sans rappeler la distinction classique - établie par E. E. Evans-Pritchard (1972) à partir des conceptions sorcellaires des Azandé (une des populations sud-soudanaises de la région du Nil Blanc) - entre la *sorcery* et la *witchcraft*, la première étant définie comme la pratique - consciente, volontaire, et acquise par apprentissage - d'actes magiques destinés à nuire par l'utilisation de substances et de formules, et la seconde comme la capacité innée et généralement inconsciente de nuire à autrui (mais qui dans les faits n'agit jamais au hasard puisque ceux qui sont suspectés de la posséder sont toujours des individus qui, pour une raison ou une

La réalisation d'une chose faite suppose généralement l'intervention de trois types de protagonistes :

- un instigateur, ou commanditaire, qui souhaite "envoyer une chose faite" (*mandar uma coisa feita*) à quelqu'un et qui fait appel, dans ce but, à des agents humains et spirituels intermédiaires qui sont aptes à exécuter la chose faite et acceptent de satisfaire sa demande ;
- un agent humain - le *feiticeiro* ("sorcier") - qui est capable de produire la chose faite, c'est-à-dire de manipuler les forces efficaces qui doivent provoquer le résultat attendu par le biais du rituel qu'il exécute et de l'esprit auquel il fait appel.
- un agent spirituel auquel l'agent humain a recours pour l'exécution de la chose faite et qui est un "esprit de la gauche", généralement un *exu* ou une *pomba gira*. L'accomplissement de la chose faite implique en effet la médiation systématique de ces entités qui travaillent pour le bien comme pour le mal. Ils se mettent au service du *feiticeiro* - ils sont les forces qu'ils manipulent - et se chargent d'accomplir le "travail" (*trabalho*) qui leur est demandé.

Le commanditaire et le *feiticeiro* peuvent se confondre dans la personne d'un même individu quand l'instigateur de la chose faite a le pouvoir de réaliser lui-même ce type de pratique pour son propre compte, c'est-à-dire quand il est médium, père ou mère de saint. Quand ce n'est pas le cas, le commanditaire peut généralement procéder de deux façons pour obtenir l'exécution d'une chose faite. Soit il s'adresse à un agent humain non possédé - médium, père de saint - qui accepte de lui donner satisfaction et qui va, pour ce faire, mobiliser et utiliser un de ses esprits de la gauche et accomplir - possédé ou non par cet esprit, mais quoiqu'il en soi, sur ses instructions - les opérations rituelles appropriées. Soit le commanditaire s'adresse directement à l'esprit de la gauche reçu par un médium ou un père de saint possédé - c'est-à-dire sans passer par son cheval (non possédé) : l'esprit lui indique alors ce qu'il doit faire pour obtenir son concours et se charge bien souvent d'exécuter lui-même la

autre, sont dans une relation conflictuelle avec la victime). Comme le fait remarquer J. Favret-Saada (1991 : 672) *witchcraft* et *sorcery* s'oppose comme une "disposition permanente et une action ponctuelle, une condition métaphysique et une condition technique". Si l'on souhaitait caractériser l'un par rapport à l'autre le mauvais oeil et la chose faite à partir de cette distinction, on pourrait dire que l'agression de type chose faite relève de la catégorie *sorcery* et que l'agression de type mauvais oeil relève de la catégorie *witchcraft*.

chose faite, c'est-à-dire l'ensemble des gestes et des opérations nécessaires à l'obtention du résultat attendu. Il arrive également qu'il demande au commanditaire d'exécuter lui-même certaines opérations. Dans ces cas-là, il lui indique comment procéder.

II

REMARQUES TERMINOLOGIQUES

Telle qu'elle est utilisée par les adeptes, l'expression "chose faite" désigne non seulement un type particulier d'acte rituel réalisé sur ou contre un tiers, mais aussi l'action qu'exerce la chose faite sur celui qu'elle prend pour cible et les effets qu'elle engendre. Nous l'emploierons nous aussi sous ces différents sens.

Les actes rituels "sont éminemment efficaces ; ils sont créateurs ; ils font" nous dit M. Mauss (1983 : 11), ajoutant ensuite :

"Les rites magiques sont même plus particulièrement conçus comme tels ; à tel point qu'ils ont souvent tiré leur nom de ce caractère effectif : dans l'Inde, le mot qui correspond le mieux au mot rite est celui de *karman*, acte ; l'envoûtement est même le *factum*, *kṛtyâ* par excellence ; le mot allemand *Zauber* a le même sens étymologique ; d'autres langues encore emploient pour désigner la magie des mots dont la racine signifie *faire*."

Cette remarque générale s'applique parfaitement au cas particulier de la chose faite brésilienne. Cette dénomination contient en elle même un double sens. La chose faite est à la fois, du point de vue de la technique, la chose que l'on fait (dans un but déterminé) et du point de vue de son action et de ses effets, la chose qu'elle fait (c'est-à-dire ce qu'elle provoque au résultat). La chose faite fait la chose pour laquelle elle a été faite.

De plus, dans l'expression chose faite, l'accent est moins mis sur ce qui est fait - le terme de chose étant vague et imprécis - que sur le fait que la

chose est faite c'est-à-dire qu'elle - la chose en tant que pratique et résultat - est à la fois :

- fabriquée (et non pas naturelle)

- et achevée : l'emploi du participe passé indique en effet que l'action, à peine mise en oeuvre, est déjà révolue, aboutie, et souligne ainsi le caractère irrévocable (mais non pas irréversible), radical et par là-même redoutable, de la chose faite. Nous verrons à ce propos que la réalisation de cette pratique déclenche un processus qui ne peut plus être interrompu jusqu'à son aboutissement : les forces efficaces suscitées et manipulées dans un but précis atteignent nécessairement une cible (laquelle n'est pas d'ailleurs pas forcément, au résultat, celle qui est visée par le commanditaire car le contrôle de ces forces peut échapper à l'agent humain qui les a mobilisées). Une fois qu'elles sont "en marche" rien ne saurait plus les arrêter.

La chose faite a de nombreux synonymes, parmi lesquels des mots ou des expressions formés eux aussi à partir du verbe faire ou indiquant une action en même temps que son résultat. Cette pratique magique est en effet également appelée couramment : *trabalho* ("travail"), *trabalho feito* ("travail fait"), *trabalho mandado* ("travail envoyé"), *mal feito* ("mal fait"), *feitiço* ³²⁹. *Macumba* (du kimbundu ³³⁰ *ma'kuba*) est également synonyme de chose faite quoique ce ne soit pas là son unique acception : le terme *macumba* est aussi utilisé - entre autres - comme synonyme de *despacho*. Elle désigne alors l'offrande proprement dite faite aux esprits de la gauche (dans le cadre ou non d'une chose faite) et qui est généralement déposée dans la rue, les carrefours, les abords de cimetière. Signalons encore deux autres synonymes moins courants de la chose faite : *mironga* ou *milonga* et *mandinga* ³³¹.

L'agent humain de la chose faite - celui qui utilise ses esprits pour exécuter les "travaux" demandés - tire son nom de cette pratique qu'il met en oeuvre : il est appelé *o feiticeiro* ("le sorcier"), *o macumbeiro*, ou encore *o*

³²⁹ *Feitiço* vient du latin *factitius* et dérive du nom *feito* (du latin *factu* + *iço*) qui signifie "fait, action, acte" ; *feitiço* a dans le langage courant diverses acceptions : quand il a valeur de nom, il peut être traduit diversement en français, suivant ce qu'il désigne, par "sort, maléfice, ensorcellement, fétiche" ; quand il a valeur d'adjectif, il signifie "artificiel, factice, faux".

³³⁰ Langue bantoue.

³³¹ *Mandinga* signifie "mandingue". Selon A. Ramos (1946 : 334), confirmé dans ses propos par L. da Câmara Cascudo (1984 : 464, trad. pers.), les Mandingues "étaient considérés comme de grands magiciens et sorciers d'où le terme *mandinga* au sens de magie, chose faite, *despacho*, que les Noirs divulguèrent au Brésil".

quimbandeiro, c'est-à-dire celui qui fait des *feitiços* ou des *macumbas* et qui, se faisant, pratique la *feitiçaria* ou la *quimbanda* ("la sorcellerie"). On dit également de la victime sur ou contre laquelle la chose faite a été "jetée" (*jogada*) ou "envoyée, expédiée" (*mandada*) qu'elle est *enfeitiçada*, *macumbada*, *enmacumbada*, *mandingada* ("ensorcelée") : les verbes ainsi utilisés à la voie passive pour désigner l'état du destinataire de la chose faite font explicitement référence au type d'action spécifique réalisée contre lui. On dit aussi de la victime du *feitiço* qu'elle "a une chose sur (au-dessus d') elle" (*estar com coisa em cima*), qu'elle "a un travail jeté sur elle" (*ter trabalho jogado em cima*). Et cette dernière ne peut guérir des maux dûs au *feitiço* que si celui-ci est "défait" (*desmanchado*), "enlevé" (*tirado*) par un agent compétent qui saura la "désensorceler" (*desenfeitiçar*).

III

LA CHOSE FAITE, UNE ETIOLOGIE ANCIENNE ET REPANDUE AU BRESIL

Parmi les umbandistes rencontrés (toutes appartenances sociales confondues) nombreux sont ceux qui ont déjà soufferts, au moins une fois dans leur vie, de maux attribués à une chose faite et qui se sont fait soigner dans le *terreiro* ; et il n'en est pas un seul qui n'ait connu plusieurs personnes victimes de ce type de "travail", traitées avec succès par des médiums ou des pères et mères de saint umbandistes. Tous ont quelques cas de *feitiços* à relater. Les pères et mères de saint se sont d'ailleurs fait une spécialité du diagnostic et de la cure de la chose faite. Ces faits témoignent de la grande popularité et de la "vigueur" de cette étiologie dans les milieux umbandistes comme de la place importante que la chose faite occupe dans l'univers des représentations étiologiques et pathologiques de l'umbanda.

Il importe néanmoins de préciser, comme précédemment pour le mauvais oeil, que la croyance en la chose faite et en son grand pouvoir d'action sur autrui n'est pas propre à l'umbanda et à ses adeptes. Ce qui est spécifique à l'umbanda, et qu'il nous intéresse ici d'étudier, c'est l'interprétation qu'elle en

fait à l'intérieur de son univers ainsi que les pratiques qu'elle met en oeuvre pour la réaliser et pour guérir les maux qu'elle engendre. Mais l'idée que les manipulations magiques puissent provoquer la maladie (entre autres maux) est largement répandue et amplement acceptée au Brésil. De nombreux documents anciens et récents montrent que la croyance au *feitiço*, très populaire hier, demeure toujours vivace aujourd'hui.

H. Koster présent en 1814 dans l'île brésilienne d'Itamaracá, décrit la peur terrible d'un Noir qui trouve une *mandinga* sur sa porte : "...he said that it was *mandinga*, which been set for the purpose of killing him" ³³². P. Montero (1985 : 28-31) fait remarquer qu'à l'époque coloniale, les Noirs étaient considérés, aussi bien à la ville qu'à la campagne, comme particulièrement expérimentés dans le domaine de la *feiticaria* (c'est d'ailleurs toujours le cas aujourd'hui). Ils possédaient une solide réputation de *feiticeiros* ³³³ et l'on attribuait à leur activité magique un très grand pouvoir offensif. Leurs *feitiços* étaient particulièrement craints à cause de leur redoutable efficacité :

"Les colons blancs et les seigneurs des moulins, imprégnés des superstitions et de la magie héritées du médiévalisme ³³⁴, percevaient le noir comme extrêmement habile à agir comme *feiticeiro* : ils acceptaient sa magie médicinale - ses filtres amoureux qui rendaient la vigueur sexuelle perdue - et craignaient ses *feitiços*. Des documents de l'époque et des documents plus récents sont prodigieux en exemples de cette croyance dans le pouvoir magique du *feitiço* africain. Antonil ³³⁵, dans ses conseils aux seigneurs des moulins relatifs au traitement des esclaves, les avertissait en leur disant que des châtiments trop fréquents ou excessifs pourraient amener les esclaves à s'insurger contre leurs maîtres "en ayant recours à des arts diaboliques" ou en se vengeant "avec un *feitiço* ou avec du venin car il ne manque pas parmi eux de maîtres insignes dans cet art" " ³³⁶.

³³² C'est L. da Câmara Cascudo (1984 : 464) qui cite cette anecdote rapportée par H. Koster (1816 : 94).

³³³ Durant l'époque coloniale, ils acquièrent également une solide réputation de guérisseurs (*curadores*) dans les campagnes. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer, avec P. Montero (1985 : 30), que cette dissociation entre Noir guérisseur et Noir sorcier (*feiticeiro*) était déjà présente dans la tradition africaine.

³³⁴ L'auteur (1985 : 28, trad. pers.) fait remarquer que la croyance aux sorcières a existé au Brésil durant tout le 16^e siècle : "des dénonciations et des confessions d'hommes et de femmes qui se disaient sorciers apparaissent dans les *Confissões e denúncias da Bahia e Pernambuco* [1929: 35] qui résultent de la première visite du Saint Office au Brésil. Ces magiciennes et sorcières liées à la tradition médiévale chrétienne disparaissent au Brésil à cause des persécutions conduites contre elles par l'Inquisition et vont être peu à peu remplacées par les "bénisseurs" et les "saints", figures caractéristiques du catholicisme populaire en milieu rural".

³³⁵ Antonil (1968 : 129-130).

³³⁶ P. Montero (1985 : 28). Trad. pers.

Dans ses chroniques de 1909, J. do Rio (1976 : 37, 40) remarque que le *feitiço* est une pratique très répandue à Rio de Janeiro où elle touche toutes les classes de la société :

"Il y a des *feitiços* de toutes les nuances, des *feitiços* lugubres, poétiques, gais, sinistres. Le *feiticeiro* joue avec l'Amour, la Vie, l'Argent et la Mort, comme les jongleurs des cirques avec des objets de poids divers (...). J'ai vu des dames de haute position sauter, à la dérobée, de taxis, comme dans les romans-feuilletons, pour courir, le visage couvert de voiles épais, à ces maisons" ³³⁷.

Des études récentes montrent que le *feitiço* fait toujours de redoutables ravages dans le milieu rural et urbain. Dans son étude déjà citée M. Souza Queiroz (1980 : 140-141) nous dit que de nombreux cas d'accidents et de maladie attribués à la chose faite sont arrivés ou lui ont été relatés pendant son séjour à Icapara. Cette interprétation étiologique est commune aux habitants du village : acquis à cette croyance populaire, ils y adhèrent indépendamment de leur participation ou fidélité à un culte particulier.

Les récits recueillis auprès des fidèles dont le premier contact avec l'umbanda a été motivé par la quête d'une guérison à leurs maladies de chose faite, montrent que le diagnostic de chose faite a généralement été établi en tout premier lieu par un agent non-religieux : un voisin, un ami, une connaissance, un membre de la famille, ou encore, bien souvent, une cartomancienne qui pratique son activité à domicile et qui, après identification du *feitiço* grâce à la lecture des cartes, a engagé ses consultants à aller se faire soigner dans un *terreiro* umbandiste.

L'umbanda a récupéré l'idée de chose faite et son pouvoir d'action : elle les a réinterprétés et incorporés à son univers, à son répertoire étiologique, à ses représentations pathologiques. Dans le champ religieux, elle n'est d'ailleurs pas la seule à investir le *feitiço* du statut de cause dans ses représentations étiologiques du malheur et de la maladie et ses agents ne sont pas les seuls spécialistes de son diagnostic et de la cure des maux qu'elle engendre. La chose faite appartient également au répertoire étiologique du

³³⁷ Cité par P. Montero (1985 : 29). Trad. pers.

candomblé ³³⁸ et du spiritisme kardéciste ³³⁹ qui possèdent leurs spécialistes (père et mère de saint pour le premier, médiums pour le second) de sa cure. Ceci dit, nous laisserons de côté l'interprétation qu'en donnent ces religions pour nous intéresser exclusivement ici à la chose faite telle qu'elle est conçue, mise en oeuvre et soignée dans les *terreiros* umbandistes fréquentés.

IV

LES INSTRUMENTS ET LE MÉCANISME DE LA CHOSE FAITE

Dans l'umbanda, l'exécution d'une chose faite implique toujours à la fois la réalisation d'un "travail" ainsi que l'intervention et la médiation d'un esprit de la gauche³⁴⁰. Le rôle joué par ces esprits dans l'envoi des *feitiços* est fondamental puisqu'il n'est pas de chose faite qui ne soit lancée sans leur intermédiaire : ils interviennent du début à la fin de son exécution. Ce sont eux qui donnent généralement les instructions relatives à la réalisation du travail demandé - ils indiquent quels sont les objets qui doivent être utilisés en fonction l'objectif visé, les opérations à accomplir, les procédures à suivre, etc. - quand ils n'accomplissent pas eux-mêmes, comme nous l'avons déjà signalé, l'ensemble des gestes et des opérations nécessaires à l'obtention du résultat désiré. Ils indiquent également ce qu'ils souhaitent recevoir en échange du service demandé. Les esprits de la gauche qui sont mobilisés dans le cadre d'une chose faite ne travaillent en effet jamais gratuitement. Les *feitiços* sont payants (en nature et (ou) en espèces) et le paiement, sous forme de d'offrandes (*despachos*), consacre et sanctionne la relation de type contractuelle qui lie réciproquement l'esprit exécutant et le commanditaire qui a recours à ses services. L'exécution d'un *feitiço* n'implique néanmoins pas seulement le commanditaire et l'esprit de la gauche qu'il sollicite mais également le médium

³³⁸ Voir sur ce point M. A. Loyola (1983 : 57), C. Lépine (1983 : 33-34).

³³⁹ Voir sur ce point, M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 211)

³⁴⁰ Les esprits de la droite, trop évolués pour accepter de satisfaire les demandes de *feitiços*, ne sont pas sollicités pour la réalisation de ces pratiques. Dès qu'il s'agit d'atteindre des desseins qui ne peuvent l'être qu'en provoquant des préjudices à des tiers, il est fait appel aux esprits de la gauche, particulièrement aux *exus* et *pombas giras*.

(ou le père de saint) qui reçoit l'esprit qui accepte de satisfaire une telle demande ainsi que le chef du *terreiro* dans lequel travaille ce médium.

On ne saurait ici rendre compte de la variété des *feitiços* réalisés pour les divers résultats qu'ils se proposent d'atteindre. Les modalités d'exécution de la chose faite, les objets et les matières qui entrent dans sa composition matérielle, comme les incantations, les opérations et les manipulations matérielles réalisées dans le cadre du *feitiço* sont divers. Quelle que soit la variété des choses faites, leurs mécanismes d'action ne sont pas, quant à eux, innombrables : ils relèvent, pour l'essentiel, de la magie sympathique et mimétique. Le *feitiço* est régi par les différentes lois que J. G. Frazer (1981-1984) et M. Mauss (1983) ont réunies sous le terme générique de "lois de sympathie" et qu'ils ont nommées et définies comme suit :

- la loi de contiguïté qui peut être énoncée par la formule générale : "les choses en contact sont ou restent unies" ³⁴¹, c'est-à-dire continuent, même à distance, d'agir l'une sur l'autre. Cette loi - qui vaut comme les deux suivantes, aussi bien pour les personnes que pour les choses - comporte plusieurs développements : tout ce qui entre en contact avec la personne se met à faire partie intégrante de sa totalité, la partie est identifiée (équivalente) au tout auquel elle appartient, "la personnalité d'un être est indivise et réside toute entière dans chacune de ses parties", "chaque objet comprend intégralement le principe essentiel de l'espèce dont il fait partie" ³⁴² ;
- la loi de similarité qui peut être énoncée par deux formules générales : "le semblable évoque le semblable", "le semblable agit sur le semblable" ³⁴³ ; ce qui signifie à la fois que toute représentation (image, symbole) maintient une relation avec la chose qu'elle représente. Cette relation n'est pas seulement symbolique (elle évoque la chose) mais également physique (elle produit des effets sur la chose) ;
- à ces deux lois, M. Mauss en ajoute une troisième, la loi de contrariété qui peut être énoncée par la formule : "le contraire agit sur le contraire" ou

³⁴¹ M. Mauss (1983 : 57)

³⁴² M. Mauss (1983 : 57)

³⁴³ M. Mauss (1983 : 61)

plus complètement "le semblable fait partir le semblable pour susciter le contraire" ³⁴⁴.

Ces trois grandes lois (qui, dans la pratique, se mêlent) gouvernent le *feitiço*, son action et les effets qu'il vise à produire sur sa victime. Illustrons cette constatation par quelques exemples tirés de l'observation et des récits recueillis auprès des fidèles et des esprits. Dans la réalisation et la composition concrètes d'une chose faite entrent divers objets et matières qui ne sont jamais quelconques mais choisis en fonction du résultat pratique à atteindre. Ainsi la victime du *feitiço* est-elle généralement représentée sous une forme ou une autre, que ce soit par son nom, son adresse écrits sur un morceau de papier, par une photographie, par une poupée, un animal (ou une partie de cet animal qui représente la partie du corps de la personne - organe, membre - que l'on souhaite atteindre), par une chose qui lui appartient (un vêtement, un mouchoir), par une part d'elle-même (ongles, cheveux, sperme, poil du pubis, sueur). La plupart des *feitiços* implique la manipulation d'une propriété de la victime. Il n'est pas rare de trouver parmi les restes des *despachos* offerts aux *exus* et déposés dans les carrefours, aux abords des cimetières, de petites poupées en toile avec des lanières, des rubans autour du cou.

Le traitement réservé à la chose qui est assimilée à la victime (ou à une partie de son corps, une de ses facultés) - c'est-à-dire les manipulations matérielles dont elle fait l'objet - représente également le traitement que le commanditaire de la chose faite souhaite infliger à cette dernière : l'action réalisée sur cette chose oriente celle que l'on veut faire souffrir à la victime. Par exemple, le morceau de papier sur lequel est écrit le nom de la victime peut être lacéré avec un couteau, piétiné, brûlé au-dessus de la flamme d'une bougie, mis à frire dans l'huile ; il peut être mis dans un récipient (plat, bouteille, verre) que l'esprit remplit d'un liquide (*cachaça*, bière, vinaigre, huile de palme) et dans lequel il rajoute du poivre (rouge ou noir), des piments ; le récipient en question peut ensuite être jeté à terre et brisé.

Bien souvent les objets et les matières qui composent la chose faite constituent aussi l'offrande (*despacho*) qui est faite à l'esprit exécutant : en même temps qu'ils sont les présents réclamés par l'esprit pour accomplir le

³⁴⁴ M. Mauss (1983 : 63)

travail demandé, ils sont les instruments du *feitiço*. La *cachaça*, l'huile de palme, l'argent, l'animal (poule, bouc, boeuf), les bougies, les cigarettes, le poivre, le plat, le verre, les rubans, etc., sont manipulés de diverses manières pour produire le résultat attendu. Le papier sur lequel est écrit le nom de la victime est noyé dans la bouteille de *cachaça*, brûlé au-dessus de la bougie offertes à l'esprit ; les quelques pièces de monnaie offertes peuvent représenter le type de préjudice souhaité, à savoir la ruine financière, etc.

Comme les demandes de leur commanditaire, les objectifs visés par les *feitiços* sont de toutes sortes : les préjudices souhaités peuvent être généraux ou spécifiques, plus ou moins redoutables, irrémédiables ou non. Il est ainsi des *feitiços* qui visent globalement l'anéantissement de leur destinataire. Les commanditaires qui envoient ces *feitiços* impitoyables expriment leur demande par des formules relativement stéréotypées du type : "je veux voir X" (*quero ver X*)³⁴⁵ "démoli" (*arrasado*), "brisé" (*quebrado*), "crevé" (*arrebentado*), "mort" (*morto*), "terrassé" (*derrubado*), "bousillé" (*ferrado*), "à mes pieds" (*nos meus pés*). Les esprits qui exécutent ces *feitiços* utilisent également ces formules et ces termes. Les choses faites peuvent également viser des objectifs plus spécifiques, non pas l'anéantissement total de la victime mais certains domaines particuliers de sa vie : provoquer un problème de santé (les demandes d'infarctus sont fréquentes), la fracture d'un membre (pied, jambe), un accident ; causer l'impuissance du mari ou de l'amant infidèle ; provoquer une rupture conjugale ou sentimentale, la perte d'un travail, la perte de la clientèle, la perte de biens, la ruine financière, l'échec d'une entreprise, etc.

La chose faite ne tire pas son efficacité du seul rituel qui préside à la réalisation matérielle du "travail". Elle la tire également de l'intervention de l'esprit intermédiaire sous l'autorité et la direction duquel elle est placée et exécutée. Ce dernier, contrôlé et manipulé par les agents religieux, met ses forces et son pouvoir au service de l'objectif à atteindre. Nous avons vu qu'il peut exécuter lui-même les manipulations matérielles, prononcer les formules efficaces. Les esprit qui interviennent dans le processus sont d'ailleurs souvent présentés par les agents religieux (et se présentent eux-mêmes) comme les

³⁴⁵ L'instigateur cite le nom de la personne visée ou utilise, pour la nommer, une expression ou un terme insultant comme "ce fils de pute" (*esse filho da puta*).

vrais connaisseurs du *feitiço* : ce sont eux qui savent comment le faire, qui connaissent les opérations, les formules, les "secrets" (*segredos*) redoutables qui garantissent son succès. Ce que les médiums connaissent et savent faire dans le domaine de la chose faite, ils disent le tenir de leurs esprits qui leur transmettent quelques-uns de leurs "secrets" (*segredos*). Certains esprits incorporés prétendent également que leur cheval ne sait rien des *feitiços* qu'ils accomplissent.

On signalera, pour finir, que dans le cadre de la chose faite umbandiste, l'action exercée sur la victime ne l'est pas toujours au moyen des seuls rites oraux et manuels réalisés dans le cadre du "travail" exécuté : elle l'est aussi bien souvent au moyen de l'*encosto* ("appui")³⁴⁶, c'est-à-dire par l'action directe qu'exerce l'esprit sollicité sur la victime qu'il "appuie" (*encosta*).

V

LES EFFETS NEFASTES DE LA CHOSE FAITE

Les victimes de choses faites témoignent de leurs effets ravageurs : "le *feitiço* est une chose très pesante" (*o feitiço é uma coisa bem pesada*) disent nombre d'entre elles. Il ressort de leurs récits que le *feitiço* n'épargne rien. Son action destructrice est totale. Le *feitiço* "*atrapalha tudo*" - il "embrouille, perturbe, bouleverse tout" - disent ceux qui ont fait l'expérience de sa redoutable efficacité. Deux autres expressions, communément utilisées par les umbandistes, traduisent également l'action et les effets généraux et radicaux attribués à la chose faite : le *feitiço* "enlève tout" (*tira tudo*), le *feitiço* "ferme" ou "coupe le(s) chemin(s)" (*fecha* ou *corta o(s) caminho(s)*).

Le *feitiço* "enlève tout", "enlève tout ce qu'on a" (*tira tudo o que a gente tem*). Par ce "tout", il faut entendre tout ce qu'il est capital de posséder dans la vie pour ne pas déchoir : à savoir, "l'argent" (*o dinheiro*), "le travail" (*o trabalho, o serviço*), "la santé" (*a saúde*), "la force" (*a força*). Ce sont toutes ces choses si primordiales que le *feitiço* ravit généralement à ses victimes. Il peut aussi "enlever" le mari, la femme, le(la) petit(e) ami(e). Et il va même jusqu'à ôter la vie puisqu'il peut aussi tuer :

³⁴⁶ L'*encosto* est examiné de façon approfondie au chapitre suivant.

"Peu à peu tu commences à te sentir mal, tu te sens... L'argent ne rentre plus, tu dégringoles tant dans le financier que dans la santé, tu n'as plus de force pour pouvoir affronter... Si tu n'y prends pas garde, il [le *feitiço*] t'anéantit, tu tombes dans le caniveau". (Isabel, médium chez Dona Dolores)

"Si tu ne vas pas rapidement chercher un secours spirituel, il [le *feitiço*] peut te tuer. Mon père est mort de *feitiço*. C'est après que j'ai su. Il est tombé très malade, il est resté malade et il est mort. Il était si malade, il était tout gonflé, il avait du sang qui lui sortait par la bouche, il faisait pipi du sang. C'est un de ses amis umbandistes qui m'a dit que c'était un *feitiço* d'un ennemi. C'est cet ami umbandiste qui me l'a dit. Mais mon père n'a jamais cru, il n'a pas voulu aller au *terreiro*. Il est mort, il n'avait pas quarante et un an". (Maria-José, 45 ans, employée de maison, médium chez Duílio)

"Quand je perçois quelque chose, je vais tout de suite en parler avec le père de saint. C'est lui qui va découvrir. Je ne sais pas si c'est pour tout le monde pareil. Moi en général le travail commence à me manquer, l'argent commence à me manquer, la santé commence à me manquer. Alors j'accours pour savoir ce qui est en train de m'arriver. La dernière fois, j'ai su tout de suite. Parce que quelqu'un est venu chez moi et m'a dit "Ah, dis donc! Mais qu'est-ce que tu as comme travail, tu as trop de travail". Et d'un seul coup tout a disparu. Je suis restée sans rien, plus le moindre travail". (Maria, médium chez Duílio)

Le *feitiço* "ferme" ou "coupe le(s) chemin(s)". Ces expressions traduisent bien le sentiment de blocage généralement éprouvé par ceux qui voient leurs problèmes attribués à la chose faite. Non seulement cette dernière "enlève tout" mais elle bouche toute perspective de sortir d'une situation vécue comme très précaire. Toute tentative d'améliorer sa condition ou son état, toutes les démarches entreprises se soldent par des échecs en série. A partir de là tout s'effondre peu à peu inexorablement, c'est le début de la fin, la grande dégringolade. Le malheureux perd son emploi et n'en retrouve pas ; l'argent se met à lui manquer sans qu'il trouve le moyen d'en gagner davantage ; il ne peut plus payer son loyer ; il tombe malade ³⁴⁷, ne guérit pas, ne peut plus

³⁴⁷ Les problèmes de santé attribués à la chose faite sont très divers.

travailler ; la personne qui partage sa vie le quitte ; il ne peut plus subvenir aux besoins de ses enfants, etc. La déchéance est là toute proche, qui gagne peu à peu du terrain :

"Le *feitico* t'enlève ton travail, il te ferme ton chemin. Alors tu vas aller où ? C'est-à-dire qu'il n'y a pas de solutions". (Maria, médium chez Duílio)

"Le chemin se ferme : tu ne trouves pas de travail ou alors tu en trouves mais après quinze jours, on te renvoie, tu ne gouvernes plus ta vie en aucune manière. C'est comme si tu voulais marcher et que tu ne puisses pas, comme si tu avais un mur en face de toi. Au lieu d'avancer tu recules, pour un pas que tu fais en avant, tu en fais dix en arrière". (Vicente, 45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio)

"Dans ma vie tout a commencé à aller mal. Rien ne marchait. J'avais beau m'efforcer, il n'y avait que des obstacles" (Alexa, 31 ans, femme au foyer, fréquentatrice du *terreiro* de Renato)

"Quelqu'un a fait un *feitico* pour couper (...). Jusque-là j'étais heureuse. A partir de là, est arrivé ce morceau [de ma vie] où je suis devenue si malheureuse, ça a changé le cours de ma vie. Tu vois ma situation ! J'avais un travail, j'habitais dans un grand appartement, il y avait tout... (...) Je suis tombée malade, cette maladie de nerfs et j'ai pris une douleur d'estomac, et le médecin n'y faisait rien. Parce que le médecin ne peut rien faire quand c'est ces choses-là. Tu vas le voir, il fait une radio, il a des doutes, il te donne un médicament mais ça ne fait pas d'effet. J'ai sombré. Ça m'a donné un tel désespoir (...) J'ai été voir un père de saint, il a tiré les *búzios* et il a dit "Elle ³⁴⁸ a mis une montagne de choses mauvaises sur ton chemin, la maladie, elle a mis les *exus*, tout pour t'anéantir..." (Maria-José, médium chez Duílio).

Aux expressions "fermer le(s) chemin(s)", "avoir son(ses) chemin(s) fermé(s)" (*ter o(s) seu(s) caminho(s) fechada(s)*) correspondent les expressions contraires "ouvrir le(s) chemin(s)" (*abrir o(s) caminho(s)*), "avoir

³⁴⁸ Maria-José désigne ici la mère de saint d'un *terreiro* d'umbanda qu'elle fréquentait par le passé, avant de rejoindre celui de Duílio où elle est devenue médium.

son (ses) chemin(s) ouvert(s)" (*ter seu(s) caminho(s) aberto(s)*) qui désignent une action et un état (une situation) opposés aux précédents. "Avoir leur chemin ouvert", "protéger leur chemin" c'est ce que les fidèles demandent communément aux esprits de l'umbanda, qu'ils soient ou non victimes d'un *feitiço*. Et c'est bien souvent sur cette promesse que se terminent les consultations : "je vais protéger tes chemins" disent les esprits à leurs consultants.

"Avoir ses chemins ouverts" c'est pouvoir "aller de l'avant" (*ir para frente*), pouvoir agir et se battre, être en possession de tous ses moyens : c'est avoir la force, la santé, le travail, l'argent qui tous ensemble permettent d'avancer dans la vie et d'échapper au triste sort qui attend celui qui les perd. Celui qui a "ses chemins ouverts" n'a pas nécessairement la vie facile, loin de là : les difficultés et les problèmes ne sont pas absents de son existence, mais ils sont surmontables. L'horizon n'est pas totalement bouché, l'effort se voit payé de réussite. "Avoir ses chemins protégés", c'est bénéficier, dans son existence présente, d'une sorte "d'assurance vie" qui garantit de la maladie invalidante, de la perte du travail, de l'appauvrissement, des revers dont on ne réussit pas se relever ; c'est s'assurer d'avoir chaque jour la force qui protège des grandes infortunes et qui permet de lutter. Tous les soirs avant de se coucher, dans ses prières, la médium Isabel demande à son vieux-noir de lui "ouvrir ses chemins". Lorsque la médium Maria sort de chez elle pour aller travailler, elle allume toujours une bougie blanche à Zé Pilintra, dans lequel elle dit "avoir grande foi", pour qu'il "ouvre ses chemins" :

"Je lui demande de m'aider, d'ouvrir mes chemins, de m'aider pour que je puisse avoir une journée de travail, pour que je réussisse à avoir plus de travail (...). Je demande à Seu Zé de me donner la force pour travailler, de me protéger là en-bas. Je lui demande plus de travail, plus d'argent, plus de force pour pouvoir affronter... Je lui demande dans mes prières, quand je suis là dans le *terreiro*, si je vais parler avec lui, je lui demande de m'aider, de me donner la force, je veux de la force dans mon organisme pour pouvoir travailler et je lui demande d'ouvrir mes chemins pour moi, pour qu'il apparaisse plus de travail, pour que je puisse avoir de l'argent, pour que je puisse nourrir mes filles, parce qu'elles sont tout ce que j'ai, alors je dois travailler pour elles".

La victime d'une chose faite ne peut sortir de la situation bloquée dans laquelle elle se trouve, voir les problèmes et les maux qui l'accablent s'arranger, échapper à la mort sociale et physique, que si le *feitiço* est "défait" (*desmanchado*) par les agents humains et spirituels compétents. Celui-ci "enlevé" (*tirado*), les obstacles se lèvent, le "chemin s'ouvre" à nouveau.

VI

"L'ALLER ET LE RETOUR" (*a ida e a volta*) DE LA CHOSE FAITE OU LA "LOI DU RETOUR" (*lei do retorno*)

"Il y a des gens qui font [un *feitiço*] et ça revient sur eux. C'est très dangereux de faire une *macumba*. Les esprits peuvent inverser. Parce qu'il y a la loi du retour. Si la personne ne mérite pas ce qui est envoyé, il [le *feitiço*] revient". (Maria-José, médium chez Duílio).

"L'*exu* donne mais il peut enlever ensuite. Elle ³⁴⁹ a été riche, mais maintenant elle n'a plus rien (rires). Il [l'*exu*] m'a tout enlevé mais il lui a tout enlevé à elle aussi". (Carla, 26 ans, gardienne d'immeuble, fréquentatrice du *terreiro* de Dona Dolores).

La croyance dans l'efficacité du *feitiço* s'accompagne de la croyance dans son possible "retour" (*retorno*). Cette croyance correspond à l'idée selon laquelle le recours à la chose faite peut entraîner, en retour, un châtement. C'est ce que de nombreux umbandistes nomment la "loi du retour".

Le *feitiço* n'atteint en effet pas toujours ni uniquement la cible visée par le commanditaire : les récits abondent de ces choses faites qui "ne prennent pas" (*que não pegam*) et de ces choses faites qui "reviennent" (*voltam*). En ce qui concernent les premières, les raisons communément invoquées pour expliquer l'inefficacité du *feitiço* sont que l'ange gardien de la personne visée est suffisamment fort pour la défendre contre ce type d'agression ³⁵⁰ ou encore

³⁴⁹ C'est-à-dire la personne que Carla accuse de lui avoir envoyé une chose faite.

³⁵⁰ Comme toutes les agressions, qu'elles soient matérielles ou spirituelles, le *feitiço* n'atteint que les individus qui offrent une vulnérabilité préalable et favorable à son action.

que cette dernière ne "mérite pas" (*não merece*) le sort que l'instigateur du *feitiço* souhaite lui faire subir, l'une et l'autre raisons étant souvent invoquées ensemble. En ce qui concerne les "choses faites" qui "reviennent" à leur commanditaire, après avoir "pris" ou non sur leur victime, la raison en est que leur destinataire initial ne mérite pas les préjudices qui lui sont infligés.

Une fois envoyée, la chose faite atteint toujours une ou plusieurs cibles : le destinataire visé, une personne chère de son entourage, le commanditaire lui-même, une personne (ou plusieurs) à laquelle il est très attaché, le médium ou le père de saint qui est intervenu pour satisfaire la demande du commanditaire. Dans le récit suivant, Jesuina, médium chez Dona Dolores, raconte comment la chose faite destinée à sa soeur "a pris" (*pegou*), non pas sur elle, mais sur son compagnon. L'histoire témoigne, comme tant d'autres, des ravages attribués à ces *feitiços* qui épargnant ou non leur destinataire, "reviennent" (*voltam*) à leur commanditaire et l'atteint soit directement, soit indirectement en frappant des êtres qui lui sont chers.

"J'ai une soeur, Tânia, elle est croyante ³⁵¹, de l'Assemblée de Dieu, ils lui ont envoyé une *macumba*, c'était la famille de son compagnon [qui la lui a envoyée]. A l'époque, elle était mariée mais séparée de son mari. Elle a rencontré quelqu'un, il l'aimait bien, elle l'aimait bien et après quelque temps ils se sont mis à habiter ensemble, dans sa maison à elle parce qu'elle avait sa maison. Alors, c'est quand sa famille à lui l'a su, ils n'ont pas aimé, ils n'aimaient pas ma soeur, sa mère [la mère du compagnon de sa soeur] n'aimait pas du tout ma soeur, alors elle a envoyé une *macumba* contre elle. Mais elle n'a pas pris sur elle, elle a pris sur lui, son propre fils. Quel malheur ! Un jeune homme si beau, il est mort maintenant, il est mort ensorcelé, il n'y a pas eu de guérison. A la fin, il est devenu paralytique. Ça faisait des années qu'il était chauffeur de tramway, quand le tramway existait encore. Alors, quand il a commencé à se sentir mal, qu'il a commencé à se sentir tout déréglé, il a commencé à se soigner, il allait chez le médecin, le médecin lui donnait..., il lui disait de rester à la maison pour se soigner. C'est après que ça a été découvert. Ma soeur n'était pas du genre à sortir pour aller n'importe où, on lui avait proposé d'aller voir une tireuse de carte et elle ne voulait pas y aller. Mais son compagnon était dans

³⁵¹ Au Brésil, les adeptes des cultes protestants (ceux des Eglises du protestantisme historique (méthodistes, presbytériens, luthériens), comme les pentecôtistes, les baptistes et autres) sont communément appelés "les croyants" (*os crentes*). L'Assemblée de Dieu (*a Assembléia de Deus*) appartient au groupe des cultes pentecôtistes.

une telle situation, avec un traitement médical et sans aucune amélioration, jamais la moindre amélioration. Elle ne voulait pas y aller, mais la personne a insisté "Allons-y, là-bas c'est bien, la femme tire très bien les cartes, tu n'es pas obligée mais au moins accompagne-moi !". Elle y est allée. Quand elle est arrivée là, la personne a tiré le jeu de son amie et après elle lui a dit "Pourquoi est-ce que tu ne te fais pas tirer les cartes toi aussi ?". Elle s'est laissée convaincre. Quand la femme a commencé à lui tirer les cartes, elle s'est mise à frissonner. "Mon Dieu ! Mais pourquoi est-ce qu'elle fait ça ?". Elle tirait les cartes à côté d'un verre d'eau. Elle a dit "Regarde dans ce verre, vois si tu connais cette personne". Alors ma soeur a regardé dans le verre, mais elle ne voyait pas bien. Et elle a dit "Mais c'est elle !". Elle avait vu et elle a dit qu'on dirait sa belle-mère, sa future belle-mère, non ? La tireuse de carte a répondu "Et c'est bien elle" et elle a dit "Mais pourquoi est-ce qu'elle a fait ça ? Elle a fait une *macumba* pour toi mais elle a pris sur ton compagnon. Tu n'es pas mariée avec lui, n'est-ce pas ? C'est sa mère à lui mais elle ne t'aime pas et elle a jeté la *macumba*. Elle a jeté cette *macumba* sur toi mais ce sont deux personnes de sa famille qui vont mourir, ça ne va pas tarder". Et c'est ce qui est arrivé, elle l'a tué lui [le compagnon de la soeur] et son frère aussi. Après la mort de son frère, deux mois sont passés et c'est elle qui est morte, sa mère. Alors il n'y avait plus de guérison possible. Parce que quand la personne qui a fait la *macumba* meurt, la personne qui a reçu la *macumba* ne peut plus guérir. Et c'est ce qui est arrivé. Il [le compagnon de sa soeur] a fini, quelle calamité, il a fini dans une chaise roulante. Ma soeur ne supportait plus le traitement à la maison à la fin parce qu'elle devait le laver, le porter dans la salle de bain pour le laver, il était complètement déréglé, il faisait tout dans le lit. Alors, elle a dû trouver un hôpital pour lui parce qu'à l'hôpital il y avait ces chaises, tu sais, avec un fond percé, il pouvait faire... Il mangeait bien, du corps jusqu'en haut il était vivant. De la moitié jusqu'en bas, c'était tout mort. Tu vois un peu quelle misère ! Il est mort, un beau garçon, c'est vraiment terrible, il est mort ensorcelé par sa mère. Alors tu sais, à l'époque où il savait déjà qu'il était très malade, ses frères sont venus, avant qu'il meurt, ils sont venus dans la maison de ma soeur, il était environ onze heures du soir, pour le chercher, ils sont venus pour le prendre sachant qu'il était malade et que malade il allait rester, ils l'ont pris, ils l'ont mis à l'intérieur de la voiture et l'ont emmené au cimetière. Là, il lui ont donné un bain de *pinga*³⁵², ils ont dit que c'était pour enlever la *macumba*. Il lui ont donné un bain de *pinga* au-dessus de la tombe.

³⁵² *Pinga* est l'un des dénominations populaires de la *cachaça*, alcool de canne à sucre.

Imagine ! C'est comme ça que ça a empiré ! Ils l'ont ramené et ma soeur a voulu savoir pourquoi ils l'avaient emmené, alors il lui a dit : "Ils m'ont mis sur une tombe et ils m'ont donné un bain de *pinga* !". C'est sûrement là où sa mère avait demandé qu'on fasse la *macumba* qu'on leur a dit [aux frères] de faire ça. Mais ça n'a rien donné. Il est mort, quel malheur, il est mort, c'était un jeune homme souriant, du corps jusqu'en haut il était tout, mais de la moitié jusqu'en bas, il n'était rien. *Macumba*. Très dangereux".

Si le *feitiço* représente un péril pour son destinataire, il n'en représente donc pas moins un danger pour son propre commanditaire, les membres de sa famille et les agents humains qui apportent leur concours à sa réalisation. Quoique de nombreux umbandistes parlent de "loi du retour", le retour de la chose faite n'est pas l'effet mécanique et nécessaire d'une loi selon laquelle tout mal lancé à autrui reviendrait inévitablement, sous une forme ou une autre, à son envoyeur. Le retour du *feitiço* apparaît comme un effet de la volonté même des esprits auxquels les commanditaires font appel pour l'envoyer : "l'esprit peut inverser" (*o espírito pode inverter*), disent les umbandistes. Il "peut" signifie que les esprits de la gauche sollicités ne renversent pas systématiquement le sens du *feitiço* : il n'agissent ainsi que lorsqu'ils estiment que le destinataire de la chose faite ne mérite pas le préjudice que, par leur intermédiaire, le commanditaire veut lui infliger. Car comme le fait remarquer Maria, médium chez Duílio, si les esprits de la gauche acceptent les demandes de *feitiços*, ils "font la justice" (*fazem justiça*) également :

"Si par exemple je vais au *terreiro* et que je demande qu'on fasse un *feitiço* contre toi, l'*exu* pourra à la rigueur le faire contre toi mais il pourra aussi inverser. Alors je risque moi aussi de sombrer, d'entrer dans le préjudice. Alors ça n'avance à rien. Tout est toujours comme ça, pour autant que tu paies, ça peut revenir. Parce que l'*exu* fait la justice aussi. Ça n'avance à rien que j'arrive vers lui [l'*exu*], par exemple, que je dise à Tranca-Rua ³⁵³ ou plutôt à mon *exu*, j'ai plus d'intimité avec mon *exu*, alors j'arrive et je lui dit : "Ah! Seu Veludo ³⁵⁴, mon compère, je te donne ça et ça, un boeuf, une poule, mais je veux voir cette personne anéantie". Je pose

³⁵³ Dans le *terreiro* de Duílio où travaille Maria, c'est le petit père Vicente qui reçoit Exu Tranca-Rua ("Exu Verrouille-Rue").

³⁵⁴ Littéralement "Monsieur Velu" ou "Sire Velu".

une bougie là pour lui, je dépose du whisky pour lui à ses pieds, c'est ce qu'il boit, je pose ton nom ou celui d'une autre personne et je dis "Je veux que cette personne soit détruite, sans travail". Lui [Seu Veludo] va commencer par voir si tu le mérites. N'importe quel *exu* à qui tu vas demander, va aussi faire la justice. Alors dans la mesure où tu lui as demandé, que tu as mis le nom de la personne, l'*exu* va voir, s'il trouve qu'elle mérite, il fait, mais si elle ne mérite pas, ça va tomber sur moi. Alors, pourquoi est-ce que je vais lui demander ? Ça, non ! J'ai déjà vu, j'ai déjà connu tant de personnes à qui c'est arrivé : "Je veux voir un tel mort". Et ensuite, le *feitico* est revenu... C'est horrible, horrible. Ça a avancé à quoi ? C'est pour ça que je dis que c'est plus facile d'aller voir la personne en question et de lui parler. Si elle t'a fait une chose que tu n'as pas aimé, tu vas la voir et tu lui dis "Tu m'as fait ça, je n'ai pas aimé". C'est plus joli, c'est honnête. Et au moins tu ne cours pas de risques. Si tu dois te disputer, tu te disputes, si tu dois te battre, tu te bats, mais au moins quand c'est terminé, c'est terminé. Il n'y a plus rien."

A la différence des esprits de la droite, les esprits de la gauche ne rejettent pas les demandes de *feiticos*. Amoraux et intéressés, ils les acceptent en échange des offrandes promises. Une fois contractés par les commanditaires, ils accomplissent généralement le travail demandé mais ce dernier ne se révèle pas être toujours exactement, au résultat, celui pour lequel ils ont été payés : leur contrôle peut toujours échapper à ceux qui les manipulent qui deviennent alors victimes à leur tour. Toute alliance contractée avec ces esprits comporte ainsi sa part de risques.

C'est assez paradoxalement à ces exécutants attirés de la chose faite - à ces esprits qui acceptent de "faire le mal" (*fazer o mal*), de tuer, de détruire - que sont dévolus, dans le cadre du *feitico*, les rôles de juges et de censeurs et, au-delà, de justiciers. C'est à ces esprits qu'est attribué et que revient le pouvoir de savoir et d'apprécier si les destinataires des *feiticos* commandés méritent ou non le sort que leur réservent leurs agresseurs. Ce sont eux qui, en définitive, jugeraient si le *feitico* est juste - dans ce cas, ils envoient au destinataire initial de la chose faite, le préjudice demandé - ou injuste - et dans ce cas, il châtie le commanditaire en inversant le sens du *feitico* commandé. L'efficacité souhaitée des *feiticos* ne dépend donc pas seulement des actes rituels qui président à leur réalisation. Pour qu'ils "marchent" et ne "reviennent pas", il faut d'abord que leurs victimes soient vulnérables et qu'ensuite elles les méritent, c'est-à-dire que leur conduite vis-à-vis de ceux qui aujourd'hui les

agressent justifie l'utilisation, à leur encontre, du *feitiço* ; ce qui revient à dire qu'il faut également que les commanditaires méritent d'être satisfaits, c'est-à-dire qu'ils se trouvent en droit d'obtenir ce qu'ils demandent par le *feitiço*³⁵⁵.

Si donc "loi du retour" il y a, c'est aux esprits de la gauche qu'il incombe de l'appliquer. Or cette loi ne se résume pas à la formule "le mal fait à autrui revient à celui qui l'envoie", énoncé qui contiendrait en lui-même une condamnation et une dénonciation systématiques de la pratique offensive de la chose faite. Il ressort des discours recueillis que la "loi du retour" se résume en fait à la formule "le mal fait à qui ne le mérite pas, revient à celui qui l'a envoyé", énoncé tout différent du premier et dont les implications sont toutes autres. Car en même temps qu'elle moralise quelque peu la chose faite - le commanditaire d'un *feitiço* non mérité est puni - la croyance dans cette "loi du retour" (ou dans ce "retour") légitime le recours au *feitiço* - le commanditaire d'un *feitiço* mérité par son destinataire n'est pas puni. La pratique offensive du *feitiço* se trouve ainsi justifiée dès lors qu'elle est utilisée pour infliger à autrui un châtement mérité³⁵⁶.

VII

LE CONTRE-FEITIÇO ET LA DEMANDA

Diverses pratiques rituelles, aux modalités variables selon les *terreiros*, peuvent être mises en oeuvre par les pères de saint et les médiums, pour *desenfeitiçar* ("désensorceler") les victimes de choses faites. Les *descarregos de pólvora* ("déchargements de poudre") et les *sacudimentos* ("les secousses") sont des rituels de purification qui visent à expulser le mal de la personne *enfeitiçada* - "enlever la charge négative" (*tirar a carga negativa*), "nettoyer" (*limpar*) disent les umbandistes - et à éloigner d'elle les forces destructrices, les esprits de la gauche, qui le provoquent. A ces rituels peuvent également

³⁵⁵ Le mérite du solliciteur n'est d'ailleurs pas seulement une condition du succès du *feitiço* : nous verrons qu'en ce qui concerne la guérison des maladies, le succès de la cure dépend aussi grandement du mérite du malade. Du mérite du demandeur dépend, d'une manière générale, l'efficacité de toute pratique mise en oeuvre dans le but de donner lui satisfaction. Nous reviendrons sur la question du mérite dans la partie consacrée à la cure umbandiste.

³⁵⁶ Nous reviendrons sur la légitimité et l'illégitimité de la chose faite, cette question étant amplement discutée dans la suite du chapitre.

s'ajouter des bains (de gros sel, entre autres), des passes, des fumigations, etc., selon le traitement adopté par le père de saint chargé de la cure. Toutes ces pratiques ³⁵⁷ concernent la victime, s'appliquent directement à elle : la majorité d'entre elles visent en effet à extirper les effets du *feitiço* en agissant immédiatement sur le corps de l'ensorcelé.

Habiles à "faire" les choses faites, les esprits de la gauche sont également les esprits les plus habiles à les "défaire". Aussi fait-on généralement appel à eux dans la cure du *feitiço*. Capables de faire le mal, ils sont les plus à même de le combattre efficacement dans la mesure où ils l'affrontent avec des forces équivalentes à celles qui ont été mobilisées pour le provoquer. Les umbandistes affirment que l'on peut toujours demander à un esprit de la droite de "défaire" un *feitiço*, mais en général il déléguera cette tâche à un mandataire de la gauche : il "va la passer" (*vai passar*) à un *exu* qui, familier du domaine du mal et de ses pratiques, sait ce qu'il faut faire et va déterminer les modalités du "désensorcellement" (*desenfeitiçamento*). L'esprit sollicité indique ce qu'il désire recevoir pour accomplir le travail demandé. Payés pour "faire" les esprits de la gauche sont également payés pour "défaire". Le père de saint (ou l'esprit sollicité lui-même) fait alors savoir à la victime ce qu'elle doit se procurer pour que soient constituée l'offrande demandée et exécuté le "travail" destiné à neutraliser le "travail" réalisé contre elle. L'intention étant ici de "défaire" le *feitiço*, le "travail" réalisé par l'esprit sollicité pourra consister à accomplir diverses opérations et manipulations, à prononcer des incantations symboliquement expressives de cette intention. Le rituel pourra ainsi consister à défaire, en les reproduisant en sens inverse, les manipulations matérielles qui ont été accomplies pour faire le *feitiço*, comme par exemple dénouer un nombre variable de noeuds fait à une pièce de tissu appartenant à la victime. C'est l'esprit sollicité qui révèle généralement comment le *feitiço* a été fait et ce qu'a reçu l'esprit qui s'en est chargé ³⁵⁸. C'est lui aussi qui révèle l'identité de "l'ennemi" (*o inimigo*) qui a commandité le *feitiço* et ses raisons ³⁵⁹. Il arrive fréquemment que l'esprit sollicité pour "défaire" le *feitiço* soit le même que celui qui a été sollicité pour le "faire". Dans

³⁵⁷ qui seront examinées de manière approfondie dans la Cinquième Partie consacrée à la cure.

³⁵⁸ Certaines victimes de *feitiços* disent également avoir eu la vision, pendant qu'elles dormaient, du "travail" réalisé contre elles.

³⁵⁹ En décrivant l'agresseur et en expliquant ses motifs, l'esprit peut aussi conduire le consultant à identifier lui-même son agresseur.

ce cas-là, l'esprit peut demander, pour "défaire", à recevoir davantage ou autant que ce qu'il a reçu pour "faire". Il indique alors ce qui lui a été offert par le commanditaire du *feitiço* ³⁶⁰.

La plupart des pères et mères de saint affirment ne pas "répondre" (*responder*) au *feitiço* par l'envoi d'un autre *feitiço*. Face à un cas de chose faite, ils disent généralement se contenter de "décharger" (*descarregar*) l'ensorcelé et de "défaire le *feitiço*" au moyen des pratiques brièvement signalées plus haut ³⁶¹.

Pourtant l'envoi de ce qu'il convient d'appeler des contre-*feitiços* est une réponse assez commune aux *feitiços*. Généralement présenté par ceux qui y ont recours comme une pratique défensive, le contre-*feitiço* n'a néanmoins pas pour seul objectif d'annuler le *feitiço* en renvoyant le mal à son instigateur présumé : il vise à "renverser" (*derrubar*) l'agresseur. De nombreux pères de saint - même parmi ceux qui se défendent d'avoir recours au contre-*feitiço* - expliquent que la simple cure d'un *feitiço*, par les moyens évoqués plus haut, ne garantit pas de l'envoi, par le même commanditaire, d'autres *feitiços*. En d'autres termes, s'attaquer uniquement au "travail" - le "défaire" - sans s'attaquer à l'agresseur, c'est laisser à ce dernier la possibilité de recommencer. Or un ennemi déterminé à nuire ne s'en tiendra pas à un ou plusieurs échecs : il recommencera jusqu'à obtenir satisfaction et sa victime n'aura pas été "déchargée" des effets d'un *feitiço* qu'elle sera à nouveau exposée à l'action néfaste d'un autre. Les récits témoignant de l'existence d'ennemis acharnés qui enverraient *feitiços* sur *feitiços* ne manquent pas.

Le contre-*feitiço* vise à régler ce genre de problème par annihilation de l'agresseur. Il prend pour cible le commanditaire du *feitiço* ainsi que les agents humains et spirituels qui lui prêtent leur concours : il agit sur les agresseurs - au même niveau et avec les mêmes armes qu'eux - dans un objectif considéré comme défensif par ceux qui le mettent en oeuvre puisqu'il vise à prendre le dessus sur un ennemi dangereux afin de le mettre définitivement hors d'état de nuire. Le contre-*feitiço* vise à dominer, à prendre le contrôle non seulement de

³⁶⁰ Les rituels de purification, cités plus haut, qui visent à "nettoyer" le consultant des effets du *feitiço* en agissant directement sur son corps peuvent également être accomplis par les esprits de la gauche, c'est-à-dire par des médiums ou des pères de saint possédés par ces esprits.

³⁶¹ Certains d'entre eux prétendent d'ailleurs ne pas faire appel aux services de la gauche même pour défaire les *feitiços* (ou alors exceptionnellement pour des cas particulièrement difficiles).

l'ennemi mais également des forces auxquelles il fait appel et qu'il mobilise pour nuire à sa victime.

Quoique cette contre-attaque soit considérée par ceux qui la mettent en oeuvre comme une réponse relativement légitime apportée à une agression illégitime, le contre-*feitiço* et le *feitiço* représentent l'envers et l'endroit interchangeables d'une même pratique, le *feitiço*. Ils se regardent en miroir. Ce qui les différencie l'un de l'autre est en fait la nature de l'intention attribuée à leurs commanditaires et agents spirituels et humains - qui est, dans le cas du *feitiço*, de faire le mal pour le mal, et dans le cas du contre-*feitiço* de faire le bien en combattant le mal par le mal - et la position qu'ils occupent dans l'enchaînement temporel qui les lie l'un à l'autre : nécessairement antérieur au contre-*feitiço* dans l'ordre chronologique, le *feitiço* n'est autre que le nom donné au travail réalisé par celui qui est accusé par un autre (lui-même producteur en définitive d'un *feitiço*) d'avoir commencé. Du point de vue des techniques utilisées et des préjudices qu'ils visent à infliger, rien ne distingue le *feitiço* du contre-*feitiço*. Et si parmi les pères de saint et les victimes qui reconnaissent avoir recours au contre-*feitiço*, nombreux sont ceux qui prétendent ne l'utiliser qu'à des fins défensives (non pas dans le but de nuire à l'agresseur mais dans le but de l'empêcher de nuire), d'autres - moins soucieux de masquer son caractère offensif - justifient leur recours à cette pratique en faisant plus ouvertement valoir qu'il l'utilisent pour faire payer à l'agresseur les préjudices subis, rendant ainsi le mal pour le mal, selon la vieille loi du talion.

Riposter à une chose faite par une chose faite c'est entrer dans un processus redoutable que les umbandistes nomment la *demanda*. Dans le langage commun "*demanda*" possède, entre autres sens courants, ceux de "procès, action en justice, litige". "*Demandar*" signifie "intenter une action en justice". Dans l'umbanda, la *demanda*, est, comme le donne à entendre sa signification profane, l'expression symbolique de conflits interpersonnels réels : le conflit qui oppose les deux adversaires n'est pas porté devant les tribunaux, il est transféré à des esprits qui se mettent à agir comme intermédiaires et acteurs du conflit. La *demanda*, "c'est une guerre" (é *uma guerra*), "c'est l'un qui guerroye contre l'autre" (é *um guerreando contra outro*), "c'est une bataille de guides" (é *uma batalha de guias*), "c'est une bagarre entre pères de saint" (é *briga entre pais de santo*), "c'est une bataille *terreiro* contre *terreiro*" (é *uma guerra terreiro contra terreiro*), disent les umbandistes.

Le processus de la *demanda*, tel qu'il est expliqué par les adeptes, peut être schématiquement décrit de la façon suivante : il débute toujours par une accusation de *feitiço*, accusation qui déclenche une riposte de la part de l'agressé qui envoie à son tour un *feitiço* à l'agresseur, lequel agresseur agressé à son tour envoie un *feitiço* à son agresseur, etc. La guerre déclenchée, les *feitiços* vont et viennent entre les deux adversaires jusqu'à ce que le plus fort d'entre eux - c'est-à-dire celui qui dominerait le mieux les techniques rituelles du *feitiço* et qui aurait les esprits les plus forts de son côté - gagne la guerre ou comme disent les umbandistes "vainque la *demanda*" (*vencer a demanda*). Cette guerre est actionnée par les hommes, mais ce sont les esprits qui la font. Chacun des adversaires mobilisent des esprits pour le défendre et vaincre son agresseur. Ainsi l'intervention des entités dans le conflit transforme-t-elle la querelle entre hommes en *demanda* entre esprits.

"C'est la demande. Tu te défends, tu renvoies et l'autre renvoie à son tour. Si le guide de ce côté-ci est bon, il la coupe rapidement [la *demanda*] ³⁶². Maintenant s'il est faible, alors c'est ce va et vient ; quand tu penses que tout est terminé, il y en a déjà une autre [de chose faite]". (Isabel, médium chez Dona Dolores)

"La demande c'est une chose bien pesante, c'est une bagarre entre pères et mères de saint, l'un envoie à l'autre. C'est une bagarre entre eux, *terreiro* contre *terreiro*. L'un trouve qu'il est meilleur que l'autre. Alors ils commencent à envoyer. De là-bas, il [le père de saint d'un autre *terreiro*] envoie son *exu* ici, d'ici il [le père de saint de ce *terreiro*] envoie un *exu* pour aller là-bas. C'est le plus fort qui gagne. Le plus habile pleure le moins ! (rires). (...) Une fois, c'était au tout début, j'étais dans le *terreiro* et il y avait de la fumée dans les quatre coins du *terreiro*. Le père de saint regardait comme ça et il n'y avait rien d'allumé dans les quatre coins mais il y avait de la fumée dans les quatre coins. J'ai demandé au père de saint ce que c'était. Il m'a dit que c'était une *demanda* d'un autre *terreiro*. Une mère de saint qui envoyait pour lui. (...) La *demanda* c'est pire que tout. Parce que tu vois, ça ébranle tout le *terreiro*. La *demanda* donne une bagarre enragée, elle fait que le père de saint se bagarre avec le fils de saint, le fils de saint s'en va, le père de saint abandonne le *terreiro*". (Maria, médium chez Duílio).

³⁶² "Couper la demande" (*cortar a demanda*) signifie y mettre fin.

Nous l'avons dit, la plupart des pères et mères de saint affirment ne pas riposter aux *feitiços* et se contenter uniquement de se défendre ou de défendre leurs clients. Ils disent refuser d'entrer dans une guerre qu'ils trouvent stupide et dangereuse et nous avons pu constater que certains d'entre eux - apparemment plus soucieux d'éviter l'engrenage accusatoire suscité par le diagnostic de *feitiço* que de le porter à son paroxysme - conseillent en effet à leurs clients victimes de choses faites de ne pas chercher à riposter. De leur côté, certaines victimes de *feitiço* témoignent de leur peur de la *demanda*. Elles craignent d'engager un combat dont elles disent qu'on ne sait pas, lorsqu'il commence, quand et comment il se finira, mais dont on peut être à peu près sûr de subir, à un moment ou à un autre, les retombées néfastes.

Comme Maria, citée ci-dessus, de nombreux adeptes définissent plus spécialement la *demanda* comme une guerre entre pères et mères de saints - dans ce cas la guerre est engagée entre deux *terreiros* différents - ou encore comme une guerre entre pères de saint et médiums, entre médiums et médiums - dans ce cas la guerre est engagée entre deux membres de la communauté religieuse d'un même *terreiro*. Cette constatation tend à montrer qu'entre communautés religieuses umbandistes et membres de ces communautés, les accusations de *feitiços* sont courantes. La *demanda* est révélatrice des relations conflictuelles qui existent entre *terreiros* ³⁶³ - quand son initiative est attribuée par un *terreiro* à un autre *terreiro* - et des relations conflictuelles qui existent entre médiums ³⁶⁴ ou entre père de saint et médiums ³⁶⁵ d'un même *terreiro* - quand son initiative est attribuée par un membre du

³⁶³ Relations conflictuelles liées à l'intense concurrence qui existe entre les *terreiros* umbandistes, chacun cherchant à s'attirer médiums et clients en discréditant les pratiques et les compétences de ses concurrents.

³⁶⁴ Les relations entre médiums d'un même *terreiro* sont souvent tendues et potentiellement conflictuelles. Nos observations dans ce domaine vont dans le sens de celles de M. A. Loyola (1983 : 52-53) qui constate que "si les relations entre les différents médiums sont, dans les *terreiros* étudiés, apparemment cordiales et fraternelles (tous se considèrent en effet "frères dans le saint"), il existe en fait de sérieuses disputes, chacun cherchant notamment à être sinon le préféré, du moins parmi les préférés de la mère de saint et à être reconnu comme tel, et la compétition entre médiums est très souvent difficilement dissimulée".

³⁶⁵ Comme les relations entre médiums, les relations entre les pères de saint et leurs médiums sont souvent tendues et potentiellement conflictuelles. Selon L. Negrão (1993 : 161-163), cette situation tient principalement au fait qu'il n'existe pas, dans l'umbanda, de norme établie qui définisse les conditions requises pour passer du statut de médium à celui de père de saint. Ainsi n'y-a-t-il même pas, comme dans le candomblé (M. Aubrée, 1987(b) : 263 ; 1996 : 180), de délai nécessaire et fixe que le médium doive respecter avant de pouvoir prétendre devenir père de saint. Il n'existe pas non plus un rituel obligatoire qui sanctionne le passage de la condition de médium à celle de père de saint. Dans ces conditions, "tout fils, à peine initié dans l'umbanda, est potentiellement un rival de son père, dès lors que les esprits qu'il reçoit sont bien acceptés et recherchés par la clientèle du *terreiro*" (L. Negrão, op. cit., p. 162, trad. pers.). Comme le souligne l'auteur, il suffit - à l'image du prophète

terreiro à un autre membre de ce *terreiro*. C'est à travers elle que s'expriment symboliquement les conflits réels, les "guerres" intérieures ³⁶⁶ et extérieures au *terreiro*.

VIII

LA CHOSE FAITE, UNE PRATIQUE MALÉFIQUE ET ILLÉGITIME

Il ressort des énoncés généraux et a-contextuels que les umbandistes produisent sur la chose faite, qu'ils la tiennent tous pour une pratique maléfique : elle a pour objectif de nuire et elle est toujours commanditée par un ennemi. Ils la considèrent et la présentent unanimement comme une pratique illégitime et condamnable.

Définie comme un ensorcellement réalisé par l'esprit de la gauche d'un *feiticeiro* (d'une *feiticeira*) à la demande d'un ennemi de la victime, la chose faite est, au plan du discours, ce que les adeptes condamnent avec force, ce qu'ils prétendent ne pas faire et attribuent toujours à d'autres. Elle est pour eux synonyme de "sorcellerie" (*feitiçaria*), de "magie noire" (*magia negra*), de "travail de la gauche" (*trabalho da esquerda*), de *quimbanda*. Ils classent cette pratique dans la catégorie "sorcellerie" selon une distinction qu'ils établissent entre la *magia negra* (conçue comme offensive et maléfique, sa mise en oeuvre et son utilisation relèvent du domaine de la *quimbanda*) - et la *magia branca* (conçue comme bénéfique et défensive sa mise en oeuvre et son utilisation relèvent du domaine de l'umbanda). Cette distinction repose sur l'opposition Bien/Mal, chère à la pensée umbandiste ³⁶⁷.

Umbandistes des couches défavorisées et des couches privilégiées affichent à l'égard de la chose faite la même attitude de rejet :

dans la conception wébérienne (M. Weber, 1971) - qu'un médium s'affirme comme père de saint et se constitue un cercle de fidèles qui croient en lui pour qu'apparaisse un nouveau père de saint. "En conséquence, les conflits deviennent inévitables, et ils culminent très souvent par le départ des médiums qui s'en vont ouvrir leurs propres *terreiros*" (p. 162).

³⁶⁶ A ce sujet, voir Y. M. A. Velho (1977). Dans son travail, l'auteur montre et analyse comment la crise traversée par le *terreiro* qu'elle a étudié s'est exprimée à travers la *demanda*.

³⁶⁷ Nous verrons que la frontière qui sépare la magie blanche de la magie noire, le bien du mal, est loin d'avoir la netteté que les discours des umbandistes lui attribuent apparemment.

"Les carrefours sont plein de travaux faits. Dans mon *terreiro*, je n'accepte pas que l'on fasse ça [la chose faite]. Se battre, tuer, se bagarrer, nous n'acceptons rien de tout cela. Au contraire quand quelqu'un veut faire ça, je demande qu'on prie parce que la personne qui pense faire du mal à quelqu'un d'autre, elle est un esprit arriéré, c'est un esprit qui a besoin de prières. Et ça passe. Moi, je vais te faire du mal, pourquoi ? Si je fais ça, je suis un esprit arriéré, je ne pense pas aux lois de Dieu. Parce que Dieu ne nous a pas laissé cet enseignement. Il a dit "Aime les autres comme toi-même" ". (Dona Dolores)

"Moi je ne suis pas d'accord avec ça [la chose faite]. Donner le nom de quelqu'un à l'*exu* pour faire du mal, je ne suis pas d'accord, je n'aime pas ça. Je ne suis pas d'accord. Si je t'en voulais vraiment beaucoup, que tu fasses quelque chose que je n'aime pas, je préfère aller te voir et te parler que d'aller au pied de l'*exu* et lui demander de te démolir. Je trouve que ce n'est pas bien. Je ne suis pas d'accord, je n'aime pas faire ces choses-là. Je préfère aller te voir et te mettre une bonne claque". (Lúcia, 29 ans, vendeuse, médium chez Duílio)

Qu'ils le fassent par ignorance, manque de conscience ou pure méchanceté, ceux qui se livrent à de tels actes - les autres - sont toujours de "mauvaises personnes" (*peessoas ruins*), des individus "attardés" (*atrasados*). La réalisation de pratiques maléfiques entre en effet en contradiction avec l'éthique de la religion. La morale umbandiste - telle qu'elle s'affiche - prône et enseigne l'amour de son prochain. Ce précepte fondamental débouche sur la pratique du bien - la charité - sur lequel repose la légitimité de l'umbanda. Est-il chose plus louable en effet que d'oeuvrer pour le bien et d'aider son prochain ? Les umbandistes ne sauraient donc que condamner une pratique qui contredit, par son caractère nuisible, les valeurs qu'ils défendent, l'activité bénéfique affichée de la religion à laquelle ils participent comme la conduite de vie qu'elle leur enjoint de suivre.

Ils se défendent d'autant plus de mettre en oeuvre ce type de pratique que l'umbanda est déjà socialement desservie par toutes sortes de préjugés négatifs et tenaces qui mettent en question sa moralité. Elle est entachée du soupçon de sorcellerie et suspectée d'encourager ses adeptes à la pratique d'actes maléfiques. Le terme péjoratif et accusatif de "macumba" généralement employé pour désigner l'umbanda et le candomblé témoigne de la réalité de ce préjugé social qui réduit et confine l'activité de ces deux cultes de possession à

la pratique de la sorcellerie. Par extension, *macumbeiro* est le terme populaire communément utilisé pour désigner les adeptes et fréquentateurs de ces cultes, indépendamment des fonctions qu'ils y remplissent. Cette stigmatisation qu'elle partage avec le candomblé, l'umbanda la porte comme un fardeau : elle constitue en effet un obstacle à sa reconnaissance et à sa légitimité sociales et met ceux qui oeuvrent à les obtenir (généralement des umbandistes des classes moyennes) en situation de devoir se justifier et se défendre, de prévenir les accusations. Dans leurs propos normatifs sur la chose faite les umbandistes manifestent leur rejet de cette pratique anti-sociale et reproduisent ainsi le discours dominant.

Nous avons vu que ces autres immoraux auxquels les adeptes renvoient la responsabilité de la chose faite ne sont pas exclusivement des autres religieusement lointains, individus appartenant à d'autres religions (dans ce cas-là, ils appartiennent généralement au candomblé) ou individus sans religion. Les umbandistes reconnaissent spontanément que les coupables font bien souvent aussi partie de leurs rangs : mais comme dit Regina, médium chez Renato, "ce sont de mauvais pratiquants et toute religion a les siens". La chose faite est donc une pratique maléfique que les adeptes condamnent sans pour autant rejeter sa réalisation, ses agents humains et ses commanditaires hors des frontières de l'umbanda : il y a toujours d'autres umbandistes qui s'en servent et qui la font. C'est ainsi que dans la majorité des cas, le *feiticeiro* auquel est attribué la réalisation de la chose faite est en fait un médium ou un père (une mère) de saint d'un *terreiro* umbandiste.

Les propos précédents montrent que par rapport au mauvais oeil, la chose faite descend, sur l'échelle des valeurs, d'un échelon supplémentaire en direction du mal et ceux qui y ont recours et qui la mettent en oeuvre franchissent eux-aussi, par rapport à l'agent du mauvais oeil, un pas supplémentaire dans l'immoralité. C'est l'intentionnalité qui fait ici la différence : faire le mal sans le souhaiter est moralement beaucoup moins grave et condamnable que le provoquer volontairement. C'est d'ailleurs pourquoi le commanditaire et l'agent de la chose faite risquent toujours une punition à la mesure de la transgression dont il se sont rendus responsables (loi du retour, punition infligée à l'agent par ses esprits de la droite), alors que l'agent du mauvais oeil, agresseur inconscient et involontaire, n'est pas châtié. C'est aussi pourquoi les adeptes considèrent généralement que la force de la chose

faite est supérieure à celle du mauvais oeil : les préjudices qu'elle provoque sont plus redoutables et dangereux.

IX

LA CHOSE FAITE, UNE PRATIQUE AMBIVALENTE

Soucieuse de suivre la pensée des umbandistes et de caractériser la chose faite en visant la fidélité aux conceptions et pratiques sorcellaires des adeptes, nous ne saurions nous en tenir aux seuls discours généraux et a-contextuels qu'ils produisent sur le *feitiço* et la sorcellerie. Cette belle unanimité de propos inviterait à penser que les choses sont beaucoup plus simples et nettes qu'elles ne le sont en réalité.

En fait, ce que l'analyse des énoncés dévoile à ce niveau de discours, c'est avant tout ce qu'il convient de considérer comme la position et le regard "officiels" ou normatifs de l'umbanda sur la chose faite et la *feitiçaria* : intériorisés par les adeptes, ils sont conformément reproduits et exprimés dans leurs propos individuels. Cette présentation que les umbandistes font de la chose faite masque sa réelle ambivalence, et l'attitude de rejet qu'ils manifestent à son égard dissimule le rapport équivoque dans lequel ils se trouvent vis-à-vis d'elle. L'ambiguïté de cette pratique apparaît en filigrane dès lors que l'on passe des discours généraux et a-contextuels aux récits d'expériences vécues ou observées et elle devient flagrante si l'on passe du niveau des discours à celui de la pratique.

Les informations réunies à ces deux derniers niveaux nous invitent en effet à tenir compte d'une observation importante : le regard que les umbandistes portent sur la chose faite et leurs attitudes à son égard varient selon la place à partir de laquelle ils l'envisagent. Comme le mauvais oeil, la chose faite suppose en effet pour se réaliser l'existence d'un émetteur humain - ici le *feiticeiro* qui agit avec l'aide de ses esprits sur demande (ou non) d'un commanditaire - et d'un récepteur - ici la victime du *feitiço*. Or si l'on souhaite caractériser la chose faite en restant fidèle aux conceptions qu'en ont les umbandistes, il est important de l'appréhender selon deux perspectives : celle

de la victime et celle de l'agent et du commanditaire. Car selon que l'on adopte l'une ou l'autre perspective, la chose faite est aussi bien considérée comme une pratique condamnable et injustifiable que comme une pratique légitimement mise en oeuvre (tout en restant par ailleurs identique du point de vue purement technique et aussi dévastatrice du point de vue des effets qu'on lui attribue). La chose faite présente un visage changeant, elle est extrêmement ambivalente comme le sont également ses agents spirituels et humains et en définitive la définition même du Bien et du Mal dans la pensée umbandiste : tout se passe en effet comme s'il n'y avait pas de mal qui ne contienne en lui-même un bien et qui n'apporte quelque bénéfice à celui qui l'accomplit.

IX - 1 - La victime et son point de vue sur la chose faite

IX - 1 - 1 - Le récit d'Antônia et Milton :

Milton (60 ans, premier lieutenant de la police militaire à la retraite) et Antônia (52 ans, sans profession) sont frère et soeur et tous deux umbandistes de longue date. Mais alors que Milton est père de saint d'un *terreiro* - fréquenté pour l'essentiel par des individus appartenant aux couches moyennes inférieures et moyennes - et chef d'une fédération umbandiste, Antônia est une simple fréquentatrice assidue d'un *terreiro* umbandiste qui n'est pas celui de son frère. Au cours d'une conversation informelle que nous avons tous les trois chez Milton, Antônia rappelle à ce dernier la maladie de leur mère, victime d'une chose faite :

"Antônia : C'est comme la maladie de maman avec le monsieur, hein Milton ? Ma mère passait dans le jardin. Elle a trouvé un couteau planté dans le pied d'un pêcher. Elle a pris le couteau, elle l'a regardé : "ce sont les enfants qui l'ont mis là !". Mais ce n'était pas ça. Elle a jeté le couteau dans la rivière. Après quinze, vingt jours, elle est sortie de son lit avec un rhumatisme horrible. Elle en avait jusque dans l'oeil. Je crois qu'elle est restée des mois avec ce rhumatisme et on ne pouvait même pas la mettre sur... pour faire pipi, caca. Et les médecins venaient, la regardaient, il n'y avait rien. Elle n'avait rien : ils ne trouvaient pas la maladie. Et ma mère mal, là, dans son lit. Un jour, il [son frère] était déjà umbandiste et nous

connaissions le spiritisme, l'umbanda. Alors ma soeur lui a dit "Va voir l'homme à Baramans pour lui demander des remèdes pour maman".

Milton : C'était le José Apolinário. Il recevait [au sens d'incorporer] José Batista de la Lumière, un médecin qui réussissait des tas de guérison.

Antônia : Un jour il y est allé et ce monsieur a demandé qu'elle prenne trois bains. Je ne me rappelle plus quel type de bain, c'était il y a longtemps, j'étais une gamine, j'avais 19 ans. C'est ma soeur qui a fait les bains pour elle. Il [José Apolinário] lui a demandé de dire à ma mère que pour le premier bain, c'étaient eux qui allait la mettre dans la bassine et qui l'aideraient à en sortir. Qu'au second, ma soeur la mettrait dans la bassine mais qu'elle se lèverait toute seule de la bassine. Et le troisième, elle allait le prendre toute seule. Et c'est ce qui s'est passé. "Je vais bien". Et ma mère allait de mieux en mieux et quand elle s'est levée, qu'elle a pu marcher, ça a été pour retourner voir cet homme. Mais ça avait pris du temps, du temps était passé et quand elle y est allée, il était mort. Alors la maladie est restée à moitié, elle n'a pas été terminée.

- Mais le couteau dont tu me parlais au début, il avait quelque chose à voir avec tout ça?

Antônia : Oui, c'était le jeune homme que nos parents ont recueilli quand il était enfant. Il a été élevé là dans ma maison, dans la *fazenda*, il habitait dans le jardin, il passait son temps à manger et à boire. On allait à l'école avec lui. Ma mère a été le voir dans la baraque qu'il avait dans le jardin. Il était allongé en train de dormir alors que tout monde travaillait. Ma mère, une personne très bien éduquée, lui a parlé ainsi : "Isidório, Oswaldo [le père d'Antônia et de Milton] a tant de travail, il se donne tant de mal et toi, tu es ici allongé en train de dormir et Oswaldo qui a tant besoin d'aide pour le travail, tout le monde travaille dur et toi Isidório, tu es en train de dormir". C'est ça qui s'est passé et José Apolinário l'a dit. Mais personne ne savait que ma mère avait trouvé le couteau et l'avait jeté. C'est José Apolinário qui l'a dit, il a raconté. C'était une macumba".

-Milton : Parce que cet Isidório pratiquait le *canjerê* en ce temps-là, c'est-à-dire ce spiritisme très terre-à-terre, qui existe toujours aujourd'hui mais qui est cependant bien attardé (...). [Le *canjerê*] c'était l'umbanda primitive ³⁶⁸, la même umbanda qu'aujourd'hui mais un peu différente. Anciennement il y avait beaucoup de guérisseurs, de ces guérisseurs qui faisaient la séance de *canjerê*. Mon père

³⁶⁸ Selon R. Bastide (1995(a) : 281), *canjerê* est le nom qu'auraient porté les cérémonies religieuses africaines (bantoues) dans la province de Minas.

fréquentait, il faisait des séances dans la *fazenda* où j'ai grandi et nous avons continué ensuite. Ma famille était spirite. A l'époque de mon enfance l'umbanda et le spiritisme se mélangeait. Personne ne connaissait la différence que l'on fait aujourd'hui entre l'umbanda et le kardécisme".

IX - 1 - 2 - Commentaires

L'histoire d'Antônia et Milton est représentative, sur bien des points, des récits d'expériences vécues de chose faite qui ont été recueillis auprès des victimes (présentes et passées) ou encore auprès de ceux qui, sans avoir été les destinataires directs d'un *feitiço*, ont eu des proches frappés par ce type d'agression et racontent leur histoire :

- elle est en effet composée de certains éléments narratifs qui reviennent de manière récurrente dans tous ces récits (selon un ordre d'apparition variable selon les récits).
- elle est également représentative du discours que les victimes (et leurs alliés) produisent sur elle-mêmes, sur le *feitiço* et son commanditaire.

Ainsi, à l'image de nombreux autres récits, celui d'Antônia et Milton comporte :

- une présentation favorable de la victime : cette dernière ne s'est rendue coupable de rien qui justifie de la part du commanditaire l'utilisation contre elle de la chose faite. Injustement traitée par son agresseur, la victime se présente (ou est présentée) comme une personne bienveillante qui ne mérite aucunement le sort qui lui est fait. Ainsi Antônia et Milton offrent-ils une image avantageuse de leur mère, "une personne très bien éduquée" qui a fait la preuve de sa générosité (mal récompensée) en recueillant Isodório quand il était enfant ;

- une présentation négative du commanditaire, qui rend crédible l'accusation de *feitiço* qui est lancée à son endroit et vraisemblable le fait qu'il soit capable, compte-tenu de sa personnalité et de ses comportements, de vouloir nuire à autrui et d'avoir recours pour cela à la chose faite. Isidório est

paresseux, "il passe son temps à boire et manger", il ne travaille pas mais profite du labeur des autres. Il témoigne d'un évident manque de reconnaissance vis-à-vis de la famille qui l'a pris en charge dès son jeune âge et particulièrement vis-à-vis de la mère. Généralement présenté comme un individu sans scrupules, le commanditaire de la chose faite est également dépeint comme un être habité et animé par des sentiments négatifs. Ces sentiments qui sont dans la nature de l'agresseur et se sont "échauffés" à l'occasion d'un évènement particulier, sont les mêmes que ceux qui sont reprochés à l'agent du mauvais oeil - envie, ressentiment, jalousie - mais ils s'accompagnent chez lui d'un désir et d'une volonté de vengeance que ne possède pas le responsable du mauvais oeil : le commanditaire de la chose faite veut faire souffrir sa victime. Enfin, contrairement à ce qui passe dans le cas du mauvais oeil, les victimes du *feitico* dévoilent assez spontanément l'identité et le nom de leur agresseur ;

- une présentation - généralement succincte - de la situation, de l'épisode, des circonstances originelles qui ont conduit le futur agresseur à commanditer la chose faite contre la victime. Le récit de ces évènements originels rend compte des raisons et motivations que le narrateur attribue *a posteriori* au commanditaire, lesquelles, pour aussi plausibles qu'elles apparaissent aux yeux des victimes et de ceux qui prennent fait et cause pour elles, ne sont jamais considérées par ces derniers comme bonnes ni légitimes. D'après le récit qu'en fait Antônia, ce sont les remarques que sa mère a faites à Isidório en prenant les plus grandes précautions, qui ont conduit ce dernier à commanditer une chose faite contre elle. Et pourtant, telles qu'elles sont présentées, ces remarques sont parfaitement justifiées. Dans sa recherche des motifs qui rendent intelligible le recours de l'agresseur à la chose faite, la victime est aidée et guidée par le médium ou le père de saint (ou leurs esprits) qui a diagnostiqué le *feitico* et établi l'identité du commanditaire à l'issue d'une consultation ou encore d'une séance de divination avec les *búzios* ou les cartes ;

- une description - généralement longue - de l'historique et de la nature des troubles subis par la victime en conséquence de la chose faite, problèmes importants et persistants qui, s'aggravant avec le temps, perturbent de plus en plus dangereusement et dramatiquement sa vie et démontrent par là-même

l'effroyable efficacité du *feitiço*. Quand ces troubles atteignent la santé de l'individu, la maladie engendrée présente les caractéristiques propres aux "maladies spirituelles" : le narrateur précise généralement que les médecins ne réussissent pas à la soigner ou qu'ils n'en reconnaissent pas l'existence ("elle n'avait rien, ils n'ont rien trouvé" dit Antônia). Par ailleurs, alors que les victimes insistent beaucoup d'elles-mêmes sur les troubles et les dommages que le *feitiço* leur a occasionné, elles donnent très peu ou pas d'indications sur les soins qu'elles ont reçus et la manière dont le *feitiço* a été défait : dans le récit, tout ce qui relève de la thérapeutique est relégué au second plan ;

- la référence à des faits étranges qui sont apparus dans les jours précédant la manifestation des premiers troubles chez le destinataire de la chose faite : les narrateurs font fréquemment allusion dans leur récit à la survenue d'un ou d'une série de phénomènes étranges qu'il a été donné à la victime de découvrir et d'observer peu avant qu'elle commence à ressentir et à percevoir sur (en) elle-même les premiers effets du *feitiço*. Les faits bizarres et imprévus dont il est question apparaissent dans son environnement mais ils ne la concernent pas directement : sur le moment elle s'en est étonnée sans y attacher d'importance. Il peut s'agir, comme pour la mère d'Antônia, de la découverte d'un couteau qui se trouve à un endroit inhabituel (planté dans le pied d'un pêcher du jardin), ou encore, comme dans d'autres récits, de la découverte sur les marches d'entrée de la maison de morceaux de terre (identifiée, *a posteriori*, comme provenant d'un cimetière), de la découverte d'objets d'apparence étrange dans le jardin, etc.

Ces phénomènes sont lus et interprétés par la suite comme les premiers signes de la chose faite : dans sa reconstitution des événements qui rendent intelligibles l'irruption des maux dus à la chose faite ³⁶⁹, le narrateur accorde à ces faits devenus pertinents et significatifs valeur de preuves tangibles et objectives de l'existence du *feitiço*. Ils peuvent également être implicitement ou explicitement désignés comme les instruments visibles et concrets de la chose faite : c'est par le biais du contact directement établi avec ces objets étonnants

³⁶⁹ Comme dans la recherche des motivations qui animent le commanditaire, la victime est aidée et guidée dans cette reconstitution et reconstruction par l'individu (l'esprit) qui diagnostique le *feitiço*. Ainsi l'histoire du couteau n'a-t-elle pas été racontée à Antônia et Milton par leur mère ("personne ne savait que ma mère avait trouvé le couteau et l'avait jeté") mais rapportée par José Apolinário après qu'il ait rencontré la malade. Dans le cadre de son diagnostic, la lecture et l'interprétation qu'il donne de ce fait (et qu'il élabore en collaboration avec cette femme et ses proches) confère à l'épisode du couteau une importance et un sens tout particuliers.

(la mère d'Antônia a touché le couteau qu'elle a jeté dans la rivière) ou par la simple vision de ces objets, que les énergies négatives produites par le *feitico* (ses propriétés destructrices) sont transmises à la victime.

Il ressort donc de l'ensemble de ces récits, que du point de vue des victimes de choses faites (et depuis leur place), le *feitico* est une pratique (action) illégitime commanditée et réalisée par des sujets maléfiques, hors-la-loi et immoraux, contre une personne digne d'intérêt (la victime). Nous retrouvons là, exprimés par les individus qui ont fait de près l'expérience du *feitico* (soit en tant que destinataire direct, soit en tant que personne impliquée au côté de la victime), la vision et le jugement sur la chose faite qui se dégagent des discours généraux et a-contextuels. Il est à noter néanmoins que si les victimes portent un regard également sévère sur les commanditaires et les agents de la chose faite c'est moins aux "prestataires de service" - le *feiticeiro* et les esprits qui le servent pour accomplir sa basse besogne - qu'elles s'en prennent qu'au commanditaire. C'est lui, le responsable du *feitico* et de leur maux ; c'est lui, l'agresseur qu'elles pointent du doigt.

Or l'accusé n'est pas inconnu de la victime mais fait toujours partie de son environnement relationnel proche : il peut appartenir aussi bien à son univers extra-familial ³⁷⁰ qu'à son univers familial. Dans ce dernier cas, l'accusation de sorcellerie frappe essentiellement les liens d'alliance (beau-père, belle-mère, beau-frère, belle-soeur) et, à l'intérieur de la famille nucléaire et étendue, les relations de sexualité (la dyade mari/femme). Seules les relations de descendance (parents/enfants/petits enfants) et de collatéralité proche (la dyade frère/soeur) semblent davantage épargnées par le *feitico*.

Le commanditaire désigné par la victime est toujours un individu avec lequel elle est en situation de conflit ou de rivalité dans les domaines de la vie sociale, professionnelle, religieuse, familiale ou sentimentale. En ce sens, toute accusation de *feitico* proférée par un individu à l'encontre d'un tiers est révélatrice, pour l'observateur extérieur, de la présence d'un conflit entre les deux parties, conflit dont la nature, l'existence et les implications sont pour l'essentiel occultés par la victime dans le récit spontané qu'elle fait de ses

³⁷⁰ Il peut être, pour les cas les plus fréquents, un(e) ami(e), un(e) petit(e)-ami(e), un (ex) amant, une (ex) maîtresse, l'ex-mari (l'exfemme), la mère du conjoint, du petit ami, un(e) collègue de travail, un(e) voisin(e), un médium, un père (une mère) de saint.

déboires. Dans le cadre de relations conflictuelles plus ou moins larvées, celui qui est accusé de *feitico* est explicitement désigné comme ennemi de la victime en même temps que socialement discrédité. Nous reviendrons sur ce point.

Les informations recueillies auprès des victimes de *feitico*, de leurs alliés et de ceux qui les soignent, éclairent notre compréhension et connaissance de la chose faite, de son commanditaire et de son agent humain, le *feiticeiro*, sous un certain angle. Changeons à présent de perspective, et éclairons la chose faite sous un autre angle en la regardant non plus à travers les yeux des victimes, mais depuis la place d'où l'envisagent ceux qui l'utilisent et la mettent en oeuvre. C'est donc aux commanditaires et *feiticeiros* que nous allons à présent nous intéresser ³⁷¹.

IX - 2 - L'agent humain et le commanditaire de la chose faite : leur point de vue sur le *feitico*

Parlant de la position du sorcier dans le Bocage mayennais, J. Favret-Saada (1977 : 50) écrit :

"Dans le Bocage, il n'est personne qui se dise tel [sorcier] ; ce n'est pas une position possible d'énonciation. Jamais un sorcier n'avoue ses crimes (...). Le sorcier, c'est l'être dont parlent ceux qui tiennent le discours de la sorcellerie (ensorcelés et désenvoûteurs) et il n'y apparaît que comme sujet de l'énoncé. (...) Cela rend très improbable qu'il existe quelque sorcier qui pratiquerait effectivement des maléfices, mais on se doute que cela n'est pas du tout nécessaire au fonctionnement du système".

Nombreux sont les ethnologues qui, s'étant penchés sur la question de la sorcellerie dans diverses sociétés, ont abouti à la même constatation : le sorcier est un être invisible. Son existence est attestée par les informateurs, les victimes, et toutes les informations recueillies sur son compte (relatives à son

³⁷¹ Ces deux places antagonistes (victime/commanditaire) que nous examinons séparément pour les besoins de l'analyse peuvent être occupées par le même individu - aujourd'hui commanditaire, demain victime - selon les moments et les circonstances de sa vie. Son point de vue sur la chose faite varie donc selon qu'il se trouve en être la cible ou l'instigateur.

identité, ses pratiques, ses intentions et ses motivations, etc.) tirées de leurs témoignages. Ce que l'ethnologue apprend au sujet du sorcier, ce n'est ni directement de lui qu'il le tient - personne ne revendique pour lui la place et le rôle de sorcier - ni de l'observation des pratiques qu'il le verrait mettre en oeuvre - ce faiseur de maléfices n'étant pas visible dans "l'exercice de ses fonctions". Dans bien des sociétés à sorcellerie, il apparaît donc qu'on puisse douter de l'existence réelle de sorciers se livrant aux pratiques dont ils sont accusés et l'on est amené à penser que l'ensorcellement est plus souvent supposé par les victimes d'infortunes qu'effectivement pratiqué par le sorcier incriminé. L'existence de la relation sorcellaire - X accuse Y de l'avoir rendu malade par sorcellerie - affirmée par les victimes serait alors imaginaire mais donnerait lieu à des affrontements symboliques producteurs d'effets réels entre les divers partenaires (le sorcier incriminé, l'ensorcelé, le contre-sorcier).

Au Brésil, le *feiticeiro* existe bel et bien et n'est pas invisible. S'il agit avec discrétion et ne fait pas publicité de son habileté à pratiquer la *feitiçaria*, son activité n'est pas à ce point secrète qu'on ne puisse le voir à l'oeuvre. Cela ne signifie pas pour autant que les individus désignés comme *feiticeiros* par des tiers se livrent forcément aux pratiques qu'on leur reproche de mettre en oeuvre, ni que le *feitiço* dont l'infortuné dit souffrir a été effectivement commandité et exécuté par les individus qu'il accuse. Il n'en demeure pas moins que les *feiticeiros* n'existent pas exclusivement dans l'esprit et l'imaginaire des victimes : il y a des individus qui réalisent des choses faites (leurs pratiques quand on peut les observer se révèlent d'ailleurs conformes aux descriptions qu'en font ceux qui les condamnent) et des individus qui les commanditent. Et les attitudes vis-à-vis du *feiticeiro* sont en réalité plus complexes et nuancées que ne le laissent entendre les réactions de rejet très tranchées exprimées dans les discours.

Qui sont ces *feiticeiros*?

Les *feiticeiros* ne sont pas faciles à rencontrer. Et pourtant, il arrive qu'on les connaisse sans le savoir : je côtoyais déjà ceux que j'ai découvert quand ils m'ont laissé voir ce pan plus dissimulé de leur activité. Ils étaient en effet tous umbandistes, médiums, pères ou mères de saint des *terreiros* étudiés. Au plan du discours, ils condamnaient unanimement la pratique de la *feitiçaria* comme le recours à cette dernière, et ils les attribuaient généralement à d'autres

umbandistes égarés qui s'étaient détournés de la voie du bien et de la pratique de la charité. Les *feiticeiros* qu'ils montraient du doigt étaient généralement d'autres pères et mères de saint umbandistes qu'ils accusaient non seulement d'utiliser leurs pouvoirs dans l'unique but de nuire mais aussi d'encourager leurs médiums et leurs adeptes dans cette voie en flattant leurs mauvais penchants. Significative de l'intense concurrence qui existe entre les *terreiros* d'umbanda cette accusation rejaillissait le plus souvent sur des pères et mères de saint qui recrutaient leur clientèle dans le même quartier. Elle s'étendait aussi aux responsables d'autres lieux de culte spatialement proches, principalement ceux du candomblé.

Par exemple, quand j'ai appris à Dona Dolores que je fréquentais de temps à autre un autre *terreiro* d'umbanda de son quartier, elle n'a eu de cesse de me répéter qu'Oswaldo, le jeune père de saint qui le dirigeait (et dont elle ne m'avait jamais parlé jusque-là), se livrait à la pratique de la *feiticaria* et qu'il valait mieux éviter d'aller dans un aussi mauvais endroit. Elle l'accusait (entre autres) de lui envoyer des *macumbas* pour la tuer et affirmait qu'elle se contentait de se défendre de ces attaques (elle était suffisamment "forte" pour qu'aucune d'elles ne l'ait jamais atteinte) sans y répondre par l'envoi, à son tour, de *feitigos*. Elle désapprouvait fortement ces pratiques dont l'accomplissement était totalement contraire à sa mission charitable. Oswaldo, quant à lui eu une réaction similaire à celle de Dona Dolores quand il su que je fréquentais assidûment son *terreiro*. Il se mit à me tenir à son égard le même discours que celui qu'elle avait tenu sur lui : le *feiticeiro* qui se cachait sous l'apparence respectable d'un père de saint umbandiste, ce n'était de toute évidence pas lui mais bien elle. Or et l'un et l'autre avait raison. Non pas que j'aie vérifié qu'ils s'envoyaient bel et bien des *macumbas*, mais que tous deux devenaient effectivement, à certaines heures, des *feiticeiros*.

IX - 2 - 1 - Le *feiticeiro* et le père de saint, un seul et même personnage

Dans l'umbanda, les cas de Dona Dolores et d'Oswaldo sont loin d'être uniques. Les informations recueillies laissent en effet penser qu'en tout père (mère) de saint umbandiste bienfaisant et charitable loge un *feiticeiro* qui passé minuit certains soirs - dans l'intimité du *terreiro* et entouré d'un petit comité - fait appel à des esprits de la gauche auxquels il demande d'agir dans

un but déterminé pour son propre bénéfice ou celui d'un commanditaire, le profit espéré de l'exécution de la chose faite se faisant toujours au détriment d'un tiers. Je n'ai pas rencontré d'individus exclusivement spécialisés dans la *feitiçaria* et je doute que de tels personnages existent réellement : la pratique du bien et celle du mal, conçues comme séparées, n'échoient pas à deux spécialistes différents, l'un travaillant uniquement dans le domaine du bien (et qui serait le père et la mère de saint, le médium) et l'autre dans le domaine du mal (et qui serait *le feitiçeiro*), mais à un seul et même individu - le père et la mère de saint, le médium.

L'initié qui est apte à manipuler les esprits du cosmos umbandiste devient en effet détenteur d'un pouvoir qu'il peut utiliser à des fins bénéfiques (*magia branca*) comme maléfiques (*magia negra*), aussi bien pour sauver, aider, guérir que détruire ³⁷². On pourrait dire des pères et mères de saint, des médiums développés, ce que les umbandistes disent fréquemment des *exus*, car ce qui est vrai pour les seconds l'est également pour les premiers : ils ne peuvent défaire les *feitiços* (et donc soigner les victimes) que dans la mesure où justement ils savent les faire. Comme ces esprits de la gauche, les agents religieux sont à la fois source de pouvoir et de danger.

Ainsi, à l'image de l'umbanda elle-même qui se compose de deux moitiés fondamentales - le règne de l'umbanda, domaine du bien, des esprits de lumière et de la cure et le règne de la quimbanda, domaine du mal, des esprits des ténèbres, et du *feitiço* - conçues comme opposées mais néanmoins complémentaires et indissolublement liées, le père (la mère) de saint, le médium développé, abrite en lui le couple umbandiste (*umbandista*)quimbandiste (*quimbandeiro* : "sorcier"), dont les deux termes indissociables sont donnés ensemble dans la même personne.

Cette réalité, pourtant connue (mais non reconnue) et vécue par tout umbandiste, n'est pas exprimée explicitement par les adeptes qui se réfèrent à des oppositions tranchées sur la base desquelles ils émettent des jugements catégoriques : un père de saint qui mérite ce nom n'oeuvre pas pour le mal, sinon il perd cette qualité et devient un *feitiçeiro* qui pour arriver à ses fins et travailler en toute impunité se cache derrière l'apparence socialement acceptable d'un père de saint oeuvrant pour le bien. Les deux champs

³⁷² Ces deux motivations conçues comme opposées ne sont d'ailleurs pas inconciliables dans les faits : nous verrons que pour apporter de l'aide à quelqu'un, il arrive que l'on trouve légitime de nuire à une autre personne.

conceptuels de la *magia branca* et de la *magia negra* sont distincts. Le "bon" père de saint (qui en général dirige le *terreiro* de celui qui le désigne ainsi) est celui qui, dans le dispositif sorcellaire, occupe la place du contre (anti) - sorcier : il restaure l'intégrité de l'homme et de la société menacée par la puissance d'un sorcier et d'esprits malfaisants grâce à une action socialement approuvée alors que le sorcier les détruit par une action nocive, socialement condamnée. Le premier, conçu comme bénéfique et protecteur, est formellement différencié du second qui est maléfique et destructeur. Ce qui les distingue fondamentalement l'un de l'autre, c'est moins la technique opératoire qu'ils utilisent car elle est partiellement semblable, que la finalité sociale ou anti-sociale de leurs actes : l'un use de son pouvoir pour le bien, l'autre l'utilise pour le mal.

Mais, dans les faits, les choses sont loin d'être aussi simples et nettes : le "mauvais" *feiticeiro* et le "bon" père de saint s'incarnent et cohabitent dans le même individu (qui, selon les demandes qu'on lui adresse et les réponses qu'il choisit de leur apporter, peut-être tantôt l'un, tantôt l'autre) ; le rôle du sorcier et du contre-sorcier sont assumés par les mêmes personnes et bien souvent ils se confondent (le sorcier n'est-il pas aussi le "bon" père de saint qui prétend faire le mal en "état de légitime défense" ?) ; le champ de la magie blanche conçue comme bénéfique et légitime chevauche, au niveau des pratiques comme des intentions, celui de la magie noire maléfique et illégitime (pour faire le bien, il arrive qu'il faille faire le mal).

Aussi quand les catégories que la pensée umbandiste conçoit comme duelles et irréductibles (*feiticeiro/pai de santo*, pratique du bien/pratique du mal, Bien/Mal) servent à désigner des individus, des pratiques, des situations concrètes, leur contenu est sujet à des interprétations non consensuelles, variables et contradictoires selon les contextes et selon les individus qui les utilisent : les oppositions subsistent mais les limites qu'elles posent deviennent floues et mouvantes. Des contradictions flagrantes entre les discours et la pratique (qui ne sont néanmoins pas vécues ainsi, comme nous allons le voir, par les individus concernés) apparaissent à l'observateur.

IX - 2 - 2 - La chose faite en paroles et en pratique

Yara ne désigne pas le père de saint qui dirige le *terreiro* dans lequel elle est médium "débutante" de *feiticeiro*. Elle a pour lui un profond respect mais

sait cependant que d'autres umbandistes extérieurs au lieu de culte qu'elle fréquente le qualifie de *quimbandeiro*, accusation qu'elle juge injuste et attribuent à des individus jaloux qui cherchent à le discréditer. Pourtant, elle a déjà eu recours à ce dernier pour des travaux de *feitiçaria*. Ainsi, quand son mari s'en est allé avec sa maîtresse en lui laissant trois enfants à charge, Yara a-t-elle donné leurs deux noms à l'*exu* pour qu'il brise le nouveau ménage et que son mari devienne impuissant.

Joana, de son côté, fréquente un *terreiro* qu'elle considère être un "bon endroit" par rapport à d'autres lieux de culte umbandiste qu'elle critique parce qu'on y pratique selon elle la *quimbanda* et que les médiums y reçoivent des esprits peu évolués. Pourtant, lorsqu'elle s'est éprise d'un homme déjà pris par une autre femme, elle est allée trouver un médium de son *terreiro* qui a accepté sur sa demande, via l'*exu* qu'il reçoit, d'envoyer une *macumba* à cet individu pour qu'il tombe amoureux d'elle. Ce type de *feitiço* qui vise à rendre amoureuse de soi la personne convoitée, s'appelle *macumba de amarre* ³⁷³ et est très demandé dans les *terreiros*. Même s'il est moins maléfique qu'un *feitiço* qui vise explicitement la destruction d'un tiers, il est cependant perçu comme relevant du domaine de la *quimbanda* car celui qui le commande cherche à obtenir de la personne à laquelle il l'envoie quelque chose qu'elle ne consent pas à lui donner par les voies "naturelles" : il lui prend contre son gré, il lui extorque un sentiment qu'elle possède généralement vis-à-vis d'une autre personne. La croyance est d'ailleurs répandue qu'une telle *macumba* représente toujours un danger pour la victime masculine qu'elle peut rendre impuissante. Maria qui condamne la *feitiçaria* n'a pourtant pas hésité à y avoir recours quand ses méthodes de séduction se sont révélées inefficaces.

De même, aucun des pères et mères de saint et médiums umbandistes que j'ai vu exécuter des travaux de *feitiçaria*, ne se présentent comme des *feiticeiros* ni n'acceptent d'être ainsi étiquetés. Cette dénomination qui s'applique toujours aux autres est vécue comme fautive et inacceptable par celui qu'elle désigne. Elle est réservée aux ennemis, aux adversaires, et ne s'applique pas à soi, aux amis, aux alliés.

Nous pourrions multiplier les exemples qui mettent en lumière l'écart existant entre les discours tenus sur la chose faite, la sorcellerie et les

³⁷³ *Amarre* vient du verbe *amarrar* qui signifie littéralement "attacher", "enchaîner".

pratiques effectives. Comment les umbandistes concilient-ils le regard éminemment négatif qu'ils portent sur la *feitiçaria* qu'ils jugent condamnable, contraire à la morale de la religion et qu'ils attribuent toujours à d'autres, et leur recours effectif à cette dernière? Par une opération toute à fait révélatrice à la fois du rapport ambivalent qu'ils ont vis-à-vis de la chose faite et de l'utilisation qu'ils font de l'accusation de sorcellerie : les umbandistes dénigrent et refusent ouvertement le *feitiço* ; en même temps ils estiment toujours avoir des raisons justifiées de recourir à cette pratique qu'il définissent et conçoivent comme illégitime et mauvaise dès lors que d'autres (considérés alors comme des ennemis et non des alliés) l'exécutent.

Il apparaît en définitive que ce qui importe aux umbandistes c'est moins la condamnation des pratiques de *feitiçaria* en tant que telles, que l'utilisation qu'ils peuvent faire de l'accusation de sorcellerie contre des individus qu'ils considèrent comme leurs ennemis personnels. En incriminant un tiers - avec lequel on est en situation de conflit ou de rivalité - de pratiquer ou d'avoir recours à la sorcellerie, c'est-à-dire d'avoir un comportement déviant (par rapport à une règle que l'accusateur enfreint bien souvent lui-même), on le discrédite socialement et moralement.

IX - 2 - 3 - La légitimité de la chose faite du point de vue de ses agents et instigateurs

Les responsables de chose faite ne prétendent pas que ce qu'ils font "est bien", mais ils n'estiment pas non plus que "c'est mal" : la phrase qui exprime au mieux leur position, et que nous leur empruntons pour l'avoir relevée dans de nombreux discours, est "ce n'est pas l'idéal". Elle est intéressante car doublement significative du fait qu'ils savent bien qu'agissant ainsi ils s'écartent des enseignements moraux et des modèles de comportement (socialement acceptables) que propose et valorise l'umbanda lumineuse (l'idéal est, entre autre, de ne jamais nuire à autrui et il incite au respect de l'ordre social établi) ; mais que dans un monde (une réalité sociale) qui n'est pas lui-même idéal ³⁷⁴, le recours à des moyens, des "manières de faire", des solutions considérées

³⁷⁴ Dans le chapitre consacré à la vision umbandiste du monde, nous avons vu au contraire combien le monde est perçu et ressenti comme menaçant, hostile, conflictuel, instable et peu favorable.

comme légitimes à l'intérieur de la société et de l'umbanda, n'offre pas toujours aux individus l'espoir et la possibilité de sortir de certaines situations concrètes vécues comme injustes et inextricables, de résoudre certaines difficultés et certains conflits dont ils pâtissent, de s'aménager un avenir meilleur, plus conforme à leurs aspirations.

Comme en témoignent les discours et les expériences d'une grande majorité de fidèles (et particulièrement ceux qui se trouvent au bas de l'échelle sociale), les recours institutionnels comme les ressources de la débrouillardise individuelle (c'est le fameux *jeitinho* brésilien fondé sur les relations personnelles ³⁷⁵) apparaissent, dans certaines situations, face à certains problèmes, comme épuisés ou encore inefficaces, limités, inaccessibles, impossibles, inadaptés, voire inexistants aux intéressés (et ils peuvent l'être de fait). Nous avons vu que les adeptes ont une expression qui traduit bien le sentiment d'impuissance qu'ils ressentent face aux impasses de leurs vies : ils ont leurs "chemins fermés". Aussi, pour voir la réalité se transformer à son avantage, pour s'y faire une place acceptable et s'y maintenir, rétablir une injustice et obtenir la réparation de dommages dont il estime être victime, guérir, "ouvrir ses chemins " (*abrir os seus caminhos*), l'individu s'en remet aux esprits avec lesquels la religion, par l'intermédiaire de ses médiums, lui permet d'établir une relation. Et l'umbanda, en même temps qu'elle propose une interprétation de ces maux, de ces difficultés, de cette fermeture, s'offre aussi de les lever grâce aux moyens qui sont les siens. Le *feitiço* est l'un d'entre eux : ceux qui y ont recours voient là un moyen efficace et adapté - dans la situation qui est la leur et dans une réalité sociale dont l'umbanda reconnaît le caractère conflictuel - de parvenir à des fins ressenties comme légitimes. Il n'est d'ailleurs pas surprenant que les seuls esprits qui acceptent d'être les agents de la chose faite, soient précisément ceux auquel l'umbanda réserve la position la plus basse et la plus marginale au sein la hiérarchie spirituelle du panthéon, c'est-à-dire les *exus* et *pombas-giras* amoraux qui incarnent la figure du désordre et se caractérisent par une dérision permanente de l'ordre établi (ils sont d'ailleurs les esprits les plus populaires dans les *terreiros* fréquentés par les individus qui appartiennent aux couches défavorisées).

³⁷⁵ Au sujet du *jeitinho* et du système des relations personnelles, donnée structurelle de la société brésilienne, voir R. da Matta (1983 : 173-237).

Dans leurs discours, les commanditaires (et les agents) qui revendiquent quelque légitimité à user du *feitiço*, présentent ce recours comme le seul susceptible de leur donner satisfaction : même la *magia branca* s'avère inopérante. Par quels mécanismes spécifiques la chose faite fournit-elle une réponse satisfaisante à des problèmes et des demandes qu'elle semble seule efficace à résoudre et à exaucer ? Que fait et que permet de faire un travail que les umbandistes considèrent appartenir au domaine de la *magia negra*, que ne fait ni ne permet de faire un acte qui pour eux relèvent de la *magia branca* ?

Du point de vue de leurs objectifs, tous deux visent à produire des effets conformes aux souhaits, aux attentes de ceux qui y ont recours. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit bien de contraindre le réel, et la manipulation des forces efficaces qui produisent le résultat escompté se fait selon des procédés et des lois identiques, des techniques partiellement semblables. Ce qui les différencie néanmoins fondamentalement l'un de l'autre c'est que le résultat visé par un travail de magie noire exige, pour être atteint, que des dommages soient infligés à un tiers, ce qui n'est pas le cas d'un acte qui ressort de la magie blanche : les *feitiços* ont en effet ceci en commun qu'ils visent toujours à déposséder une personne (un autre) de quelque chose qui lui appartient. Ces "autres" auxquels les commanditaires destinent la chose faite ont les mêmes caractéristiques que ceux auxquels les victimes attribuent la responsabilité de la chose faite : ils sont des individus avec lesquels les commanditaires sont en situation de conflit ou de rivalité dans les divers domaines de la vie sociale et professionnelle, religieuse, familiale et sentimentale. L'attaque comme l'accusation de sorcellerie frappent les relations extérieures et intérieures à la sphère familiale (liens d'alliance et relations de sexualité essentiellement).

Mais nuire n'est pas forcément, si l'on se place dans la perspective du commanditaire et non de la victime, la motivation première ni l'effet attendu du *feitiço* : les préjudices infligés par la macumba ne sont parfois que la condition nécessaire et la conséquence inéluctable de sa réussite. Cette observation conduit à distinguer à l'intérieur de la *feitiçaria* trois grands types de choses faites qui opèrent selon trois principes voisins mais néanmoins distincts, et qui peuvent être ainsi énoncés :

- "Je veux pour moi une chose qui appartient à un autre" : il s'agit, dans ce type de *feitiço*, de s'emparer d'une propriété d'autrui pour la faire sienne. Cette action ne manque pas de nuire à celui qui en est victime car la chose qui lui est dérobée est précieuse ; mais le préjudice causé n'est pas ici l'objectif premier du "travail", il en est une conséquence (parfois appréciée, il est vrai, comme un bénéfice secondaire). Ces choses dont on dépossède un autre sont des choses concrètes que l'on n'a généralement pas réussi à s'approprier par d'autres voies : elles sont, pour les plus courantes, un travail, une compagne (un compagnon), une épouse (un mari), un terrain, une somme d'argent.

Comme le font remarquer très justement F. G. Brumana et E. G. Martinez (1989 : 237), ce *feitiço* qui consiste finalement à prendre à l'un pour donner à l'autre est révélateur de la vision que les individus ont du monde (de la société) dans lequel ils vivent : ils le perçoivent comme fini et fermé. Les ressources, loin d'y être abondantes, y sont limitées et insuffisantes pour que tout le monde puisse en jouir également : il n'y a pas de travail, de femme, d'homme, d'argent, de maison, de réussite, de succès pour tout le monde. Sur ce point, l'umbanda et ses esprits ne promettent pas de grands miracles, ils ne prétendent pas créer ce qui n'est pas, ils agissent (et c'est vrai de toutes les pratiques) sur et dans une réalité pré-arrêtée et se contentent de manipuler un monde borné : à l'intérieur de ce monde, dont les ressources sont déjà réparties, les places déjà occupées, ils peuvent juste, sur demande, redistribuer ce qui existe déjà. Le *feitiço* ne représente rien moins que le moyen d'y parvenir : les esprits umbandistes n'inventent pas l'emploi que l'on cherche, l'argent dont on est dépourvu, la femme que l'on veut avoir pour épouse ; mais l'*exu* peut par contre les arracher à ceux qui les ont déjà pour les passer à ceux auxquels ils font défaut.

- "Je veux faire échouer le projet d'un tiers car sa possible réalisation, importante pour lui, me serait défavorable ou mettrait ma situation en péril" : l'objectif premier du *feitiço* n'est pas ici non plus pour son commanditaire de porter préjudice à autrui, mais de se garantir contre d'éventuels difficultés, désagréments, dommages qui le guettent si certaines entreprises mises en oeuvre par d'autres se concrétisent. Le projet qu'il veut faire avorter peut-être : un mariage (une union, une alliance quelconques), la vente d'un terrain, d'une maison, l'obtention d'un travail. Peut être aussi rangé dans cette catégorie de chose faite, le *feitiço* réalisé contre une équipe de football pour empêcher sa

victoire, dans une rencontre à venir, sur l'équipe que le commanditaire souhaite voir gagner.

- "Je veux déposséder quelqu'un d'une chose qui lui est précieuse, non pour en jouir moi-même mais pour qu'il en soit privé" : ce *feitiço* est motivé par une intention de nuire (volonté de se venger, de punir) que ne peut guère masquer son commanditaire. Car l'objectif visé n'est pas d'acquérir pour soi quelque chose "en plus" mais d'obtenir qu'un autre ait quelque chose "en moins". Ces choses que le commanditaire veut voir enlever à sa victime sont généralement plus abstraites et impalpables que dans les cas précédents : c'est, pour les plus récurrentes, la vie, la santé, la vitalité et le potentiel sexuels, l'entière possession de ses moyens physiques et mentaux, la beauté, le travail, la bonne entente et le bien-être conjugaux ou sentimentaux, les moyens financiers, la réussite dans divers domaines de l'existence - toutes choses qui dotées d'une valeur positive. Les soustraire à sa victime revient en fait pour le commanditaire à lui "envoyer" leur exact contraire, leur négatif : une maladie, un infarctus, un accident, une blessure ou une fracture, l'impuissance sexuelle, une rupture sentimentale, la ruine financière. Il s'agit "d'affaiblir" (*enfraqecec*), de "briser", de "perturber", plus ou moins gravement, temporairement ou définitivement, une victime qui, du point de vue de son agresseur, n'en est pas une.

Car elle mérite son sort : le commanditaire du *feitiço* a en effet contre elle de sérieux griefs. Il lui reproche de lui avoir causé un préjudice au moyen, dans certains cas, d'une chose faite ; d'être responsable d'une injustice, d'une perte, d'une méchanceté, d'un affront dont il a souffert. Même si l'agresseur n'attend pas de la chose faite qu'elle rétablisse la situation à son avantage, du moins espère-t-il voir celle de sa victime s'aggraver, décliner. Le vrai coupable, pour le commanditaire c'est sa victime. La femme abandonnée qui demande à un *exu* de briser la relation que son ex-compagnon construit avec une autre femme, n'attend pas de ce *feitiço* qu'elle lui ramène son amant, mais qu'une autre ne profite pas de ce qu'elle a perdu et que celui qui l'a délaissée (le vrai coupable c'est cette femme ou lui, en définitive) souffre à la mesure de ce qu'il a fait et de ce qu'elle endure : insatisfaite de son sort, malheureuse, elle ne veut pas voir le nouveau couple heureux, elle souhaite le détruire.

Les bonnes raisons individuelles de recourir à ces trois types de *feitiços* ne manquent donc pas. Il s'en ajoute une autre, maintes fois entendue dans la

bouche des commanditaires et des agents humains, qui est que "de toute façon tout monde le fait". Cette réflexion exprime un scepticisme largement partagé dans le milieu umbandiste : elle montre qu'au-delà des jugements négatifs très stricts qu'ils portent sur la chose faite, la grande majorité des adeptes sont persuadés et savent d'expérience qu'il est en fait bien peu d'individus qui se privent, au nom du respect et en application des principes et préceptes de la religion, du recours à cette pratique efficace. Certains pères et mères de saint font donc le raisonnement suivant : puisqu'il en est ainsi et que tout le monde agit de la même manière, pourquoi n'utiliserais-je pas le *feitico* pour donner à mon client ce qu'il souhaite et qui ne peut être obtenu par aucun autre moyen ?

IX - 2 - 4 - La chose faite, une pratique profitable aux *terreiros* et à leurs chefs

Mais est-ce à dire que tous les pères et mères de saint, tous les médiums acceptent d'exécuter les choses faites qui leur sont demandées ? Refusent-ils certaines d'entre elles parce qu'ils les jugent injustifiées et trop redoutables pour ceux auxquels elles sont destinées ? Comme toujours, la réponse doit être nuancée. Le travail de terrain révèle que de la même façon que l'activité de *feiticaria* est plus ou moins développée selon les lieux de culte, le *feiticeiro* potentiel ou effectif qui loge en chaque initié accompli n'est pas également actif dans tous les *terreiros*. Plus ou moins intense, plus ou moins dissimulée, sélective, fréquente, avouée selon les *terreiros* ³⁷⁶, la pratique de la *feiticaria* apparaît néanmoins relativement répandue dans l'umbanda ou, du moins, dans les lieux de culte étudiés ³⁷⁷. C'est que cette activité apporte aux *terreiros* et à leurs chefs des bénéfices non négligeables, bénéfices dont nombre d'entre eux ne sauraient se passer et que nous allons brièvement évoquer pour finir.

D'abord, le *feitico* représente une importante source de revenus pour les lieux de culte : en effet, les choses faites sont payantes alors que les activités qui relèvent de l'umbanda lumineuse - consultations, conseils donnés par les médiums et les pères de saint (possédés ou non), actes divers qui relèvent de

³⁷⁶ Et les demandeurs de *feiticos* ne s'y trompent pas qui savent où aller et à qui s'adresser pour obtenir la réalisation de leurs souhaits les plus inavouables.

³⁷⁷ On pourra lire dans l'Annexe V, la description d'une séance de *quimbanda* observée dans le *terreiro* de Duílio.

la magie blanche - sont généralement gratuits (la mission de charité qu'accomplissent les médiums et les esprits de lumière se doit d'être désintéressée).

Ensuite, il ne faut pas perdre de vue que la question de son prestige est essentielle à tout père de saint : il lui faut le gagner et le conserver sous peine de voir ses médiums et les fréquentateurs de son lieu de culte rejoindre un autre *terreiro* d'umbanda. Or, son prestige dépend - entre autres - de la solide réputation qu'il se taille (et taille à ses esprits) en matière de guérison et de résolution des problèmes qui lui sont confiés. La remarquable habileté qui lui est reconnue en matière de *feitiçaria* vient renforcer son aura : elle le désigne comme potentiellement dangereux en même temps qu'éminemment puissant et efficace. Car c'est une chose que de manipuler des forces efficaces qui sont par essence bénéfiques (esprits de la lumière), et c'en est une autre que de soumettre à sa volonté et son contrôle des forces efficaces par essence maléfiques ou ambivalentes (les esprits des ténèbres). Le père de saint qui acquiert une solide réputation dans le domaine de la *feitiçaria* est à la fois inquiétant - rien n'assure en effet que le pouvoir qu'un personnage aussi ambivalent met aujourd'hui au service de la résolution des problèmes du commanditaire d'un *feitiço*, il ne peut pas l'utiliser demain contre lui au bénéfice d'un autre - et rassurant car il fait la preuve de sa maîtrise des forces les plus redoutables et dangereuses qui soient. Les individus savent que s'ils ont besoin de ces forces, le *feiticeiro* saura les mettre à leur service mais que si elles venaient, pour une raison ou une autre, à perturber gravement leur vie, le père de saint aurait également le pouvoir de remédier à cette situation.

A cela, il faut ajouter que refuser une demande de *feitiço*, c'est - comme le font comprendre certains pères et mères de saint - risquer de voir le quémandeur éconduit se diriger vers un autre *terreiro* d'umbanda qui lui donnera satisfaction et donc de perdre un fidèle, un client (ou de rendre sa fréquentation plus occasionnelle), voire un médium potentiel. Dans le cadre de l'intense concurrence qui oppose entre eux les lieux de culte umbandistes, ce refus n'est pas une bonne opération en terme de "compétitivité".

CHAPITRE 3

L'appui (*o encosto*)

L'*encosto* représente, au côté du mauvais oeil et de la chose faite, une autre grande catégorie de maux attribués à la responsabilité d'un tiers. Dans les trois étiologies, l'agent du mal est très nettement exogène mais à la différence cependant du mauvais oeil dont l'agent est humain et de la chose faite dont les agents sont humains et spirituels, l'agent de l'*encosto* est un esprit. Comme le mauvais oeil et la chose faite, l'*encosto* donne son nom à l'état pathologique qu'il provoque : il est appelé *encosto* ("c'est un *encosto*", disent les umbandistes) ou encore *mal de encosto* ("mal d'appui").

I

LE MÉCANISME DE L'*ENCOSTO*

Le *mal de encosto* ou *encosto* tire son nom du type d'action spécifique - *o encosto* - que ses agents spirituels exercent sur leur victime.

En portugais courant, le substantif *encosto* prend, entre autres sens, ceux de "dossier, appui, support". Il dérive du verbe *encostar* qui signifie, au sens propre, dans ses acceptions les plus communes, "appuyer, adosser, joindre, rapprocher" et, sous sa forme pronominale "*encostar-se em*", "s'appuyer à (sur, contre), s'adosser à (ou contre)". Au sens figuré, dans un usage familier, l'expression "*encostar-se em alguém*" - littéralement "s'appuyer sur quelqu'un" - signifie aussi "vivre sur le dos de quelqu'un, à ses dépens, en parasite". Dans le contexte qui nous intéresse ici, la traduction la plus fidèle qui puisse être donnée en français des sens propres

et figurés que prend en portugais l'expression "*encostar-se em*", est celle de "s'appuyer sur"³⁷⁸ et pour le substantif *encosto*, celle "d'appui". Dans l'*encosto*, un esprit "s'appuie" sur une personne : c'est cet "appui" qui est source de perturbations et celui qui en est la victime est dit *encostado*, c'est-à-dire "appuyé". Le même déterminant s'applique à l'esprit qui "s'appuie", appelé généralement *espírito encostado* ou, tout simplement, *encosto*³⁷⁹, et plus rarement "esprit attaché" (*espírito amarrado*). La cure de l'*encosto* passe par le *desencosto* (le "détachement"), pratique qui vise à détacher et à éloigner de la personne l'esprit qui s'est "appuyé" sur elle.

Sur la question des mécanismes par lesquels s'accomplit l'*encosto*, c'est-à-dire la façon dont l'esprit infère et intervient concrètement par "appui" sur sa victime, les umbandistes restent imprécis. Pour les adeptes, cette question reste accessoire : ils ne la formulent pas d'eux-mêmes et n'y répondent qu'en termes vagues. Il ressort des récits d'histoires vécues de "mal d'appui" que l'esprit *encostado* représente une force négative qui accompagne celui sur lequel elle se fixe et s'introduit en lui. "L'appui" réalise un contact intime entre un esprit et un être humain, contact par lequel les énergies négatives du premier ainsi que certaines de ses propriétés (traits de personnalité, goûts, intentions, comportements et maladies) sont transmises au second, en même temps que les énergies positives du second sont absorbées par le premier.

"Il y a le corps matériel et le corps spirituel. Dans l'*encosto*, les deux corps spirituels, celui de la personne et celui de l'esprit se rencontrent, ils se mélangent. L'*encosto*, c'est ce mélange. Cet esprit qui est privé de lumière s'appuie sur la personne et commence à exercer sur elle une sorte de vampirisme. Il se colle à elle et lui suce ses énergies. Alors elle commence à se sentir faible, sans volonté, elle tombe facilement malade, elle est triste." (Maya, 38 ans, psychologue, médium chez Renato)

³⁷⁸ Du point de vue de la forme, elle est la traduction la plus fidèle. Du point de vue du sens, l'expression "*encostar-se em alguém*" emprunte, en fait, aux deux significations conjuguées des expressions françaises "s'appuyer sur quelqu'un" et "vivre aux crochets de quelqu'un".

³⁷⁹ Afin d'éviter toute confusion dans l'usage qui sera fait du mot *encosto* qui désigne à la fois l'agent du mal, la cause instrumentale du mal et le mal lui-même (mal dont la dénomination est ainsi doublement causale), son emploi sera réservé aux deux derniers et l'esprit responsable ne sera pas appelé *encosto* mais "esprit appuyé".

Un même individu peut d'ailleurs être "appuyé" non par un seul esprit mais par plusieurs, et donc souffrir de divers *encostos* en même temps.

En ce qui concerne la localisation de l'esprit par rapport à sa victime et la manière dont il se comporte vis-à-vis d'elle, les avis sont partagés. Pour certains umbandistes, l'esprit qui s'appuie se trouve en un endroit déterminé : ils le situent soit au-dessus de sa victime, soit à ses côtés ³⁸⁰, soit encore dans son dos. D'autres estiment que l'esprit n'occupe pas d'emplacement spécifique : il est tout simplement là, appuyé sur la personne *encostada*. Par ailleurs, selon les cas et les umbandistes, l'*encosto* est considéré comme permanent - l'esprit s'appuie en continu et les adeptes parlent alors "d'appui fixe" (*encosto fixo*) - ou périodique - l'esprit s'appuie un certain temps puis il s'en va pour revenir s'appuyer un peu plus tard, repartir à nouveau, et ainsi de suite.

La personne *encostada* devient un réceptacle que l'esprit investit à son gré : il l'entoure et la remplit d'énergies négatives, la vide peu à peu de ses énergies positives, s'y appuie, s'en détache, y entre et en sort à sa guise. L'*encosto* apparaît en définitive comme une possession involontaire, non souhaitée et incontrôlée. Sous l'emprise de l'esprit qui s'est emparé d'elle, la personne change et se consume.

Ce type particulier d'interférence perturbatrice réalisée par les esprits, communément appelé *encosto* dans l'umbanda (c'est également sa dénomination la plus populaire au Brésil), est très proche de ce que les kardécistes désignent sous le terme "d'obsession" (*obsessão*). Dans le kardécisme, l'obsession "est un état pathologique dans lequel un individu, poursuivi ou assailli par un Esprit inférieur, n'est plus responsable de ses actes et de ses pensées" ³⁸¹. Ces esprits "attardés", appelés "obsesseurs" (*obsessores*), "sont les âmes des désincarnés restées vagabondes dans l'espace, à la recherche d'un corps sur lequel elles peuvent se fixer (...) ou dans lequel elles peuvent s'introduire" ⁴. Certains umbandistes utilisent

³⁸⁰ Selon certains umbandistes, l'esprit *encostado* se trouve du côté gauche par opposition à l'ange gardien qui se trouve du côté droit.

³⁸¹ M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 220-221). Au sujet de "l'obsession" kardéciste et de sa cure, voir M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 211, 213, 219-224).

d'ailleurs le terme kardéciste "d'obsession" à la place de celui d'*encosto* et appellent aussi les esprits *encostados*, les "obsesseurs" ³⁸². Ils nomment parfois également ces esprits, "les esprits souffrants" (*os espíritos sofredores*) ou tout simplement "les souffrants" (*os sofredores*), dénominations également données aux "obsesseurs" dans le kardécisme.

La croyance dans le fait que certains esprits peuvent se fixer, sans avoir été manipulés, sur les êtres humains, existe également dans le candomblé : les esprits capables de ce type d'action sont les *eguns*, esprits de morts généralement considérés comme indésirables, négatifs et potentiellement dangereux (du moins dans la tradition yorouba), car ils sont grands consommateurs de l'énergie des êtres humains. Nous verrons d'ailleurs que, dans l'umbanda, les agents les plus communs du "mal d'appui" sont des *eguns*, comme dans le candomblé.

II

L'*ENCOSTO*, UN ETAT DE POSSESSION INCONTROLÉ

L'*encosto* est une "prise de possession" sauvage. Le corps de la victime est littéralement "squatté", en permanence ou périodiquement, par l'esprit parasite qui a choisi d'y élire sauvagement domicile et qui l'habite en dehors de toute règle, de tout temps et de tout espace rituels. Excepté dans les cas les plus graves, cette possession n'est pas continue : l'esprit va et vient, il accompagne sa victime - qu'il soumet à l'influence néfaste de ses énergies négatives - s'appuie sur son corps dans lequel il fait de régulières incursions. Les manifestations les plus aiguës de l'*encosto* prennent la forme de crises soudaines et imprévisibles qui ont lieu aussi bien dans l'espace privé, domestique, que dans l'espace public, dans la rue ou sur le lieu de travail. L'*encosto* a des conséquences et présente des signes intimes (symptômes, sensations ressentis par le sujet atteint) et extérieurs (visibles aux yeux de l'entourage) qui le distinguent totalement de la possession médiumnique contrôlée.

³⁸² L'*encosto* umbandiste est d'ailleurs souvent lié, comme "l'obsession" kardéciste, à une autre explication étiologique, la "médiurnité non développée", examinée au chapitre suivant.

Contrairement à la possession réglée des médiums initiés qui est conçue et vécue comme bénéfique, la possession par *encosto* (généralement soufferte par les non-initiés mais aussi par les initiés) est conçue et vécue comme fondamentalement néfaste et malheureuse : quels que soient l'identité et le caractère de l'esprit qui s'appuie, ainsi que les motivations et les raisons, bonnes ou mauvaises, qui le poussent à agir de la sorte, l'*encosto* est une source de "perturbations" (*perturbações*) graves et diverses. Dans le cas de la possession réglée, l'incorporation est domestiquée, dans le cas de "l'appui", elle est sauvage et ses conséquences sont dangereuses pour la santé mentale et physique de la personne *encostada*.

D'ailleurs, le terme "d'obsession" dont certains umbandistes font usage à la place de celui "d'appui", est tout à fait révélateur du caractère funeste, envahissant et incontrôlé de ce type de possession dont l'individu est le jouet passif. La personne qui souffre d'*encosto* est littéralement "obsédée" (*obsediada, obcecada*) par l'esprit. De même, tel qu'il est utilisé par les umbandistes (qui l'emploient du reste rarement), le terme de "possession" (*possessão*) ne désigne pas, comme nous l'avons vu, la possession bénéfique mais les cas les plus graves d'*encosto* qui débouchent sur une forte altération puis sur une abolition totale et durable de la personnalité de l'individu *encostado*, état qui témoigne de l'emprise absolue exercée par l'esprit sur sa victime.

Dans l'umbanda, l'exercice de la médiumnité dite "développée" (*desenvolvida*) est cultivée. La possession qui découle de cette faculté travaillée et dominée à servir de réceptacle et de récepteur à certains des êtres qui peuplent le monde spirituel, est heureuse et encouragée pour le plus grand bien du possédé et de tous. Le médium initié, professionnel de la possession contrôlée, divise son temps, son corps et sa personne entre les différents esprits dont il est le cheval. A certains moments et dans certains espaces consacrés, il "devient" temporairement les entités qui s'incarnent en lui : quoique sa personnalité soit abolie dans ces moments-là, il ne vit pas la possession (ni du reste ceux qui l'entourent) comme une "perte de soi", mais plutôt comme une "mise à l'écart" de soi (toujours momentanée) qui cesse quand l'incorporation est terminée. C'est ce qu'exprime à sa manière Dalmo (46 ans, psychothérapeute, médium chez Renato) quand il dit :

"Dans mon cabinet, il se passe l'inverse de ce qui se passe dans le *terreiro* : souvent, en travaillant comme psychothérapeute, je me sens aidé, accompagné par une autre conscience qui n'est pas la mienne. Qui agit sur ma conscience sous la forme d'une intuition. Dans le *terreiro*, c'est l'opposé qui se passe. Là, dans le *terreiro*, je cède ma conscience, une autre conscience prend le devant. J'ai le sentiment que le cabinet comme le *terreiro* ont cette particularité. Dans l'un, je suis le sujet qui a un assesseur, dans l'autre je suis celui qui aide, qui est l'assesseur de quelqu'un qui est au-devant en train de travailler".

En revanche, dans le cas de l'*encosto*, la personne *encostada* est ravie à elle-même par l'esprit qui l'envahit et la possession est vécue et perçue comme une "dépossession" véritable.

Ainsi, alors que le médium développé cultive et alimente les relations avec ses esprits, recherche l'incorporation de ces derniers à des moments, dans des espaces et selon des modalités définies par le rituel umbandiste, la personne victime d'un *encosto* doit être à tout pris débarrassée, par expulsion, de l'esprit *encostado*. Car le "mal d'appui" conduit inéluctablement l'individu qui ne s'en défait pas à la folie et à la mort. Les asiles d'aliénés sont remplis de ces malades qui, selon les umbandistes, ne sont pas fous, mais "appuyés" de longue date par des esprits qui n'ont jamais été "détachés".

III

APPUI SPONTANÉ ET APPUI PROVOQUÉ

En tant qu'il renvoie à un type d'action spécifique - décrit précédemment - par lequel un esprit interfère de manière perturbatrice sur la vie d'un individu, l'*encosto* n'est pas spécifique à l'étiologie de l'*encosto*. Il est un moyen par lequel les différentes catégories d'esprits umbandistes peuvent produire des maux qui ressortissent à d'autres étiologies, telle celle de la "chose faite" ou encore celle de la "médiurnité non développée". Mais

alors, les maux en question ne sont pas désignés du terme générique d'*encosto* ou de "mal d'appui". Toute maladie spirituelle provoquée par un *encosto* n'est pas considérée comme un *encosto* ni désignée comme telle. Il importe ici de distinguer l'*encosto* - moyen d'engendrement possible de divers types de maux spirituels - du "mal d'appui" dénomination et diagnostic spécifiques qui s'appliquent à une catégorie particulière de maux spirituels. La question se pose alors de savoir ce qui, du point de vue étiologique, différencie le "mal d'appui" des autres maux spirituels qui peuvent être provoqués, comme lui, au moyen de l'*encosto*.

Les umbandistes réservent la dénomination d'*encosto* aux maux qui sont provoqués par l'appui spontané des *eguns* ; ils l'appliquent également aux maux qui sont attribués à l'appui spontané des *exus* et *pombas giras*. Si tous les esprits sont susceptibles de s'appuyer sur les êtres humains, seul l'appui spontané des *eguns* (le plus répandu) et des *exus* et *pombas giras* provoquent les maux que les umbandistes nomment *encosto* ou "mal d'appui".

L'*encosto* des agents spirituels du "mal d'appui" entre dans la catégorie de ce que nous appelons "l'appui spontané" pour le distinguer d'une autre catégorie d'*encosto* que nous qualifions "d'appui provoqué".

Dans le cas de l'appui provoqué, l'esprit s'appuie sur demande d'un être humain (le *feiticeiro*, le *demandeiro*) et non de son propre chef. Ce type d'*encosto* se produit dans le cadre d'une chose faite et renvoie à l'étiologie du *feitiço*. Les esprits qui s'entremettent pour réaliser ce type d'*encosto* sont des esprits de la gauche, généralement des *exus* et de *pombas giras*. Ils n'ont pas de motivations personnelles à se comporter ainsi vis-à-vis de leurs victimes, ils font simplement ce qui leur est demandé. Aux maux dûs à un appui provoqué correspond le diagnostic de *feitiço* (et la cure qui s'y rapporte) et non pas celui de *mal de encosto*, qui ne s'applique qu'aux maux causés par l'appui spontané des deux catégories d'esprits citées plus haut.

Dans le cas de l'appui spontané, l'esprit s'appuie de sa propre initiative, pour des raisons et à des fins qui lui appartiennent, sur un être humain qui ne lui est bien souvent pas indifférent. Les entités spirituelles responsables de ce type d'*encosto*, produit sans intervention humaine, sont les *eguns*, les *exus* et *pombas giras* ainsi que les guides du (futur) médium. Les guides qui s'appuient sur le (futur) médium peuvent aussi bien appartenir à la droite

qu'à gauche, à la lumière ³⁸³ qu'aux ténèbres. Les raisons qui les poussent à agir de la sorte sont diverses et nous les examinerons dans un prochain chapitre. Aux maux attribués à l'appui d'un guide du (futur) médium ne correspond pas le diagnostic de *mal de encosto* : ce type d'*encosto* renvoie à l'étiologie des "maladies d'esprit" ou des maladies "de la médiumnité" examinées ultérieurement.

Ces précisions apportées, intéressons-nous d'un peu plus près à ces *exus* et *eguns*, agents spirituels de l'*encosto* ou "mal d'appui". Qui sont-ils ? Quelles motivations les conduit à s'appuyer ? Et pourquoi s'appuient-ils sur tel individu plutôt que sur tel autre?

IV

LES AGENTS DE L'*ENCOSTO* ET LEURS MOTIVATIONS À S'APPUYER

IV - 1 - Les *exus* et *pombas giras*

Ces esprits ne sont pas les agents les plus communs de l'*encosto*. Les *exus* et *pombas giras* susceptibles de s'appuyer spontanément sur les êtres humains sont considérés comme les moins évolués de leur catégorie. Les motivations qui leur sont attribuées et celles qu'ils sont eux-mêmes conduits à exprimer à l'occasion de la cure de l'*encosto* ³⁸⁴, sont diverses. Citons les plus fréquentes. Ils s'appuient parce qu'il est tout bonnement dans la nature mauvaise de ces esprits inférieurs d'aimer persécuter les hommes et particulièrement dans celle des *exus* "païens" qui ne sont pas contrôlés par le culte. Mais là n'est pas toujours la raison de leur appui. Ces entités, qui évoluent dans des plans très proches du plan terrestre ou à l'intérieur de ce plan, sont restées très attachées - du fait de leur faible degré d'évolution spirituelle - à la matière, aux choses et aux plaisirs matériels. Aussi sont-

³⁸³ Bien qu'il soit le fait d'esprits évolués et bienveillants, l'*encosto* des esprits de lumière est aussi dangereux et destructeur que n'importe quel autre *encosto*.

³⁸⁴ La cure de l'*encosto* ou "désobsession" est examinée dans la Cinquième Partie, Chapitre 4, VI.

elles à la recherche de corps mal protégés dont elles vont pouvoir s'emparer pour satisfaire leurs désirs et faire ce que bon leur semble. Enfin, les *exus* et *pombas giras* s'appuient aussi sur les vivants (profanes et initiés) qui leur manquent de respect dans l'intention de les punir : par exemple, les individus qui dérobent les offrandes offertes aux *exus* dans les carrefours (il suffit parfois qu'ils les touchent), qui s'emparent des boissons, de la nourriture, des pièces de monnaie qui leur sont destinées, ceux-là courent le risque d'être appuyés, pour leur plus grand malheur, par les esprits offensés.

IV - 2 - Les *eguns*

Les *eguns* sont les agents les plus communs du *mal de encosto*. D'ailleurs, quand les termes génériques d'*encosto*, d'*obsessor* ou encore de *sofredor* sont utilisés par les umbandistes pour désigner l'agent de l'*encosto*, ce sont aux *eguns* qu'ils s'appliquent et non aux *exus* et à leurs compagnes.

Nous avons vu que ces esprits de morts, semblables aux "âmes errantes" du catholicisme populaire, vagabondent dans le plan terrestre en quête d'un corps sur lequel se fixer, dans lequel s'infiltrer. Leur situation d'errance est due au fait qu'ils n'ont pas pris conscience de leur mort ou qu'ils ne l'ont pas acceptée pour diverses raisons. C'est cette ignorance ou ce refus, à la fois révélateurs de leur état d'infériorité spirituelle et obstacles à leur évolution spirituelle, qui les conduit, toujours désireux de vivre, à s'appuyer sur un corps qui ne leur appartient pas et à conserver les mêmes plaisirs, les mêmes comportements, les mêmes relations avec leurs proches et, plus largement, avec les vivants, que du temps où ils étaient eux-mêmes en vie.

Les *eguns* sont généralement les esprits de personnes qui, décédées de mort violente, ont été surprises par un passage très brutal de la vie à la mort et se croient toujours en vie ; ou qui sont mortes à la suite d'une maladie qu'elles ont longuement combattue ; ou encore qui furent victimes de nombreuses injustices, qui furent très malheureuses de leur vivant. Ils sont aussi les esprits de personnes qui ont quitté la vie dans un état de grande infériorité spirituelle, soit qu'elles aient été méchantes de leur vivant, soit qu'elles aient mené de "mauvaises" vies (elles étaient alcooliques, droguées, se sont livrées à la prostitution, etc.), soit encore qu'elles aient

commis des actes jugés moralement très graves, comme un assassinat ou un suicide.

"L'*encosto*, cet esprit qui ne repose pas en paix et qui ne laisse pas les gens en paix, cet esprit qui n'a pas de lumière, il ne sait pas qu'il n'appartient plus à la terre, qu'il n'a plus de corps physique. Alors il veut en prendre un autre qui n'est pas à lui. Et c'est ça qui provoque la confusion. Il n'a pas conscience qu'il s'est détaché, que le corps qu'il avait, il ne l'a plus. Il est mort dans une bagarre, d'un coup de feu, dans un désastre, un accident, ces choses qui arrivent tout à coup, très violentes. Ou cet esprit qui erre c'est celui d'une personne qui est morte alors que ce n'était pas son heure, de la personne cancéreuse qui a tant lutté contre la mort et ne l'a pas acceptée. Ils ne savent pas, ils sont morts et ne savent pas quoi faire. Ils ignorent leur situation, alors ils restent. Ils vont chez eux, s'y déplacent comme s'ils étaient..., ils s'étonnent, ils veulent discuter avec leur femme, leur fille, personne ne les entend, ils souffrent à cause de ça. Comme cette personne aimait beaucoup sa fille, qu'elle la prenait dans ses bras, alors elle s'appuie sur elle et reste avec elle. Cet esprit appuyé pense qu'il est en train de manger, de boire, qu'il va déjeuner et il fait boire la personne qui se met à boire de la *cachaça* et ne sait pas pourquoi elle boit. C'est parce qu'elle est avec un *egun* appuyé qui croit qu'il est dans sa vie, alors il boit." (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato)

Ces esprits de morts qui doivent être éclairés sur leur nouvelle condition de désincarnés et accepter que leur place n'est plus ici-bas causent de graves préjudices aux hommes et représentent pour eux un danger constant. Ils sont partout, mais particulièrement nombreux dans les cimetières, les églises catholiques, les hôpitaux, les lieux mal-famés, les angles de rue.

Les *eguns* s'appuient généralement sur des individus dont ils étaient proches ou qu'ils connaissaient de leur vivant mais il leur arrive aussi d'appuyer indistinctement les êtres humains mal protégés qui offrent une fragilité spirituelle favorable à l'*encosto*. Vis-à-vis de leur victime, les *eguns* peuvent être animés de mauvaises comme de bonnes intentions et les motivations de leur appui sont diverses. Selon les cas, ils appuient les

vivants par amour ou par haine, ou encore dans une totale indifférence de sentiments.

- L'appui des *eguns* animés de bonnes intentions ou encosto par amour : cet *encosto* est le fait d'*eguns* qui s'appuient sur des proches auxquels ils étaient très attachés de leur vivant. Ils les aiment et ne veulent pas les quitter. Ils continuent de les accompagner, de vivre avec eux, de vouloir les protéger comme par le passé. Ils se sentent seuls et souhaitent aussi parfois les emmener avec eux de "l'autre côté". Cette grande affection qui débouche sur l'*encosto* n'est pas bénéfique mais dangereuse pour la personne aimée qu'elle rend malade et peut conduire à la mort. Ces *eguns* s'appuient généralement sur des membres de leur famille, leur conjoint, leur petit(e) ami(e), leurs amis très chers. Les cas d'*encosto* de ce type abondent et l'on pourrait en rapporter de nombreux exemples, comme celui de cette fillette de douze ans dont les violents maux de tête furent attribués par Dona Dolores à l'*encosto* d'un *egun* identifié comme son grand-père écrasé par un camion six mois auparavant ; comme celui de cette jeune femme dont les évanouissements récents et répétés furent imputés à l'*encosto* d'un *egun* identifié, par l'un des médiums de Duílio, comme son frère mort dans le glissement de terrain du bidonville dans lequel il habitait avec elle ; comme celui, enfin, de l'*encosto* de Rita appuyée par son fiancé décédé, *encosto* dont nous rapportons plus loin le récit qu'en fait la soeur de Rita, Arine (fréquentatrice du *terreiro* de Dona Dolores).

- L'appui des *eguns* animés de mauvaises intentions ou encosto par haine : les *eguns* responsables de cet *encosto* sont généralement les esprits de personnes qui furent très malheureuses de leur vivant. Qu'elles aient été victimes d'injustices et de trahisons, qu'elles aient été atteintes de maladies douloureuses et incurables, qu'elles aient souffert d'une extrême pauvreté, de mauvais traitements, de grands chagrins, tout ce dont elles ont souffert durant leur existence ici-bas les a rendues méchantes et malveillantes. Devenues des *eguns*, elles sont animées par des sentiments de haine, de frustration, une rancœur, une volonté de vengeance qui les poussent à persécuter les vivants et à leur infliger des tourments semblables à ceux qu'elles ont connus. Ce qui maintient l'esprit de ces personnes aigries au stade d'*eguns*, ce n'est pas seulement l'ignorance dans laquelle elles sont

de leur mort - certaines d'entre elles ont conscience de leur nouvelle condition - mais la haine qui les aveugle : expression de leur infériorité spirituelle et de leur attachement aux choses d'ici-bas, elle les empêche d'évoluer et les bloque au stade d'*eguns* assoiffés de vengeance. Ces esprits malveillants peuvent s'attaquer à n'importe quel individu mal protégé spirituellement car leur haine inassouvie est sans limite et sans objet défini. Les données recueillies indiquent néanmoins qu'ils appuient généralement les individus qu'ils détestaient (ou qui les détestaient) déjà de leur vivant ou encore ceux qu'ils estiment responsables des souffrances et des injustices dont ils ont souffert durant leur vie. Leur soif de vengeance est si grande qu'elle peut même persister à travers diverses réincarnations : dans certains *terreiros* fortement marqués par l'empreinte du kardécisme, les *eguns encostados* identifiés par les médiums sont fréquemment les esprits de personnes auxquelles la victime de l'appui a causé du tort dans une de ses précédentes incarnations. Parmi les divers cas d'*encostos* de ce type qu'il m'a été donné d'observer, il y a, par exemple, celui attribué à l'*egun* d'un individu mort dans une prison où il avait été injustement incarcéré par sa victime dans une existence antérieure. Ayant retrouvé le responsable de cette iniquité dans cette vie-ci, il l'appuyait pour se venger. Son but était de le rendre fou afin qu'il passe sa vie dans un asile d'aliéné.

L'*encosto* dû à un *egun* haineux n'est pas plus dangereux que celui qui est dû à un *egun* aimant. Comme Dona Dolores, certains umbandistes affirment même que le second peut être pire que le premier : "si tu es une personne qu'il aime, il va encore plus te perturber parce qu'il va penser qu'il te fait du bien, alors que ce n'est pas le cas".

Remarquons que l'*encosto* n'est pas ici sans rappeler le *quebranto*. Il trouve comme lui son origine dans les mêmes sentiments contraires, l'amour et l'aversion qui, lorsqu'ils sont excessifs, sont également dangereux : ceux qui proviennent de parents et de proches vivants provoquent le *quebranto*, ceux qui proviennent de parents ou de proches morts causent le *mal de encosto*. Le péril que représente une affection ou une haine trop fortes s'étend donc aussi aux morts.

- Au côté des esprits de ces personnes aimantes et de celles que le malheur a rendues malveillantes et qui font intentionnellement souffrir ceux

qu'ils appuient, il y a aussi tous les autres *eguns* malfaisants - aussi mauvais et peu évolués spirituellement de leur mort que de leur vivant - qui, sans nécessairement chercher à nuire à leurs victimes (souvent anonymes) ni nourrir à leur égard de sentiments de haine, leur infligent, à cause de la nature pernicieuse de leur caractère et de leurs comportements, les pires tourments. Le cas d'André - tel qu'il est raconté par le père de saint Luiz qui a soigné ce jeune homme - est tout à fait typique de ces cas d'*encosto* dû à des *eguns* qui, totalement indifférents à leur victime, utilisent le corps des vivants qu'ils appuient pour satisfaire des besoins, sacrifier à des habitudes qu'ils avaient lorsqu'ils étaient eux-mêmes en vie. La personnalité de l'*egun* se substitue à celle de l'individu qu'il appuie, le poussant par moment à des comportements étranges et préjudiciables que la victime de l'*encosto* - pas plus que son entourage - ne reconnaît comme siens :

"Nous avons eu ici, il y a peu, un cas d'*encosto* très curieux. Le cas d'un jeune drogué, pardon, le cas d'un garçon obsédé par l'esprit d'un drogué. Ce jeune homme, André, ne connaissait pas la drogue. Il n'avait jamais utilisé de drogue et tout à coup, du jour au lendemain, voilà qu'il connaissait les lieux où il pouvait en trouver, combien ça coûtait, quel était le mot de passe qu'il devait utiliser pour qu'on lui fournisse la drogue. Il obtenait la drogue mais ne réussissait pas à l'utiliser. Alors il était en train de devenir fou parce que ça perturbe tout. Il était responsable d'une étude de notaire, une étude très importante. Sa responsabilité était énorme et si quelqu'un s'était mis à suspecter qu'il avait une quelconque implication dans des affaires de drogue, il courait le risque de tout perdre. Alors il est venu ici [au *terreiro*]. (...) Ça fiche un sacré coup quand quelqu'un met la main dans sa poche et te dit "c'est ça mon problème", "mais qu'est-ce que c'est que ça ?", "ça c'est de l'héroïne, ça c'est de la cocaïne, ça c'est de la *maconha*"³⁸⁵, pourquoi est-ce que j'ai acheté tout cela, si je ne m'en sers pas ?". Sa barrière morale ne comprenait pas qu'il ait pu y avoir accès, qu'il l'utilise. Mais quelque chose de plus fort l'incitait à acheter de la drogue. Là je te parle d'un vice, mais il en va de même avec la maladie".

³⁸⁵ La *maconha* est, selon la définition qu'en donne le dictionnaire Aurélio (1986 : 1060), "une variété de chanvre (*Cannabis sativa* var. *indica*), dont les feuilles et les fleurs sont utilisées comme narcotiques et produisent des sensations semblables à celles que provoque l'opium".

Les *eguns* - qui appartiennent à une catégorie générique rassemblant en son sein un nombre illimité d'esprits de morts - se singularisent dès lors qu'ils sont reconnus responsables d'un *encosto*. Ils sont en effet généralement identifiés, plus ou moins sommairement, par le médium au moment de la consultation, ou s'identifient d'eux-mêmes au moment du *desencosto* rituel, par un ou plusieurs des caractères distinctifs suivants :

- leur nom : c'est le cas des *eguns* qui s'appuient sur des personnes qui les ont bien connus lorsqu'ils étaient en vie ;
- leur adresse ;
- la nature du lien ou des relations qui les unissaient de leur vivant à leur victime : lien sentimental (*egun* d'un petit ami, du fiancé,...), lien amical, lien d'inimitié, lien de parenté (*egun* du grand-père, du frère,...) ;
- leur profession (*egun* d'un prêtre, d'un soldat, d'un chauffeur de camion, d'une prostituée...);
- la nature de leur vice, de leurs mauvais penchants, de leur crime (*egun* d'un drogué, d'un alcoolique, d'une prostituée, d'un assassin, ...);
- ce dont ils sont morts : ce peut être une maladie (*egun* d'un cancéreux, d'un tuberculeux,..), un suicide (*egun* d'un suicidé), un assassinat, un accident,...

Cette liste présentent les différents traits distinctifs par lesquels un *egun encostado* est susceptible d'être identifié (ou de s'identifier) mais ils ne sont pas tous déclinés dans chaque cas d'*encosto*. L'*egun* peut être identifié (ou s'identifier) uniquement par sa profession ou par les raisons et les circonstances de sa mort ou encore par la nature du crime qu'il a commis. La singularisation de l'*egun* est plus ou moins poussée selon les cas d'*encosto* et elle est renforcée, dans certains *terreiros*, par l'exposé que fait l'esprit de ses motivations personnelles à appuyer sa victime au moment de la cure de l'appui.

Selon certains pères (mères) de saint, cette individualisation des *eguns* serait un phénomène récent qui n'existait pas dans le passé et qui témoigne de l'influence toujours plus importante du spiritisme kardéciste sur l'umbanda :

"L'umbanda s'est beaucoup blanchie. Dans l'umbanda que je pratiquais autrefois, il n'y avait rien de tout cela. Dans cette umbanda-là, il y avait l'*encosto* d'un obsesseur. On ne réussissait pas à l'identifier, c'était un obsesseur, voilà tout. Dans le passé, tu arrivais dans un *terreiro* et l'esprit qui donnait la consultation disait à la personne "tu as un *encosto*, je vais te l'enlever". Et on enlevait l'esprit obsesseur qui perturbait la personne. Mais il n'y avait pas de classification, on ne savait pas qui c'était, on ne l'identifiait pas." (Cássio, anciennement umbandiste, aujourd'hui père de saint d'un *terreiro* de candomblé)

V

LES VICTIMES DE L'*ENCOSTO*

V - 1 - le terrain favorable à l'*encosto*

Comme le mauvais oeil et la chose faite, l'*encosto* ne saurait atteindre un individu qui n'a pas offert une vulnérabilité préalable favorable à son accomplissement. L'appui ne se réalise que sur ceux qu'une mauvaise protection spirituelle expose à l'assaut des esprits obsesseurs.

"Une chose est bien claire. Quand tu es faible spirituellement, là où tu passes, ces obsesseurs, nous les appelons aussi les esprits sympathiques, tu attires à toi ce type d'esprits. Ils s'approchent de toi et, si tu as le corps ouvert, ils restent en toi. Car ils attendent la première ouverture de notre protection spirituelle pour pénétrer au-dedans". (Duílio)

Les conditions favorisantes de l'*encosto* sont diverses. Les vivants particulièrement exposés à l'action préjudiciable des esprits obsesseurs sont :

1 - Les êtres humains qui leur ressemblent, c'est-à-dire qui sont aussi peu évolués spirituellement que ces esprits qui manquent de lumière, selon

un principe qui veut que le négatif attire le négatif, l'obscurité attire l'obscurité.

"[L'*encosto*] se produit parce que l'obsesseur et l'obsédé sont en syntonie sur la même fréquence de vibration inférieure, l'incarné offrant un point d'appui pour que le désincarné puisse agir". (E. Orphanake (1982 : 81), trad. pers.)

Cette idée, qui débouche sur des interprétations très moralisantes et moralisatrices de la vulnérabilité à l'*encosto*, n'est pas présente dans tous les *terreiros*. Selon cette conception, particulièrement affirmée dans le *terreiro* de Renato, l'*encosto* menace tout particulièrement ceux qui ont des conduites, des moeurs, un mode de vie jugés déplorables et pernicieux.

"L'Astral est constitué de différentes couches. J'utilise allégoriquement l'image de l'oignon. Comme si cet Astral avait plusieurs couches. Il y a un Astral bas qui est immédiatement lié au champ physique, le Bas Astral et un Astral plus subtil, plus élevé, le Haut Astral (...). L'atmosphère du Bas Astral est peuplé d'*eguns*. Ces *eguns* sont des êtres privés de leur corps physique mais qui n'ont pas trouvé de localisation dans les instances les plus élevées de l'Astral. Alors ils sont encore très liés aux plaisirs de la terre, ils ne veulent pas sortir de la terre. Alors ils s'approchent d'une personne déterminée qui a un système immunologique, entre guillemets, abaissé, qui a un périsprit affaibli, qui n'a pas beaucoup de lumière non plus, ils s'approchent d'elle et se mettent à lui sucer ses énergies. C'est le cas de l'alcoolique, du drogué, d'une personne avare qui est très habituée à manipuler de l'argent, d'une personne qui a ce type de..., une personne très passionnelle ; ce type d'émotions, de sentiments est un puissant tape-à-l'oeil pour les *eguns*. Ils se collent à ceux qui les ont." (Dalmo, médium chez Renato)

La liste peut être longue (et variable selon les individus) de ces traits de personnalité, moeurs et comportements qui - estimés non conformes ou contraires aux valeurs qui doivent orienter la conduite des hommes spirituellement évolués - sont étiquetés comme "attractifs" et considérés comme les manifestations d'un état avéré d'infériorité spirituelle. Ceux qui les possèdent sont les victimes toutes désignées de l'*encosto* dû aux *eguns*

et également, cas plus rares, aux *exus* attardés. Sont aussi particulièrement exposés à l'appui, les individus qui refusent tout engagement religieux (dans quelque culte que ce soit) et ceux qui ont l'habitude de fréquenter des endroits mal-famés - où ces esprits inférieurs rôdent en grand nombre - à des heures tardives, comme les bars et certains quartiers la nuit.

Aussi, la meilleure protection contre l'*encosto* est-elle, comme le souligne Júlio (42 ans, ingénieur en informatique, médium chez Renato), "d'avoir une vie en accord avec les principes les plus élevés de la spiritualité" :

"Alors la personne est joyeuse, altruiste, elle souhaite du bien aux autres, elle a une pratique de vie saine, altruiste. C'est ça la prophylaxie pour éviter l'*encosto*. Une autre chose qui peut aussi aider la personne à se libérer de ça, ce sont les amulettes, les amulettes aident, une amulette bien faite a un pouvoir magique très fort, qui irradie dans l'Astral et défend la personne de ce type de chose, de situation".

2 - Les êtres humains dont émane de la lumière, selon un principe qui veut, cette fois-ci, que le positif attire le négatif, la lumière attire l'obscurité.

Cette seconde interprétation de la vulnérabilité à l'*encosto* est beaucoup plus répandue que la première à laquelle elle s'oppose sans pour autant la contredire. Ces deux interprétations coexistent en effet dans certains *terreiros* où elles s'appliquent séparément dans la pratique, selon les cas et les victimes, aux *encostos* que traitent les médiums.

Les *eguns* sont ici considérés comme des esprits qui, vivant dans l'obscurité, sont en quête de lumière. Ils sont attirés, en conséquence, par les hommes qui en possèdent, sorte de points lumineux qu'ils repèrent dans la nuit de leur errance et vers lesquels, perdus dans les ténèbres, ils se dirigent : "il y a des gens qui sont comme des aimants", disent de nombreux umbandistes. Cette lumière, qui émane plus fortement de certains individus que d'autres, n'est autre que celle que dégage la médiumnité. Cette dernière représente et offre, à travers la personne de son détenteur, un canal de communication, un chemin de contact, entre les êtres humains et les esprits : on comprend qu'elle attire les obsesseurs égarés qui s'y engouffrent.

"Nous avons tous un peu de médiumnité, mais il y en a qui en ont beaucoup plus que d'autres, qui sont totalement récepteurs. Cette médiumnité fonctionne comme un aimant, elle est un pouvoir d'attraction très grand. Ces *encostos*, comme on les appelle, ces *eguns*, ces âmes en peine, elles sont comme des papillons, elles ont besoin de lumière, elles ont besoin de chaleur pour atteindre un autre stade. En réalité, elles ont eu une mort brutale, il n'y a pas eu de préparation pour que cet esprit prenne un chemin différent. Il est pris de surprise, alors il se met à chercher une séquence jusqu'à ce qu'il puisse avoir un chemin. Et le médium représente toujours pour lui un point vital de force. C'est la lumière. Car le médium incorpore facilement, alors s'il se distrait il prend facilement l'*encosto*. Ces *eguns*, ces *encostos*, ils sont perdus, ils sont encore perdus, ils vont se coller là où il y a de la lumière. Ils sont dans les cimetières, les hôpitaux, les coins de rues, dans les endroits qui ont une vibration négative, tu sais, ces lieux où dès que tu y entres tu ne te sens pas bien, et au moment où le médium passe dans ces endroits-là, ils en profitent, ils s'appuient sur lui et ils partent ensemble. Alors, tu vois, en réalité, ce n'est pas toujours leur faute [aux *eguns*] s'ils sont ensemble avec la personne. Mais les personnes les maltraitent, les insultent, veulent les enlever d'une manière erronée et alors l'*egun* s'attache davantage. Si la personne a de la lumière, ils vont rester et alors ils vont commencer à la perturber. Mais en réalité, ils ne sont pas souvent coupables. Ils sont à la recherche d'un chemin, de la lumière. Ça ne sert à rien d'expulser cet esprit au loin. Il faut l'enlever et l'aider de telle manière qu'il puisse suivre un chemin." (Rogério, 40 ans, commerçant, père de saint)

Les individus les plus exposés sont moins les médiums développés que ceux qui ne se savent pas détenteurs d'un important potentiel médiumnique (ou qui, le sachant, ne veulent pas l'assumer) ou les médiums débutants en cours d'initiation. En effet, le médium développé qui a appris à contrôler sa médiumnité est rendu apte à ouvrir et à fermer ce canal qu'empruntent, à travers lui, les esprits pour communiquer avec les hommes (et inversement), selon les circonstances et les besoins de la communauté religieuse. Il y a alors peu de risque qu'il devienne le jouet des incursions anarchiques des esprits, si ce n'est accidentellement, lorsque, par exemple, il ne respecte pas certains des devoirs, des interdits et des prescriptions que sa mission lui impose. En revanche, le médium en phase d'apprentissage (de développement), l'individu qui est ignorant de son potentiel médiumnique et

celui qui ne veut pas apprendre à le contrôler, sont tous trois des proies idéales pour les obsesseurs. Ils sont en effet dotés d'une médiumnité qui les voue à être, de fait, des instruments de la relation entre les esprits et les hommes alors même qu'ils ne sont pas prêts à assumer cette fonction, c'est-à-dire à recevoir les entités qui les empruntent ou les utilisent (comme on emprunte ou utilise un moyen de communication existant). La médiumnité que possède ces individus exerce un pouvoir d'attraction considérable sur les *eguns* comme sur les *exus* attardés qui trouvent en elle une voie de libre accès au corps que justement ils recherchent. Ces esprits, une fois installés dans ces réceptacles de chair, se mettent à consommer leur lumineuse énergie vitale.

"L'*encosto* qui s'était appuyé sur moi était un curé. Car quand j'étais jeune fille, j'étais une vraie fille de Marie, tu vois un peu la fille de Marie que je suis devenue ! (rires). Mais à l'époque, je priais à l'heure de la messe, j'étais toujours fourrée à l'église. Et puis un jour, j'étais en train de prier et tout à coup je n'ai plus rien vu. On m'a transporté, on m'a donné de l'eau et du café. Je suis restée comme ça jusqu'à l'âge de dix-sept ans. C'est que mon père ne croyait pas. C'est pour ça que ça a duré longtemps et qu'il est arrivé toutes ces folies que je t'ai dites. A dix-sept ans je me suis mariée. Des fois, il [l'esprit] me prenait la journée entière jusqu'au lendemain matin. Je paraissais morte. Je respirais normalement, mais sans conscience, sans entendre les autres parler. Je pouvais me tuer, parce que je ne voyais rien et que ça arrivait tout à coup. C'est la raison qui m'a fait chercher un moyen. Et j'ai guéri et maintenant je suis ici. Quand on est médium, on incorpore avec une grande facilité. Alors l'esprit qui erre, comme la personne est médium, il en profite et il s'appuie et il va avec elle. C'était mon cas, j'étais médium mais je ne le savais pas". (Dona Clara, 55 ans, commerçante d'une boutique d'umbanda, médium)

"Quand ta médiumnité affleure, l'entité [de lumière] vient, elle vient de temps à autre, parce que ce n'est pas permanence, elle vient et elle veut que tu travailles, les bonnes [entités] viennent et veulent que tu travailles. Alors elles s'efforcent de te faire travailler, souvent elles te forcent pour voir si tu veux travailler. Parce c'est nécessaire. Alors elles viennent une, deux, trois, dix fois, ensuite elles abandonnent car elles ne vont pas rester là toute la vie. Il arrive

qu'elles renoncent mais ta médiumnité affleure. Alors ce sont les autres [esprits] qui en profitent. Ils s'appuient. C'est là qu'est le danger." (Renato)

On ne s'étonnera pas que le diagnostic d'*encosto* s'accompagne assez souvent du diagnostic de "médiumnité non développée"³⁸⁶ : l'appui spontané est en effet fréquemment interprété comme le signe révélateur d'une médiumnité incontrôlée. Quand le thérapeute umbandiste attribue cette origine à l'*encosto*, il incite alors l'individu *encostado* à devenir, bon gré mal gré, médium dans son *terreiro*. Comme dit Arine parlant de sa soeur *encostada* par l'esprit de son fiancé : "ensuite, ma soeur, après son *encosto*, elle est devenue médium développée. Parce que si elle avait reçu cet esprit de mort, alors elle pouvait en recevoir d'autres". J'ai moi-même été soumise à diverses reprises à ce diagnostic d'*encosto* dû à une médiumnité non développée énoncé par des pères de saint qui souhaitaient me voir devenir médium dans leur *terreiro* et qui tentèrent de me convaincre que seule une médiumnité développée pourrait me garantir, entres autres préjudices, des *encostos* à répétition auxquels prédispose une médiumnité frustrée et grossière.

3 - les êtres humains qui ne s'occupent pas de leurs proches décédés :

Les proches, et particulièrement la famille, d'une personne décédée ont un rôle important à jouer dans "l'acheminement" (*o encaminhamento*) de son esprit vers la voie qu'il doit suivre au moment où elle quitte le monde des vivants. S'ils ne "s'occupent pas" (*não cuidam*) de son esprit, s'ils ne "l'accompagnent pas" (*não acompanham*) dans cette transition de la vie à la mort, dans ce passage, souvent brutal, de la condition d'esprit incarné à celle d'esprit désincarné, ce dernier a toutes les chances de devenir une âme errante, ignorante de son sort.

Les proches du mort s'exposent alors à l'*encosto* de l'*egun* qu'ils n'ont pas assisté car c'est en priorité dans les lieux qui lui étaient familiers - comme, par exemple, l'endroit où il habitait de son vivant - que l'esprit du mort risque de venir errer, et c'est probablement sur les vivants auxquels il était le plus attaché qu'il risque de s'appuyer. "S'occuper" de l'esprit du mort

³⁸⁶ La "médiumnité non développée" est examinée au chapitre suivant.

est l'un des volets de la prophylaxie de l'*encosto* : l'aider à trouver son chemin, c'est lui éviter l'écueil de l'errance ; c'est également, pour les vivants, se garantir de son éventuelle action néfaste ou, du moins, en minimiser le risque.

Les mécréants sont considérés comme davantage exposés à l'*encosto* de leurs proches que les croyants, et ce quelle que soit la religion à laquelle ces derniers appartiennent. De même, le risque de devenir une âme errante est décuplé pour la personne décédée qui appartient à une famille de mécréants et qui n'était pas elle-même de son vivant umbandiste ou fidèle d'une quelconque autre religion. En effet, ceux qui pratiquent une religion (peu importe laquelle, l'essentiel étant d'avoir un engagement "spirituel", d'être tourné vers la "spiritualité") savent qu'il faut faire quelque chose pour les morts et ce qu'ils doivent faire ; ils savent également ce qui les attend après leur mort ³⁸⁷ qu'ils ont déjà été préparés à accepter de leur vivant : quand ils meurent, leur esprit est suffisamment "éclairé" (*esclarecido*) pour savoir ce qui lui arrive et s'acheminer vers l'endroit où il doit aller. En revanche, les individus irrégieux ne font rien lors du décès de leurs proches, ils n'accomplissent aucun geste, aucun rituel, ne récitent aucune prière en leur faveur ; de même, lorsqu'ils se désincarnent, les esprits non préparés de ces incroyants mettent du temps à comprendre ce qui leur est arrivé, le temps d'une errance plus ou moins longue qui peut s'achever lorsque, à l'occasion de la cure de l'*encosto*, l'*egun* est éclairé sur sa nouvelle condition et qu'il s'y résigne ³⁸⁸ :

"L'*egun* ne sait pas qu'il s'est détaché. La personne est morte accidentée, tu sais ces choses soudaines, violentes. Et si la personne n'est pas préparée spirituellement, elle n'a rien, et sa famille non plus, alors cet esprit reste comme ça, ça lui prend du temps. Parce que quand la personne est dans le milieu spirituel, elle a déjà une certaine préparation, quand la personne se désincarne, elle dort pendant sept jours et le septième jour, quand l'esprit se réveille, son

³⁸⁷ Selon l'eschatologie religieuse à laquelle ces croyants se réfèrent par conviction. Celles auxquelles les umbandistes font généralement allusion sont soit le paradis/purgatoire/enfer des catholiques, soit la réincarnation des kardécistes.

³⁸⁸ Dans ces cas-là, le médium chargé de la cure de l'*encosto* s'occupe de "l'éclaircissement" (*esclarecimiento*) de l'esprit qu'il instruit sur sa condition de désincarné égaré.

esprit connaît le chemin, il est déjà prêt à s'acheminer. Maintenant ceux qui n'ont rien, qui n'ont pas de religion, qui ne sont pas catholiques, et pour lesquels la famille ne fait rien, ne prie pas, ceux-là ne sont pas assistés spirituellement."
(Regina, médium chez Renato)

Les cas de décès qui se sont produits durant mes divers séjours de terrain ont été trop rares pour que je sois en mesure de rendre compte de la manière dont les umbandistes s'occupent de l'esprit de leurs proches récemment disparus. Il semble qu'il n'existe pas, dans l'umbanda, de rituel ni même de prescriptions aux modalités bien définies à accomplir en cas de mort d'un proche. Les adeptes disent généralement qu'ils prient pendant la semaine qui suit la mort pour demander aux entités de lumière de guider et d'emmener l'esprit du défunt dont l'acheminement a lieu ou est terminé, selon les umbandistes, le septième jour de la mort du corps physique. Il est capital de penser positivement au mort, de prier pour lui durant la semaine qui suit son décès, et peu importe, semble-t-il, la manière dont ces prières sont faites, les mots qu'elles mobilisent (et donc la matrice religieuse à laquelle elles appartiennent), le cadre et le moment du jour où elles sont dites : selon de nombreux umbandistes, l'élévation des pensées par le biais de la prière est en elle-même source de forces positives, bénéfiques à l'esprit du défunt ³⁸⁹. Les prières peuvent être dites collectivement et publiquement à l'occasion d'une cérémonie qui réunit la famille, les amis, un ensemble de fidèles (ce peut être une séance umbandiste, une messe et un enterrement catholiques...) ou individuellement dans l'intimité d'une chambre, à côté d'une bougie allumée, devant l'autel domestique que possèdent certains umbandistes, l'essentiel étant que la famille du défunt prie pour le repos, l'acheminement de l'esprit du mort. La mère de saint Dona Dolores fait partie de ces umbandistes qui pensent que "l'esprit s'appuie par manque de lumière, parce que sa famille n'a pas cherché à lui donner de la lumière. La famille doit donner de la lumière à l'esprit, à la personne qui s'est désincarnée". Elle a l'habitude d'allumer un "paquet de

³⁸⁹ "La potentialité de la prière réside dans la pensée et ne dépend pas des paroles, du lieu ni du moment où elle est faite. La prière en commun a une action plus puissante, quand tous ceux qui prient s'associent de coeur, à une même pensée, un même objectif. La prière détruit les vibrations négatives. Elle est un refuge en potentiel de forces positives. Elle désagrège les fluides pesants, nous restitue l'équilibre spirituel, en nous rapprochant de Notre Père Suprême"(R. Jamil, 1985 : 109, trad. pers.).

bougies blanches" au fond de son jardin tous les lundis "pour que l'âme des personnes décédées repose en paix et qu'elle laisse les gens en paix".

4 - Les êtres humains qui ne se protègent pas en cas de décès de leurs proches :

Pour se défendre de la menace d'*encosto* par l'*egun* de leurs proches, les vivants ne doivent pas seulement prendre soin de leurs morts, ils doivent aussi veiller sur eux-mêmes en protégeant leur corps de l'appui éventuel de ces trépassés.

Nous avons vu que les proches d'une personne décédée sont particulièrement exposés, si l'esprit du mort ne trouve pas son chemin, à l'appui de son *egun*. C'est en effet dans les lieux qui lui étaient familiers qu'il vient rôder, sur les personnes auxquelles il était attaché qu'il risque probablement de s'appuyer. Aussi est-il recommandé, lorsqu'on perd une personne avec laquelle on entretenait des relations privilégiées, de se protéger d'un éventuel *encosto* de sa part durant la période cruciale des sept jours qui suivent son décès. C'est en effet pendant cette période que le risque d'*encosto* est maximal pour les vivants car elle correspond à la phase transitoire au cours ou à l'issue de laquelle l'esprit du récent désincarné s'achemine ou ne s'achemine pas sur la bonne voie.

Comment les umbandistes se protègent-ils de l'appui ? Les personnes qui viennent de perdre un proche peuvent se garantir de l'*encosto* du mort grâce au port d'objets protecteurs généralement préparés par le père de saint, des amulettes auxquelles Júlio fait référence dans une citation précédente. Comme il a été dit précédemment, les cas de décès frappant des umbandistes furent trop peu nombreux sur mon terrain pour que je puisse rendre compte, à partir d'observations, des comportements adoptés, des objets utilisés par les adeptes pour se prémunir de l'*encosto* d'un proche récemment décédé, et généraliser mon propos à ce sujet. Je citerai donc, à titre d'exemple de ces comportements, le cas de Maria qu'il m'a été donné d'observer d'assez près.

L'arrière-cour de la maison où habite Duílio, abritait, jusqu'à l'un de mes derniers séjours sur le terrain, cinq locataires : deux médiums du *terreiro* - Maria-José, Maria et ses deux petites filles - et une femme très âgée,

Cláudia. Chacune de ces femmes vivait dans une petite pièce indépendante³⁹⁰. Cláudia ne participait pas à la vie du lieu de culte. Bien qu'elle logeât à quelques mètres du *terreiro*, je ne la vis jamais à aucune cérémonie. Elle avait du mal à se déplacer, sortait rarement de chez elle, vivait pauvrement en recluse dans sa petite chambre, ne recevait pas de visite³⁹¹ et était fort peu bavarde. Je n'eus que fort peu de contact avec cette vieille dame qui vivait apparemment coupée du reste de la maisonnée, comme invisible aux autres occupants du lieu qui ne parlaient jamais d'elle et au-devant desquels elle ne semblait pas aller. La seule personne avec laquelle elle avait des contacts quotidiens était Maria qui habitait à côté d'elle. Maria s'occupait d'elle, faisait ses courses en même temps que les siennes, préparait souvent ses repas, lui faisait son ménage, l'assistait dans les tâches qu'elle ne pouvait pas faire elle-même. Les deux femmes s'entendaient bien, Maria disait avoir de l'affection pour Cláudia. En janvier 1991, la vieille dame se fit renverser par une voiture en traversant la rue et mourut à l'hôpital, une semaine après l'accident, des suites de ses blessures.

Le lendemain de sa mort, j'allai voir Maria chez elle. Comme, en l'embrassant, je posais par habitude ma main sur le haut de son bras, elle se recula en retirant son bras assez vivement. Pour expliquer son mouvement, Maria releva la manche de son tee-shirt et me montra, nouée très serrée à hauteur de son biceps, une fine corde en fibre végétale séchée. Elle avait le même lien autour de l'autre bras et m'apprirent que c'était des *contra-egun* (contre-*egun*) que lui avait mis le père de saint. Elle me dit de faire bien attention car je venais d'en toucher un et que c'était justement ce qu'il ne fallait pas faire. Un esprit, elle ne savait pas lequel, avait laissé un message pour elle au père de saint Duílio, comme quoi elle devait utiliser ces *contra-egun* pour ne pas "prendre l'*egun*" (*pegar o egun*) de Cláudia :

"Dona Cláudia vient de mourir, l'esprit est sorti, il reste par ici, parce qu'elle a habité ici pendant plusieurs années, alors maintenant elle est un *egun*, son esprit est devenu un *egun*. Je m'entendais bien avec elle, alors j'utilise ça pour ne pas prendre son *egun*. Parce que je vais devoir entrer chez elle pour tout nettoyer. C'est pour ne pas courir le risque de prendre l'*encostb*".

³⁹⁰ Voir le plan du *terreiro* de Duílio, Schéma n° 2, à fin du chapitre "Genèse et méthodologie de la recherche".

³⁹¹ Excepté les rares visites de son fils qui la battait.

Elle devait porter ces *contra-egun* qu'elle appelait également *palha da costa* (littéralement "paille de la côte") ³⁹², tant qu'elle aurait à faire dans la chambre de Cláudia et tant qu'il y aurait des choses qui appartenaient à la vieille dame dans cette chambre. Quand elle n'aurait plus à entrer dans la pièce où elle habitait ni à "farfouiller" dans ses affaires, et que sept jours se seraient écoulés depuis la mort de Cláudia, alors elle pourrait les enlever car comme elle le dit elle-même :

"Après sept jours, on les enlève car il n'y a plus de danger. Il [l'*egun*] reste dans la maison pendant sept jours, il erre. Il cherche parce qu'il ne se résigne pas au fait qu'il n'a plus de chair. Il se résigne après le septième jour".

C'est ce que lui avait dit le père de saint qui se chargerait, quant à lui, de débarrasser les affaires de Cláudia. Duílio avait également mis un "contre-*egun*" à chacune des deux filles de Maria, exposées comme elle à l'*egun* de la morte, non pas autour du bras comme à leur mère - "parce qu'elle sont petites" - mais autour de la taille. Maria affirmait qu'elle devait d'autant plus se protéger qu'elle "prenait facilement l'*encosto*". Elle avait déjà été appuyée et affirmait que "c'était horrible, horrible".

L'usage des "contre-*egun*" pour se protéger de l'*encosto* de l'esprit d'un proche décédé n'est pas répandu dans tous les *terreiros*. Ainsi, quand je parlai à Renato de ces protections, il me dit que les "contre-*egun*" étaient utilisés dans le candomblé mais qu'ils n'existaient pas dans l'umbanda : "pour que les *eguns* ne restent pas ici, dans l'umbanda nous faisons des prières pour demander aux guides de les emmener".

V - 2 - Les conséquences fâcheuses de l'*encosto*

Qu'il soit spontané ou provoqué, qu'il soit le fait d'esprits aimants ou haineux, l'*encosto* provoque chez ses victimes des troubles et des problèmes considérés comme d'égale gravité. Quels sont-ils ?

³⁹² Les "contre-*egun*" sont désignés du nom du matériau qui est généralement utilisé pour les fabriquer. La "paille de la côte" est faite de la fibre séchée du tronc du bananier et "la côte" fait référence à la côte africaine.

Les récits recueillis auprès de personnes victimes - dans le présent ou dans le passé - d'*encosto*, les témoignages glanés auprès des pères de saint et médiums qui diagnostiquent et soignent ces *encostos*, ainsi que l'observation de consultations qui débouchent sur ce diagnostic révèlent que les troubles très divers engendrés par l'appui sont tout autant physiques que psychiques et qu'ils peuvent avoir des conséquences de grande ampleur sur la vie du sujet *encostado*. Comme c'est le cas de toutes les maladies spirituelles, l'*encosto* provoque un ensemble de "perturbations" qui bouleversent de manière générale, dans divers domaines et à divers niveaux, et la personne atteinte et sa vie : "*atrapalha tudo na vida*" disent de nombreux umbandistes, c'est-à-dire "ça trouble, embrouille, bouleverse, perturbe tout dans la vie".

Amenés à s'exprimer sur les troubles que provoque l'*encosto* ou s'exprimant d'eux-mêmes spontanément sur ce sujet, les individus *encostados* mettent néanmoins surtout l'accent sur les modifications pernicieuses de leur état normal, sur les sensations intimes pénibles et douloureuses qu'ils éprouvent, et non pas, comme c'est le cas pour la chose faite, sur les divers ennuis et difficultés d'ordre matériel ³⁹³ que produit l'*encosto*. Dans leurs récits, ces derniers sont généralement relégués au second plan et quand ils en parlent, ceux qu'ils exposent sont présentés comme des conséquences directes des troubles conjugués ressentis au plan physique et psychique. C'est leur état intime (état physique, psychique, d'humeur, d'esprit, du "moral", des comportements...) que les victimes de l'appui s'attachent à raconter et à exprimer. Comme dans le cas des autres maux spirituels, le récit qu'elles font de leur *encosto* est abondant, parsemé d'anecdotes et d'exemples destinés à illustrer les troubles ressentis. Mais la description des sensations éprouvées reste, du point de vue du vocabulaire employé pour tenter de les traduire, relativement pauvre et vague aussi bien chez les umbandistes des couches défavorisées que des couches plus aisées : les mêmes mots, les mêmes formules, sont répétés à diverses reprises dans le même récit et on les rencontre de manière récurrente dans tous les récits.

³⁹³ Les victimes d'*encosto* ne disent pas, par exemple, qu'elles ont le sentiment que "leurs chemins sont fermés", expression qui revient de manière récurrente dans la bouche des victimes de *feitico*.

Les victimes d'*encosto* traduisent le sentiment et le ressenti général qu'elles ont de leur état par les expressions stéréotypées suivantes (pour les plus fréquentes) : "c'est terrible" (é *terrível*), "c'est horrible" (é *horrível*), "je me sens malade" (*me sinto doente*), "c'est une maladie" (é *uma doença*), "je me sens mal, très mal" (*me sinto mal, muito mal*), "je me sens différent(e)" (*me sinto diferente*), "c'est ce malaise" (é *aquele mal-estar*), "je me sens très nerveuse" (*me sinto muito nervosa*), "c'est cet abattement, ce découragement" (é *aquele desânimo*).

Les troubles sont ressentis et perçus comme plus ou moins sérieux selon les cas. Il n'y a cependant pas d'appui bénin, l'*encosto* étant considéré par l'ensemble des umbandistes comme un mal grave, aux conséquences dangereuses voire fatales pour la vie, la santé physique et l'équilibre mental de la victime.

L'examen des troubles et des maux attribués à l'état d'*encosto* révèle que, pas plus que pour les autres maladies spirituelles, il n'y a de symptomatologie précise, définie ni spécifique de l'appui : divers sont les signes, les événements ainsi que les configurations (associations) de signes et d'évènements qui sont interprétés - selon les cas et les contextes dans lesquels ils apparaissent - comme manifestations et conséquences de l'*encosto* par les thérapeutes umbandistes (médiun, père de saint), mais aussi par la victime elle-même ou des membres de son entourage (famille, voisins). Parmi les symptômes d'ordre psychique généralement attribués à l'appui, les plus manifestes et les plus spécifiques de cette pathologie sont les modifications soudaines et inexplicables (permanentes ou périodiques) du comportement habituel qui n'échappent ni au malade (dans ses moments de lucidité) ni à son entourage. L'individu chez lequel le thérapeute umbandiste (possédé ou non) décèle l'existence d'un *encosto* ne présente pas nécessairement ces caractéristiques, mais les données de terrain révèlent que lorsque que c'est le cas, le médium ou le père de saint diagnostique généralement l'appui ou la "médiunité non développée" ou encore un *encosto* dû à une "médiunité non développée". Interprétés avec une grande récurrence comme manifestations de l'*encosto*, ces changements subits de comportement sont les plus spécifiquement symptomatiques de la pathologie de l'appui. Les autres troubles et

modifications psychiques et physiques que provoquent les esprits *encostados* se révèlent communs à d'autres maladies spirituelles.

Examinons plus en détail quels sont, à l'intérieur de la gamme relativement vaste des "perturbations" causées par l'*encosto*, les troubles qu'occasionnent généralement les esprits appuyés. Pour la clarté de l'exposé, nous les séparons ici en trois grandes catégories, mais dans la réalité des cas individuels d'*encosto*, ils peuvent aussi bien apparaître mêlés les uns aux autres qu'isolément.

V - 2 - 1 - Les modifications soudaines de comportement et leurs conséquences

Comme de nombreux autres umbandistes, Dona Dolores assure que le "premier symptôme [de l'*encosto*] c'est le changement, la modification du comportement" :

"Cet esprit qui s'appuie, que tu attrapes, il s'appuie sur toi et ne veut plus te quitter, il veut rester avec toi. Moi, je vois quand c'est un *encosto* parce qu'on regarde la personne et on le voit. Généralement je le vois. On le reconnaît vite parce que la personne change son système d'habitude, ses moeurs, tout change. Parce que l'esprit, il agit différemment, et la personne se sent différente, elle commence à faire des choses qu'elle ne fait pas habituellement, elle commence à dire des choses qui n'ont rien à voir. La personne note qu'elle n'est plus aussi calme qu'avant ou qu'elle est trop calme, ça dépend. Et ceux qui l'entourent commence à percevoir qu'elle agit différemment. Certains deviennent violents et se mettent à casser des choses, alors la famille commence à lire. Elle était une personne calme, tranquille, tout à coup elle a ce type de comportement, elle se bat, jette les choses, se dispute, agresse les gens, un rien la met en rage. Alors on sait que ce n'est pas la personne, qu'il y a quelque chose. C'est un esprit qui prend l'espace physique de la personne mais que l'on réussit à enlever et la personne retourne à sa personnalité. L'*encosto* c'est une incorporation imparfaite. Si l'incorporation dure longtemps, tu sais l'esprit vient, s'en va, il revient, s'en va, revient, pendant toute cette période la personne est avec l'esprit, ça l'affaiblit, et le physique va s'affaiblissant lui aussi, jusqu'à ce qu'elle tombe malade. Si elle ne s'en occupe pas, elle en meurt."

Les modifications soudaines et incompréhensibles de comportement qu'entraîne la possession incontrôlée et non souhaitée par *encosto* sont à la fois dues au fait que l'esprit agit et s'exprime à travers le corps sur lequel il s'est appuyé comme il le ferait s'il était encore en vie, et à l'état d'*encosto* lui-même qui perturbe la personne au point de modifier son rapport habituel à elle-même et à son environnement. Les modifications de comportement sont donc le résultat à la fois :

- de la transmission directe par l'esprit de certains de ses traits caractéristiques à l'individu qu'il appuie. Le transfert de ces propriétés que l'esprit *encostado* conserve et dont il reste porteur au-delà de la mort du corps physique, est assuré par le mécanisme de l'*encosto* qui réalise, de façon permanente ou périodique, un contact direct et intime entre l'*egun* et sa victime.
- des "perturbations" psychiques et physiques inévitablement engendrées par la situation anormale et pathologique d'*encosto*.

Si l'on considère l'ensemble des attitudes et des actes inhabituels qui sont attribués à l'*encosto*, on s'aperçoit qu'ils représentent toujours des manières d'être et d'agir déviantes, comportements inadaptés, irraisonnés, inconvenants, hors-la-loi, transgressifs ou asociaux, de gravité variable, qui acheminent à plus ou moins long terme celui qui les adopte vers la marginalité, l'isolement, l'exclusion, la mort sociale. Ils le conduisent à l'asile psychiatrique, à l'hôpital, à la prison, à la marginalité de la rue, à la mort (les agissements insensés que provoque l'*encosto* mettent la vie de l'individu *encostado* en danger : il peut se jeter sous les roues d'une voiture par exemple). Les attitudes et les actes imputés à l'*encosto* constituent un danger non seulement pour celui qui les adoptent, mais également pour les autres (proches et lointains) et pour la société. Apparus soudainement (la personne a brusquement changé), ils deviennent permanents ou s'expriment périodiquement chez le sujet *encostado* qui, s'il n'est pas soigné, peut devenir, à la longue, un ivrogne, un drogué, un(e) prostitué(e), un bandit, un meurtrier, un sans logis, un individu incapable de subvenir à ses besoins vitaux et à ceux des siens, un fou.

Multiplés sont les comportements, les réactions, les actes qui peuvent être attribués à l'*encosto* : c'est le cas, par exemple, des conduites et des

réactions fortement agressives qui débouchent sur des actes de violence dirigés contre autrui (dont les meurtres) ou, à l'inverse, des comportements très apathiques, dépressifs, qui conduisent l'individu à se désintéresser de son foyer, à ne plus assumer ses tâches quotidiennes (travaux domestiques, travail, soins apportés aux enfants). Les attitudes et les propos incohérents (telle femme qui sort toute nue dans la rue en plein jour dans un état de forte excitation, par exemple), l'alcoolisme, l'exercice de la prostitution, la consommation de drogue, le vol, le suicide, la folie peuvent également être imputés à l'*encosto*.

Dès lors que des comportements, des actes sont ainsi interprétés, leur responsable n'est pas leur auteur humain - considéré comme une malheureuse victime qui subit les conséquences, parfois terribles, d'actes qu'il commet sous l'emprise d'une autre volonté que la sienne (ou de sa conscience troublée par l'*encosto*) - mais l'esprit appuyé. Telle femme se prostitue parce qu'elle est appuyée par l'esprit d'une *pomba gira* ; telle autre se suicide poussée à ce geste par l'esprit *encostado*, telle mère (ou père) de famille quitte sa maison en courant pour aller vivre dans la rue, abandonnant ainsi son foyer, parce qu'elle est appuyée par un *egun* qui la rend folle ; tel homme se met à boire, à battre sa femme, parce que l'esprit *encostado* a ce type d'envies ; tel autre commet un meurtre sous l'emprise d'un *exu* appuyé, etc. Les changements de comportements attribués à l'appui ne sont pas toujours aussi lourds de conséquences pour la victime. Quels qu'ils soient, ils conditionnent néanmoins l'avènement de préjudices dans sa vie et dans celle des autres, qui vont de la difficulté voire de l'impossibilité à assumer les tâches quotidiennes, de la perte de l'emploi, de l'accident bénin ou sérieux, de la discorde avec l'entourage, à l'accident mortel, la folie, le meurtre, etc.

Alors que dans le cas de la chose faite ce sont les relations d'hostilité existant entre les hommes qui sont à l'origine des troubles qu'occasionnent les esprits, dans le cas de l'*encosto*, ce sont les agissements des esprits et les relations établies avec eux qui sont à l'origine de la détérioration des relations sociales.

V - 2 - 2 - Les perturbations de l'état physique et psychique général

"Ah! C'est horrible, horrible. Tu n'arrives plus à dormir. Tu dors jusqu'à une certaine heure. Par exemple quand je l'ai pris [*l'encosto*] la première fois, la nuit je dormais comme ça : si j'allais me coucher à six heures de l'après-midi je dormais jusqu'à minuit. Après, je me réveillais et c'était fini, je n'arrivais plus à me rendormir. Alors ensuite on pense à une quantité de choses. Toutes les choses laides auxquelles tu ne veux pas penser, que tu ne veux pas voir, tu les vois. Et ça donne cet abattement, ce malaise, ça donne très mal à la tête, j'avais un de ces mal de tête, et un poids là dans le dos, surtout d'un côté. Et à midi ce mal de tête, j'avais l'impression que ma tête allait exploser, ce mal de tête je l'avais jusqu'à midi. Passé cette heure-là, c'était fini, ça ne faisait plus mal." (Maria, médium chez Duílio)

A côté des modifications du comportement habituel, *l'encosto* provoque aussi un état de profond "malaise" (*mal-estar*) qui se traduit communément soit par un sentiment général de plus ou moins grande lassitude (qui va de la sensation d'être déprimé à celle d'être abattu, sensations généralement ressenties dans tous les cas de maladies spirituelles), soit par un état de nervosité plus ou moins important (qui va de la simple sensation d'être énervé et irritable à un état de nervosité extrême), soit encore par les deux. Il s'accompagne aussi, dans la plupart des cas, d'une "fatigue" souvent qualifiée "d'exagérée" (*um cansaço exagerado*).

Les victimes d'*encosto* perçoivent et présentent ces modifications notables de leur état général comme anormales, car aucune raison valable, liée au contexte général de leur apparition, n'explique pour elles leur survenue et surtout leur persistance ou leur récurrence. Les douleurs ressenties ne sont pas dues à un choc, à un problème connu et ancien, au fait d'avoir porté de lourdes charges ; la fatigue éprouvée ne s'explique pas par l'importance ou la pénibilité du travail ; la baisse du moral n'est pas liée à un "coup dur" ; etc. Dans les cas les plus bénins d'*encosto*, les victimes expérimentent ces transformations de leur état physique et psychique sans qu'elles s'accompagnent de profondes modifications de leurs comportements et de leurs agissements.

Nous avons vu que les victimes d'*encosto* se sentent en général physiquement fatiguées, nerveuses, psychologiquement lasses, démoralisées. Les expressions les plus souvent utilisées par ces dernières pour traduire leur état sont : "je suis abattu" (*estou abatido, estou*

desanimado), "je me sens déprimé" (*me sinto deprimido*), "je me sens faible" (*me sinto debilitado*), "je manque de courage" (*me falta a coragem, estou sem coragem*), "j'ai perdu l'énergie" (*perdi a energia*), "je sens une fatigue exagérée" (*sinto um cansaço exagerado*), "je n'ai qu'envie de dormir" (*só tenho vontade de dormir*), "j'ai le corps mou" (*estou com o corpo mole*, qui traduit un manque d'allant, un état de lassitude autant physique que psychologique), "ça donne un poids dans le dos" (*dá um peso nas costas* ³⁹⁴). Certains individus *encostados* insistent sur le fait qu'ils se sentent particulièrement "irritables" (*irritáveis*) et "nerveux" (*nervosos*), qu'ils sont "écoeurés" par ce qui fait leur vie habituelle ("j'avais le dégoût de chez moi", *eu tinha nojo da casa*).

Ils souffrent de troubles du sommeil, "je ne dors plus comme il faut" (*não durmo direito*), se plaignent d'insomnies ou se lamentent de dormir tout le temps. Leur moral est au plus bas : *estou para baixo, estou sem pique, estou num baixo astral*, sont des formules qui reviennent souvent et qui peuvent être traduites en français par l'expression "j'ai le moral à zéro". Beaucoup d'entre eux ont également le sentiment de devenir idiot, lent dans leurs gestes et réactions (*eu não era tão lerda, estou tão lerda*), de perdre leur vivacité, leur aptitude normale à faire les choses qu'ils ont l'habitude d'accomplir : "je ne sais plus faire mon travail" (*não sei (mais) fazer o meu serviço*) est une expression souvent entendue dans la bouche des victimes d'*encosto*.

Ces manifestations voisinent avec des sensations physiques douloureuses sur lesquelles les victimes insistent particulièrement. La douleur se manifeste dans une ou plusieurs parties du corps. Les maux les plus fréquents sont les suivants : maux de tête très violents et lancinants (*dor de cabeça louca, dor de cabeça rachada mesmo*), mal commun aux autres maladies spirituelles et particulièrement à celles que provoque une médiumnité non développée ; maux de dos (*dor nas costas, peso nas costas*), diffus ou aigus également ressentis dans les cas de médiumnité non développée ; mal à la jambe (ou aux jambes) (*dor de perna(s)*) ; mal au ventre (*dor de barriga*). La description que les individus *encostados* font des douleurs qu'ils éprouvent est très sommaire : ils disent qu'ils "ont mal", que

³⁹⁴ Suivant les contextes, l'expression "avoir un poids dans le dos" désigne, soit au sens figuré une sensation générale de malaise, d'accablement, d'abattement, soit au sens propre, une douleur, une sensation d'indisposition, précisément ou vaguement localisée dans le dos.

"ça fait mal" et les seules indications et précisions qu'il donne spontanément relativement à cette douleur est sa localisation qui reste vague (dans la tête, dans le dos, dans la jambe, au ventre), sa persistance ou sa périodicité, son intensité, sa résistance aux remèdes pharmaceutiques (aucun médicament n'en vient à bout).

Dans bien des cas, l'état de malaise général est entrecoupé à intervalles assez réguliers, c'est-à-dire avec une périodicité remarquable, de phases (plus ou moins longues selon les cas) durant lesquelles surgit un ensemble d'autres manifestations douloureuses, gênantes qui viennent se greffer sur cet état général de lassitude ou (et) de nervosité. Suivant les cas, l'individu *encostado* se met crier, à hurler, à pleurer, s'évanouit de façon plus ou moins prolongée. Les douleurs physiques citées plus haut, principalement les maux de tête, n'apparaissent chez certaines personnes que durant ces phases de durée limitée, les manifestations de nervosité ou d'apathie extrêmes également.

Les périodes pendant lesquelles se manifestent ces troubles récurrents peuvent être considérées comme des moments de crise : lorsqu'elles sont terminées, les troubles disparaissent jusqu'à la prochaine crise. Pour les umbandistes en général, ces épisodes aigus correspondent, dans la pathologie globale de l'*encosto*, au moment où l'esprit s'appuie sur sa victime : manifestations de la possession incontrôlée, ils se déclenchent au moment même où l'esprit vient s'appuyer, leur durée est fonction du temps pendant lequel il reste *encostado* et se terminent lorsqu'il s'en va. Les incursions répétées de l'esprit ont généralement lieu à intervalles réguliers. Comme Maria, citée précédemment, les individus *encostados* disent souvent que certains des troubles dont ils souffrent apparaissent ou disparaissent "toujours à la même heure" : ils surgissent en général vers la fin de l'après-midi, dans la nuit, ou le matin au réveil et se dissipent dans la journée. Ces troubles varient d'individu à individu et s'expriment avec plus ou moins d'intensité selon les cas.

Dans le récit qu'elle fait de l'*encosto* de sa soeur Rita, Arine raconte que Rita, très abattue pendant la journée, se mettait soudainement à crier et à pleurer tous les soirs à partir de la fin de l'après-midi (six heures) et que ces crises duraient généralement une bonne partie de la nuit :

" (...) Ma soeur est passée par un tas de problèmes. Elle était fiancée, sur le point de se marier, quand tout à coup son fiancé est mort. Il est mort dans un accident de voiture. Le mariage était déjà prêt, tout était acheté. Il est mort brusquement et elle en a été très bouleversée. Environ une semaine après sa mort, elle a commencé à mal aller. En fin d'après-midi, vers les six heures comme ça, et toute la nuit, il lui prenait un désespoir..., elle commençait à crier, crier, à pleurer ! Et ma mère ne savait que faire. Ça arrivait tout le temps, tous les jours. On avait une voisine - ma mère était arrivée depuis peu à São Paulo, ça ne faisait pas longtemps, elle ne connaissait rien - cette voisine est venue chez nous une après-midi. Alors quand cette voisine de ma mère a vu, en entrant, ma soeur dans cette situation, ma mère lui a dit : "Ecoutez, Dona Maria, je ne sais pas ce qu'a cette enfant, mais toutes les après-midi ça lui arrive". Elle criait, elle criait, elle avait les yeux rouges. La voisine lui a dit : "Ce n'est rien Dona Benedita, ça c'est l'esprit". Ma mère lui a répondu : "L'esprit, mais qu'est-ce que c'est que ça ?". Elle ne savait pas. "Si vous voulez, je l'emmène avec moi dans un centre, pour voir, pour lui enlever cet esprit" a dit la voisine. Ma mère lui a dit "Si vous faites cela c'est bien, parce que moi je ne connais rien ici". Alors elle a emmené ma soeur dans un *terreiro* d'umbanda. Quand elle est arrivée là avec elle, au moment de commencer la séance, de recevoir les guides, toutes les personnes qui venaient pour la première fois - toutes des personnes chargées comme elle - elles mettaient la main sur l'épaule d'un médium et l'esprit qui était dans la personne passait dans le médium. Alors l'esprit est venu, il luttait, il luttait... Il est sorti de ma soeur, il est passé dans le médium et un autre médium a pris le bras de ce médium pour endoctriner l'esprit qui était sorti d'elle. Alors il lui a dit : "Qu'est-ce que tu veux à cette personne que tu es en train d'incorporer ?". Et lui, il disait : "Je veux l'emmener, je veux l'emmener avec moi". " Mais qui es-tu ?". Il a dit "Je suis un tel..." et il a donné le nom de son fiancé. Il allait se marier mais il est mort alors son esprit s'est appuyé sur elle. Il voulait l'emmener parce qu'il allait se marier avec elle et qu'il l'aimait. Et c'est pour ça que quand arrivait six heures du soir, ma soeur se trouvait mal de cette manière : elle criait, elle pleurait, elle criait. C'était un *encosto* de son fiancé. Ma mère était désespérée, elle ne savait pas quoi faire, elle ne comprenait pas ces choses-là. Alors ils lui ont enlevé l'esprit, ils l'ont endoctriné, ils lui ont fait voir qu'il était mort, lui ont fait comprendre qu'il ne devait plus accompagner ma soeur. Alors, ensuite, ma soeur, après son *encosto*, elle est devenue médium développée. Parce que si

elle avait reçu cet esprit de mort, alors elle pouvait en recevoir d'autres. Ensuite elle est devenue médium et a continué d'aller dans ce centre d'umbanda."

Quand l'*encosto* est très grave, les crises ne sont plus périodiques et passagères, mais deviennent permanentes : c'est ce qui arrive, par exemple, dans le cas de l'*encosto fixo* où l'esprit est continuellement *encostado*. La victime n'est plus, à aucun moment, rendue à elle-même et c'est dans ces cas-là qu'elle sombre dans un état qui peut, selon les umbandistes, être jugé et interprété à tort comme la folie par ceux qui sont ignorants de l'umbanda et de la pathologie de l'*encosto* (membres de la famille, médecin, connaissances ...). L'individu *encostado* a donc tout intérêt à se défaire au plus vite de l'esprit qui l'appuie : un *encosto* qui dure peut avoir des conséquences irrémédiables sur la santé et l'intégrité physiques et mentales de celui qui en est atteint, qu'il détériore de manière parfois irréversible. Ainsi, il arrive que les médiums attribuent les maux qu'ils considèrent comme incurables, c'est-à-dire pour lesquels ils reconnaissent ne pouvoir obtenir de guérison, à un *encosto* prolongé : ce sont principalement des cancers et des pathologies mentales qui font l'objet d'un tel diagnostic.

V - 2 - 3 - Les maladies directement transmises par les *eguns* malades

Au côté de cette gamme de troubles et de maux que provoque par lui-même l'appui perturbateur indépendamment des caractéristiques possédées par l'esprit qui s'appuie, il y a aussi les maladies que les *eguns* malades transmettent directement à leur victime par la voie de l'appui. La croyance dans le fait que l'*egun* d'une personne décédée puisse transmettre à sa victime la maladie dont est mort le défunt ou dont il a souffert jusqu'à sa mort, est très répandue : les vivants sains peuvent être contaminés par les esprits de malades et de fous.

"L'esprit qui s'appuie sur toi, s'il est mort malade, il te rend malade, s'il est mort fou, il te rend fou. Alors la maladie, s'il est mort de maladie, cette maladie dont il est mort, tu la prends et tu commences à souffrir de cette maladie. Si la personne est appuyée par l'esprit d'une personne qui est morte du cancer, elle se

met à souffrir de ce type de maladie et elle doit aller au centre pour l'enlever."
(Dona Dolores)

"J'en ai connu des personnes qui arrivaient folles au *terreiro*, que les médecins ne soignaient pas, qui allaient au Juqueri ³⁹⁵, puis qui rentraient chez elles parce que ça allait un peu mieux, puis qui retournaient au Juqueri, et ainsi de suite, parce que leurs problèmes ne s'arrangeaient pas, que c'était toujours la même chose (...). J'ai connu une folle qui venait au *terreiro*. Le guide lui attachait une serviette autour du cou quand la folie se manifestait, il lui attachait une serviette autour du cou, et ça passait (...) Il lui faisait les traitements, là, dans le *terreiro* et à la fin il a réussi à lui enlever l'esprit. C'était un *encosto*, c'était l'esprit d'un fou qui était mort et qui ensuite s'était appuyé sur elle et qui ensuite ne voulait plus la lâcher". (Vicente, 45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio)

Ainsi la maladie, qu'elle soit physique ou mentale, fait partie - au même titre que les comportements, les traits de personnalité, les habitudes - des propriétés qu'un esprit conserve après la mort physique de son enveloppe matérielle et qu'il peut donc transmettre à l'être humain sur lequel il s'appuie. Ce mode de transmission de la maladie renvoie à une conception mécaniste de la contamination.

Les maladies que transmettent ces esprits sont des entités nosologiques reconnues, définies et nommées par la biomédecine : d'après les données recueillies elles sont pour l'essentiel des cancers, des tuberculoses pulmonaires, des pathologies mentales. Elles s'actualisent chez les victimes d'*encosto* en symptômes subjectifs et objectifs de ces maladies, déjà diagnostiquées ou non comme telles par les médecins au moment où le malade reçoit le diagnostic d'*encosto* émis par le médium ou le père de saint.

Pour les umbandistes, le cancer et la tuberculose transmis par *encosto*, c'est-à-dire contractés par des voies spirituelles, ne sont d'ailleurs pas seulement ni vraiment le cancer ou la tuberculose, termes réservés aux maladies "matérielles" contractées par des voies "normales" et "naturelles" :

³⁹⁵ Le Juqueri est un hôpital psychiatrique de São Paulo où échouent les malades des couches les plus démunies de la population.

ainsi par exemple, le médium ne dit-il pas au malade (ou à ses proches) que "son mal est un cancer ou la tuberculose", mais que "son cancer ou sa tuberculose est un *encosto*". Il en va de même de la "folie" (*a loucura*) qui, quand elle est attribuée à un *encosto*, n'est plus la folie mais un *encosto* ou encore une "perturbation spirituelle".

La guérison de ces cancers et tuberculoses "spirituels" ne peut être obtenue que par l'expulsion de l'esprit malade contaminant. Si les thérapeutiques biomédicales ont le grand mérite d'agir sur les dommages enregistrés par la partie matérielle de l'individu, elles sont à elles seules insuffisantes pour permettre la guérison des maladies contractées par *encosto* car elles ne s'attaquent pas à leur cause spirituelle : pour les umbandistes, le malade *encostado* ne peut guérir qu'une fois débarrassé de la source de contamination, à savoir l'esprit appuyé. Alors seulement les traitements biomédicaux se révèlent efficaces.

Signalons pour finir que l'esprit malade ne transmet pas toujours sa maladie mais seulement certains symptômes de sa maladie. Sa victime présente et ressent alors toutes les manifestations d'une maladie qu'elle n'a pas :

"Ces esprits errants peuvent être malades, souvent l'esprit est mort de tuberculose et la personne [appuyée] commence à sentir tous les symptômes de la tuberculose. Mais si on examine son crachat, on ne trouve rien, mais les symptômes, tous, la toux, le manque d'appétit et cet amaigrissement, tout est pareil. S'il [l'esprit] s'éloigne, au bout d'une semaine la personne est toute neuve".
(Renato)

La douleur est l'un des symptômes que les *eguns* malades transmettent fréquemment à leurs victimes qui se mettent alors à éprouver les souffrances d'un mal dont elles ne sont pas atteintes. C'est ainsi, par exemple, que Duílio attribua les maux de tête atroces et rebelles dont souffrait une fillette de dix ans - venue une après-midi au *terreiro* le consulter avec une voisine de sa mère ³⁹⁶ - à l'*encosto* d'un *egun* qu'il

³⁹⁶ Cette voisine me raconta que la mère de l'enfant avait tout tenté pour la soigner : la fillette avait fait toutes sortes d'examen, pris toutes sortes de remèdes, des médicaments, de la morphine, rien n'y avait fait, les maux de tête avaient empiré. La mère n'avait plus d'argent pour continuer à acheter des remèdes qui "n'arrangeaient

identifia comme l'oncle de l'enfant, mort d'une "tumeur dans le crâne" environ six mois plus tôt. L'oncle, très attaché à sa nièce et ne sachant pas qu'il était mort, "s'était appuyé sur elle" et "était resté avec elle". Selon Duílio, l'*egun* se sentait bien ainsi : il ne souffrait plus de ses horribles maux de tête depuis qu'il les avait passés à la fillette.

rien", à payer des médecins qui "ne trouvaient rien". C'est sur son insistance que la mère avait fini par accepter qu'elle se rende chez Duílio avec la petite.

CHAPITRE 4

La médiumnité (*a mediunidade*)

La médiumnité est la faculté humaine à servir d'intermédiaire entre le monde des hommes et celui des esprits. Elle permet aux premiers de communiquer avec les seconds et réciproquement. La majorité des pères et mères de saint umbandistes s'accordent à reconnaître qu'il n'est pas d'êtres humains qui soient totalement privés de médiumnité, mais que tous ne sont pas également appelés ni destinés à servir de canal de communication entre ces deux mondes : certains individus possèdent cette médiumnité à un plus haut degré que les autres et ce sont eux qui doivent l'utiliser et la mettre au service des hommes et des entités. Ces individus se voient ainsi dotés d'une aptitude qui leur enjoint de s'initier pour accomplir une "mission de charité" à laquelle ils ne peuvent échapper dans la mesure où c'est justement pour l'accomplir qu'ils sont dotés d'un potentiel médiumnique supérieur : les médiums sont des élus qui ne choisissent pas la mission à laquelle ils sont destinés, mais qui sont mis en situation, une fois qu'elle leur est révélée, de l'accepter comme une obligation, comme un devoir auquel ils ne peuvent se soustraire et qui nécessite, dans un premier temps, qu'ils "développent leur médiumnité" (*desenvolver a mediunidade*) et dans un second temps, qu'ils l'exercent. Ceux qui refusent de se conformer aux exigences de leur mission passent par les pires difficultés et endurent bien des malheurs : entre eux et les esprits qui les ont choisis comme "cheval" ou "appareil" s'installe une lutte inégale dont ils sont toujours les grands perdants. Leur capital médiumnique se retourne contre eux.

Dans l'umbanda - comme dans le kardécisme dont elle a assimilé cette explication étiologique ³⁹⁷ - le non "développement" (*desenvolvimento*) et le

³⁹⁷ Voir à ce sujet, C. P. F. de Camargo (1961 : 101-103)

non exercice de la médiumnité sont sources de maladies et de problèmes en tout genre ³⁹⁸.

I

LES SYMPTÔMES DE MEDIUMNITÉ

"Quand l'éclosion des facultés médiumniques a lieu, le médium commence normalement à recevoir des signes et des avertissements qui se manifestent de diverses manières, mais presque toujours par le biais d'influences spirituelles, des perturbations nerveuses et psychiques, qui incitent l'individu à commencer son épreuve ³⁹⁹. Pendant cette phase, le médium (...) présente des problèmes que la médecine ne peut résoudre. Nous recommandons donc que lorsque l'individu se met à sentir des signes de cette nature, même s'il ne croit pas et même s'il n'a pas la foi, il recoure, lui ou ses proches, à une consultation spirituelle, et se mette en quête d'un Temple d'Umbanda de compétence reconnue." (R. Jamil, 1985 : 31-32, trad. pers.)

Les umbandistes s'accordent à dire que les individus porteurs d'une médiumnité exceptionnelle viennent au monde déjà dotés de ce don. Ce dernier peut rester en sommeil de longues années, jusqu'à ce qu'arrive le moment pour ses détenteurs d'accomplir la mission à laquelle ils sont destinés. Alors leur médiumnité commence à se révéler à eux par une succession de manifestations sensibles et répétitives qui sont interprétées *a posteriori* - à l'occasion d'une consultation dans le *terreiro* - comme autant de signes de son existence par ceux qui savent les lire (père de saint, médium, esprit).

Ces signes qui sont assez communément appelés "symptômes de médiumnité" (*sintomas de mediunidade*) ou plus rarement "indices de

³⁹⁸ Au sujet de la médiumnité non développée dans le kardécisme, voir M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 211).

³⁹⁹ Très influencé par la théorie kardéciste de l'évolution spirituelle, l'auteur estime en effet que "les incidents douloureux qui caractérisent cette phase initiale sont liés au fait que la médiumnité est sur notre planète, en règle générale, un rachat ou une épreuve" (1985 : 32).

médiumnité" (*indícios de mediunidade*) sont, pour les plus classiques et les plus fréquents, les évanouissements, les vertiges fréquents, la fatigue exagérée, les maux de tête rebelles, les absences, les visions, les troubles de la vue, les hallucinations, les convulsions, les insomnies, une grande nervosité et anxiété (ou angoisse). Les témoignages recueillis auprès des médiums et des chefs de *terreiro* montrent en effet qu'avant leur initiation, la majorité d'entre eux souffraient d'un ou plusieurs de ces troubles qu'ils présentent aujourd'hui comme des signes de leur médiumnité. Ils montrent aussi que ces troubles n'avaient pas reçu d'explication convaincante de la part des médecins, ou encore que les remèdes et traitements prescrits ne les avaient pas fait disparaître. Ces symptômes ne sont cependant pas exclusifs de la médiumnité puisque la plupart d'entre eux peuvent être, selon les individus et les contextes dans lesquels ils se trouvent inscrits, rapportés à d'autres étiologies. D'ailleurs, de nombreux autres symptômes - qui ne sont pas parmi les plus classiques, ci-dessus cités - peuvent lui être attribués : il en va ainsi de toute une série de maux douloureux comme les douleurs "dans le corps" (*no corpo*), "dans la bouche de l'estomac"⁴⁰⁰ (*na boca do estômago*), "dans le ventre" (*na barriga*), "dans les reins" (*nos rins*), "dans la jambe" (*na perna*) et des "hémorragies" (*hemorragias*) qui sont considérés, selon les cas, aussi bien comme des signes de médiumnité que comme des manifestations dues à d'autres causes spirituelles ou matérielles.

Quoique vécus négativement par ceux qui les éprouvent - qu'ils perturbent, incommodent, font souffrir, effrayent - les troubles attribués à la médiumnité ne sont pas toujours considérés comme des maladies mais comme des signes qui indiquent que les esprits "poussent leurs chevaux à travailler" et donc à "développer leur médiumnité". De nombreux umbandistes estiment que la gêne et les problèmes qu'ils causent ont leur fonction puisqu'ils alarment et ne laissent pas en paix le médium qui s'ignore. Ils l'obligent à rechercher une solution à ses maux et peuvent donc finir par le conduire un jour ou l'autre - après avoir essuyé une série d'échecs et bien souvent donc en désespoir de cause - jusqu'au *terreiro* d'umbanda où lui est enfin révélée l'exacte origine de ses troubles - sa

⁴⁰⁰ "La bouche de l'estomac" est la dénomination populaire du cardia qui est l'orifice supérieur de l'estomac, situé non loin du cœur, par lequel l'estomac communique avec l'oesophage.

médiumnité et la mission qui l'accompagne - ainsi que la meilleure façon d'y mettre un terme - développer sa médiumnité, c'est-à-dire s'initier.

I - 1 - Symptômes trompeurs et symptômes véritables de la médiumnité

En ce qui concerne l'identification des symptômes de médiumnité, il est frappant de constater avec quelle insistance et récurrence les pères de saint incitent à la prudence. Ils sont en effet très nombreux - dans leurs propos oraux comme dans leurs écrits - à souligner le risque important qu'il y a de prendre pour des symptômes de médiumnité ce qui n'en est pas et n'en n'a que l'apparence. Il est en effet, selon eux, des manifestations liées à certaines maladies matérielles qui ressemblent, à s'y méprendre, aux symptômes de médiumnité.

Avant donc d'établir un diagnostic de médiumnité sur la base de certains signes, il importe d'être bien certain qu'ils relèvent de cette étiologie spirituelle : selon les chefs de *terreiro*, l'identification exacte de ces symptômes requiert la compétence et la perspicacité de pères et mères de saint expérimentés. De toutes les étiologies spirituelles du répertoire umbandiste, seule la médiumnité fait l'objet de discours qui insistent autant sur la vigilance et la circonspection (mise en garde répétée contre les risques de confusion possible avec les symptômes de certaines maladies matérielles) dont doivent faire preuve les pères de saint et les médiums dans l'établissement de son diagnostic.

"Regarde, par exemple, on va prendre le cas d'une personne qui a une altération du rythme cérébral. Alors elle possède une arythmie. Même si cette arythmie n'est pas de nature convulsive, cette personne va avoir une série d'altérations de son champ de perception. Elle a certaines altérations de la vision des couleurs, du goût des aliments. Par exemple, il y a un phénomène qu'on appelle aura épileptique auquel les épileptiques se réfèrent dans les moments qui précèdent les convulsions et qui, tel qu'il est décrit, peut être, d'ordinaire, confondu avec des phénomènes de médiumnité. Mais c'est là que réside la différence : dans le phénomène de médiumnité, la composante subjective est fondamentale. Dans ces phénomènes que ressent l'épileptique il n'y a pas de correspondant intra-psychique, de composante subjective. Et la personne se

réfère à son vécu d'une manière différente. Ces altérations sont deux choses distinctes. Les unes sont des altérations de perception que j'appelle "de nature organique" et les autres sont des altérations de perceptions qui sont de "nature spirituelle". Les représentations des premières sont objectives et les représentations des secondes sont subjectives. Je pense qu'il est très important de prendre en compte ces considérations parce que de nombreux symptômes qui se présentent comme des indices de médiumnité peuvent être identifiés en fait comme étant des altérations de nature organique. Alors ça fait une profonde différence de dire à certaines personnes "Ecoute, va au *terreiro*, met le blanc ⁴⁰¹ et commence à développer" et de dire à d'autres "Ecoute, il faut que tu prennes un anticonvulsif et tu te sentiras mieux". Par exemple cette sensation d'introspection qui précède le développement de la médiumnité est différente d'une introspection autiste. Parce que l'une te fait grandir et dans l'autre tu te dissocies. Ainsi l'une est positive et l'autre non. Dans l'interprétation de ces phénomènes, chacun peut se laisser guider par sa formation. Disons que je suis psychiatre. En tant que psychiatre je passe mes journées à établir des diagnostics fermés à l'intérieur d'un code international des maladies. Alors, cet esprit classificatoire conduirait ce psychiatre à qualifier d'altérations de conscience de nature psychiatrique tout ce qui pourrait lui être révélé dans un *terreiro* d'umbanda. D'accord ? Ce professionnel encourrait le risque de faire une erreur de généralisation. De même, le père de saint qui ignore tout rudiment de médecine peut faire le même type de confusion et juger que tout ce qui arrive a une origine spirituelle et peut être résolu comme tel. Alors dans ces moments-là, il est important que tu ne sois ni trop d'un côté ni trop de l'autre". (Dalmo, 46 ans, psychothérapeute, médium chez Renato, aujourd'hui père de saint).

Sur le sujet de la délicate authentification des signes de médiumnité, tous les médiums et chefs de *terreiro* ne produisent pas un discours aussi sophistiqué et argumenté que celui de Dalmo : ses propos sont en ce sens beaucoup plus représentatifs des discours tenus par les umbandistes appartenant aux franges moyennes et supérieures des couches moyennes

⁴⁰¹ "Mettre le blanc" fait référence à l'habit blanc que porte le médium umbandiste.

⁴⁰² - qui bénéficient d'une relative formation scolaire et universitaire - que de ceux des umbandistes des couches sociales plus défavorisées. Ces derniers ne se lancent pas dans de telles rationalisations. Nombre d'entre eux ne manquent cependant pas de souligner, comme les premiers, que l'identification des signes de médiumnité requiert la compétence de médiums très expérimentés et regrettent, eux aussi, l'ignorance, en la matière, de bien des médiums et pères de saint umbandistes.

R. Jamil, père de saint et chef de fédération umbandiste, consacre même un chapitre de son ouvrage, *A força mágica da mediunidade na umbanda* (1985), aux "symptômes de médiumnité et leurs différentes phases" dans le but d'enseigner aux pères de saints et aux médiums à reconnaître les vrais indices de médiumnité. Dans la phase initiale de manifestation de la médiumnité qui correspond, selon l'auteur, à la "période de la décision", le "médium présente fréquemment (...) les caractéristiques suivantes", qu'il énumère comme autant de symptômes de la médiumnité : "la peur, la maladie, les manifestations spontanées des entités spirituelles, les vertiges, la faiblesse de l'ange gardien". Développant chacune de ces caractéristiques, R. Jamil précise dans le sous-chapitre qu'il consacre à "la maladie", qu'il revient au père de saint de "savoir user d'un discernement très judicieux pour que de simples perturbations psychiques ou émotionnelles ne soient pas confondues avec des manifestations médiumniques". Il distingue alors les maladies qui ont un "fond spirituel" des maladies qui ont un "fond physique", précisant que :

"dans le cadre des maladies qui ont un fond physique, sont comprises celles qui sont dues à des circonstances occasionnelles. Ce sont tous les désajustements passagers de l'organisme, quand l'harmonie de la nature est blessée, et auxquels la médecine offre des recours et des issues naturelles. A l'intérieur d'un si vaste sujet, nous insistons tout particulièrement, parce que nous les trouvons particulièrement importants, sur les nombreux cas de perturbations mentales comme : l'épilepsie, l'hystérie, les psycho-névroses, l'oligophrénie et les arythmies dont la symptomatologie ne peut et ne doit pas être confondue avec des présages de médiumnité. Nous tenterons de cerner la symptomatologie de

⁴⁰² Discours caractérisés par la recherche d'explications, d'arguments et de critères rationnels qui permettent de définir et de circonscrire légitimement le champ de compétence de l'umbanda par rapport à celui de la biomédecine.

ces dernières, afin que chacun d'entre nous apprenne à positionner son discernement dans le diagnostic médiumnique" (p.39, trad. pers.).

Puis R. Jamil consacre quelques lignes à certains des symptômes qui caractérisent les perturbations mentales ci-dessus citées, décrivant principalement ceux qui ressemblent aux symptômes de médiumnité, tels que les spasmes et les convulsions.

Les propos de cet auteur témoignent de la volonté de rationalisation et de l'exigence de codification qui habitent les chefs de fédérations, soucieux d'établir des critères, des normes, et des définitions qui permettent d'uniformiser les croyances et les pratiques de l'umbanda. Malgré ses efforts de rigueur, l'auteur ne parvient cependant à dresser qu'un cadre nosographique relativement vague de la médiumnité et non spécifique de cette dernière.

On remarque d'ailleurs que dans le même temps où R. Jamil tente d'établir les véritables symptômes généraux de la médiumnité afin de déjouer les pièges d'un diagnostic hâtif, de nombreux autres pères de saint se réclament, en matière de diagnostic de la médiumnité, de la seule compétence et des seuls savoirs qui aient de la valeur à leurs yeux, non pas ceux qui sont enseignés par les livres, mais ceux, spirituels, qu'ils tiennent intimement des esprits qui les assistent, les inspirent, les possèdent, et desquels ils disent tirer leurs connaissances, leur force et leurs pouvoirs.

On remarque également que, malgré ces discussions autour des vrais et faux symptômes de la médiumnité, les éléments qui relèvent du contexte général d'apparition de ces symptômes (évanouissements fréquents et répétés, convulsions, etc.) dans la vie du consultant ont au moins autant de poids, voire davantage, dans l'établissement du diagnostic définitif de médiumnité, que la manifestation des symptômes eux-mêmes (lesquels ne sont pas, comme nous l'avons observé, spécifiques de la médiumnité). Les propos de Vicente, petit père chez Duílio, illustrent bien cette constatation :

"Maintenant, si tu analyses ça [les symptômes] avec froideur, s'il s'agit par exemple d'une femme mariée, si elle n'est pas bien avec son mari, tous ces symptômes, elle peut les avoir aussi. Alors il faut que tu voies et que tu saches séparer l'une et l'autre chose. Jusqu'à quel point c'est organique et jusqu'à quel point c'est spirituel. Alors, à partir de cette symptomatologie, tu lui poses [à cette

femme mariée] une série de questions sur sa vie normale, sa vie de femme, on va dire comme ça, pour savoir si dans sa vie conjugale tout est bien équilibré, alors les réponses à ces questions confirment une chose. Si pour elle tout va bien dans sa vie avec son mari alors c'est vraiment qu'elle va mal. Alors elle doit faire un traitement, à travers des bains par exemple et peut-être qu'il lui faudra fréquenter la *gira*. Parce que ces maux de tête peuvent être directement liés à un problème de médiumnalité. Alors tu examines le problème de haut en bas. Si elle continue à avoir ces maux de tête et à avoir des insomnies, à mal dormir, alors elle devra fréquenter la *gira* parce que c'est un problème spirituel et elle devra développer sa médiumnalité. Alors à partir de là, ces maux de tête vont disparaître".

L'intérêt qu'a le père de saint à recruter un nouveau médium pour son *terreiro* entre aussi en ligne de compte dans l'interprétation qu'il va faire des troubles que lui expose le consultant.

I - 2 - Le récit de Dona Clara

Les récits recueillis auprès des médiums et pères de saint montrent qu'entre le moment où ils ont éprouvé leurs premiers "symptômes de médiumnalité" et celui où ces derniers ont été identifiés comme tels par le spécialiste compétent, le temps a parfois été long et le cheminement pénible.

Dans le récit suivant, Dona Clara (55 ans) raconte les étapes et les troubles par lesquels elle est passée jusqu'à ce que lui soit révélée l'exacte origine de ses troubles : sa médiumnalité. Son histoire est assez classique et représentative de l'ensemble des témoignages recueillis auprès des médiums et pères de saint. A un moment donné de sa vie, le médium qui s'ignore se met à souffrir de troubles incompréhensibles et répétitifs qui perturbent profondément son existence et ses relations avec les autres. Ces troubles sont persistants, et les médecins ne réussissent pas à en donner une explication satisfaisante ni à les soigner.

Dona Clara est médium et gagne sa vie grâce à la vente des articles de sa petite boutique d'umbanda. C'est à l'adolescence, vers l'âge de quinze ans, qu'elle a commencé à souffrir de fréquents vertiges et évanouissements :

"Je commençais à me sentir mal, je me sentais oppressée, j'avais l'estomac noué. Je voulais me rattraper mais je n'y arrivais pas, quand je voulais me retenir, j'étais déjà évanouie, par terre. Quand je revenais à moi, on aurait dit un rêve. Je ne me faisais pas mal, je tombais par terre mais je ne me suis jamais blessée".

Inquiétée par les étourdissements et les évanouissements à répétition de sa fille, la mère de Dona Clara emmène l'adolescente chez le médecin qui la tranquillise en lui assurant que "ce n'est rien" et que "quand elle sera mariée, tout ça passera". Vers l'âge de 19 ans, Dona Clara se marie avec un jeune homme de son entourage et constate que ces évanouissements ne disparaissent pas. Elle se souvient qu'un mois seulement après son mariage, elle s'est évanouie alors qu'elle était en train de discuter sur le pas de sa porte avec l'une de ses voisines. "J'avais honte quand ça m'arrivait" dit Dona Clara qui ajoute qu'elle redoutait encore plus ces pertes de connaissance depuis qu'elle était mariée car elle ne se sentait jamais aussi honteuse que quand elle s'évanouissait en présence de son mari.

"Je me souviens d'une fois, au tout début de notre mariage, il [son mari] m'a emmenée chez sa mère pour que je fasse sa connaissance. Comme nous étions chez elle à São Carlos, j'ai commencé à me sentir mal, j'étais effrayée, et je suis tombée. Quand je me suis réveillée, j'étais dans un magasin. Ils [son mari, la mère de son mari et des voisins] m'avaient transportée là. Ils ont apporté de l'eau et je suis revenue à moi. Quand je revenais à moi, j'étais tout à fait bien. C'était comme un rêve, il ne m'en restait rien. Et ça a continué comme ça. Ça c'était quand j'habitais dans l'intérieur ⁴⁰³ mais ici à São Paulo, on a dû venir ici à São Paulo avec mon mari, ici c'était la même chose, ces évanouissements. Ça arrivait quand j'étais chez moi, j'ai été travailler dans une maison comme cuisinière, j'attendais un bébé, et là aussi ça arrivait. Quand je sentais que ça allait arriver, je m'asseyais. Une fois, j'avais une casserole sur le feu. Ma patronne est entrée dans la cuisine pour venir chercher le déjeuner et je ne me sentais pas bien. J'étais devant la cuisinière parce que j'étais en train de cuisiner des pommes de terre, j'étais en train de les remuer. Quand ma patronne est entrée, quand elle

⁴⁰³ C'est-à-dire qu'elle habitait dans une ville de l'Etat de São Paulo qui n'est pas la capitale ("l'intérieur" se définit par rapport à São Paulo, comme "la province" se définit en France par rapport à Paris) et qui se trouve dans l'intérieur des terres (il y a la capitale, "l'intérieur" et "le littoral"(nord et sud)).

m'a vue, j'étais enceinte de sept mois, quand elle m'a vue en train de tomber, elle était petite, elle m'a retenue. Je perdais connaissance, je ne voyais plus rien quand ça arrivait. Je m'évanouissais. Je restais comme ça je ne sais pas combien de minutes et ensuite je revenais à moi et je ne sentais plus rien. Alors ma patronne m'a dit : "tu ne te sens pas bien, rentre chez toi". "Non, Madame, je me sens vraiment bien, c'est une chose passagère". Ça n'arrivait qu'une seule fois par jour, il se passait une semaine sans que ça revienne".

Pendant environ sept ans, Dona Clara va souffrir de ces vertiges et évanouissements sans que rien (mariage, remèdes et conseils donnés par les médecins et des membres de son entourage) n'y mette un terme, ni n'en diminue la fréquence. Quand, un beau jour, sa soeur l'invite à une fête et insiste pour qu'elle s'y rende en sa compagnie :

"Ma soeur fréquentait l'umbanda, elle était médium. Je n'en savais rien, parce que si j'avais su qu'elle était umbandiste, je ne me serais même plus approchée d'elle. Elle savait que le spiritisme me faisait peur et c'est pour ça qu'elle ne m'en avait jamais parlé. Elle savait que ce que j'avais c'était un problème spirituel, mais elle ne savait pas ce que c'était exactement et ne m'en avait pas parlé. Un jour elle m'a invitée. Elle m'a dit que c'était une fête, sans me dire que c'était de l'umbanda, une séance, sinon c'est sûr que je n'y serais jamais allée. Elle m'a invitée et m'a menti en me disant que c'était une fête. Alors je me suis préparée, j'ai laissé mes enfants à la maison, je suis partie avec elle, on est arrivé là. C'était une grande pièce. Quand je suis entrée, que j'ai vu toutes ces personnes, j'ai voulu partir. Quand j'ai vu tous ces gens en blanc, je lui ai dit "mais qu'est-ce que c'est que cette fête ?". Elle m'a répondu "reste là". Je suis entrée à l'intérieur, je me suis assise, appuyée contre le mur. Ma soeur est revenue habillée tout en blanc elle aussi. Ils ont commencé les travaux [...]. Et moi "mais qu'est-ce que c'est que cette fête ?". Peu après, j'ai commencé à me sentir mal et ensuite je n'ai plus rien vu. Je m'étais évanouie. Je sais que lorsque je me suis réveillée, la séance était terminée, il n'y avait plus que Pai Damião ⁴⁰⁴ qui était encore sur terre. Il terminait les dernières consultations. Il était là quand je me suis évanouie. Alors il m'a appelée, il n'avait même pas besoin que quelqu'un lui parle de moi. C'était un guide très expérimenté. Il m'a appelée, il

⁴⁰⁴ Pai Damião est l'une des entités reçues par le père de saint de ce *terreiro*.

était très en colère contre moi, et il m'a demandé de quoi j'avais peur. Il avait vu que j'avais peur. "De quoi as-tu peur ? Tu as peur de toi-même ? Ton esprit sort de toi, ta matière reste là, tombée sur le sol. Si tu ne fréquentes pas, tu vas finir par être obsédée, tu vas finir par aller au Juqueri, tu vas tomber gravement malade". Il m'a parlé comme ça. Alors j'ai eu peur de ce qu'il m'a dit, que si je ne fréquentais pas, j'allais aller au Juqueri, à l'asile de fous. J'ai eu peur et je me suis mise à fréquenter le *terreiro*, deux fois par semaine, le lundi et le mercredi. J'ai développé là et j'ai travaillé là pendant dix ans. Je n'avais plus ces vertiges, ces évanouissements, c'était fini (...). Ce dont je souffrais, c'était mes guides qui me faisaient ça. J'ai été développée avec mes guides, bahianais, gitan, marin, vieux-noir... et je travaille avec tous ces guides".

Les évanouissements et les étourdissements rebelles dont souffraient Dona Clara depuis son adolescence ont donc été interprétés dans le *terreiro* d'umbanda comme des signes révélateurs de sa médiumnité. Seul le développement de la médiumnité pouvait y mettre un terme, ce qui s'est effectivement passé puisque ses troubles ont disparu en cours d'initiation sans jamais revenir depuis qu'elle est médium.

II

LES DANGERS D'UNE MEDIUMNITÉ NON DEVELOPPÉE

Tous les individus appelés par les esprits ne sont pas aussi "raisonnables" que Dona Clara, qui a accepté de développer sa médiumnité à l'issue de sa première consultation dans le *terreiro*. Pour la grande majorité des médiums, pères et mères de saint rencontrés, la médiumnité et les exigences qu'elle impose n'ont été ni aussi immédiatement ni aussi tranquillement acceptées et les futurs médiums les ont généralement, dans un tout premier temps, refusées. Les motivations individuelles de ce refus initial sont multiples.

D'abord, le développement puis l'exercice de la médiumnité imposent à l'individu une série de nouvelles contraintes qu'il ne se sent pas nécessairement capable ni désireux d'assumer et qui modifient

considérablement son mode de vie : ils exigent en effet de lui un investissement important en temps (participation régulière, plusieurs fois par semaine, aux cérémonies publiques et privées du *terreiro*), en argent (coût des rituels d'initiation, des offrandes obligatoires, participation aux frais du *terreiro*), en énergie (cérémonies qui commencent après la journée de travail et se terminent tard le soir ou dans la nuit, fatigue qu'entraîne l'état de possession), le soumettent à des devoirs, des prescriptions, des interdits religieux (sexuels, alimentaires,...), le subordonnent à l'autorité du père de saint, etc... Ensuite, il n'est pas toujours facile à l'individu d'assumer - vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de son milieu environnant (son conjoint, sa famille, son milieu professionnel, ses amis) - son appartenance et sa participation, en tant que médium, à une religion socialement stigmatisée et stigmatisante. De plus, l'apprentissage et l'expérience de la possession effraient et rebutent nombre de consultants soumis au diagnostic de "médiurnité non développée". Enfin, l'umbanda n'est pas toujours une religion appréciée par celui qu'un tel diagnostic incite à devenir médium (et qui est, parfois, adepte d'une autre religion) : si la situation problématique dans laquelle il se trouvait l'a conduit, en désespoir de cause et parfois peu fier (en cachette des autres membres de sa famille, par exemple), à aller consulter les esprits et à dépasser ponctuellement son appréhension ou son rejet de l'umbanda, il lui est particulièrement difficile d'accepter de devenir adepte d'un culte qu'il a jusque-là craint ou réprouvé. En témoignent de nombreuses réflexions recueillies auprès d'individus qui, s'exprimant sur leur refus premier de développer leur médiurnité, disent "j'étais contre l'umbanda", "je n'acceptais pas l'umbanda, le spiritisme", etc.

Le père de saint Ronaldo (56 ans, commerçant) se souvient de la réaction qu'il a eue lorsque l'esprit reçu par un médium umbandiste lui a annoncé qu'il serait "son prochain cheval", et évoque les circonstances dans lesquelles cette révélation lui a été faite :

"Je t'ai déjà raconté que mon origine à l'intérieur de ce spiritisme mystique a été un *terreiro* de candomblé de Rio. Je suis pauliste, né à São Paulo, mais je suis parti à Rio, j'y suis resté plusieurs années et je suis revenu à São Paulo. J'ai longtemps habité dans le quartier de Cambuci, un quartier proche du centre puis

nous avons déménagé à Guarulhos ⁴⁰⁵. On habitait une petite ferme à Guarulhos. Maman était cardiaque, l'endroit était bon pour elle parce que c'était plus tranquille. A une occasion, un de mes amis, coiffeur, m'a dit "toi qui aime ces choses-là" - je lui avais déjà parlé du candomblé, j'avais d'ailleurs tenté de faire un *terreiro* de candomblé à Guarulhos mais les gens ne me comprenaient pas, le pauliste a une autre façon de voir les choses, je te parle de ça, il y a trente ans en arrière - il m'a demandé "toi qui aime ces choses-là, tu n'aimerais pas visiter un *terreiro* ?". Je ne savais pas ce que c'était et je suis allé à ce *terreiro*. Et ce *terreiro* où je suis allé à Guarulhos était une tente d'umbanda. Quand je suis entré dans cette tente, il s'est passé une chose très curieuse qui me déconcerte jusqu'à aujourd'hui. Il y a certaines choses qui échappent à la raison, qui n'ont pas de raisons, pas de motifs pour... Quand je suis arrivé dans cette tente, j'ai vu qu'il y avait beaucoup de choses du candomblé mais que ce n'était pas exactement du candomblé. Il y avait une noire et c'était au fond d'un jardin, les gens étaient très pauvres, très humbles. Quand je suis allé les visiter, je suis entré à l'intérieur du *terreiro* mais je n'y suis pas allé dans l'intention de faire une consultation, de chercher quelque chose. Je suis allé là seulement pour connaître. Comme j'étais là comme un curieux au milieu de tous ces gens, une entité déterminée a demandé qu'on m'appelle. Celui qui est venu m'appeler était un enfant, une fillette, elle m'a dit "le vieux-noir veut te parler". J'ai regardé et je n'ai pas vu de vieux noir, mais une vieille noire. Une femme de couleur. Dans le candomblé on a un peu peur des *terreiros* d'umbanda parce qu'on y appelle les esprits. Je suis allé parler avec cette femme et elle m'a dit "c'est bien que tu sois venu car tu vas être mon prochain cheval". Je lui ai demandé "mais pourquoi ?", "parce que mon cheval va mourir et je suis content de pouvoir parler avec toi parce qu'ensuite nous n'aurons plus l'opportunité de nous parler". Je dois te confesser que j'ai eu si peur, mais j'ai été si terrifié, que je suis sorti de là en courant. Et cet ami coiffeur qui m'avait emmené m'a demandé "mais pourquoi as-tu eu si peur ?". "Parce qu'elle a dit que je vais devoir faire une chose avec laquelle je ne suis pas d'accord". Je suis parti, je n'ai plus rien voulu savoir de tout ça, j'étais effrayé. Je suis rentré chez moi, décidé à ne plus jamais retourner dans cet endroit. Environ deux mois plus tard, j'étais en train de dîner à la maison, quand j'ai eu une incorporation involontaire. Mon père n'était pas habitué à ça, ma mère encore moins. Ça leur a causé une très grande peur. Pendant quelques temps je n'en ai

⁴⁰⁵ Ville du littoral de l'Etat de São Paulo.

pas tenu compte, mais ça a recommencé plusieurs fois. Ensuite, puisque j'avais ce problème qui réclamait une solution, j'ai commencé à fréquenter différentes tentes d'umbanda. A partir de là j'ai commencé à travailler normalement dans l'umbanda. Je préférais le candomblé, mais je n'avais pas le choix. D'ailleurs j'ai même eu la curiosité de retourner au lieu d'origine pour voir. Quand je suis arrivé là, il n'y avait plus de *terreiro*. J'ai cherché à savoir ce qui s'était passé par le propriétaire de l'endroit qui était un Portugais et il m'a appris que la grand-mère des enfants était morte - justement la femme avec laquelle j'avais parlé - et que le *terreiro* s'était défilé. "D'ailleurs je leur ai demandé à tous de partir parce que les enfants n'arrêtaient pas de se plaindre", m'a-t-il dit. C'est une chose qui s'est défilée parce que la vieille est morte.

- Et le vieux-noir avec lequel tu avais parlé...

- C'est celui que je reçois jusqu'à aujourd'hui."

Bien souvent donc, pour les médiums de l'umbanda, l'élection par les esprits a été vécue comme une imposition à laquelle ils se sont résignés sans cesser pour autant de la présenter, bien souvent, comme un sacrifice⁴⁰⁶. Et dans la grande majorité des cas, le développement de la médiumnité n'a été consenti que sous la pression d'expériences négatives interprétées comme les conséquences inévitables de la résistance à "travailler" dans l'umbanda.

L'idée selon laquelle l'individu qui ignore trop longtemps sa médiumnité (ou qui, se sachant détenteur de cette faculté, refuse de la développer) commence à souffrir de troubles très graves qui mettent en péril sa vie et sa santé physique et mentale, est largement répandue dans le milieu umbandiste. La médiumnité, qui se manifeste généralement dans un premier temps par des troubles relativement inoffensifs destinés à ouvrir les yeux du médium ignorant, finit avec le temps par provoquer un état de faiblesse et de déséquilibre profonds. Les symptômes révélateurs de la médiumnité font alors place à de graves perturbations spirituelles : la maladie, la souffrance, la mort, la folie sont les extrémités auxquelles elles conduisent irrémédiablement.

⁴⁰⁶ Les témoignages recueillis par L. N. Negrão (1993 : 103 -106) auprès de pères et mères de saint de São Paulo vont dans le même sens et l'auteur fait état de constatations semblables en ce qui concerne l'acceptation forcée de la médiumnité.

"Il y a beaucoup de maladies de médiumnité, les gens vont chez le médecin mais n'arrivent pas à guérir. La médiumnité ne donne pas seulement mal à la tête, mais elle te rend aussi très malade, elle embrouille toute ta vie. La personne ne veut pas donner passage [aux esprits], rien du tout, et le guide lui, il veut travailler, non ? Il y a des gens qui ne guérissent pas tant qu'ils ne développent pas et ne travaillent pas. Si la personne ne veut pas comprendre, elle peut mourir". (Maria José, 45 ans, employée de maison, médium chez Duílio)

"Il y en a qui meurent parce qu'ils n'ont pas développé leur médiumnité. (...) La manifestation [de la médiumnité] peut avoir lieu à la naissance comme elle peut avoir lieu quelques jours avant de mourir. Ceux qui ne veulent pas développer, ceux qui n'acceptent pas... J'estime que c'est vraiment de l'ignorance, de la bêtise. Parce que si tu dois suivre ce chemin, si tu dois développer cette faculté, pourquoi ne pas le faire ? Alors ces personnes-là souffriront de grandes conséquences physiques, psychologiques, mentales à cause de ça." (Vicente, petit père chez Duílio)

Les umbandistes estiment que la grande majorité des cas de folie sont en fait des "cas de médiumnité" (*casos de mediunidade*) que les médecins et les psychiatres prennent à tort pour des maladies mentales. S'ils admettent que certains d'entre eux sont des cas avérés de folie - nous avons vu qu'ils réservent le terme de "folie" aux perturbations mentales qui ont une cause matérielle et qu'ils considèrent donc comme des maladies matérielles - tous les autres sont la manifestation de perturbations spirituelles dues à des "problèmes de médiumnité" (*problemas de mediunidade*). Ce point de vue est exprimé par l'ensemble des médiums et chefs de culte rencontrés. On le retrouve aussi avec une grande récurrence dans les livres publiés par les umbandistes, comme par exemple dans celui de R. Jamil (1985 : 38), où l'auteur écrit :

"Si le médium se montre récalcitrant et que sa maladie persiste, la maladie (...) va évoluer vers des états plus graves, parfois irrémédiables. C'est le cas des divers types de folie dont sont atteints les internés des hôpitaux psychiatriques".

Les données recueillies montrent qu'excepté les cas où elle est considérée comme une maladie matérielle, la "folie" - maladie spirituelle - est généralement attribuée à la médiumnité. Ou, plus précisément, l'origine de l'apparente "folie" est la médiumnité et sa cause généralement un *encosto* - la médiumnité non développée ou non exercée, offrant, nous l'avons vu, un terrain extrêmement favorable à "l'appui" et à l'action pernicieuse des esprits négatifs susceptibles de provoquer la "folie". Selon les umbandistes, le développement de la médiumnité guérit ces fous qui souffrent en fait de perturbations spirituelles, excepté quand ces dernières, trop anciennes, ont irrémédiablement endommagé et fragilisé la partie matérielle de l'individu (ici, ses facultés mentales) ou quand ces malades ont séjourné trop longtemps dans les hôpitaux psychiatriques. On retrouve en effet dans les propos de nombreux umbandistes l'opinion selon laquelle les conditions d'internement et les traitements médicaux subis dans les asiles rendent fous ceux qui ne le sont pas, ce qui est par ailleurs révélateur de leur défiance vis-à-vis de l'institution psychiatrique et de ses méthodes :

"Il y en a beaucoup qui ne sont pas des cas de folie, mais des cas de médiumnité. C'est un pourcentage très important. Mais à cause de la famille, qui ne sait pas, qui n'aime pas, qui ne veut pas savoir, une ignorance totale, à cause de la personne elle-même, à cause de la société elle-même qui n'accepte pas, alors on prend ces gens-là et qu'est-ce qu'on en fait ? On les emmène à l'asile. Et qu'est-ce qui arrive ? A force de prendre tant de médicaments, de recevoir tant d'électrochocs, tant de choses, et avec encore en plus cet esprit accroché à la personne, la personne devient mentalement faible. Jusqu'à ce qu'elle finisse par devenir complètement folle. Parce qu'à force de vivre avec des fous, elle finit elle aussi par prendre des manies. Et si elle prend des électrochocs, l'électrochoc affaiblit les neurones, les cellules et ce sera encore plus facile pour l'esprit d'accrocher la personne, de la prendre. Alors, après, c'en est fini de la personne, tout ça à cause de la méconnaissance" (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato).

Les perturbations spirituelles que provoque une médiumnité non développée ne se limitent pas au seul élu ignorant ou récalcitrant, mais peuvent également atteindre directement (maladie, accident,...) ou indirectement (à travers lui) son entourage proche, généralement des

membres de sa famille. Ainsi, Sandra (38 ans, sans emploi) dit avoir "accepté l'umbanda" parce que le père de saint d'un *terreiro* qu'elle fréquentait très occasionnellement lui a déclaré que "la vie de son fils très malade était entre ses mains", et qu'il n'irait mieux que si elle acceptait de développer sa médiumnité. Ce qui, selon elle, s'est avéré juste puisque l'état de santé de son fils s'est beaucoup amélioré depuis qu'elle est devenue médium du *terreiro* de ce père de saint.

De même, les sérieux problèmes d'origine spirituelle qui guettent l'individu qui se trouve dans l'ignorance ou le refus prolongés de sa médiumnité ne se limitent pas à la sphère de la santé physique et mentale : la maladie, le sentiment de malaise, les perturbations psychologiques s'accompagnent généralement de difficultés, d'incidents et d'échecs successifs dans les divers domaines de l'existence (la sphère familiale, financière, professionnelle,...). Comme c'est le cas des autres causes spirituelles de l'infortune (dont la maladie n'est qu'un visage), la médiumnité non développée ne provoque donc pas seulement des problèmes de santé : elle empêche la réalisation concrète des projets mis en oeuvre et poursuivis, elle interdit et anéantit d'une manière générale toute perspective d'accomplissement individuel. Lui sont ainsi souvent attribuées des situations hautement problématiques constituées de problèmes relevant de divers ordres.

"Dans ma vie tout allait mal. Tout ce que je faisais, rien ne marchait, j'avais toujours tout faux. Tu sais, tu fais tout tout bien, bien, bien, et rien ne marche. J'ai demandé "Mais pourquoi, rien ne marche comme il faut ?". "Tu es médium, si tu développes, si tu travailles, tu renverses le processus. Mais tu dois développer". "Mais pourquoi est-ce que je dois développer ?". "Parce que tu es médium". "Mais pourquoi est-ce que je suis médium ?". "Parce que tu es né avec cette capacité. Alors tu vas faire de bonnes choses. Tu dois développer. Si tu es médium tu dois fréquenter l'umbanda, tu vas développer et tu vas aider celui qui est à tes côtés à évoluer." (Júlio, 42 ans, ingénieur en informatique, médium chez Renato)

De tous les évènements négatifs attribués à la médiumnité, la maladie apparaît comme celui qui a généralement raison de l'ignorance du futur médium ou de sa détermination à rester en dehors des exigences de la

mission qui lui est imposée. Elle a constitué, pour la grande majorité des médiums et pères et mères de saint rencontrés, le point de départ de leur engagement dans le processus initiatique : ces individus disent être devenus médiums "à cause d'une maladie", interprétée lors d'une consultation dans un *terreiro* umbandiste, comme une maladie spirituelle due à une médiumnité non développée, par ignorance ou par refus selon les cas. Ainsi le père de saint Duílio affirme que les graves problèmes d'argent et de santé (deux infarctus successifs, un coma de plusieurs jours) dont il a souffert dix ans plus tôt, furent la conséquence de son refus de s'initier. Aujourd'hui, tout à fait résigné à "travailler dans l'umbanda", il n'en considère pas moins que sa vie a été sacrifiée à sa mission.

Les individus qui, devenus médiums, ont accepté de développer leur médiumnité, témoignent de l'amélioration progressive de leurs problèmes de santé (et, pour la majorité d'entre eux, de leur disparition) en même temps que des divers autres ennuis auxquels ils étaient confrontés avant leur initiation.

III

LES DANGERS D'UNE MEDIUMNITÉ NON EXERCÉE

Les troubles qui ont la médiumnité pour origine ne sont pas seulement liés à son non développement. Les expériences et les récits recueillis auprès des umbandistes montrent en effet qu'il ne suffit pas d'avoir développé sa médiumnité pour être quitte des problèmes qu'elle peut engendrer. Il est également indispensable de l'exercer : après le développement de sa médiumnité, le médium initié doit donc "travailler" dans le *terreiro*, recevoir ses guides avec régularité, employer ses facultés médiumniques dans le cadre et selon les modalités définies par la religion. Le médium dont la pratique se relâche, qui, pour des raisons qui lui appartiennent, s'éloigne de l'umbanda, voire la quitte - délaissant ainsi sa mission ou l'accomplissant avec négligence - s'expose lui aussi à de grands tourments. Nombreux sont les individus qui, comme Ronaldo dont nous citons plus bas un long extrait du récit de ses déboires, témoignent des

multiples problèmes dont ils ont souffert pour avoir agi de la sorte : comme le non développement de la médiumnité, l'abandon du "travail" médiumnique est source de maladie, d'accidents, d'ennuis et d'échecs en série.

On serait tenté de dire qu'il existe entre le médium et ses guides, un "contrat de travail" que le premier ne peut décider de rompre sans mettre sa vie en danger. Car le médium n'est pas le seul qui ait une mission à accomplir : c'est également le cas des entités dont il est le cheval. L'accomplissement de la mission respective des humains et des esprits dépend de leur association nécessaire basée sur des liens de solidarité mutuelle. Quand les médiums ne veulent plus travailler (comme lorsqu'ils ne développent pas leur médiumnité), leurs guides, privés de leur instrument de travail, se voient du même coup dans l'impossibilité d'accomplir leur tâche. Cette décision est particulièrement grave : elle rompt les liens entre êtres humains et spirituels. Seules les entités peuvent autoriser un arrêt momentané ou définitif de la pratique de l'incorporation régulière. Les médiums qui disent avoir reçu cette permission de leurs guides sont généralement des médiums âgés dont l'enveloppe corporelle n'est plus en mesure de supporter les incursions répétées des esprits et leur mode très physique et débordant de se comporter (comme c'est le cas par exemple des cabocles, qui sautent en l'air, se jettent au sol ou des *exus* qui ingurgitent beaucoup d'alcool, etc.) et des médiums temporairement affaiblis pour des raisons de santé (suite à un infarctus, à cause d'une grossesse...).

Le récit de Ronaldo, aujourd'hui père de saint, est une illustration, parmi d'autres, des graves et multiples ennuis auxquels s'expose le médium et auxquels il expose ses proches, s'il cesse d'exercer sa médiumnité :

"Quand j'ai été sur le point de me marier, il est arrivé une chose très curieuse. Je n'avais jamais révélé à ma future épouse mon côté umbandiste car sa famille était très catholique, une famille d'ascendance italienne, les Marquito, ils étaient très catholiques et j'ai pensé que ça allait créer des difficultés. D'ailleurs, je travaillais dans un univers sceptique, un univers qui n'acceptait pas le surnaturel et j'avais déjà commencé à tout laisser tomber, j'avais presque tout abandonné, une fois de temps en temps je faisais une offrande, mais c'était tout. Avec mon mariage, j'ai tenté de m'isoler de tout ça, je me disais même que ça

n'avait pas tant d'importance. Mais des faits curieux sont arrivés, des choses inexplicables. Je me suis marié en Juillet. Huit mois plus tard j'ai perdu ma mère. Quand je me suis marié je me suis couvert de dettes, je suis d'une origine humble et ma mère m'aidait à rembourser mes dettes. Huit mois après, ma mère mourait. Je ne m'étais pas récupéré du mariage quand ma mère est morte. Maman est restée longtemps à l'hôpital, je suis fils unique. Les choses sont devenues très difficiles. J'étais radiologue, j'avais quatre emplois, je travaillais quatre heures par jour dans chacun de ces emplois. Quand j'étais de garde à l'hôpital, je faisais moins d'heures mais il m'arrivait de travailler de minuit à deux heures du matin ou de deux heures à quatre heures du matin ; je suis passé par une période vraiment difficile. J'avais donc quatre emplois. Habituellement je sortais de la maison à six heures du matin et ma femme, je la voyais toujours en chemise de nuit, je partais elle était en encore en chemise de nuit, je rentrais elle était déjà en chemise de nuit. Avec tout ça, j'espérais gagner de l'argent. Dans le but de rendre les choses plus faciles, j'ai acheté ma première voiture. Deux mois après avoir acheté la voiture, mon premier enfant est né. Tu sais, j'avais l'impression que plus que je travaillais, plus je m'escrimais et plus j'avançais à reculons. Un jour, je vais porter le linge de mon fils à laver, on n'avait personne pour laver le linge. J'apporte donc le linge chez la blanchisseuse qui était une parente éloignée de ma femme, je gare ma voiture dans une petite rue en pente. Je ne sais comment l'expliquer, mais ma voiture s'est mise à dévaler la rue tout seule. Des choses inexplicables. Le frein à main de la voiture était pourtant mis, le volant était tourné sur la gauche, la voiture a dévalé la rue jusqu'en bas. Elle a tout détruit sur son passage, elle était complètement fichue. Le préjudice a été considérable. Ensuite j'ai fait une analyse de sang, on doit en faire régulièrement quand on travaille avec les rayons X, et j'ai découvert que j'avais une leucémie. J'ai dû abandonner tous mes emplois. Le seul que n'aie pas abandonné, le plus sûr, je travaillais dans le service fédéral de la santé, je ne pouvais pas le laisser tomber, j'étais fonctionnaire et comme ça j'avais une garantie. Mes autres emplois étaient des contrats de prestation de service. Alors mes revenus ont considérablement diminué et mes dépenses ont augmenté. Pour me soigner je suis parti à Caragatatuba ⁴⁰⁷, un endroit que j'adore jusqu'à aujourd'hui. Je suis parti avec mon beau-père qui avait reçu une grosse indemnisation, mon beau-père a fait le voyage avec moi. Il avait acheté une nouvelle voiture, allemande. Je

⁴⁰⁷ Ville du littoral de l'Etat de São Paulo.

conduisais la voiture et mon beau-père trouvait que j'allais trop vite. On était dans la montagne de Caraguatatuba. On a changé de place et il a pris le volant. On est reparti mais on n'avait pas fait deux cents mètres que la voiture a fait un tonneau, avec mon beau-père au volant. Ça c'était la goutte d'eau qui fait déborder le vase ! On avait demandé de l'aide à la famille de ma femme depuis deux mois, ils nous aidaient, ils nous emmenaient à Caraguatatuba et voilà que dans la descente de la montagne la voiture fait un tonneau ! C'était vraiment la goutte d'eau ! J'ai demandé de l'aide à des gens pour qu'ils emmènent ma femme, ma belle-mère, mon fils, tout petit, à Caraguatatuba, là où l'on devait habiter et je suis resté avec mon beau-père pour tenter de résoudre le problème de la voiture. Ensuite d'autres personnes sont venues nous aider, nous avons réussi à retourner la voiture, je suis parvenu à remettre le contact avec beaucoup de difficulté et nous avons réussi, tant bien que mal, à descendre la montagne. Nous étions épuisés. Mon beau-père avait eu le bras comprimé, parce qu'il avait le bras dehors quand la voiture a fait le tonneau. Le bras n'était pas cassé mais il avait l'air d'une cuisse tellement il était enflé. On avait choisi une plage, parce que l'air est iodé, qu'il y a beaucoup de soleil et que dans ces conditions j'avais des chances de me récupérer de ma leucémie. Je mangeais du foie cru, presque cru, enfin, je faisais tout pour reprendre le fer que j'avais perdu. C'était une folie de travailler avec quatre sources de radiation ! Le premier jour de notre arrivée, on n'a pas eu envie de se promener, de sortir de la maison. On avait loué une maison mais on prenait nos repas dans un hôtel voisin où l'on nous connaissait déjà. Un tout petit hôtel. Ça nous revenait moins cher de manger là que d'acheter la nourriture pour nous faire à manger. Mon beau-père ne voulait rester que quelques jours avec nous. Il devait retourner à São Paulo parce qu'il avait encore des affaires à régler. Il avait prévu de revenir quand tout serait réglé et de rester trois mois avec nous. Ma belle-mère devait rester avec nous parce que le bébé était encore petit et elle voulait aussi se reposer. Il était prévu que mon beau-père vienne tous les week-end. Mais avec ce qui était arrivé, sa voiture fichue, il ne savait même pas comment rentrer. Trois jours après notre arrivée à Caraguatatuba, voilà que je reçois une lettre à l'hôtel où nous prenions nos repas. Elle avait été écrite par mon voisin. La lettre disait simplement : "Monsieur Ronaldo, rentrez immédiatement votre maison a été cambriolée". Il est courant ici de partir en vacances et de trouver sa maison vide au retour. Cette nouvelle m'a achevé, elle m'a anéanti. Mon désespoir était si grand, mais si grand... Je suis émotivement très stable, mais là, je me suis senti si désespéré, je me suis mis à

pleurer. Je suis parti acheter des bougies, des cigares, je suis parti à la plage, j'ai battu tête ⁴⁰⁸. Ma famille n'était pas habituée à ces choses-là et ils ont pensé "il est devenu fou !". A ce moment précis, j'ai demandé à Dieu, j'ai demandé à tous les *orixás*, à mes guides, que s'il devait encore m'arriver un malheur, il arrive sur le champ. Tu sais, j'étais tellement désespéré. Et toute ma famille était effrayée. Ma femme craignait que je sois lié à ça [à l'umbanda] à cause d'un ami qui était venu de Rio une fois. Il avait des problèmes et il était venu me demander de brûler quelque bougies pour lui. Seulement il est arrivé chez moi alors que j'étais absent et il s'est mis à discuter avec ma femme. Quand je suis rentré chez moi après le travail, il était chez moi et quand il m'a vu, [il m'a dit] "Oh! mon frère, j'étais en train de bavarder avec la petite Norma", le carioca est comme ça, il est très décontracté, "et je lui ai dit que j'étais venu te voir pour que tu me brûles quelques bougies". Il a vendu la mèche. Quand il a été parti, ça été une de ces disputes à la maison ! "Qu'est-ce que tu me caches ?". A cette occasion, j'ai tout expliqué à ma femme. "Mais vois-tu, maintenant je ne fais plus rien de tout cela, j'ai tout laissé tomber", etc, etc. Et elle m'a demandé : "alors tu es un de ces ivrognes, de ceux qui sautent en l'air, un de ces moins-que-rien que l'on voit sur la plage ?". Parce qu'une fois elle avait vu une fête de Iemanjá. "Ce n'est pas vraiment ça, non". Mais quand tout ça est arrivé, après m'avoir vu comme ça sur la plage, elle a voulu savoir. En fin de compte j'étais vraiment persécuté par une main, submergé par une vague de malchance, et elle a voulu en savoir davantage. Comment c'était. Je lui ai expliqué. Je lui ai dit que j'étais médium, que je ne savais pas si c'était une bonne ou une mauvaise chose, mais que c'était comme ça, que j'avais une mission à accomplir, et que parfois j'étais pris [par une entité]. Que je devrais fréquenter un lieu où je puisse exercer cette faculté médiumnique. Ainsi je serais en contact avec des gens qui ont le même problème que moi et qui fréquentent et se réunissent pour résoudre ce problème. Elle n'a rien dit, on est rentré à la maison. Le lendemain on a pris le bus pour rentrer à São Paulo, vérifier ce qui était arrivé dans la maison, mon beau-père est resté pour faire réparer la voiture. Sur le chemin du retour, ma femme m'a dit : "si tu ne peux pas te délivrer de ça, plutôt que d'abandonner l'umbanda, ce ne serait

⁴⁰⁸ "*Bater cabeça*", littéralement "battre tête", désigne une salutation rituelle qui se fait avec tout le corps mais dans laquelle la tête est la partie du corps qui bouge le plus. Il s'agit d'un "remerciement" (*agradecimento*) dont il existe plusieurs types, selon qu'il s'adresse spécifiquement au père de saint, à l'autel, etc. Par exemple, dans certains *terreiros*, quand le médium salue l'autel au moment de l'ouverture des cérémonies publiques, il se penche et pose trois fois de suite son front sur l'autel.

pas mieux que tu y emmènes les personnes qui te sont essentielles ?". C'est ainsi que je me suis remis à travailler dans le *terreiro*, ma femme s'est mise à fréquenter et tout s'est amélioré".

IV

COMMENT ET POURQUOI LA MEDIUMNITÉ REND-ELLE MALADE ?

On aura compris que les êtres humains qui ont la faculté de "donner passage aux esprits" ne peuvent s'y opposer ou s'y soustraire qu'au prix de grands tourments. Nous allons tenter de comprendre à présent comment et pourquoi, dans l'optique umbandiste, la médiumnité, le non développement ou le non exercice des facultés médiumniques peuvent être sources de maladies.

Tout homme qui "a de la médiumnité" est lié, de façon intime, au monde spirituel et à certains des êtres qui le peuplent, puisque cette faculté le voue à être le réceptacle des entités qui l'ont choisi comme cheval. A l'état brut, cette faculté est source de grandes perturbations pour celui qui en est le porteur inconscient, qu'elle rend hypersensible aux manifestations de l'autre monde et transforme en jouet des relations qui le lient au monde spirituel. Nous avons vu que la médiumnité ouvre un canal de communication privilégié avec le monde des esprits qui, lorsqu'il n'est pas fermement établi, contrôlé, dirigé, peut être emprunté par n'importe quelle entité spirituelle et non seulement par celles dont le médium est le cheval. Elle offre donc une libre voie d'accès au corps du médium non développé, qui, "ouvert" (*aberto*), se transforme en une véritable passoire ⁴⁰⁹ : cette situation favorise à la fois les incursions des esprits proches de la matière, *eguns* et *exus* attardés qu'elle attire, et l'intromission des énergies négatives de l'environnement immédiat. Elle favorise aussi les incorporations involontaires des esprits dont l'individu est le cheval attiré. Or nous avons également vu que, même quand elle est le fait d'entités de lumière, cette forme de possession, incontrôlée et non socialisée, n'alimente pas en

⁴⁰⁹ Pour reprendre une image souvent entendue dans la bouche des umbandistes.

énergies positives celui qui l'expérimente : elle lui est profondément néfaste. Cette médiumnité anarchique rend le médium particulièrement fragile et l'expose à tous les facteurs d'affaiblissement susceptibles de consommer sa précieuse énergie vitale : il est dans la pire situation de vulnérabilité qui se puisse imaginer, puisque non seulement il est privé de sa protection spirituelle mais, de plus, il attire comme un aimant ¹³ toutes les énergies et les esprits négatifs qui l'entourent. Ce que ne manque pas de souligner, à sa manière, E. Orphanake (1982 : 76, trad. pers.), dans un langage métaphorique très prisé par les écrivains umbandistes :

"La personne qui possède ce don [la médiumnité] est semblable à une maison vide et ouverte, laquelle, s'il n'y réside pas d'esprit bon - dans ce cas précis, de guide - sera aussitôt occupée par un esprit mauvais".

Et l'auteur poursuit (p. 84-85) par cette mise en garde destinée aux médiums récalcitrants :

"Le médium qui refuse avec obstination de développer peut devenir victime de la persécution d'un obsesseur car étant une antenne qui attire les esprits (...), il peut attirer à lui un esprit souffrant, méchant ou ingénu, dont la fréquence vibratoire est en syntonie avec celle qu'il [le médium] émet et qui, se sentant bien aux côtés de l'obsédé, ne veut plus l'abandonner, lui transmettant alors ses maux ou influençant son esprit".

Si donc la maladie attribuée à la médiumnité révèle au médium qui s'ignore (ou rappelle au médium récalcitrant) son élection par les esprits et donc les liens privilégiés qui l'unissent à certains d'entre eux, ses guides, elle lui révèle aussi l'état de profonde perturbation dans lequel se trouvent ces liens. Car si les relations qui existent entre cet individu et ses entités spirituelles bienfaitrices - pourvoyeuses de force vitale - n'étaient pas troublées, il ne souffrirait pas d'une maladie, qui - comme toute maladie - est une conséquence de la diminution de l'axé individuel. Seul le solide "affermissement" (*firmeza*) des liens qui unissent réciproquement le médium et ses guides - parce qu'il établit une circulation normale de l'énergie vitale et permet la communication harmonieuse entre les deux mondes, spirituel et matériel - peut mettre un terme au processus d'affaiblissement qu'engendre

tout fonctionnement déréglé de la médiumnité. Le développement de la médiumnité - qui passe par certains apprentissages dont celui, fondamental, de la possession contrôlée et stéréotypée - est un travail de mise en ordre de ces relations qui ne sont jamais affermies une fois pour toute, mais exigent d'être perpétuellement consolidées par l'exercice de la médiumnité. C'est seulement ainsi que les facultés médiumniques deviennent bénéfiques pour leur détenteur comme pour ceux qui l'entourent de près, sa famille et la communauté religieuse à laquelle il appartient. Convenablement alimenté en énergies positives par ses contacts réglés - directs et indirects - avec ses guides, le médium malade récupère et augmente peu à peu son capital d'énergie vitale : il guérit et se renforce ⁴¹⁰.

On comprend donc pourquoi le refus de développer la médiumnité ou le refus de l'exercer lorsqu'elle est développée, sont considérés comme source de graves perturbations, dont la maladie. Ce refus s'apparente en effet à un refus de la vie, puisque, se refusant à affermir et à entretenir rituellement les liens qui l'unissent à ses guides, l'individu se refuse du même coup à participer de la source fondamentale d'où émane la force vitale. Cette attitude équivaut à un véritable suicide pour celui qui, ne s'alimentant plus (ou mal) en axé, entre dans un processus graduel d'amenuisement de sa force vitale. Elle n'est pas seulement désastreuse pour le médium : elle l'est également pour ses guides qui, ne pouvant plus s'incarner, risquent d'être oubliés des hommes. Le refus de la médiumnité représente, à l'échelle de l'individu, la menace que l'activité toute entière de la religion vise justement à écarter et à contenir : la rupture, aux conséquences si effroyables, des liens de solidarité qui unissent le monde des esprits et celui des hommes ⁴¹¹. C'est en effet la fonction essentielle et permanente du rituel religieux que d'éviter la séparation entre ces deux mondes en réaffirmant perpétuellement les relations qui les unissent. Et il incombe à la religion de recruter et de former des êtres humains dont le rôle et la fonction sont d'assurer la communication continue avec le monde des esprits.

⁴¹⁰ Le lieu principal du corps par où se fait l'échange d'énergies entre êtres humains et entités spirituelles et par où les individus s'alimentent en énergie vitale étant, pour de nombreux umbandistes, le sommet de la tête, il n'est pas surprenant que soient attribués de manière privilégiée à la médiumnité des troubles qui ont leur siège dans cette région du corps (tête) et qui sont l'expression d'une circulation "anormale" de la force vitale : maux de tête, évanouissements, folie, épilepsie, hallucinations...

⁴¹¹ Le pouvoir d'atteindre ce terrible résultat - séparer le médium de ses esprits - est reconnu à la chose faite à laquelle peut, par exemple, être attribuée l'absence accidentelle de possession chez un médium.

La maladie qui trouve sa source dans des problèmes de médiumnité attire donc l'attention, non pas, comme dans le cas de l'appui, sur un lien à briser au plus vite (celui qui unit l'individu *encostado* et l'esprit qui l'a appuyé), mais sur un lien à cultiver (celui qui unit le médium et ses guides) : sous peine de danger de mort, le premier doit être défait alors que le second doit être consolidé. En ce sens, et à la différence des autres maladies spirituelles, la maladie attribuée à la médiumnité n'est pas seulement un signe de faiblesse : elle aussi le signe (et la promesse) d'une puissance potentielle, qui se manifeste sous son aspect destructeur tant qu'elle demeure incontrôlée, inemployée, non travaillée.

V

MULTIPLICITÉ DES CAUSES DES MALADIES QUI ONT LA MEDIUMNITÉ POUR ORIGINE ET RESPONSABILITÉ DU MALADE DANS L'AVÈNEMENT DE CES MALADIES

Les diagnostics de maladies dues à la médiumnité montrent que la médiumnité peut, à elle seule, causer la maladie. Mais ils révèlent aussi qu'elle peut être à l'origine du mal sans en être la cause. Le non développement ou le non exercice des facultés médiumniques entraîne, comme nous l'avons vu, un processus de diminution progressive de la force vitale. L'état de vulnérabilité qui en résulte offre un terrain propice à l'irruption de la maladie mais ne suffit pas toujours à la provoquer : ceux qui la produisent peuvent être des agents extérieurs à l'individu dont l'action destructrice est renforcée par l'action déjà débilante de la médiumnité.

Les diagnostics observés dans les *terreiros* montrent en effet que les maladies qui se voient attribuer la médiumnité non développée ou non exercée pour origine peuvent être imputées à :

- des causes multiples. Pour les plus courantes : la chose faite ; l'appui ; l'introduction, dans le corps du (futur) médium, d'énergies négatives présentes dans l'environnement, de microbes, de virus ;

- et à l'action d'agents divers tels que les *feiticeiros*, les hommes, les microbes, les virus, les bactéries, les énergies négatives, les *exus*, les *eguns*.

La chose faite comme l'appui peuvent ainsi avoir une double origine : un problème de médiumnité et une situation de conflit avec une personne de l'entourage proche, un problème de médiumnité et la méchanceté d'un *egun* aigri, la vulnérabilité de l'individu au *feitiço* dirigé contre lui ou à l'*encosto*, étant alors interprétée comme la conséquence de sa médiumnité, non développée ou non exercée.

L'analyse des discours porterait à conclure que, dans le cas des maladies attribués à la médiumnité, le malade est en définitive considéré comme le premier responsable de son mal : nous avons vu que les propos de portée générale le présentent souvent comme un individu victime avant tout de son ignorance, de sa bêtise, de son aveuglement, de son obstination, de son inconséquence, donc de lui-même. L'observation des cas concrets ne confirme pas cette imputation théorique de la responsabilité de sa maladie au malade lui-même : l'examen des consultations et des diagnostics montre que des agents extérieurs à l'individu sont en fait directement responsables du mal dont il pâtit. Même si l'individu sain est parfois très fermement enjoint de développer sa médiumnité pour ne pas souffrir de l'action destructrice des forces néfastes qui l'entourent ou des avertissements de ses guides, il est, une fois malade, généralement traité comme une victime ; s'il est quelque part responsable de son mal, c'est bien indirectement. De plus, l'ignorance prolongée de la médiumnité est souvent imputée au milieu familial dans lequel a grandi son détenteur, à la méconnaissance de son entourage proche, à la "société" qui ne reconnaît pas l'existence de cette faculté. Même si le consultant souffre d'une maladie rapportée au refus de développer sa médiumnité ou à la cessation du travail médiumnique, il n'est pas rare que son obstination ou son abandon soient attribués, *a posteriori*, à l'action d'esprits mauvais, généralement "appuyés", qui l'obnubilent et le poussent, dans leur propre intérêt, à se comporter de la sorte.

VI

VALEUR ET FONCTION DES MALADIES QUI ONT LA MEDIUMNITÉ POUR ORIGINE

A partir de ce qui a été dit précédemment, on constate que la maladie attribuée à une médiumnité non développée ou non exercée prend dans l'umbanda - au même titre que tous les autres troubles et problèmes dont elle est la source - une double signification : interprétée comme "maladie-vocation" pour ceux auxquels elle révèle leurs facultés médiumniques et leur mission, elle peut aussi prendre la valeur de "rappel à l'ordre" pour les élus récalcitrants qui refusent de la développer ou de l'exercer et donc d'accomplir leur mission. Dans les deux cas, l'initiation et l'exercice régulier de la médiumnité, dans le cadre et selon les modalités rituelles définies par la religion, sont les réponses thérapeutiques apportées par l'umbanda.

Si on les considère du point de vue non plus de leur signification mais de leur fonction, on constate également que les maladies attribuées à la médiumnité assurent le recrutement de nouveaux médiums, leur maintien dans la religion et qu'elles garantissent par là-même la reproduction physique du groupe religieux et sa perpétuation ⁴¹².

⁴¹² C'est également le cas des maux attribués dans le kardécisme à une médiumnité non développée ou non exercée.

CHAPITRE 5

Les maladies d'esprit et de saint (*as doenças de espírito e de santo*)

"L'autre matin, je me suis levée toute cassée. Je me suis dit "je n'ai rien fait pour être dans cet état !". Je n'avais pas eu de gros ouvrage la veille, pas fait de travail pénible parce que j'avais travaillé assise toute la journée, je n'avais pas beaucoup marché. C'est ensuite que j'ai découvert que j'étais en train de déguster ⁴¹³. Au bout d'un bon moment, j'ai découvert. Cette maladie n'était pas mienne, de mon corps, une chose à laquelle je suis habituée. J'ai compris que c'était une raclée". (Maria, 42 ans, couturière et cuisinière, médium chez Duílio).

"J'ai dégusté, j'ai fait une chose que je ne devais pas faire, mon vieux-noir n'a pas aimé. J'ai reçu [une raclée] de lui (...). Il est sévère, il m'a clouée au lit une semaine". (Isabel, 38 ans, femme de ménage, médium chez Dona Dolores).

"J'ai déjà pris des raclées de mon *exu*. Il m'a battu déjà tant de fois. C'est horrible, horrible. La dernière fois, je ne sais pas parce que je n'ai rien vu. Mais tout ce que j'avais à l'intérieur de mon estomac est sorti par dehors. Il a jeté tout ce que j'avais, direct dehors. Il m'a donné une fièvre de cheval. Je ne voyais plus rien. Si je m'allongeais, il voulait me faire tomber du lit et m'écraser la figure par terre et quand quelqu'un m'attrapait il le frappait. Il m'a anéantie". (Maria-José, 45 ans, employée de maison, médium chez Duílio).

Les "maladies de saint" et "d'esprit" (*doenças de santo, doenças de espírito*) sont celles qu'envoient les guides,

⁴¹³ "Déguster", au sens populaire de "recevoir des coups", "recevoir une volée".

- soit en agissant immédiatement sur le corps et l'esprit du malade et en provoquant eux-mêmes les symptômes dont il souffre ;
- soit en lui retirant leur protection et en l'exposant à l'action néfaste de certains agents pathogènes (matériels, spirituels) ou persécuteurs qui vont produire la maladie ou les troubles dont il pâtit.

"Maladie de saint" et "maladie d'esprit" sont des dénominations généralement utilisées de façon synonyme. Mais elles peuvent aussi être distinguées, les "maladies d'esprit" désignant alors les maladies qu'envoient les esprits et les "maladies de saint" désignant celles qu'envoient les saints ou *orixás*.

Pourquoi les guides envoient-ils, de leur propre chef, la maladie ? Pour une multiplicité de raisons particulières qui peuvent être regroupées autour de deux grands motifs généraux : appeler et punir.

I

LA MALADIE, APPEL DES GUIDES

Comme les maladies imputées à la médiumnité non développée, à laquelle elles sont très intimement liées, les maladies qui sont interprétées comme un appel des guides sont des maladies-révélation qui frappent les profanes ignorants de leurs capacités médiumniques et de la mission qu'ils ont à accomplir. Comme elles, elles sont signe d'une vocation. A la différence cependant des premières, les secondes mettent moins l'accent sur les facultés médiumniques du malade et sur la nécessité, pour lui, de les développer que sur les liens privilégiés qui l'unissent à certains êtres spirituels et sur la nécessité, pour lui, de les affermir, de les consolider. En ce sens, les maladies interprétées comme un appel des guides prennent plus pleinement la signification de maladies-élection que celles qui sont attribuées aux facultés médiumniques non développées : ce sont les esprits qui les envoient pour ouvrir les yeux du futur médium qu'ils se sont choisis

pour cheval ; ce sont les saints qui les envoient à leurs fils et à leurs filles qu'ils souhaitent voir se consacrer à leur service.

La maladie envoyée par les guides témoignant de l'état disharmonieux des relations qui unissent l'individu à ses esprits - si la maladie est envoyée par un esprit - ou à son parent divin - si la maladie est envoyée par un saint -, sa guérison passe nécessairement par l'instauration d'une harmonie dans ces relations et donc par l'initiation qui seule peut transformer le contact déséquilibrant en une relation stable. Pour recouvrer la santé, le malade doit donc respecter la volonté de ses guides et accepter l'initiation. Se faisant, il se place sous leur autorité et leur protection et, du même coup, sous celles du père ou de la mère de saint qui se charge de l'initier.

Parmi les maladies qui sont interprétées comme un appel des guides, il importe de distinguer celles qui sont imputées aux esprits du futur médium de celles qui sont imputées à son saint ou "*orixá* de tête" (*orixá de cabeça*). Dans les *terreiros* umbandistes les premières sont, d'une manière générale, beaucoup plus communes que les secondes : s'il est fréquent d'entendre les initiés raconter qu'ils sont devenus médiums à cause d'une maladie envoyée par un de leurs esprits, il est plus rare de les entendre invoquer une maladie envoyée par leur saint pour justifier de leur initiation.

Très fréquemment diagnostiquées dans le candomblé qui est un culte aux *orixás*, les maladies envoyées par les saints ⁴¹⁴ sont beaucoup plus rares dans l'umbanda où ces divinités sont, comme nous l'avons vu, généralement reléguées au second plan et appelées, par rapport aux esprits, à jouer un rôle mineur. L'importance et la présence plus ou moins grandes des *orixás* dans les *terreiros* umbandistes est fonction de la proximité plus ou moins grande de ces lieux de culte avec le candomblé. Cette proximité dépend généralement des trajectoires religieuses des pères de saint qui les dirigent et des petits pères qui les secondent ainsi que de leur attachement plus ou moins grand à l'univers du candomblé, à certaines de ses pratiques et croyances.

L'existence chez les candidats à l'initiation d'un *terreiro* umbandiste de maladies diagnostiquées comme un appel de leur *orixá* de tête est révélatrice, par excellence, de la forte empreinte du candomblé sur

⁴¹⁴ Dans le candomblé, ces maladies sont génériquement appelées "maladies de saint" (*doença de santo*). Les maladies interprétées comme l'appel d'un *orixá* constituent très communément le motif de l'initiation au candomblé (à ce sujet voir C. Lépine, 1983 ; J.F de Barros et M.L. Leão Teixeira, 1989 ; M. Augras, 1992).

l'umbanda pratiquée dans ce lieu de culte. De telles maladies n'existent que dans les *terreiros* dont les pères de saint (ou petits pères) ont eu eux-mêmes "la tête faite dans le candomblé" (*a cabeça feita no candomblé*)⁴¹⁵, qu'ils aient été ou non d'abord adeptes de ce culte avoir de rejoindre l'umbanda. Ce qui ne signifie pas pour autant que les "maladies de saint", appel d'un *orixá*, existent dans tous les *terreiros* umbandistes dont les pères et petits pères de saint présentent ce profil, loin s'en faut.

Dans les trois *terreiros* étudiés, dont les pères et mères de saint disent avoir eu "la tête faite dans le candomblé", aucun des médiums n'a été conduit à s'initier à la suite de ce type de diagnostic. Sur mon terrain, je n'ai rencontré qu'un seul *terreiro* d'umbanda très atypique dans lequel les médiums initiés et en cours d'initiation avaient souffert ou souffraient, dans leur grande majorité (cinq sur sept), de "maladies de saint" interprétées comme un appel de leur *orixá* de tête. Wanda, la mère de saint qui dirige le *terreiro* en question "est née dans l'umbanda"⁴¹⁶, mais Alfeu, le petit père qui la seconde, est un adepte du candomblé. Fils de l'*orixá* Omolu (Obaluaê), il "a donné une obligation de quatorze années de candomblé" (*dar uma obrigação de catorze anos de candomblé*)⁴¹⁷ en 1994. Trois des médiums de ce *terreiro* sont des enfants, comme lui, d'Omolu, et ont été conduits à s'initier à cause d'affections et de troubles envoyés par cet *orixá*.

D'une façon générale donc, dans les *terreiros* d'umbanda, ce sont surtout les esprits qui envoient des maladies pour appeler leur chevaux à s'initier. Les individus qui ont répondu présents à l'appel de leurs guides - c'est-à-dire qui sont devenus médiums à la suite d'un diagnostic de maladie d'esprit ou de saint - témoignent unanimement de la guérison ou de l'amélioration des troubles dont ils souffraient avant leur initiation.

⁴¹⁵ "Avoir la tête faite dans le candomblé", signifie que l'on est passé par la cérémonie du *bori*, cérémonie d'initiation au cours de laquelle est "faite la tête" de l'initié, c'est-à-dire où est fixée dans sa tête (*ori*) la force de son *orixá*. Le *bori* proprement dit ne représente qu'un des rituels de l'initiation au candomblé. Les pères et mères de saint umbandistes qui disent "avoir été fait dans le candomblé" peuvent avoir eu une initiation complète ou seulement partielle (*bori, assentamento*) dans le candomblé.

⁴¹⁶ Sa mère, plus que centenaire et encore vivante, a elle-même été mère de saint umbandiste.

⁴¹⁷ Ce qui signifie qu'il a accompli l'ensemble des actes rituels qu'il doit faire pour son *orixá* de tête, Omolu, quatorze années après son initiation.

II

LA MALADIE, PUNITION DES GUIDES

Les guides peuvent également envoyer la maladie pour punir et faire ainsi respecter le principe d'autorité qu'ils représentent. Interprétées comme la conséquence d'une faute commise par le malade, ces maladies-sanction vont, selon la gravité de la faute, du simple avertissement au châtement le plus sévère. Elles atteignent essentiellement les médiums (mais aussi les pères de saint) qui doivent - du fait même de leur condition d'initiés et de chevaux des esprits - respecter l'autorité de leurs guides et observer nombre de règles, de devoirs et d'interdits qui ne s'appliquent pas aux profanes. S'il ne remplissent pas ou mal ce à quoi ils sont tenus dans le cadre de la mission qui est la leur, les médiums s'exposent au courroux et à la sanction de leurs guides. Les fautes susceptibles de provoquer le mécontentement ou la colère des entités du médium relèvent essentiellement de :

- la négligence religieuse. Tout acte et comportement qui témoigne, de la part du médium, d'un relâchement dans sa pratique religieuse, dans l'accomplissement de ses devoirs religieux : participation irrégulière aux séances de travail, absences ou retards fréquents à ces séances, oublis (d'apporter les boissons ou nourritures réclamées par les guides, par exemple), etc ...
- de la désobéissance aux guides. Si les guides protègent et récompensent leurs chevaux lorsqu'ils se soumettent à leur autorité et la respectent, ils les punissent dès lors qu'ils se rebellent contre leur domination, qu'ils ne satisfont pas aux ordres qu'ils leur donnent, aux demandes qu'ils leur font, qu'ils ne se plient pas à leurs volontés. Nombreux sont les médiums qui racontent avoir été punis pour ne pas avoir suivi les injonctions de leur guides (interdiction faite au médium par l'un de ses guides d'aller travailler dans d'autres *terreiros* d'umbanda, par exemple), pour ne pas leur avoir donné ce qu'ils réclamaient, pour avoir tenté de les contraindre (dans leur consommation exagérée de tabac et d'alcool, par exemple).

- des manquements religieux, de la transgression des interdits. Tout acte et comportement représentant une violation des règles et des tabous qui s'appliquent, pour certains, à l'ensemble des initiés et pour d'autres, à chaque médium en particulier. Par exemple, le médium consomme des nourritures ou des boissons qui font l'objet, pour lui, d'une prohibition temporaire, périodique ou permanente ; il a des relations sexuelles, consomme de la viande, boit de l'alcool, dans des périodes où cela lui est défendu ; il n'accomplit pas ses obligations envers les esprits ; il décide d'abandonner l'umbanda et de ne plus travailler ; il utilise ses facultés médiumniques à des fins moralement condamnables (exécution de choses faites), etc.

Les maladies attribuées à la colère ou au mécontentement des guides signifient à ceux qu'elles frappent qu'ils doivent, à l'avenir, corriger leur conduite. On remarque d'ailleurs que les médiums sont généralement conscients des fautes qu'ils commettent, comme des risques qu'ils encourent en négligeant leurs obligations religieuses et en bravant l'autorité des esprits et des saints. Telle Mariana, la femme de Duílio, médium en cours d'initiation et fille de Iansã, qui, invitée avec son mari dans une *churrascaria*⁴¹⁸ un des jours de la semaine où la consommation de tout aliment carné lui est interdite ⁴¹⁹, n'a su résister à la tentation de manger de la viande. L'occasion était sans doute trop belle de pouvoir consommer en grande quantité un aliment qu'elle et son mari ne peuvent pas s'offrir tous les jours. Ce mercredi, Mariana a donc mangé de la viande comme les autres convives, non sans avoir au préalable demandé la permission à son *orixá* Iansã. Lorsque je me suis rendue chez elle après ce repas, en milieu d'après-midi, je l'ai trouvée assise sur le divan, inquiète, se tenant le ventre. Elle commençait à se sentir "barbouillée" et craignait que ces sensations de malaise physique ne soient les prémices de la punition qu'allait lui infliger Iansã pour avoir mangé de la viande et donc transgressé l'interdit alimentaire. Mariana avait certes demandé la permission de la déesse, mais

⁴¹⁸ Restaurant brésilien dont la spécialité est le *churrasco* c'est-à-dire les viandes grillées, sur une grille ou en brochette (à la broche), à la chaleur de la braise.

⁴¹⁹ Parce qu'elle est fille de Iansã, Mariana dit ne pas pouvoir manger de viande le lundi, le mercredi et le vendredi.

ses appréhensions indiquaient qu'elle n'était pas très sûre de l'avoir obtenue.

Les punitions qu'envoient les saints et les esprits sont génériquement désignées par le terme *surra*, c'est-à-dire "raclée", et la maladie n'est pas la seule "volée" que les guides sont susceptibles d'infliger aux fautifs. Leurs châtiments sont de toute sorte. Ils peuvent prendre la forme d'une raclée, dans l'acception physique du terme, et dans ces cas-là les médiums disent que le guide "les bat" (*bate neles*). Ces raclées sont impressionnantes : le médium possédé par le guide qui lui donne la volée, se jette (parfois très brutalement) contre les murs, sur le sol, tombe par terre, allant jusqu'à se blesser ; il résiste et se débat si on tente de le maîtriser physiquement. Il est comme assailli, frappé par un combattant invisible. Mais celui qui le rosse n'est pas extérieur à lui, il a pris possession de son enveloppe corporelle qu'il anime et maltraite à sa guise. Lorsque le médium reçoit sa volée à l'intérieur du *terreiro*, il n'est pas rare que le père de saint laisse faire, jusqu'à ce qu'il estime la raclée suffisante et intervienne pour y faire mettre fin. Il ressort des propos des médiums qui racontent leurs raclées, que dans ces moments-là, le guide qui les bat n'est pas à proprement parler "incorporé" mais seulement "appuyé"⁴²⁰ : "c'était une incorporation différente. Ce n'était pas comme si elle s'était incorporée pour que je travaille, pour travailler en moi. Elle était seulement appuyée et me battait", dit Maria-José dans un récit où elle relate la raclée qu'elle a reçue de sa *pomba gira*.

Dans une acception métaphorique, la raclée donnée par le guide peut prendre la forme de toutes sortes d'évènements fâcheux ou funestes, selon la sévérité de la punition infligée. Ce peut être des problèmes de santé plus ou moins graves, incapacitants et douloureux⁴²¹ (par exemple un rhume, un infarctus, un coma, de la fièvre, des vomissements, des nausées, des douleurs généralisées à tout le corps ou à certaines parties du corps, de pénibles maux de têtes, la perte de la vue, etc.) et qui durent plus ou moins longtemps (une journée, une semaine, bien davantage). Ce peut être aussi

⁴²⁰ "Incorporation" et "appui" au sens où les umbandistes entendent ces deux termes qu'ils utilisent, comme nous l'avons vu, pour désigner et distinguer deux types de possession différentes par les esprits, l'une bénéfique et l'autre néfaste.

⁴²¹ Les guides peuvent envoyer des maladies fatales ou incurables.

la perte d'un travail, d'une somme d'argent, d'un objet auquel on est attaché ; un accident, une agression, un vol, etc. Disposant de l'enveloppe corporelle du fautif qu'il appuie, le guide courroucé peut également provoquer chez son cheval des comportements qui mettent en péril non seulement sa vie mais également sa réputation ; il peut le pousser à commettre des actes dénués de bon sens aux yeux de son entourage (famille, voisins, collègues de travail) comme des actes moralement et légalement répréhensibles : tel João que son *exu* a précipité sous les roues d'une voiture, telle Maria que sa *pomba gira* a fait sortir toute nue un soir dans les rues de son quartier.

Les médiums utilisent communément le verbe *apanhar* pour désigner ce qui leur arrive lorsque les maux qu'ils subissent sont interprétés comme la punition d'un guide, quelle que soit cette punition. *Apanhar* peut être traduit en français par "déguster", "ramasser", "trinquer" dans leurs acceptions populaires, voire argotiques : "*apanhei*" (j'ai dégusté), "*estou apanhando*" (je ramasse), disent les médiums punis. Il utilisent également l'expression "*levar uma surra*", c'est-à-dire "prendre une raclée" : "j'ai pris une raclée de mon vieux-noir" (*leveí uma surra do meu preto-velho*), "j'ai pris une raclée de ma *pomba gira*" (*leveí uma surra da minha pomba gira*), etc.

Comme les maladies-appel, les maladies-punition des guides peuvent être envoyées par les esprits et par les *orixás*. D'une manière générale, dans les *terreiros* umbandistes, les secondes apparaissent, comme les premières, beaucoup plus communément attribuées aux esprits qu'aux saints. A ce propos, les remarques faites précédemment en ce qui concerne les maladies-appel s'appliquent également aux maladies-punition. La fréquence des punitions attribuées aux saints dans un *terreiro* umbandiste est directement liée à l'importance accordée aux *orixás* dans ce lieu de culte comme à l'importance, à l'attention et à la valeur accordées au lien de filiation divine qui unit le médium à son *orixá* de tête et au respect de ce lien. Selon les *terreiros* d'umbanda et leur proximité d'avec le candomblé, les devoirs que le médium a vis-à-vis de son *orixá* de tête, les obligations qu'il a à accomplir à son égard et les interdits liés à son statut - non plus de cheval des esprits mais d'enfant d'un *orixá* - sont plus ou moins nombreux, rigides

et astreignants ⁴²². Les *orixás* châtient dans les *terreiros* où ils ne disparaissent pas derrière la figure des esprits. Dans l'umbanda, il semble néanmoins que les *orixás* punissent plus communément qu'ils n'appellent par la maladie. Dans les trois *terreiros* étudiés - où, comme nous l'avons dit, aucun médium ne s'est initié à la suite d'une maladie de saint - il est arrivé à diverses reprises que des médiums soient victimes de punitions attribuées à leur *orixá* de tête, qui furent chaque fois des problèmes de santé.

Il importe de signaler, pour finir, que les profanes peuvent également être châtiés par les guides. Nous avons dit que les maladies-punition atteignent essentiellement les initiés. Les guides peuvent néanmoins punir les profanes qui les offensent en enfreignant des règles élémentaires, valables pour tous, ou en s'opposant à leur volonté. Ainsi peuvent-ils envoyer la maladie à celui qui, se sachant détenteur de facultés médiumniques, refuse de les développer. Dans ce cas-là, il s'agit moins, à vrai dire, d'un châtiment (le terme est un peu fort) que d'un avertissement plus ou moins sévère. Ainsi, à l'époque où il refusait de s'initier, Duílio a-t-il sombré dans un coma de plusieurs jours qu'il attribue à la volonté d'un des *exus* qui l'avaient choisi pour cheval.

De nombreux récits font également état des terribles punitions infligées par les *exus* à ceux qui dérobent les offrandes (*despachos*) qui leur sont offertes dans les carrefours, qui boivent les boissons, mangent la nourriture, s'emparent des pièces de monnaie qui leur sont destinées. Ceux qui agissent ainsi prennent le risque d'être appuyés par l'*exu* courroucé et s'exposent à son effroyable vengeance. En consultation, je n'ai jamais entendu attribuer la survenue d'un événement malheureux à ce type d'acte offensant. Mais les récits abondent des punitions infligées par les *exus* aux individus qui touchent à leurs *despachos*. On peut citer pour exemple, le récit, fait par le père de saint Milton, de la mésaventure qui arriva à deux militaires de sa connaissance à Taubaté ⁴²³ : l'un était colonel, l'autre soldat, et ils rentraient tous deux à moitié ivres d'une soirée passée à boire dans les bars de la ville quand ils aperçurent, arrivés sur la place de la gare, un grand *despacho*. Ils s'arrêtèrent, descendirent de voiture, burent la *cachaça*

⁴²² Ils sont généralement moindres que ceux auxquels doivent se soumettre les fils et filles de saint du candomblé.

⁴²³ Ville de l'intérieur de l'Etat de São Paulo (à environ 130 kilomètres de la capitale).

offerte à l'*exu* auquel l'offrande était dédiée et prirent une poule pour la manger ensemble. Quand ils remontèrent dans la voiture, elle ne voulut pas démarrer. Ils insistèrent et le moteur se mit enfin à ronronner. Mais les freins lâchèrent quelques minutes plus tard et la voiture s'écrasa contre un mur. Le colonel mourut sur le champ mais le soldat survécut à ses blessures. Ce dernier, une fois remis de l'accident, se rendit un soir au *terreiro* de Milton où il fut brutalement et inopinément possédé par un *exu* durant la séance à laquelle il assistait en simple fréquentateur. L'incorporation fut extrêmement violente et, selon les propos de Milton, "l'*exu* fracassa le crâne" du soldat contre l'un des murs du lieu de culte. "La tête fêlée", le malheureux mourut sur le coup.

On peut enfin citer les punitions que les esprits de la gauche infligent à ceux qui - profanes ou initiés - les utilisent pour nuire à des tiers dans le cadre d'une chose faite. Nous avons vu que ces esprits sont capables, s'ils estiment que la victime ne mérite pas le sort que lui réserve son agresseur, de retourner le *feitiço* contre son commanditaire. Là encore, je n'ai jamais entendu les médiums attribuer le problème d'un consultant au châtement d'un esprit de la gauche-justicier. Mais les récits des déboires subis par des envoyeurs de *feitiço* punis par les esprits mêmes auxquels ils ont fait appel pour les accomplir, abondent : tous les umbandistes en ont à raconter.

III

LES SYMPTÔMES DES MALADIES D'ESPRIT ET DE SAINT

Les problèmes de santé envoyés par les esprits sont de toutes sortes et l'on n'observe aucune relation systématique entre le type de maladie, de symptômes soufferts et l'esprit auxquels ils sont imputés : il n'existe pas de liens de correspondance entre le type de troubles subis, la forme sous laquelle ils se manifestent, la partie du corps ou la fonction organique affectées et le guide incriminé. Ceci semble déjà moins vrai des maladies de saints dont on remarque qu'elles sont liées à certaines caractéristiques mythiques des *orixás* auxquelles elles sont attribuées. Nos observations dans ce domaine sont certes limitées car, pour les raisons précédemment évoquées, il ne nous a pas été donné d'observer de nombreux cas de

"maladie de saint". Mais dans les *terreiros* où ces maladies sont relativement communes, comme dans celui de la mère de saint Wanda et du petit père Alfeu, nous retrouvons les liens de correspondance qui existent dans le candomblé entre les symptômes de la maladie de saint et les caractéristiques mythiques de l'*orixá* auquel on l'attribue. Dans ce type de *terreiro*, les maladies de saint présentent - pour reprendre une formule que C. Lépine (1983 : 35) utilise à propos de candomblé - des "symptômes [qui] laissent déchiffrer le discours d'une divinité".

Dans l'umbanda, cette lecture de la maladie déchiffrée comme un langage de l'*orixá*, les correspondances en vertu desquelles sont décryptés ses symptômes et établie l'identité de l'*orixá* qui l'envoie proviennent tout droit du candomblé. Dans ce culte, "nous avons (...) un système de symptômes qui sont ordonnés en fonction d'un certain nombre de catégories classificatoires représentées par les *orixás*" nous dit C. Lépine (1983 : 35-36) qui poursuit en indiquant que les "principaux types de maux et de troubles de la santé se groupent finalement en quatre grandes catégories :

- 1 - les malformations, les infirmités attribuées aux divinités de la création, c'est-à-dire à Oxalá et à ses diverses formes ;
- 2 - les maladies des organes génitaux et de la reproduction ^[424], ainsi que les maladies des très jeunes enfants, attribuées aux déesses-mères des eaux ;
- 3 - les accidents, les blessures, la folie, attribués aux divinités masculines de la guerre et de la chasse surtout, mais aussi du tonnerre ;
- 4 - enfin, la maladie par excellence : la maladie épidémique attribuée à Obaluayé ^[425].⁴²⁶

Dans certains *terreiros* d'umbanda, les symptômes des maladies diagnostiquées comme "maladies de saint" acquièrent donc, comme dans le candomblé, une valeur symbolique : dans ces *terreiros*, on s'aperçoit en effet que les symptômes des maladies ou des troubles attribués, par le père de saint, à l'appel ou à la punition d'un *orixá* présentent des analogies avec

⁴²⁴ Selon J.F. de Barros et M.L. Leão Teixeira (1989 : 54), l'impuissance et la stérilité masculine sont liées à Exu et Xangô, divinités viriles de l'élément feu.

⁴²⁵ Les maladies de peau sont également de la responsabilité de cet *orixá*.

⁴²⁶ Pour plus d'informations au sujet de ce système de classification dans le candomblé, on peut consulter C. Lépine (1983), J.F. Barros et M.L. Leão Teixeira (1989). Pour une analyse générale du système de classification *jeje-nagô*, on peut consulter R. Bastide (1958), J. Elbein Dos Santos (1977), C. Lépine (1982).

les traits caractéristiques et la fonction de l'*orixá* incriminé. Ainsi, dans le *terreiro* de Wanda et d'Alfeu, les trois médiums fils d'Omolu (Obaluaê), *orixá* des maladies épidémiques et des maladies de peau, qui furent recrutés sur diagnostic de "maladie d'omolu", souffrent ou avaient souffert d'affections qui provoquent des lésions de la peau. Nouvelle recrue du *terreiro*, Lúzia souffre, selon ses propres termes, "d'infections du sang qui la font boiter" (*infeções do sangue que me fazem manca*) et provoquent des "plaies sur les jambes" (*feridas nas pernas*) (elle souffre selon toute apparence de varices). Avant son initiation, Ewerton souffrait de très fréquentes "allergies" (*alergias*) et de "champignons aux pieds" (*frieiras nos pés*) : interprétées comme l'appel d'Omolu, ces affections ont disparu et n'ont pas reparu depuis qu'il "travaille dans le *terreiro*". Médium du *terreiro* depuis plus d'un an, Marcos dit souffrir "d'acide urique" (*ácido úrico*), de "champignons aux pieds" (*frieiras nos pés*) et "d'allergies" : selon lui, ces maux ont connu une nette amélioration depuis qu'il a répondu à l'appel d'omolu, mais ils ne sont pas guéris. Quant au petit père de saint Alfeu il dit lui-même souffrir de "dermatites de contact" (*dermatites de contato*) qu'il interprète, lorsqu'elles se produisent, comme la marque de son *orixá*. On peut enfin citer le cas de la jeune Tereza, fille d'Oxum et médium chez Dona Dolores, dont l'inopiné et long arrêt des règles a été interprété par la mère de saint comme une punition de son *orixá* Oxum, liée (comme lemanjá) à l'élément eau, à la féminité, la fertilité et la maternité.

IV

VALEUR ET FONCTION DES MALADIES DE SAINT ET D'ESPRIT

Les maladies envoyées par les guides prennent dans l'umbanda une double signification. Interprétées comme un appel des guides, elles sont des maladies-élection qui, comme les maladies attribuées aux facultés médiumniques non développées, révèlent aux profanes leur vocation de médium et leur enjoignent de la suivre. Interprétées comme une punition des guides, elles sont des maladies-châtiment (ou avertissement) qui commandent aux initiés négligents, rebelles ou fautifs et aux profanes qui

refusent de devenir médiums de corriger leur comportement, de se conformer aux règles et prescriptions de la religion, d'obéir à l'autorité et à la volonté des guides et du chef de *terreiro* ⁴²⁷. La cure des maladies-élection passe nécessairement par l'initiation ; la guérison des maladies-châtiment passe, pour le médium, par une rectification de sa conduite et par la réalisation d'actes rituels (obligations, offrandes, bains rituels, etc.) qui visent à apaiser l'esprit courroucé et, au-delà, à restaurer, c'est-à-dire à rééquilibrer et à renforcer, la relation entamée et distendue qui l'unit au guide mécontent.

Si on considère les maladies envoyées par les saints et les esprits du point de vue non plus de leur signification, mais de leur fonction, on constate que, comme les maladies de saint dans le candomblé (Lépine, 1983 : 31), elles assurent :

- le recrutement de nouveaux médiums et leur maintien dans la religion. Comme les maladies attribuées aux facultés médiumniques non-développées, elles garantissent la reproduction physique et donc la perpétuation de la communauté religieuse du *terreiro* ;
- sanctionnant la négligence, la désobéissance, les transgressions et manquements religieux, elles contribuent aussi à garantir le respect et l'observation des règles établies et à assurer le maintien de l'autorité et du pouvoir des chefs de *terreiro*. Contribuant à la préservation des principes et des structures d'organisation des communautés religieuses et à leur bon fonctionnement, les maladies-châtiment sont, si l'on peut dire, mises au service du maintien de l'ordre dans les *terreiros*.

⁴²⁷ Elles incitent également les profanes qui commettent des actes irrespectueux vis-à-vis de l'umbanda (de ses pratiques et de ses esprits) à corriger leur conduite.

CHAPITRE 6

Les maladies karmiques (*as doenças kármicas*)

Les "maux karmiques" (*males kármicos*) représentent une autre grande catégorie de maux spirituels dont les maladies dites "karmiques" sont la principale manifestation.

"Je te mentirais si je te disais que l'umbanda peut soigner toutes les maladies spirituelles. Ça dépend. Et d'abord ça dépend de quel mal il s'agit. Parce qu'il y a des maux pour lesquels il n'y a pas de cure. Il y a le karma. Il y a des maux que tu dois avoir, tu dois passer par eux, il n'y a pas moyen d'y échapper. De ces maux-là on ne peut pas être sauvés. Maintenant, il y a beaucoup de maux qui sont provoqués ou encore qui sont dûs à la négligence des personnes elles-mêmes, c'est-à-dire, tu bois trop, tu manges trop, tu manges une cochonnerie sans le savoir. Il n'y a que lorsque c'est karmique qu'il n'y a pas de guérison. Tu viens avec cette dette. Tu dois passer par là. Ce karma c'est une vieille dette, tu vas la payer de toute façon. Ça vient de ce que tu as fait dans d'autres incarnations. Dans l'incarnation présente, on ne se souvient pas de ce qu'on a fait. Mais c'est un compte courant. Sur le livre là, en haut, tu dois encore ça. Si tu n'as pas terminé de payer quand tu te désincarnes, alors tu vas devoir continuer à payer. C'est marqué et tu n'y échappes pas. Même si tu ne fais que de bonnes choses, cette souffrance tu vas l'avoir. Le guide sait. Il va dire "cette maladie est karmique". Il parle. Des fois, il ne le dit pas au malade, parce que le malade ne le sait pas, mais quand je suis présent, ensuite il doit m'expliquer".
(Luiz, 62 ans, ingénieur à la retraite, père de saint)

Les maladies karmiques constituent, à l'intérieur du répertoire diagnostique umbandiste, une catégorie de maladies tout à fait à part par

rapport à l'ensemble des autres maladies spirituelles. Elles s'en distinguent en effet très nettement à plus d'un titre.

I

LE CARACTERE INCURABLE ET IRRÉVERSIBLE DES MALADIES KARMIQUES

Contrairement aux autres catégories de maux spirituels qui peuvent accueillir en leur sein des infortunes, des maladies, des troubles très divers dont aucun n'est spécifique à une catégorie particulière, la catégorie des maux karmiques frappe par le fait :

- que les maux qui lui sont rapportés sont pour l'essentiel des maladies et des handicaps physiques et mentaux ;
- qu'il s'agit assez systématiquement des mêmes maladies ;
- que ces maladies correspondent à des entités morbides définies de la nosologie biomédicale, apparemment "prédestinées" à être diagnostiquées comme "maladies karmiques" dans l'umbanda, quels que soient le contexte particulier dans lequel elles surgissent et se développent, l'individu qui en est atteint et le médium consulté : ainsi en va-t-il toujours du sida, fréquemment du cancer et invariablement des malformations et pathologies congénitales incapacitantes, des infirmités physiques et mentales de naissance ou survenues accidentellement, comme la paralysie (paraplégie, hémiplegie), la cécité, la surdité.

Ce que ces maux (qui sont tous considérés comme extrêmement sérieux et portant gravement atteinte à l'intégrité des personnes) ont en commun, ce n'est pas, de toute évidence, leur symptomatologie, mais le fait qu'ils soient estimés, du point de vue thérapeutique, comme incurables et irréversibles. C'est ce caractère particulier qui détermine leur appartenance à la catégorie des maladies karmiques. Aussi le diagnostic de maladie karmique est-il - parmi tous ceux qui peuvent être prononcés dans un

terreiro - le plus défavorable car il est (presque) sans appel : le malade est condamné non seulement par les médecins mais aussi par les médiums.

Quand les umbandistes qualifient un mal de "karmique", c'est qu'ils considèrent que son cours ne peut guère être infléchi, que ses manifestations et ses conséquences sont incontournables, que l'arsenal thérapeutique, les médiums et les esprits umbandistes n'y peuvent rien. Le mal ainsi dénommé a comme un "programme" arrêté, immuable : s'il s'agit d'une maladie, celui qui en est atteint y succombera très probablement, ou, dans le meilleur des cas, si l'issue n'est pas fatale, il aura bien peu de chance d'en guérir, et s'il souffre, il aura à endurer une douleur sans remède ; s'il s'agit d'un handicap physique ou mental, il devra très certainement vivre avec cette infirmité jusqu'à la fin de ses jours. La résignation est le lot de ceux qui souffrent de maux karmiques, même si dans bien des cas l'éventualité d'une amélioration, voire d'une guérison, aussi mince qu'elle soit, n'est pas exclue par les médiums qui réconfortent et accompagnent ces malades : car, comme le dit Renato, exprimant par là un lieu commun, "tant que la personne est vivante, il y a un espoir".

Les maladies karmiques représentent donc une sorte de catégorie étiologique "refuge" ou "de réserve" dans laquelle viennent s'échouer tous les maux dont l'umbanda ne peut (pas plus que la biomédecine) promettre la guérison à ses malades : l'existence de ces maux rebelles marque les limites son action curative.

Ainsi, bien que les médiums et pères de saint umbandistes n'hésitent pas à entreprendre la cure spirituelle de maladies ou de troubles que les médecins ne sont pas parvenus (selon les malades) à soigner, il est de toute évidence des maladies et des infirmités qui s'imposent à eux comme inguérissables et qu'ils se représentent comme telles : ce sont, parmi les maladies, celles qui ont acquis dans la conscience collective le rang de maladies terribles et sans espoir (ou sans beaucoup d'espoir), celles que (comme le sida et le cancer) la biomédecine et la science des hommes s'avèrent (dans bien des cas ou dans tous les cas) impuissantes à soigner ; ce sont, parmi les infirmités, celles qui apparaissent comme irrémédiables.

Face à ces maux dont la guérison (la disparition) semble relever du miracle, les esprits n'ont pas plus de pouvoir que les hommes. Car si les thérapeutes umbandistes comme les entités qui les épaulent peuvent

réaliser des exploits, ils ne sont pas, nous l'avons déjà dit, des faiseurs de prodiges :

"La maladie karmique, elle est différente des autres parce que c'est une chose par laquelle tu dois passer parce que tu as des comptes à rendre à propos de quelque chose que tu as fait, là. Ces maladies sont très graves, ce sont ces maladies qui consomment la personne petit à petit. La personne va mourir. Elle va mourir d'ici peu. C'est une chose qui fait beaucoup souffrir ⁴²⁸. C'est difficile de pouvoir faire quelque chose pour cette personne, c'est-à-dire qu'elle vient [au monde] avec une charge négative déjà si grande, tu sais une charge de rachat, que tu dois travailler beaucoup pour aider cette personne. Le cancer, le sida, ce sont des maladies karmiques, mais ils découvriront la cure du cancer et du sida. On ne peut pas soigner le sida, tu vois que la science n'a rien découvert, mais elle va découvrir, ce ne sera pas cette année mais elle va découvrir. Mais en attendant, les personnes qui ont contracté le sida, doivent passer par ça, elles doivent se désincarner de cette manière." (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato)

Si demain la cure du sida et des cancers était définitivement acquise par la biomédecine, il y a tout lieu de penser que ces maladies ne seraient plus karmiques (et que le karma se manifesterait pas d'autres maladies).

Il importe d'ajouter que ces pathologies graves, ces infirmités, ne sont pas systématiquement ni toujours immédiatement déclarées karmiques par les thérapeutes umbandistes : les médiums émettent parfois d'autres diagnostics qui laissent entrevoir la possibilité d'une cure (excepté pour le sida). Prenons l'exemple du cancer : il peut être karmique comme il peut aussi être attribué à un appui ⁴²⁹. C'est sur la base des éléments d'appréciation qui sont pertinents pour lui et du poids qu'il leur accorde que le médium établit un diagnostic plus ou moins radical : ainsi les critères pris en compte peuvent-ils être relatifs à l'état du malade (son mal est

⁴²⁸ "*E uma coisa que judia muito*" dit Regina. Le verbe *judiar* qui n'a pas d'équivalent en français, mérite qu'on lui réserve une note : il a été construit à partir du substantif *judeu* qui signifie "juif" auquel ont été ajoutés les morphèmes verbaux "i+ar". Historiquement il renvoie à une réalité dont le sentiment linguistique n'a pas été nécessairement conservé par la mémoire, mais il est évocateur des mauvais traitements qui étaient autrefois réservés aux juifs. Dans son usage actuel et selon les contextes, il signifie "se moquer, railler, faire souffrir, tourmenter, maltraiter".

⁴²⁹ *Legun* de la personne morte d'un cancer transmet cette maladie à l'individu qu'il appuie.

visiblement plus ou moins avancé), au diagnostic des médecins (est-il favorable ou très défavorable ?), aux traitements médicaux reçus par le malade (chimiothérapie, radiothérapie) et à leurs résultats, au fait que le malade soit déjà passé, avec ou sans aucun succès, dans les mains d'autres médiums umbandistes, d'autres thérapeutes religieux, ou encore au fait que la maladie se soit aggravée ou ait enregistré une amélioration depuis le début de la cure umbandiste. La personnalité du médium entre également en jeu : il en est de plus téméraires, de plus "présomptueux" que d'autres qui pensent pouvoir réussir là où leurs homologues ont échoué. Mais il est certain que lorsqu'un thérapeute umbandiste déclare d'un cancer qu'il est karmique, les éléments d'information et d'observation dont il dispose l'ont conduit à penser qu'il était incurable.

II

L'ETIOLOGIE KARMIQUE DES MALADIES

Si l'umbanda ne peut offrir aux individus atteints de maladies diagnostiquées comme karmiques l'espoir d'une guérison, elle ne démissionne pas sur la question du sens à apporter à ces maux inéluctables. Ils sont trop impitoyables pour ne pas avoir de raison d'être, trop implacables pour ne rien signifier, trop désespérants pour être soufferts inutilement. Classés dans la catégorie des maux karmiques, ils acquièrent un sens et une fonction particuliers. Lesquels ?

Parmi les événements malheureux et néfastes, et particulièrement les maladies, qui surviennent dans la vie des individus, il en est, comme nous l'avons vu, qui sont considérés comme résultant de "mauvaises" actions accomplies volontairement ou involontairement par des tiers, autres hommes ou esprits. Il en est d'autres qui sont interprétés comme la conséquence d'actes blâmables et dangereux commis par l'individu lui-même dans sa vie présente (dûs à l'ignorance, la négligence, une mauvaise conduite, la violation d'un interdit, le non-respect des devoirs religieux, etc). Il en est enfin qui sont considérés comme le fruit inéluctable d'agissements

dont l'individu s'est lui-même rendu coupable dans ses existences antérieures. C'est le cas des afflictions dites karmiques qui sont la conséquence des mauvaises actions passées. Les maladies classées dans cette catégorie sont interprétées comme le résultat de l'accomplissement du karma individuel (ou collectif dans certains cas) : "il y a des maladies qui sont le reflet d'autres incarnations" dit le père de saint Renato.

Conséquences actuelles de causes antérieures à cette vie, les maladies attribuées au karma ont une étiologie qui se démarque de façon tout à fait singulière de celles que nous avons déjà passées en revue. Mais avant de nous pencher sur cette explication karmique, il importe tout d'abord de préciser que la catégorie des "maladies karmiques" ainsi que l'interprétation particulière dont elles font l'objet ont été de toutes pièces empruntées au kardécisme brésilien et qu'elles ne sont pas connues de tous les umbandistes ni systématiquement incluses dans le répertoire étiologique des *terreiros*.

II - 1 - Une étiologie empruntée au kardécisme

"Quand Jésus (Oxalá) a dit que l'ensemencement était libre, mais la cueillette obligatoire, il se référait au libre arbitre de l'homme. Nous sommes libres de planter, c'est-à-dire, de faire ce que bon nous semble. Une fois que c'est planté, cependant, nous aurons à cueillir les fruits de nos semences. Si nous avons planté le Bien, nous récolterons le Bien ; si nous avons planté le Mal, nous récolterons le Mal. C'est la loi de cause à effet.

Celui qui passe sa vie à souffrir, sans cause apparente, peut seulement s'en prendre à lui-même, car il a planté de mauvaises choses dans le passé. Même des personnes qui paraissent vertueuses, d'une grande bonté et irréprochables dans leur conduite, souffrent. Et certains se demandent pourquoi une personne si bonne est persécutée par des ondes de malchance, des maladies et des difficultés.

Or, si au moment de la colère, nous lançons une bouteille remplie de liquide qui salit le mur et qu'ensuite nous nous repentons de cette action, même si nous regrettons, nous devons ramasser les morceaux de verre et nettoyer le mur. Il y a des personnes bonnes qui souffrent, elles réparent le mal qu'elles ont fait dans d'autres vies, même si elles se sont repenties de leurs actes.

C'est pour cela que quand quelqu'un doit passer par certaines épreuves, enregistrées sur le livre de la vie, personne ne peut les enlever ou les annuler. Elles se réalisent sous une forme ou une autre. Ce sont des tâches restantes que l'individu doit laver lui-même. Celui qui recherche les *terreiros* dans le but de s'en libérer commet une bêtise. Ce que les guides et protecteurs peuvent faire, c'est atténuer son désespoir, par des conseils de résignation et d'espoir de surmonter la mauvaise phase, une fois que prend fin sa souffrance prédestinée, à travers des orientations qui lui permettent de se frayer un bon chemin et, dès que se défait le destin douloureux, de ne pas contracter de nouvelles dettes karmiques, qu'il aura à racheter dans le futur. Qu'il ne recommence pas à planter le mal, pour ne pas le récolter ensuite.

Tout le monde n'a pas d'épreuves à passer. Il y en a qui sont en train de payer les débits, ce que nous appelons le destin. Il y a ceux qui, libres, sont cependant en train de contracter des dettes, qu'ils payeront plus tard, ceux auxquels la vie semble sourire, qui ont de la chance et qui sont apparemment bien. Affranchis des contingences d'un destin amer préétabli, ils contractent des maladies et des difficultés qui proviennent juste de leurs erreurs, de la négligence ou de l'inattention dans cette existence ou qui sont victimes d'ennemis, de personnes qui nourrissent de l'antipathie à leur égard et qui veulent leur faire du mal. Dans ces cas-là l'umbanda peut leur être utile. (...) Car nous sommes tous soumis aux inclémences des bourrasques terrestres. Il nous faut affronter les vents doux ou violents qui soufflent de toutes parts. Nous ne sommes pas immunisés contre les *feitiços*, le mauvais oeil, l'envie, la jalousie, les ondes mentales négatives, les mauvaises vibrations, les maladies, les catastrophes, les désastres, les obsessions et une série d'autres conséquences imprévues propres à la planète où l'on s'incarne". (E. Orphanake, 1982 : 79-81, trad. pers.)

Ce texte qu'E. Orphanake, écrivain et codificateur umbandiste, consacre aux afflictions karmiques, aurait fort bien pu, à quelques éléments près et comme tant d'autres consacrés au même sujet par des auteurs umbandistes, être écrit par un kardéciste. L'interprétation et l'explication que l'auteur fournit de ces maux qu'il appelle des "épreuves" (*provações*) selon un terme emprunté au vocabulaire kardéciste⁴³⁰ se fondent en effet sur des

⁴³⁰ Comme d'autres, par exemple, "obsession" pour *encosto*.

notions et des croyances qui appartiennent à l'édifice doctrinal de ce spiritisme.

L'explication karmique des infortunes est en ce sens l'un des apports les plus significatifs du kardécisme brésilien à la synthèse umbandiste car elle renvoie très explicitement à des principes-piliers du système de croyances de ce spiritisme, tels la "loi de la réincarnation" (*lei da reencarnação*)⁴³¹ et du "karma" (*karma*), la notion de "libre arbitre" (*livre-arbítrio*), fondateurs de sa vision du monde et de sa vision de la personne. Les discours oraux et écrits des umbandistes qui ont intégré "les maladies karmiques" à l'univers de leurs représentations étiologiques montrent qu'ils se réfèrent à ces notions-clefs de la doctrine kardéciste.

Il semble que l'introduction de la catégorie "maladies karmiques" ainsi que des représentations étiologiques qui lui sont attachées, soit assez récente dans l'umbanda : dans son livre *Kardécismo e Umbanda* publié en 1961, C. P. F. de Camargo présente "les maladies karmiques" comme l'expression de la pensée kardéciste, l'explication particulière dont elles font l'objet étant selon lui "réservée aux aires institutionnalisées du Kardécisme" (p.104). On peut néanmoins penser que cette représentation étiologique s'était déjà introduite à l'époque dans l'umbanda, par l'intermédiaire d'anciens kardécistes devenus umbandistes, mais qu'elle était peu courante et se limitait exclusivement aux secteurs de l'umbanda les plus fortement marqués par l'empreinte du kardécisme. Elle semble s'être beaucoup plus largement diffusée depuis à l'intérieur du continuum umbandiste.

Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui encore cette explication étiologique, contrairement à toutes celles qui ont été examinées précédemment, est loin d'être familière à tous les umbandistes et elle est même absente du répertoire diagnostique de certains *terreiros*. Sur mon terrain, c'est justement dans les lieux de culte où est pratiquée une umbanda assez fortement influencée par le kardécisme (et sa morale) que j'ai rencontré la catégorie des "maladies karmiques". C'est le cas dans le

⁴³¹ Selon M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 67) la présence de cette loi dans le kardécisme "n'est absolument pas un emprunt à l'Orient. Il existe une tradition réincarnationniste en Occident. L'illuminisme du XVIII^e siècle ainsi que de nombreux philosophes allemands - Lessing, Goethe, Schopenhauer - y adhèrent. Au XIX^e l'immense majorité des écrivains français s'y réfèrent : Balzac, Vigny, Lamartine, Hugo, Fourier, Leroux, Henri Martin, Camille Pelletan, George Sand...".

terreiro que dirige Renato (influence kardéciste moyenne) et dans celui que dirige Luiz (influence kardéciste très forte), tous deux fréquentés par des individus des couches moyennes. Pères de saint et médiums de ces lieux de culte diagnostiquent des maladies karmiques et sont, comme le montrent la clarté et le contenu de leurs discours sur ce sujet, très familiarisés avec cette étiologie.

Il est frappant de constater à l'opposé que dans les *terreiros* comme ceux de Dona Dolores et ceux de Duílio, beaucoup moins influencés par le kardécisme et fréquentés pour l'essentiel par des personnes des couches défavorisées, les membres de la communauté religieuse n'utilisent pas cette catégorie étiologique et, pour la plupart des médiums, la méconnaissent. Le terme même de "karma" est inconnu de nombreux fréquentateurs et médiums de ces *terreiros*. Ceux qui n'ignorent pas la notion, qui la connaissent au moins de nom, ont si peu de choses à dire à son sujet ou en proposent des explications si confuses et embrouillées qu'il est clair que le karma est étranger à leur univers de croyances. D'ailleurs, les termes du vocabulaire kardéciste comme ceux de "karma", "réincarnation", "esprits incarnés", "esprits désincarnés", "libre arbitre", n'apparaissent pas spontanément dans les discours de ces umbandistes. L'umbanda pratiquée dans les *terreiros* qui sont fréquentés et dirigés par les adeptes de ces milieux défavorisés ne s'est pas appropriée la catégorie kardéciste des "maladies karmiques". Ces umbandistes qui sont assujettis à des conditions de vie particulièrement difficiles et précaires, qui ploient sous le poids des soucis matériels et disposent d'une très faible marge de manoeuvre pour les améliorer, sont apparemment moins prêts que ceux des couches moyennes à adhérer à la morale culpabilisante et démoralisante du "à chacun (aujourd'hui) selon ses mérites (passés)" sous-jacente à l'explication karmique des infortunes et à se satisfaire de l'idée que certains de leurs problèmes présents découlent de "mauvaises" choses qu'ils ont faites avant de naître !

Ainsi Warney, père de saint umbandiste d'un *terreiro* populaire très proche du candomblé et qui revendique les racines noires de l'umbanda, s'insurge-t-il contre l'introduction à l'intérieur de cette dernière d'éléments doctrinaux et de pratiques kardécistes qui aboutissent à la constitution d'une umbanda "blanche" qui abîme et met en péril la véritable identité religieuse de l'umbanda. Il en va ainsi (entre autres) de la croyance dans le karma, de

l'explication karmique des infortunes, de la morale dont elles sont le support et l'expression, purs produits de la pensée kardéciste qui n'ont rien à faire dans l'umbanda :

"Les pratiques du spiritisme, si on regarde bien, c'est une chose très chrétienne, elles ressemblent beaucoup à celles de l'église catholique, ces méditations, ces lectures interminables, cet apprentissage théorique et qui ne débouche jamais sur la pratique, ce sont mille interdictions, la question morale est très importante dans tout ça. Parce que tu vis un spiritisme christianisé, tu sais du genre "c'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma très grande faute" et le pire dans tout cela c'est qu'en plus de t'appuyer un péché originel, tu t'appuies tout ce karma qu'ils proclament. Ce qui veut dire qu'aujourd'hui tu ne peux pas être heureux parce que tu as fait des choses dans une autre vie, tu ne peux pas être bien dans ta vie parce que tu as des péchés à payer. C'est-à-dire que c'est un poids, tu reconnais des fautes et tu expies des fautes. Tu es malade, c'est karmique, tu es pauvre, c'est karmique, tu expies des fautes. A moins que tu sois masochiste, tu vas sortir de là. A moins que tu aimes te torturer. Alors tu vas dans l'umbanda, l'umbanda est joyeuse. Je ne te parle pas de ces *terreiros* qui mélangent umbanda et kardécisme, cette umbanda blanche elle a une autre tête, une autre ligne de pensée, c'est une mystification. Car l'umbanda est bien différente du spiritisme sur ce point, dans l'umbanda tu n'expies pas de fautes. Elle te donne l'espoir. Que tu discutes avec n'importe quel guide, que ce soit un vieux-noir ou un cabocle, il t'encourage, et ça te donne de l'espoir, ça te donne d'autres choses et la liberté même qui existe à l'intérieur de la confrérie, la discussion, le papotage, l'échange qu'il y a entre tous, te donnent davantage conscience de tout cela".

Le fait que l'explication karmique puisse être présente ou absente du répertoire étiologique umbandiste est révélateur du fait qu'elle ne revêt pas la même importance et n'occupe la même place à l'intérieur du système de représentations étiologiques kardécistes et umbandistes : primordiale dans le premier et elle est, si l'on peut dire, "optionnelle" dans le second.

M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 211) nous disent que les différentes étiologies du kardécisme - maladies karmiques (1), maladies dont l'origine des troubles est à rechercher dans l'action de l'individu dans sa

réincarnation présente (2), maladies causées par des tiers (3) - sont étroitement liées entre elles :

"C'est en fonction de mes incarnations précédentes (=1) que mes actions d'aujourd'hui (=2) me conduisent à être plus ou moins vulnérable aux influences des Esprits de bas étage (=3). Même dans ce dernier cas l'individu n'est pas tant "victime" que coupable d'être devenu "victime". C'est sa conduite présente ou passée qui le protège ou le fragilise, c'est-à-dire dans ce dernier cas, qui agit dans le sens d'une complicité ou du moins d'une tolérance à l'égard des Esprits vagabonds de l'astral qui aliènent sa liberté".

Or, contrairement à ce qui passe dans le kardécisme, l'explication karmique des infortunes est, dans l'umbanda, relativement indépendante des autres étiologies qui, comme nous l'avons vu dans le Chapitre 2 de la Troisième Partie, sont quant à elles profondément liées les unes aux autres. Alors que, par exemple, la plus ou moins grande vulnérabilité de l'individu aux agressions provoquées par des tiers (au moyen de l'*encosto*, du mauvais oeil, de la chose faite) peut être considérée, selon les cas, comme le résultat de causes qui sont à rechercher dans les agissements de l'infortuné lui-même (médiurnité non développée, conduite religieuse ou morale répréhensible, trop grande distance d'avec l'ange gardien...) - le diagnostic unissant ainsi deux types d'étiologies différentes - l'explication karmique des infortunes n'est pas mise en relation avec les autres étiologies umbandistes.

Même chez les médiums qui ont intégré la catégorie des maladies karmiques à leur répertoire étiologique, la vulnérabilité de l'individu aux agressions dues à des tiers, comme les maux dont il souffre en conséquence de ses agissements dangereux ou répréhensibles, ne sont pas rapportés à une quelconque rétribution karmiques ni liés à elle. Ainsi que le fait remarquer E. Orphanake dans le texte précédemment cité, ces malheurs "propres à la planète où l'on s'incarne" atteignent tous les hommes qu'ils soient ou non "affranchis des contingences d'un destin amer préétabli". L'interprétation particulière qui est réservée aux maux diagnostiqués comme karmiques leur est exclusive : quelle que soit la façon dont elles peuvent être agencées dans le diagnostic, les autres étiologies font l'objet

d'interprétations dans lesquelles n'intervient aucune référence au karma ni à la dette karmique.

Même dans les explications étiologiques qui attribuent à certaines infortunes une origine appartenant à des vies antérieures, le pourquoi de la survenue de ces maux endurés dans la vie présente n'est nullement interprété comme un effet de la loi du karma : c'est le cas par exemple, de l'*encosto* qui, lorsqu'il est attribué à un esprit qui fut dans une ancienne vie une connaissance de la personne qu'il appuie aujourd'hui, trouve son origine dans certains agissements passés (cette interprétation est d'ailleurs le fait de médiums très influencés par le kardécisme). L'irruption des maux provoqués par cet *encosto* ne représentent pas le paiement, sous cette forme, de fautes commises dans une vie antérieure. Ils sont tout simplement dûs à la volonté de vengeance d'un esprit anciennement incarné qui a conservé à travers ses existences successives du ressentiment pour un individu qui l'a fait souffrir ou qu'il haïssait déjà lors d'une précédente incarnation ⁴³².

De plus, dans l'umbanda, le karma n'est pas une étiologie à laquelle correspond un éventail d'infortunes, comme c'est le cas des autres étiologies umbandistes et comme c'est le cas dans le kardécisme ⁴³³ : l'explication karmique a la particularité de s'appliquer uniquement aux maladies, aux infirmités physiques et mentales très invalidantes ou encore, mais plus rarement, aux accidents violents et inopinés qui entraînent la mort ou provoquent des handicaps irréversibles. En situation de consultation, je n'ai jamais entendu aucun médium ni père de saint umbandiste attribuer d'autres évènements que ceux cités précédemment à l'accomplissement du karma individuel (ou collectif).

Ainsi le karma apparaît-il comme une catégorie relativement autonome, dont le rôle essentiel semble être d'offrir un sens et une fonction aux maux incurables. Le système de représentations étiologiques sur lequel se fonde le diagnostic umbandiste, contrairement à celui du kardécisme, peut posséder ou se passer de l'étiologie karmique des maladies sans que pour

⁴³² La mort n'étant qu'un passage, et l'esprit conservant son individualité après la mort, les relations inter-individuelles, ici d'inimitié, comme les sentiments possédés vis-à-vis d'un tiers, peuvent se perpétuer en toute continuité à travers les différentes réincarnations et "désincarnations".

⁴³³ Où, par exemple, le fait de naître dans un milieu socialement très défavorisé peut être interprété comme la conséquence de certaines fautes commises dans des existences passées.

autant sa cohérence comme la vision du monde et les croyances qui le sous-tendent, soient contredites ou remises en question. D'ailleurs les médiums qui ne disposent pas de cette étiologie ne se trouvent pas désarmés face aux maux inguérissables. D'autres étiologies et interprétations peuvent être invoquées dans ces cas-là. Par exemple, un *feitiço*, un *encosto*, une médiumnité non développée peuvent être identifiés comme la cause d'un mal qui n'est devenu incurable que dans la mesure où son traitement par l'umbanda intervient trop tard. Ainsi Vicente, petit père chez Duílio, utilise-t-il la notion de "temps habile" (*tempo hábil*) pour désigner la période pendant laquelle une maladie spirituelle peut être soignée. Quand cette phase de guérison possible est dépassée, le traitement umbandiste, même s'il est encore en mesure d'agir sur les causes spirituelles du mal, ne peut plus rien sur les effets destructeurs et irréversibles que la maladie spirituelle a déjà provoqués.

II - 2 - Les umbandistes et l'explication karmique des maladies

"Dans ta vie, tu dois passer par une série de phases, de situations, il y a une série de choses par lesquelles tu es obligé de passer. Pourquoi est-ce que tu es obligé de passer par là, pourquoi est-ce que tu ne peux pas dribbler, pourquoi y-a-t-il un mur en face de toi que tu ne peux pas sauter ? Parce que cela doit être, tu dois l'avoir. Tu as passé toute ta vie avec une santé de fer, subitement tu attrapes la grippe et tu en meurs. Mais comment se fait-il que tu sois mort d'une grippe avec la vie de fer que tu as eue, avec la santé que tu as eue toute ta vie durant ? Parce que ça devait être. Alors je ne vais pas dire comme les ignorants que j'ai eu cinq enfants parce que Dieu l'a voulu, que j'ai tout perdu parce que Dieu l'a voulu. Ce n'est pas Dieu qui l'a voulu, c'est toi, tu as planté pour toi-même dans ton incarnation actuelle ou antérieure ou dans la quatrième, la cinquième antérieure. Tu as planté tout au long des siècles, de tes vies. Tu plantes. Tu choisis avec ton libre arbitre ce que tu veux faire. Cependant tu es contrôlé par des forces spirituelles afin de toujours évoluer. Tu tues une personne d'un tir de revolver, certainement que la personne qui est morte de ce coup de revolver devait mourir d'un tir de revolver, ça faisait partie de sa vie. Mais toi qui l'as tuée tu vas aussi payer pour ce crime. Dieu quand il t'a fait initialement pour commencer ton escalade spirituelle jusqu'à lui, quand il t'a créé, il t'a fait propre. L'enfant quand il naît est représenté par une feuille de papier blanc. C'est une

grande feuille blanche sur laquelle tu marques quelque chose dans chaque existence. Et c'est cette feuille blanche qui va te faire acquitter ce que tu as fait dans le futur. Tu remplis la feuille, tu n'arrêtes pas de la remplir. A un certain moment, tu arrives à un point déterminé : "Attends, est-ce que tu as laissé derrière toi quelque chose à payer. Oui, alors tu dois t'en acquitter". Tu as créé ça dans ta vie, ce n'est pas Dieu. Dieu a programmé ton escalade : si tu prends la ligne droite dans une existence de ta vie tu arrives jusqu'à lui. Mais si tu prends ce détour, que tu ne vas pas tout droit, mais que tu vas par là, tu vas faire ceci, ceci, ceci, et qu'à partir de là tu fais encore un autre détour, alors tu vas créer une série de détours. Alors tu vas avoir différentes existences dans ta vie et au bout du compte, ça va prendre plus ou moins de temps, tu vas arriver à la fin de ton existence matérielle et tu vas atteindre le plan spirituel élevé proche de Dieu. C'est comme ça et ça signifie que dans ta vie, tu génères l'effet pour avoir cette cause. La maladie karmique c'est l'effet d'une chose que tu as faite dans une autre existence mais que tu paies dans l'existence présente. Le karma est cause et effet, c'est le cercle vicieux des causes et effets. Tu fais telle action, tu crées tel effet et cet effet va créer une seconde action, qui va créer un second effet, qui va créer une troisième action, c'est ça le karma. Alors, tu génères les causes et les effets, les uns derrière les autres. Mais tu peux aussi éliminer les erreurs que tu devrais payer en faisant de bonnes choses et éviter d'en faire de nouvelles que tu devras payer. Dans cette vie tu paies des choses que tu ne sais pas. Beaucoup de monde paie des choses qu'il ne sait pas. Et dans la prochaine vie ? Car c'est comme je dis souvent : avant la première seconde de la première minute de la première heure du premier jour de la première semaine du premier mois, de la première année, j'étais poussière d'une époque d'incertitudes. Aujourd'hui je suis le présent d'une future poussière d'une époque qui sera peut être aussi d'incertitudes. Signé Júlio. Qu'est-ce que je veux dire par là ? Tu ne sais pas ce qui va arriver devant toi. Tu ne sauras jamais ce qui va arriver dans la génération suivante, dans le futur. Mais tu sais que ce que tu vas planter aujourd'hui tu vas le cueillir dans le futur. Si tu plantes de bonnes choses tu vas récolter des bonnes choses, si tu plantes de mauvaises choses tu vas cueillir de mauvaises choses. Peu importe ce que j'ai fait dans mon passé, que je le sache ou non, si je ne le sais pas c'est encore mieux, je vais planter de bonnes choses sans savoir que je suis en train de planter de bonnes choses parce que j'ai fait de mauvaises choses et que je veux compenser ces mauvaises choses. La valeur est dix fois plus grande. Il est certain que si j'avais fait deux, trois bonnes choses

dans mes existences passées, je ne serais plus sur la terre". (Júlio, 42 ans, ingénieur en informatique, médium dans le *terreiro* de Renato).

La croyance au karma, telle qu'elle se dessine derrière les propos des umbandistes, repose sur la conviction que tout acte produit un résultat dans la vie de son auteur et qu'il en va ainsi de tous les actes, même de ceux qui ne semblent pas produire de résultat dans cette vie : les comportements bons et mauvais qui ont été les nôtres dans nos précédentes incarnations façonnent et conditionnent, par les effets inéluctables qu'ils entraînent, certains événements qui se produiront dans l'incarnation présente et donc, dans une certaine mesure, la vie qui est la nôtre dans l'existence actuelle. Les actions (les conduites) sont jugées bonnes ou mauvaises selon qu'elles sont conformes ou contraires à un code éthique dont les prescriptions sont la pratique du bien et de la charité, l'amour du prochain : les premières produisent des résultats bénéfiques, et les secondes, qui conduisent à la transgression de certaines règles morales, des effets néfastes. Comme dans l'hindouisme et le bouddhisme, la notion de karma dans le kardécisme et l'umbanda affirme qu'aucun fait moralement significatif ne se perd : dans chaque incarnation, l'esprit cueille les fruits de son passé. Théoriquement, le karma représente ainsi pour chaque être humain le destin plus ou moins favorable ou défavorable qu'il s'est lui-même forgé tout au long de ses existences et qui l'accompagne de sa venue au monde jusqu'à sa mort : il est prédéterminé à la naissance par une série d'actes passés qui n'ont pas engendré de résultats dans les incarnations précédentes et qui doivent produire leurs effets néfastes ou bénéfiques dans cette vie-ci.

Dans les faits, le karma est cependant entendu par les umbandistes sous sa forme exclusivement négative, comme l'accomplissement programmé des résultats néfastes que produisent dans cette vie les fautes passées. Pour Ana, médium chez Renato, ainsi que pour de nombreux umbandistes, le karma est perçu "comme une croix" :

"La maladie karmique, c'est à cause du karma. Le karma, c'est une espèce de croix que l'on doit porter avec soi. C'est le destin qui fait que tu n'y arrives jamais. Ça fait partie de la croix, alors une maladie karmique, c'est une douleur, une maladie qui ne guérit jamais, il y a des maladies comme ça, il n'y a rien à faire. Tu dois l'avoir, la vie entière."

Comme Júlio dans les propos rapportés précédemment, les adeptes de l'umbanda (ainsi du reste que les kardécistes) ont systématiquement recours lorsqu'ils décrivent le karma, qu'ils en expliquent le mécanisme, la dynamique et le fonctionnement, à deux grands types de métaphores. Les métaphores qu'on pourrait dire "germinales" car elles empruntent à l'aire sémantique qui se rattache à la végétation, la culture, la plantation et au champ lexical qui s'y rapporte (nous sommes le fruit de ce que nous avons été, nous récoltons ce que nous avons planté, toute action ensemence des causes qui tôt ou tard produiront leurs effets, etc.) ; et les métaphores qui empruntent à l'aire sémantique de l'activité bancaire ou comptable et au vocabulaire qui la recouvre (dette, bénéfices, créance, compte courant, recouvrement, compensation, balance, crédit, débit, paiement, payer, rachat, racheter, solde, etc.). Dans la comptabilité spirituelle, les bonnes actions sont à mettre du côté des crédits, les mauvaises du côté des débits. Si les premiers sont supérieurs aux seconds, tout va bien et l'individu jouit des bénéfices dégagés. Mais dans le cas contraire, le solde du compte s'avère négatif et la différence est due. Le paiement de la dette contractée, sous la forme d'une maladie karmique par exemple, a pour effet minimum d'équilibrer la balance des comptes spirituels en réajustant les crédits et les débits, mais il peut aussi et c'est mieux encore, accroître les crédits de telle sorte qu'ils dépassent les débits.

Ainsi, le karma est-il pareil à un champ cultivable sans cesse ensemencé et récolté ou encore à un bilan comptable, toujours mis à jour, sur lequel s'inscrivent dès notre première incarnation et tout au long des suivantes les bonnes et les mauvaises actions que nous avons réalisées. Le karma tient la comptabilité des actes accumulés et des effets qui en découlent : la renaissance ne remet pas les comptes à zéro car nous entrons dans chaque existence avec le karma qui était le nôtre au terme de la précédente.

II - 2 - 1 - Les maladies karmiques, un châtement qui peut être atténué par les bonnes actions

Si l'esprit conserve intégralement son individualité après la mort ⁴³⁴ et tout au long du processus de ses multiples réincarnations, la mémoire, quant à elle, ne garde aucun souvenir dans l'incarnation actuelle des actions accomplies dans les précédentes. Les existences individuelles se voient ainsi assujetties à un enchaînement de causes et d'effets qui échappent aux principaux intéressés, amnésiques mais néanmoins responsables de choses qu'ils ne se rappellent pas avoir faites et dont ils souffriront pourtant les conséquences. Ils se punissent eux-mêmes de leur mauvaise conduite par un châtement - une affliction karmique - qui n'est que l'effet inéluctable de la loi intransigeante du karma qui s'applique invariablement à tous les actes moralement significatifs.

Mais si les hommes ne peuvent échapper à l'application de cette loi et donc aux effets qu'engendrent inévitablement leurs agissements, ils n'en sont pas moins dotés du libre arbitre qui les rend non seulement responsables mais également libres des actes et des choix qu'ils font pendant leurs existences successives. C'est en définitive lui qui génère le contenu du karma, chaque homme produisant lui-même son propre karma. Les umbandistes, comme les kardécistes, insistent fortement sur ce point : ce que le karma individuel impose à tout homme, indépendamment de sa volonté, ce sont les conséquences de sa conduite, mais non sa conduite en tant que telle. Le karma ne fixe pas les comportements de l'individu qui est libre d'agir à sa guise, il détermine seulement certains des événements et situations qui se produiront dans sa vie présente en conséquence de ses actes passés. Rien n'empêche celui qui souffre aujourd'hui pour s'être mal comporté dans une ancienne existence, de bien se conduire dans sa vie en cours : il appartient à chacun d'entre nous d'oeuvrer de telle sorte que nos actes d'aujourd'hui produisent dès à présent et pour demain des effets qui nous soient bénéfiques.

Car si rien ne peut empêcher que les conséquences de nos mauvais actes passés s'accomplissent inévitablement, notre bonne conduite dans

⁴³⁴ Comme le font remarquer M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 67), il s'agit là d'une différence importante d'avec la métempsycose orientale qui conçoit l'âme "comme émanant du Grand Tout et retournant après la mort au cosmos indifférencié (panthéisme)."

l'existence présente est néanmoins susceptible d'en atténuer la gravité et donc d'alléger la sentence karmique. Les bonnes actions que réalise dans son incarnation actuelle celui qui vient à souffrir d'une maladie karmique peuvent avoir pour résultat bénéfique d'augmenter son temps de vie en repoussant l'heure arrêtée de sa mort. Elles peuvent même lui permettre d'échapper à une issue qui était initialement programmée pour être fatale. Ce bénéfice supposé reste évidemment tout théorique dans la mesure où aucun individu n'est en mesure de savoir quels auraient été les effets et la sévérité de la sentence karmique dont il devait primitivement souffrir s'il n'avait pas accompli de bonnes actions.

"Maintenant, quand tu veux modifier ta vie complètement, c'est une affaire amusante. Le destin est tracé, le karma suit, le destin est celui-ci. Mais tu peux le modifier. Sur ce trajet de là jusqu'ici, tu as décidé de changer et de te diriger vers la spiritualité. Alors tu te modifies complètement, tu es dans cette vie comme commerçant, étudiant, une vie normale en somme. Mais non, tu as décidé d'être une personne qui veut seulement faire le bien. Ecoute bien, alors ils prorogent ta vie. Si ton karma c'est d'avoir cette douleur, cette maladie, tu vas l'avoir mais tu n'en mourras pas. Tu la dépasseras. Cette souffrance tu l'auras, mais tu n'en mourras pas, ça va être prolongé parce que tu vas faire des choses utiles, alors tu vas continuer." (Luiz, père de saint)

"Tu peux éliminer les erreurs que tu devrais payer en faisant de bonnes choses. Mais la charité spirituelle est différente de la charité matérielle. Car tu as une balance sur laquelle il y a le bien et le mal. Alors si tu fais le mal, le mal va descendre et le bien monter. Dans la mesure où tu fais le bien, la balance va s'équilibrer. Si tu as fait deux cents kilos de mauvaises choses et que tu commences à faire seulement des bonnes choses et qu'elles atteignent les trois cents kilos, tu as encore à payer ces mauvaises choses que tu as faites, mais est-ce à dire que ces bonnes choses que tu as faites ne vont pas compenser ? Dans une vie antérieure tu étais Jack l'Eventreur, tu as tué deux cents personnes. Seulement dans une autre vie, tu as sauvé quatre cents personnes auxquelles tu as évité d'être tailladées. Ok, mais est-ce que ça compense? Théoriquement ça ne compense pas. Parce que tu as tué. Cependant le fait d'avoir sauvé le double de ce que tu as tué, ça fait que tu vas être tailladé, mais que tu ne vas pas en mourir, tu survis et tu es sauvé. Au lieu de recevoir un tir de revolver et d'en

mourir, tu prends le tir de revolver mais tu en réchappes. Tu reçois ce que tu mérites mais ce n'est pas fatal comme tu le méritais. Par exemple, si tu es médium et que tu travailles, tu renverses le processus car tu vas aider celui qui es à tes côtés". (Gustavo, 34 ans, commerçant, médium chez Renato).

II - 2 - 2 - Les maladies karmiques, un mode de rédemption et un moyen d'évolution

Pour les umbandistes, les maladies karmiques (de même que toutes les afflictions karmiques pour les kardécistes) ne sont cependant pas uniquement des punitions qui sanctionnent nos fautes passées. Car à la notion de karma et au principe de la réincarnation s'associent les valeurs d'évolution et de progrès. A travers l'expérience de la souffrance et du mal par lesquels ces maladies nous obligent à passer, nous expions nos fautes, nous les rachetons et progressons ainsi sur la voie toujours ascendante de l'évolution spirituelle. "Annulant" le mal commis par le mal subi, nous "allégeons" notre karma, et pouvons ainsi continuer, quelle que soit la gravité de nos fautes antérieures, à avancer vers l'état de suprême perfection spirituelle dans lequel, pur esprit enfin libéré de notre karma, nous n'aurons plus à renaître : le mal est en ce sens à la fois signe d'imperfection et condition de son dépassement, et la réincarnation est le moteur et l'instrument de l'évolution spirituelle (individuelle et collective). Chaque réincarnation nous offre l'opportunité de nous améliorer : si nous ne saisissons pas cette occasion d'évoluer spirituellement grâce au mérite individuel et à la pratique du bien et de la charité ⁴³⁵, nous progresserons moins vite et nous nous réincarnerons plus de fois que d'autres, mais nous progresserons néanmoins, car la loi de l'évolution est inscrite en chaque être : la maladie karmique est d'ailleurs l'un des moyens par lesquels nous progressons même malgré nous. Contrairement à la métempsycose orientale qui admet des involutions, la réincarnation dans le kardécisme et dans l'umbanda est, selon une conception optimiste et confiante, toujours évolutive : la possibilité d'une régression est niée et l'ascension spirituelle est irréversible ⁴³⁶.

⁴³⁵ En ce sens, la mission de charité qu'accomplissent les médiums et les esprits représente pour eux un moyen sûr d'évoluer spirituellement par leurs bonnes actions.

⁴³⁶ Pour les kardécistes, le pire qui puisse arriver à un esprit est de rester dans un état stationnaire.

"Ta vie entière est comme un arbre qui croît sans cesse. A chaque moment de ta vie, tu as cet arbre qui apparaît avec plusieurs branches. Pour grimper dans cet arbre, tu vas devoir choisir une branche parmi plusieurs, ce qui veut dire que lorsque tu choisis un chemin, tu as plusieurs options. Tu en choisis une qui à son tour t'offre une autre série d'autres options. Tu en choisis une et ainsi de suite. Cet arbre va jusqu'au ciel, il va jusqu'à Dieu. Tu choisis les branches par lesquelles tu vas monter, c'est-à-dire qu'à chaque branche que tu grimpes, il en apparaît d'autres qui te permettent de continuer à grimper. Ça signifie que tu vas choisir quel est le meilleur chemin pour toi et le plan spirituel sait toujours ce qui arrivera si tu choisis ce chemin-ci, cette branche-ci dans l'arbre. Soudain cette branche se casse, qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'un cycle vital sur la terre s'est rompu, une incarnation. Alors là tu vas dans le plan spirituel, tu y fais une série d'entraînements, une série de choses, d'études, puis tu retournes à la matière. Et là tu continues à monter à partir de la branche cassée d'où tu es tombé. Jamais tu ne recommences du sol, tu es toujours en évolution, peu importe comment tu évolues. Tu choisis le type d'évolution que tu vas avoir. Tu choisis avec ton libre arbitre ce que tu vas faire. Cependant tu es toujours contrôlé par les forces spirituelles pour que tu évolues toujours. L'évolution est constante. Peu importe que tu t'arrêtes dans une existence, car tu continues dans une autre, mais jamais tu ne retournes au sol. Tu commences où tu étais et tu continues à évoluer".
(Júlio, médium chez Renato)

Au côté des maladies attribuées au karma individuel, certains umbandistes (proches du kardécisme) font référence à l'existence de maladies dues au karma collectif : les individus atteints par ces maladies ne rachètent plus les mauvaises actions qu'ils ont individuellement perpétrées dans leurs existences passées mais celles commises par l'humanité à laquelle ils appartiennent. Ces maladies karmiques, que l'humanité se fabrique elle-même, prennent l'allure d'une punition et d'un rachat collectifs. Elles éprouvent et tuent un grand nombre d'hommes, mais permettent au genre humain d'évoluer vers le bien. Aux yeux de certains umbandistes, le sida apparaît comme la maladie karmique collective contemporaine par excellence. Par ses caractéristiques de maladie épidémique et mortelle, incurable par la biomédecine, qui fait aujourd'hui des milliers de victimes sur toute la surface de la terre et qui promet d'en faire encore de nombreuses -

maladie de l'humanité en quelque sorte et qui, de plus, surgit à l'aube du troisième millénaire - le sida présente, de manière assez exemplaire, les traits d'un mal qui peut être aisément interprété comme mal karmique collectif, expiatoire et rédempteur :

"Le sida est une maladie karmique. Parce qu'elle atteint toute l'humanité. La maladie qui ne concerne que toi, elle est karmique exclusivement pour toi. Le sida, c'est différent, il est pour tout le monde, c'est le karma de l'humanité. C'est une chose que l'homme s'est préparé lui-même car il n'a pas voulu s'améliorer. Et l'homme, l'homme inconscient qui n'a pas voulu s'améliorer, tu vois ce que ça donne en fin de compte, la faim est partout et elle encore bien pire qu'avant, la faim, le malheur. Parce que la politique, qu'est-ce que c'est, hein ? L'un n'est pas l'ami de l'autre. Qu'est-ce qui a été prêché ? Que l'un soit le frère de l'autre. Frères, nous sommes tous les fils de Dieu. Alors nous sommes tous frères mais chacun veut grimper sur le dos de l'autre pour monter. On dit comme ça "la faim, toutes ces choses terribles, oh, le pauvre !". Mais qui aide ? Quelques-uns, une toute petite minorité. Regarde ce problème de l'enfance aujourd'hui. Maintenant, une décision sage a été prise et le nouveau statut de l'enfant vient de voir le jour. "Ah ! Chacun doit adopter !". Il y a peu j'ai vu à la télévision une jeune femme du Minas Gerais qui a adopté vingt-cinq enfants. Elle a dit qu'ils vivent avec le salaire minimum, quelle patience ! Et ensuite elle a dit "Nous n'avons aucune aide, il n'y a personne pour nous aider, nous n'avons même pas assez pour acheter le lait !". Et ensuite la caméra a montré une grande pile de cahiers, de livres, tout pour l'école, sur une table. Ça veut dire qu'elle a menti, elle n'aurait pas dû parler ainsi. C'est un sacrifice ce qu'elle a fait, c'est sûr, mais il y en a quand même quelques-uns qui l'aident, elle aurait dû le dire. Et j'ai entendu le commentaire des autres : "Ah ! Si tout le monde faisait comme elle", etc, etc. Mais ça n'avance à rien de dire "tout le monde". Si les personnes disaient "Ah ! Quelle merveille ! Je vais faire la même chose". Mais non. C'est pour ça que le monde est sur ce chemin. Il doit se modifier, c'est pour ça qu'il y a le sida, c'est une maladie terrible, mais il faut en passer par là. Seulement un tiers de l'humanité survivra." (Ruben, 45 ans, représentant commercial, médium chez Luiz).

III

L'ORIGINALITÉ DES MALADIES KARMIQUES

A l'intérieur du système de représentations étiologiques umbandistes, les maladies dues au karma sont doublement originales :

- du point de vue de leur signification : elles sont les seules maladies-rédemption du répertoire diagnostique umbandiste, les seules qui prennent d'ailleurs simultanément valeur de châtement et de rachat. De plus, derrière la signification qui est attribuée à ces maux particuliers, se profile, liée à leur valeur rédemptrice, une vision purificatrice et bénéfique de l'état de maladie tout à fait étrangère aux autres maladies spirituelles (ainsi d'ailleurs qu'aux maladies matérielles). C'est ainsi, par exemple, que de nombreux umbandistes établissent une relation d'équivalence entre la fonction et les bienfaits spirituels de la maladie karmique et ceux de la mission de charité accomplie par les médiums :

"Ceux qui ont le cancer, le sida, c'est malheureux, mais ils sont en train de se purifier. Parce que ces maladies purifient la personne spirituellement. Nous, les médiums, notre mission qui est d'aider les autres, c'est un échange que l'on fait. Parfois il y a des personnes qui ont une maladie qui est une chose qu'elles doivent avoir pour racheter une chose ancienne, une dette spirituelle ancienne ; et bien nous, les médiums, nous n'avons pas ces maladies-là, nous donnons sous la forme du don de soi, du travail. Alors c'est un don, un privilège que nous avons, d'avoir cette mission, d'être médium. Parce que c'est un échange ; on pourrait avoir cette maladie, tu sais comme ces cas de cancer où tu restes des années au lit, mais on ne les a pas. C'est un échange spirituel." (Regina, médium chez Renato).

Or, si en tant qu'expression et manifestation d'un problème qu'elle révèle, oblige à comprendre et à résoudre, toute maladie spirituelle peut posséder, selon les cas et les interprétations, des vertus "pédagogiques", en tant qu'état, la maladie est toujours, excepté quand elle est due au karma, dotée d'une valeur exclusivement négative. Hormis les maladies karmiques qui sont conçues à la fois comme un mal et un bien (un mal qui élève, rachète et purifie), en aucun cas les souffrances, les troubles et les

difficultés que provoquent les autres maladies spirituelles ne sont considérées comme purificatrices et bénéfiques. Bien au contraire puisque l'état de maladie est perçu comme le signe et l'expression du triomphe momentané des énergies négatives et néfastes sur les énergies positives et bienfaisantes. Ce n'est pas la maladie mais bien les pratiques thérapeutiques et prophylactiques qui, visant à expulser les énergies négatives de la personne et à introduire dans son corps des énergies positives, sont considérées comme bénéfiques et purificatrices. C'est donc seulement dans le cas des maladies karmiques qui triomphent de toutes les thérapeutiques que le mal en vient à prendre une valeur positive.

- du point de vue de leur étiologie : ce sont aussi les seules maladies dont l'origine et la cure s'inscrivent toutes deux dans une temporalité qui transcende l'existence actuelle. Leur origine postulée (de mauvaises actions dont on ne sait pas ce qu'elles ont été) qui appartient à hier ainsi que leur guérison et leurs résultats bénéfiques (qui ne se feront sentir que dans une existence ultérieure) qui appartiennent à demain, échappent au malade qui ne connaît au présent que l'expérience de la souffrance, du désespoir, du handicap, de la déchéance physique mérités et nécessaires, libérateurs et rédempteurs. Telle qu'elle peut être appréhendée au niveau des discours, cette étiologie se révèle assez culpabilisante et fort peu indulgente pour le malade, considéré comme responsable et artisan d'une maladie qu'il a contractée en réponse à des fautes qui se perdent dans les temps voilés de ses précédentes incarnations. Cependant si l'on passe du plan des discours à celui de la pratique, on s'aperçoit que la responsabilité du malade est en partie évacuée. Dans les *terreiros* umbandistes, celui qui est atteint d'une maladie karmique est davantage considéré et traité comme la victime d'un destin cruel qu'il n'a pas choisi (et le malade lui-même le vit ainsi) que comme le sujet libre et responsable de ses actes, auteur de son propre malheur, que dépeignent les discours généraux. La responsabilité (non plus théorique mais effective) de la faute commise échappe tellement au contrôle, à la volonté et la conscience de son auteur, qu'elle a tendance à se dissoudre face à la réalité du mal : la cause de la maladie est en définitive

perçue comme étrangère et extérieure au malade⁴³⁷ et vécue comme telle par lui⁴³⁸.

⁴³⁷ Ce qu'elle est, quoiqu'il en soit, du point de vue temporel.

⁴³⁸ P. Montero (1985 : 135) fait la même constatation.

CINQUIÈME PARTIE

LA CURE UMBANDISTE

Nous avons vu que du point de vue de la causalité spirituelle - c'est-à-dire dans la perspective d'une explication spirituelle - la catégorie "maladie" n'est pas distincte, dans l'umbanda, de celle, plus générale, de "l'infortune" : elle est un malheur parmi d'autres qui, comme elle, entrent dans la catégorie générale du négatif. En ceci, les umbandistes rejoignent beaucoup d'autres populations à travers le monde. Les différentes explications spirituelles du répertoire étiologique umbandiste s'appliquent à tous les types de maux qui, affectant la vie et marquant un écart, une rupture, un changement d'état négatifs, par rapport au cours régulier et à l'ordre normal des choses, requièrent une interprétation. Peuvent ainsi être attribués à l'appui d'un *egun*, aussi bien la perte d'un emploi, un accident de voiture, une séparation amoureuse, qu'une tuberculose, une douleur persistante, une fatigue ressentie comme exagérée ; aussi bien l'avènement de chacun de ces événements dans la vie de différents malades que l'avènement rapproché de tous ces événements dans la vie d'un même malade. Les différents maux sont conçus comme les effets de quelque(s) cause(s) qu'il appartient au diagnostic umbandiste d'identifier et, dans la perspective d'une explication, ils occupent une place homologue : des effets divers peuvent résulter d'un même ensemble de causes, un même effet peut résulter de différents ensembles de causes. Cela ne signifie bien évidemment pas que les umbandistes "confondent tout, mais qu'ils rendent compte de phénomènes hétérogènes - pour eux comme pour nous - de la même façon" ⁴³⁹.

Dans l'ensemble des maux qui sont proposés à son explication, l'umbanda distingue cependant, du point de vue étiologique, deux grands ordres de problèmes : les "problèmes matériels" et les "problèmes spirituels". L'attachement d'un malheur à l'une ou l'autre catégorie ne se fait pas sur le critère de son évidente appartenance à un genre particulier de faits (relevant du domaine sentimental, professionnel, financier, de la maladie, etc.) mais sur la nature des causes qui l'ont produit, identifiées comme "matérielles" ou "spirituelles". Suivant les contextes et les individus, une jambe cassée peut être attribuée à une chose faite (problème spirituel), comme au manque d'attention du blessé qui n'a pas vu la marche sur

⁴³⁹ Pour reprendre une remarque que fait J. Pouillon (1975 : 81) à propos des Dangaleat du Tchad.

laquelle il a trébuché (problème matériel) ; de même, des insomnies fréquentes peuvent trouver leur origine dans une médiumnité non développée, comme être imputées à l'absorption de repas trop lourds avant le coucher. Quoique distincts, déterminisme "matériel" et déterminisme "spirituel" ne constituent pas des schèmes explicatifs indépendants : si le premier suffit parfois à expliquer le mal, le second déclenche, intègre, surdétermine généralement le précédent et c'est alors une origine "spirituelle" qui amorce la série des causes et des effets "matériels".

Ce qui vient d'être dit des explications que fournit l'umbanda aux maux qui lui sont soumis est également vrai des remèdes qu'elle leur apporte. Du point de vue de la cure (comme d'ailleurs de la prévention), la maladie n'est pas envisagée comme une catégorie distincte de l'infortune.

Cela signifie que la cure umbandiste, entendue dans un sens large, ne vise pas seulement la maladie : sa sphère d'action et d'application est élargie à l'ensemble des maux pour lesquels les consultants espèrent une solution, une amélioration, une guérison. Elle ambitionne, comme pour la maladie, leur amélioration ou leur disparition. De même que la prophylaxie umbandiste doit globalement garantir de l'infortune, la thérapie umbandiste (et ses agents, médiums et esprits) s'occupent du malheur en général. Pour reprendre une formule que F. Laplantine (1982 : 70) utilise à propos des médecines populaires, on peut dire de la cure umbandiste qu'elle propose une "réponse intégrale" à un ensemble de problèmes, d'inquiétudes et d'insatisfactions (qui relèvent tant du domaine somatique, psychologique, relationnel, social, spirituel qu'existential). La cure umbandiste doit donc être entendue comme une activité qui vise - au moyen de pratiques et de remèdes spécifiques - à exercer un contrôle positif sur toutes les manifestations (états, situations) individuelles qui sont vécues et interprétées comme les expressions d'un désordre, d'une perturbation.

Dans cette Cinquième Partie qui prend spécifiquement pour objet la cure de la maladie et du mal-être, il est donc important de garder présent à l'esprit que la grande majorité des pratiques et rituels thérapeutiques umbandistes ici décrits et analysés sont également utilisés dans le but de résoudre d'autres types de problèmes. A vrai dire, dans cet ensemble, seuls les remèdes et les pratiques qui visent à agir directement sur les effets matériels (symptômes physiques et organiques) des maladies (matérielles et

spirituelles) sont propres à la maladie en particulier. En revanche, toutes les pratiques et rituels qui visent à agir sur les effets spirituels (affaiblissement de l'esprit, diminution de la force vitale) et les causes spirituelles des maladies (spirituelles et matérielles ⁴⁴⁰) sont susceptibles d'être utilisés dans le but de remédier à d'autres types de maux qui, selon les contextes et les individus, peuvent être considérés, au même titre que la maladie, comme les effets de ces causes.

Ainsi, dans un même *terreiro*, deux types de problèmes distincts vécus chacun par une personne différente - comme par exemple, des échecs successifs dans une recherche d'emploi et un état ressenti comme maladif - s'il sont tous deux attribués à une chose faite, pourront-ils être en partie traités de la même manière. Ils impliqueront la mise en oeuvre de certaines pratiques identiques, comme celles qui - visant la neutralisation de la cause du mal, ici le *feitico*, et l'alimentation du sujet en forces positives - sont considérées comme fondamentales pour la résolution de ces deux problèmes. Aux côtés de ces pratiques semblables, et généralement dans un second temps, l'un et l'autre problèmes pourront, bien entendu, faire l'objet de conseils, de recours et de remèdes différents, spécifiques à chacun d'eux : dans le premier cas, le thérapeute pourra inciter l'individu à continuer de chercher du travail et à avoir confiance ; dans le second, il pourra lui recommander de se rendre chez un médecin, de prendre des tisanes, etc., pour soigner les dommages enregistrés par la partie matérielle.

Nous avons vu que les malades qui se dirigent vers les *terreiros* en quête d'une guérison se trouvent rarement confrontés au seul problème de la maladie : d'autres problèmes accompagnent la maladie, lesquels, bien souvent imputés aux mêmes causes, sont justiciables du même traitement qu'elle.

⁴⁴⁰ Dans le cas des maladies matérielles, c'est essentiellement sur les causes spirituelles de la vulnérabilité originelle à la maladie que les pratiques thérapeutiques vont agir.

CHAPITRE 1

Le doublet médium/esprit : un couple-thérapeute

Dans l'umbanda, ce sont les esprits et non les médiums qui établissent les diagnostics, les prescriptions, les traitements à suivre, qui exécutent eux-mêmes certaines des pratiques thérapeutiques, préparent certains des remèdes qu'ils indiquent à leurs patients. Dans les récits qu'ils font des maladies soignées avec succès dans le *terreiro*, les fidèles attribuent toujours les guérisons aux esprits et non aux médiums qui reçoivent ces esprits : c'est le nom des premiers qu'ils citent et non celui des seconds.

Nous avons vu qu'au cours de la consultation ce n'est pas le médium, physiquement présent, qui écoute le consultant, qui s'adresse à lui et lui parle, mais l'esprit qui a pris possession de son corps ⁴⁴¹. Le sujet humain qui prête son enveloppe corporelle est absent : il a abandonné son corps, simple réceptacle de chair, à l'esprit qui s'est coulé en lui. Pour les consultants comme pour les membres de la communauté religieuse, lorsque le médium est possédé, c'est l'esprit qui est là et c'est à lui qu'ils ont affaire. Pendant la consultation, le sujet-médium possédé est donc évacué comme sujet de l'énonciation et comme agent : c'est l'esprit qui parle, c'est l'esprit qui fait et c'est l'esprit qui sait. A travers un sujet humain - le médium, moyen de communication - s'établissent une relation thérapeutique, une communication verbale et physique entre un esprit et son consultant.

⁴⁴¹ A la différence du candomblé. Comme le fait remarquer R. Prandi (1991 : 195, trad. pers.), "dans l'oracle du candomblé le client n'entre directement en contact avec aucune entité surhumaine, ni n'a à converser avec aucun "esprit".

Les pères de saint peuvent produire des énoncés diagnostiques, établir des prescriptions et exécuter des actes thérapeutiques sans être possédés. Même lorsqu'il en est ainsi, la majorité des chefs de culte prétendent ne rien faire, dire, savoir, qu'ils ne tiennent de leurs esprits. Quand ils ne les habitent pas, leurs guides et les forces qu'ils représentent sont néanmoins toujours à leur côté, agissants. Ce sont les esprits qui leur ont appris ce qu'ils mettent en pratique ; ce sont les esprits qui savent et qui leur ont enseigné tout ce qu'eux-mêmes savent et transmettent ; c'est sur les orientations, les indications, les intuitions que leur donnent leurs esprits qu'ils voient, comprennent, agissent, diagnostiquent les maladies et les soignent. Le succès des cures revient à leurs guides. Ainsi, même lorsqu'ils ne sont pas possédés, les pères de saint paraissent s'effacer devant les esprits omniscients qui les guident et les épaulent en tout.

Est-ce à dire que seuls les esprits soignent et que les médiums qui les reçoivent ne sont - aux yeux de ceux qui les consultent et des membres de la communauté religieuse - que de simples réceptacles qui ne sont vraiment pour rien dans la cure, qui n'influent en aucune façon sur l'efficacité de cette dernière ?

Les umbandistes considèrent généralement que tous les esprits ne sont pas également habiles dans le domaine de la cure. Cela tient d'abord au fait que les esprits n'ont pas tous la même force. Il y en a de plus "forts" (*fortes*) que d'autres :

"Les esprits guérissent, mais ça dépend de la force qu'a le guide. Ce n'est pas partout qu'il y a des guides qui ont autant de force qu'ici ⁴⁴². C'est comme les ministres, les présidents, tu sais comme c'est...". (Maria-José, médium chez Duílio)

"Tous les guides ne guérissent pas. C'est difficile, ça dépend de la force qu'ils ont. Il n'y en a pas beaucoup comme le Père João qui est vraiment un guide ministre, en qui je crois parce que quand tu arrives près de lui, tu n'as pas besoin d'ouvrir la bouche, de parler "je sens ça, je souffre de ça". Quand tu arrives près

⁴⁴² Maria-José fait ici référence aux esprits qui descendent dans le *terreiro* de Duílio où elle est médium.

de lui, il te dit "Ton problème c'est ça, ça, ça". Il parle et il ne se trompe pas. Mon frère était sur le point de se fiancer avec une jeune fille et il est arrivé près de lui, seulement il était embarrassé, il voulait parler mais le guide a parlé avant lui. Il a dit "je sais quel est ton problème, tu sors avec une jeune fille, mais elle n'est plus jeune fille. Elle est déjà mère d'un petit garçon". Et lui [le frère], il est resté bête, sans savoir quoi répondre au guide. Et il [le guide] a dit : "Et tu as une maladie de femme, et tu ne dois pas mélanger tes habits avec les habits de quelqu'un d'autre, parce que ça s'attrape". Et il lui a expliqué quel remède il devait prendre. Alors quand il [son frère] a revu sa copine, il lui a dit "Mais putain, tu as un fils !". Elle était effrayée parce qu'elle lui avait caché (...) C'était vrai, elle avait un garçon. Et il [le guide] lui a dit aussi "Tu vas trouver une fiancée, mais elle ne sera pas d'ici. Elle va venir de très loin, tu ne vas te marier avec aucune d'ici. Et c'était la vérité. Sa femme est du Mato Grosso (...) En vérité tous les guides ne sont pas comme lui, aussi forts". (Nina, fréquentatrice)

Ensuite, parmi les esprits, il en est qui sont davantage compétents dans le domaine de la cure et d'autres qui sont réputés plus habiles à résoudre les problèmes qui ressortissent à d'autres domaines ⁴⁴³ :

"Tous les esprits peuvent soigner. Mais ce n'est pas leur finalité à tous. Il y a des guides qui sont bons pour aider les familles, pour faire revenir, faire vendre, faire étudier et d'autres qui ne savent pas faire ça mais qui savent soigner. Ça dépend des esprits. La ligne des vieux-noirs est plus pour la cure, les cabocles aussi". (Milton, père de saint)

Mais l'habileté, la compétence et l'efficacité thérapeutiques des esprits ne tiennent pas à leur seule force et à leur seule spécialité : "ça dépend beaucoup du médium" (*depende muito do médium*) disent également les umbandistes.

"Le médium doit marcher droit, il doit avoir le corps préservé, la tête ferme. Il y a des médiums qui vacillent, il y en a beaucoup qui vacillent, au lieu que ça soit l'esprit, c'est eux-mêmes ⁴⁴⁴". (Regina, médium chez Renato)

⁴⁴³ Cf Deuxième Partie, Chapitre 3, II - 2 - 2.

⁴⁴⁴ Regina fait ici référence à la simulation de la possession. Les médiums qui feignent la possession pendant les consultations orientent leurs consultants "selon leur propre tête" (*segundo a sua própria cabeça*) et non

"Tous les esprits ne soignent pas parce que ça dépend beaucoup du médium. Par exemple, moi, je travaille et tout, mais comme je suis encore une *iaô*⁴⁴⁵ qui commence, alors il [l'esprit] donne seulement des passes, il ne peut pas enseigner ni donner de remèdes parce que c'est dangereux, responsabilité plus grande, il faut être un médium fait". (Jesuina, médium chez Dona Dolores)

"Le Père explique toujours qu'ils [les esprits] doivent être éduqués, il faut leur enseigner, les endoctriner parce que si on les laisse comme ils sont, ils viennent n'importe comment. Il faut endoctriner l'esprit. Comme les gens. Comme à l'école, un lieu où l'on étudie, où l'on apprend. Eux aussi ils doivent apprendre pour pouvoir ensuite travailler. C'est pour ça qu'il y a le médium qui donne déjà des consultations et qu'il y a le médium qui ne donne que des passes, parce que son esprit n'est pas encore préparé". (Maria, médium chez Duílio).

Les propos cités ci-dessus témoignent de l'interdépendance, déjà signalée, des médiums et de leurs guides. L'habileté des esprits dans le domaine de la cure apparaît directement liée au "développement" de leur cheval, à la qualité, à la solidité et à la profondeur des relations qui les unissent. Même si le médium n'est qu'un simple réceptacle des esprits - un "appareil" (*aparelho*) - ce réceptacle n'est pas pour rien dans le résultat de la cure et dans l'efficacité du traitement et des diverses pratiques thérapeutiques mises en oeuvre. Le rôle et les qualités de "l'appareil" apparaissent déterminants et la réussite de la cure umbandiste dépend autant des esprits que des médiums qui les reçoivent. La preuve en est que si les succès thérapeutiques sont attribués aux esprits, les échecs thérapeutiques - qui ne peuvent évidemment être imputés aux entités - sont

"par la tête de l'esprit", prétendument présent. Ce qui, bien entendu, ne manque pas d'avoir des conséquences fâcheuses sur l'efficacité de la cure et son résultat. L'accusation de mystification - qui met en doute les capacités médiumniques des initiés incriminés - est fréquente dans le milieu umbandiste. Révélatrice des relations tendues qui existent entre les pères (mères) de saint et leurs médiums, cette accusation est souvent lancée par les chefs de *terreiro* à l'encontre des fils (filles) de saint qui contestent leur autorité (Cf L. Negrão, 1993 : 160-161). Cette accusation peut également être portée par des médiums contre d'autres médiums qui appartiennent au même *terreiro* qu'eux ou encore par un *terreiro* d'umbanda contre d'autres *terreiros* concurrents.

⁴⁴⁵ Terme issu du candomblé, employé ici au sens de "fille de saint", de "médium".

attribués à leurs chevaux ⁴⁴⁶. Seuls, les esprits ne sauraient être efficaces : pour soigner ou résoudre les problèmes des humains, il leur faut un cheval, un support physique. Mais s'il s'agit là d'une condition nécessaire, elle n'est pas suffisante. Pour que les esprits "travaillent" efficacement, il ne suffit pas qu'ils possèdent un "appareil" : encore faut-il, si l'on peut dire, que l'appareil qu'ils utilisent soit bon.

La qualité de "l'appareil" comme la force de l'esprit qui le possède étant directement liée à la fermeté des relations qui unissent le médium à ses différents guides, toute fragilité ou fragilisation de ces liens se traduit par un affaiblissement et donc une efficacité moindre des esprits du médium.

Ainsi les esprits des médiums débutants qui ne sont pas très assurés ou "fermes dans le saint" (*firmes no santo*) ne s'occupent-ils pas de prescrire des traitements, ni de les mettre en oeuvre. Dans les séances de travail des *terreiros*, on observe que les esprits des novices se chargent uniquement de distribuer des passes aux consultants. Leur compétence s'arrête à l'exercice de cette pratique thérapeutique et prophylactique élémentaire. Les passes sont en quelque sorte les premières attributions des novices et marquent leur entrée dans la carrière de médium-thérapeute. Les esprits reçus par ces médiums débutants dirigent leurs consultants vers les esprits d'autres médiums plus anciens et expérimentés dès lors que les patients présentent des problèmes ou expriment des demandes qui dépassent leurs modestes compétences diagnostiques et thérapeutiques. Au fur et à mesure que le médium "progresse dans la religion" (*progreda na religião*) - progression qui passe par l'approfondissement, la consolidation et la multiplication des liens qui l'unissent au monde spirituel - ses esprits voient le champ de leurs activités et de leurs compétences s'accroître. Ils se mettent à donner des consultations, à produire des diagnostics, à prescrire des traitements, à indiquer des recettes pour la fabrication de remèdes, à réaliser des pratiques et des rituels thérapeutiques qu'ils n'exécutaient pas jusque-là ⁴⁴⁷.

De même, toute fragilisation des liens qui unissent un "médium fait" à ses esprits se traduit par une diminution, au moins temporaire, de la force de

⁴⁴⁶ Nous verrons plus loin que les échecs thérapeutiques peuvent également être attribués aux malades.

⁴⁴⁷ L'ascension du médium au sein du *terreiro* s'accompagne d'une augmentation des compétences qui sont reconnues à ses esprits, laquelle va de pair avec l'accroissement du pouvoir de ce médium et de la force de ses guides.

ses guides et donc de leur efficacité à soigner. Bien que ce ne soit pas là son unique cause, cette fragilisation est souvent attribuée aux comportements et actes répréhensibles (négligence et manquements religieux, désobéissance aux guides, transgression d'interdits) dont se rend coupable le médium. Ces actes et comportements sont tenus pour préjudiciables à la réussite de la cure et diminuent les performances des guides du médium. Qu'un médium mange de la viande ou ait des relations sexuelles le jour d'une séance de travail (dans un *terreiro* où ces comportements sont prohibés le jour ou la veille du jour où le médium doit travailler), et il compromet sérieusement l'efficacité de la consultation et du travail réalisés par ses esprits. Accueillis dans un corps mal préparé, "sale" (souillé), les guides perdent de leur force, et leur travail s'en ressent ⁴⁴⁸.

"Si le guide est mal incorporé, il ne trouve pas de terrain pour passer sa passe. Un médium qui n'est pas bien dressé, pas bien développé, qui ne se prépare pas... Par exemple la viande. Il[le médium] doit éviter la viande le jour de l'incorporation, il doit éviter de faire certaines choses déterminées dans sa vie, il doit prendre un bain, il doit revêtir un vêtement propre pour donner une bonne incorporation." (Milton, père de saint)

Selon une conception un peu différente de la relation médium/esprit, certains umbandistes vont jusqu'à considérer que les compétences et les performances des esprits sont limitées par les capacités mêmes des médiums qui les reçoivent. Les propos de Maria, cités plus haut, illustrent cette conception qui met l'accent sur la dépendance marquée dans laquelle se trouvent les esprits vis-à-vis de leur médium. Les guides ne sont pas d'emblée capables de travailler : ils doivent être éduqués par leurs propres chevaux, être instruits sur les réalités et les habitudes humaines, apprendre tout ce qu'ils ignorent des choses terrestres. Alors seulement, ils sont en mesure de travailler efficacement. Dans cette conception, c'est le médium qui fait la compétence et l'efficacité de ses esprits. Ce qui revient à considérer, comme c'est le cas de certains umbandistes, qu'un esprit qui a pour cheval un humain sot et inculte est un esprit qui reste ignorant. Les

⁴⁴⁸ Il arrive d'ailleurs que l'absence de possession chez un médium accompli soit attribué aux comportements ci-dessus cités : les esprits ne descendent pas car le corps du médium n'est pas en état de les recevoir.

quelques rares umbandistes qui vont jusqu'à cette extrémité considèrent néanmoins que tous les esprits possèdent une aptitude innée pour la cure : seulement, s'ils ne sont pas "éduqués", cette aptitude reste très inférieure à ce qu'elle pourrait être.

Quelles que soient les conceptions qu'ont les umbandistes de la relation médium/esprit - qu'ils mettent davantage l'accent sur la dépendance du médium vis-à-vis de ses guides ou qu'ils mettent davantage l'accent sur la dépendance des guides vis-à-vis de leur cheval - elles ont en commun de souligner le rapport de complémentarité et de dépendance mutuelle dans lequel se trouvent médium et esprits. Avec chacun de ses guides, le médium forme un couple inséparable composé de deux individualités qui s'unissent sans se confondre. De leur étroite et harmonieuse collaboration dépend la réussite des actions qu'ils entreprennent. Dans le domaine spécifique de l'action thérapeutique, le succès de la cure repose en grande partie sur l'équilibre des relations de ce couple-thérapeute.

CHAPITRE 2

Le médium-thérapeute, un ex-malade

Nous avons vu que l'immense majorité des personnes qui deviennent médiums sont conduites à s'initier suite à l'expérience de situations, de maux accablants attribués à leur "médiurnité non développée" par les médiums possédés qu'elles ont consultés. Au moment où est établi ce diagnostic, rares sont, parmi ces personnes, celles qui se trouvent confrontées à un seul problème et rares sont également celles qui ne souffrent pas, parmi les divers malheurs qui les affligent, d'un problème de santé. C'est d'ailleurs généralement ce problème de santé que les adeptes mettent en avant pour justifier leur recours à l'umbanda et c'est l'espoir de sa guérison qu'ils présentent comme la motivation principale de leur adhésion. La persistance ou l'aggravation de ce problème a raison de leurs réticences à devenir médium : elle les conduit à accepter la réponse thérapeutique proposée par les médiums-thérapeutes possédés qui ont en commun avec eux d'avoir souffert de maux qui furent attribués à la même origine que les leurs et qui furent justiciables du même traitement, à savoir le "développement de la médiurnité". La guérison des maux attribués à la "médiurnité non développée" passe nécessairement par l'initiation et surtout par l'apprentissage et l'exercice de la possession réglée et contrôlée, bénéfique et curative : c'est seulement en devenant le "cheval" des guides qui l'ont choisi, que le consultant peut voir sa santé et sa situation s'améliorer, se rétablir. Le diagnostic de "médiurnité non développée" et son traitement introduisent donc ceux qui en font l'objet dans la communauté religieuse du *terreiro* où, après avoir été considérés comme des médiums en souffrance, ils deviennent des médiums-thérapeutes.

Tout médium de l'umbanda est donc un ancien malade ou, plus largement, un ex-"perturbé" (au sens particulier que prend dans l'umbanda le terme de "perturbation"). Cela ne signifie pas que tout malade amené à consulter dans l'espoir de guérir des maux qui l'affligent devient à son tour médium - tout consultant ne voit pas ses problèmes attribués à la médiumnité - mais que tout médium est devenu tel à la suite d'une expérience (un épisode) morbide. Si l'on envisage la relation thérapeutique médium/consultant à l'intérieur du "triangle thérapeutique" ⁴⁴⁹ umbandiste - c'est-à-dire en considérant le triple rapport entre le malade, le mal et le médium-thérapeute - on s'aperçoit, pour reprendre une expression de J. Pouillon (1975 : 80), que le mal ne fait pas seulement le malade mais qu'il fait également le thérapeute.

Sur ce point, les thérapeutes de l'umbanda se distinguent nettement des praticiens de la biomédecine. Dans cette dernière, le mal ne fait pas le médecin. Comme le fait remarquer J. Pouillon (1975 : 79), "le médecin n'est pas qualifié pour l'exercice de la médecine parce qu'il a pu être aussi un patient (...) : en tant que médecin, il n'est ni sain, ni malade ; ce n'est pas par la voie de la maladie qu'on devient praticien, et il n'est pas nécessaire pour pratiquer d'être en bonne santé". Entre le malade et le médium-thérapeute il n'y a pas la coupure fondamentale qui existe dans la biomédecine entre celui qui est soigné et celui qui soigne. Dans l'umbanda, il y a continuité entre l'état de malade et celui de soignant : avant de devenir thérapeute, le médium est passé, comme son consultant, par l'état de malade ⁴⁵⁰. C'est même l'expérience de cet état qui lui confère son statut, sa légitimité et sa compétence de soignant puisque la cure de son mal le conduit à développer

⁴⁴⁹ Tel qu'il a été défini par J. Pouillon (1975), le triangle thérapeutique a pour sommets le "mal", le "médecin" et le "malade" et pour côtés les relations existant entre le malade et le médecin, entre le mal et le malade, entre le mal et le médecin. Pour l'auteur, il importe de pas considérer seulement la relation médecin-malade mais de retenir les trois relations ensemble car les "deux relations du docteur et du patient au mal déterminent celle qui s'établit entre les deux individus" (p.80). Il montre à partir de quelques exemples ethnographiques combien le triangle thérapeutique peut varier d'une société à une autre.

⁴⁵⁰ La continuité entre celui qui soigne et celui qui est soigné est encore renforcée par le fait que les médiums - thérapeutes appartiennent généralement aux mêmes couches sociales que les consultants qui fréquentent les *terreiros* où ils travaillent. La coupure qui existe entre le médecin et ses consultants est en effet encore accrue, pour les patients des couches populaires, par la distance sociale qui les séparent du médecin, ce dernier appartenant généralement à une couche sociale différente et plus élevée que les leurs. Le médium umbandiste qui est issu des couches populaires est capable non seulement de comprendre, d'appréhender et d'intégrer le vécu des consultants qui appartiennent au même milieu social que lui, mais également de communiquer avec eux sur la base d'un langage commun.

et à consolider les relations privilégiées qu'il entretient avec le monde spirituel et à se placer sous la dépendance des guides qui garantissent justement son pouvoir et son droit de soigner.

Dans l'umbanda, le médium-thérapeute n'en est pas moins, comme dans la biomédecine, distingué de son consultant. Une fois qu'il est "préparé", qu'il est "fait", le médium n'est plus considéré et ne se considère plus comme malade ou perturbé mais comme guéri. Nous avons vu que c'est seulement à partir du moment où il est considéré comme accompli que le médium (et ses esprits) se voit reconnaître et acquiert le droit et le pouvoir d'établir diagnostics et prescriptions, qu'il commence à soigner : tant qu'il n'est pas "ferme", tant que les relations avec ses guides ne sont pas consolidées, tant qu'il maîtrise mal la possession, il n'intervient pas, ou très secondairement, dans le domaine de la cure. Dans l'exercice de son art thérapeutique, le médium n'est ni malade ni perturbé : il n'accède au statut de thérapeute qu'une fois guéri. Cela n'est nullement surprenant dans la mesure où dans l'umbanda "maladie" et "perturbation" sont synonymes et signes de faiblesse. L'habileté et le pouvoir thérapeutique reconnus au médium et à ses esprits étant directement liés à l'intensité hors du commun de leur force (dont ils font la démonstration à travers les succès qu'ils remportent en matière de guérison, entre autres), le médium-thérapeute ne saurait, en aucune façon, être considéré, à l'égal de son consultant, comme un malade, un individu "perturbé".

La possession est l'un des instruments essentiels de la guérison des malades appelés à devenir médiums. Chez les candidats médiums, les phénomènes de possession n'apparaissent bien souvent qu'à partir du moment où ils se mettent à développer leur médiumnalité. Si les problèmes de santé et les malheurs initiaux dont ils souffrent sont interprétés comme les signes de leur élection par les esprits, il importe de souligner qu'ils ne sont pas nécessairement considérés comme les effets d'une possession par les guides, initialement néfaste et pathologique et qui cesse de l'être une fois réglée et contrôlée. Si certains futurs médiums sont victimes d'épisodes morbides, de crises ⁴⁵¹ dont les symptômes sont interprétés comme la

⁴⁵¹ Par "crise" nous entendons "la manifestation [paroxystique], purement individuelle et, dans certains cas, très violente que des personnes peuvent expérimenter avant leur initiation" (M. Aubrée, 1985 : 1072) et qui, interprétée comme un signe, conduit certaines d'entre elles jusqu'au *terreiro* d'umbanda.

manifestation de possessions sauvages par leurs guides, d'autres, et ils sont nombreux, ne font l'expérience de la possession que postérieurement à l'apparition des problèmes qu'il s'agit de soigner, dans le cadre d'un apprentissage de ce comportement qui est la condition même de leur guérison. Parmi ces derniers, il en est d'ailleurs qui, appelés par les guides mais visiblement moins "doués" que d'autres pour la possession, mettent beaucoup de temps à acquérir ce comportement.

Même si le médium "fait" est considéré et se considère comme guéri, il apparaît que le lien de ce thérapeute avec son mal n'est jamais définitivement rompu dans la mesure où les relations qui unissent ce thérapeute à ses guides ne sauraient elles-mêmes être défaites sans entraîner les pires conséquences. L'individu qui se voit doté de facultés médiumniques à exercer ne sauraient ni les perdre ni s'en défaire.

Nous avons vu que les problèmes de santé qui affectent un initié peuvent être attribués à un relâchement de sa pratique religieuse ou pire, à son abandon. L'idée est ainsi couramment répandue parmi les initiés que le médium qui quitte l'umbanda et cesse, par conséquent, d'exercer sa médiumnité et de recevoir ses guides, s'expose soit au retour des symptômes et des problèmes dont il souffrait avant son initiation, soit à la survenue d'autres maux. La crainte de ces conséquences contribue d'ailleurs sans doute à maintenir dans l'umbanda certains médiums désireux d'en sortir.

Mais il ne s'agit pas là seulement d'une idée : parmi les médiums, certains - qui ont quitté l'umbanda une ou plusieurs fois ⁴⁵² - disent y être revenus à cause des nombreux problèmes (de santé, entre autres) qui ont surgi (ou ressurgi) dans leur vie après ce départ, problèmes qu'ils attribuent eux-mêmes à leur abandon de l'umbanda et qui se sont améliorés dès lors qu'ils sont retournés "travailler" dans le *terreiro*. Les maux que provoquent les esprits ou la médiumnité menacent donc d'apparaître (ou de réapparaître) dès lors que le médium cesse de recevoir ses guides. Il

⁴⁵² Les raisons avancées par ces médiums pour justifier leur abandon sont diverses. Les plus fréquentes sont : la pression exercée par la famille, la belle-famille, le conjoint, le milieu professionnel qui portent un jugement très négatif sur l'umbanda ; les contraintes trop pesantes imposées par la religion (la participation aux diverses séances et fêtes umbandistes prend trop de temps, entraîne trop de fatigue) ; un conflit avec le père ou la mère de saint.

importe néanmoins de signaler que d'autres individus, rencontrés à l'époque où ils étaient médiums mais qui, depuis, ont abandonné l'umbanda, ne se plaignent nullement d'un retour de leurs problèmes ou de l'apparition de nouveaux problèmes. Ils sont même contents de pouvoir affirmer que tout va bien depuis cet abandon, contrairement à ce qu'ils craignaient ou à ce qu'on leur avait laissé entrevoir.

En ce qui concerne le retour des maux soufferts avant l'initiation et l'apprentissage de la possession, il semble qu'il concerne tout particulièrement les problèmes de santé. L.S. Trindade nous a fait part de la même observation. Il serait intéressant de chercher à savoir si parmi ces problèmes - dont les médiums disent qu'ils s'améliorent ou disparaissent au cours et après l'initiation - il n'en est pas qui ont davantage tendance à réapparaître ou qui réapparaissent systématiquement dès lors que l'individu cesse de "travailler" dans l'umbanda. Nous ne disposons hélas sur ce sujet que de trop peu d'informations pour pouvoir avancer des éléments sérieux. Nous avons remarqué que parmi les quelques médiums qui disent avoir "rechutés" après leur départ de l'umbanda, se trouvent des individus qui souffraient, avant leur initiation, d'évanouissements fréquents et de crises d'épilepsie. Il faudrait vérifier et approfondir cette constatation en prenant en compte un nombre beaucoup plus important de médiums qui témoignent d'une rechute après leur abandon de l'umbanda ⁴⁵³.

⁴⁵³ Il arrive que les symptômes du mal initial réapparaissent alors même que le médium travaille toujours dans l'umbanda. Ce fut par exemple le cas de Dona Carmen, aujourd'hui adepte du candomblé. Souffrant d'évanouissements répétés depuis l'adolescence, elle s'est d'abord tournée vers l'umbanda. Avec le développement de la médiumnité, les évanouissements disparurent jusqu'à ce qu'ils se mettent subitement à ressurgir dix ans après son initiation. Rien de ce qui fut entrepris par sa mère de saint et d'autres chefs de *terreiros* umbandistes ne mit fin à ces évanouissements. Dans ces conditions, Dona Carmen dit qu'elle devait "sortir" (*sair*) car elle ne pouvait plus fréquenter l'umbanda. Sur les conseils de proches, elle se dirigea, désespérée, vers un *terreiro* de candomblé dans lequel elle fut initiée. Depuis son adhésion à ce culte (environ une quinzaine d'années) ses évanouissements n'ont pas reparu. Dona Carmen se l'explique par le fait que le guide qui lui "faisait ça" (ses évanouissements) était plus fort que les esprits de l'umbanda : "il n'était pas de l'umbanda", mais du candomblé.

CHAPITRE 3

La cure umbandiste, une combinaison variable de pratiques thérapeutiques

Dans le titre donné à cette Cinquième Partie - "la cure umbandiste" - l'emploi de l'article défini reflète un effort de caractérisation et de synthèse, et ne doit pas laisser penser qu'il n'y a, dans l'umbanda, qu'une seule et même façon de soigner les maladies. A vrai dire, "la" cure umbandiste présente des modalités si diverses et si variables - à l'intérieur d'un même *terreiro* et selon les *terreiros* - que la première difficulté qui surgit lorsqu'il s'agit d'en rendre compte, est d'organiser cette diversité et cette variabilité de la façon la plus claire et la plus pertinente possible afin de pouvoir la penser.

Face à cette diversité et à cette variabilité, nous avons choisi, non pas de décrire et d'analyser quelques procès thérapeutiques particuliers mais, à partir de la comparaison de l'ensemble des procès thérapeutiques observés, de dégager et de présenter divers éléments thérapeutiques constitutifs de ces cures. L'observation des procès thérapeutiques umbandistes montre en effet qu'ils sont des combinaisons variées de diverses pratiques thérapeutiques élémentaires dont l'enchaînement, dans les cures, est réalisé selon des ordres variables. L'agencement de ces pratiques comme le choix du recours à telles ou telles d'entre elles au sein des procès thérapeutiques varient selon de multiples facteurs : selon le diagnostic particulier dont font l'objet les maladies à traiter (c'est-à-dire, suivant les explications étiologiques avancées) ; selon les *terreiros* (il n'y a pas par exemple une seule et même procédure rituelle pour soigner l'*encosto* dans tous les lieux de culte), les pères et mères de saint (leur trajectoire et histoire personnelles, leurs connaissances), les médiums qui les préconisent et les

mettent en oeuvre et les guides qu'ils reçoivent ; selon que la cure vise seulement les causes ou à la fois les causes et les symptômes du mal, etc. Les combinaisons thérapeutiques sont innombrables. En revanche, les pratiques qui sont les éléments diversement assemblés dans les procès thérapeutiques composent un ensemble limité - un "répertoire thérapeutique" - dans lequel les thérapeutes umbandistes puisent pour élaborer les différentes procédures de cure observables dans leurs *terreiros*. Elles peuvent ainsi être inventoriées. La plupart de ces "touches du clavier thérapeutique"⁴⁵⁴ umbandiste sont décrites et examinées au prochain chapitre.

Si les combinaisons d'éléments thérapeutiques sont innombrables, les principes généraux qui président à leur assemblage et sur lesquels se fonde la cure, sont globalement les mêmes pour tous les procès thérapeutiques, quels que soient les maux à soigner. Le mal-maladie étant conçu à la fois comme le résultat d'une intromission, dans le corps du malade, d'énergies (de forces) négatives qui lui sont étrangères et d'une déperdition d'énergies (de forces) positives, la cure va fondamentalement consister à enlever et expulser les énergies négatives qui habitent le malade et à attirer et introduire en lui des énergies positives. Les représentations de la guérison qui sous-tendent l'action thérapeutique sont inverses aux représentations étiologiques : elles commandent des interventions que l'on peut globalement qualifier de soustractives et d'additives⁴⁵⁵. La guérison du malade dépend de la capacité du thérapeute à le débarrasser des "saletés" (*sujeiras*, *porcarias*) qui l'habitent et à l'alimenter en énergies positives - c'est-à-dire qu'elle dépend, en langage umbandiste, de la capacité du thérapeute à "décharger" (*descarregar*), à "nettoyer" (*limpar*) son malade et à lui "donner de la force" (*dar força*), à le "renforcer", à le "fortifier" (*fortalecer*) à l'aide des divers moyens thérapeutiques adaptés dont il dispose.

Ainsi la cure associe-t-elle deux actions contraires qui opèrent selon deux mouvements opposés : l'une qui, dans un mouvement qui va de l'extérieur vers l'intérieur, consiste à faire entrer dans le corps "quelque chose" de bénéfique qui manque au malade et l'autre qui, dans un

⁴⁵⁴ Pour reprendre une image que nous empruntons à F. Laplantine (1990 : 213).

⁴⁵⁵ Pour reprendre la terminologie et la distinction proposées par F. Laplantine (1986 : 108, 199)

mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur, consiste à faire sortir puis à expulser du corps "quelque chose" de néfaste que le malade a en trop. L'une et l'autre action suppose pour atteindre leurs objectifs que les forces à extraire - comme celles à introduire - soient dans un premier temps dominées, contrôlées. La manifestation-maladie étant perçue, ainsi que nous l'avons vu, comme le résultat et l'expression d'une "perturbation" de l'équilibre vital individuel, la cure de toute maladie vise fondamentalement la restauration de cet équilibre par augmentation de la force vitale amoindrie et éloignement des éléments perturbateurs.

Signalons néanmoins que dans le cas particulier des maladies-élection attribuées aux facultés médiumniques non développées ou aux guides, le procès thérapeutique, s'il comprend des pratiques soustractives et additives, comporte également des rituels thérapeutiques qui relèvent plus particulièrement de ce que F. Laplantine (1986 : 212) nomme "l'adorcisme de fixation caractérisé par un mouvement descendant et centripète qui s'exerce à partir de la divinité en direction de l'être humain". L'apprentissage de la possession consiste certes à attirer sur et dans le malade des forces bénéfiques (les esprits dont il est appelé à être le cheval). Il y a bien adjonction de force. Mais il ne s'agit pas ici d'alimenter le malade en énergies positives afin qu'il retrouve la force qu'il a perdue et, par là-même, qu'il retrouve son état ancien d'équilibre, son état initial de santé : il s'agit de fixer, d'adjoindre des entités pourvoyeuses de forces positives à la personne du malade qui, devenant le "cheval" ou "l'appareil" de ses guides, trouve alors un état nouveau d'équilibre.

Nous verrons que le capital thérapeutique umbandiste comporte diverses pratiques qui ont une action soit spécifiquement soustractive, soit spécifiquement additive, soit qui réalisent ces deux actions à la fois. Parmi ces pratiques, il en est qui sont spécifiquement mises en oeuvre dans la cure de maladies déterminées et d'autres - comme les passes, les fumigations, les bains - qui entrent généralement dans la cure de toutes les maladies, quelles que soient les causes auxquelles elles sont rapportées. Nous verrons également que si les procès thérapeutiques umbandistes visent, de façon primordiale et préférentielle, à agir directement sur les causes spirituelles et les effets spirituels (diminution de la force vitale) des maladies (spirituelles et matérielles), ils peuvent éventuellement

comprendre, associés aux pratiques et remèdes qui opèrent en ce sens, des pratiques et des remèdes qui - tels les "chirurgies spirituelles", les "sympathies", les "remèdes d'herbes" et de "médecins" - visent une action directe sur les effets matériels des maladies à traiter.

Nous avons dit que les cures umbandistes sont des combinaisons thérapeutiques variées d'éléments divers. Dans le but d'obtenir la guérison de leurs malades, les médiums et pères de saint umbandistes utilisent, ajoutent et associent les pratiques, les gestes, les objets, les prières, les incantations, les "points chantés" et les "points tracés", les tisanes, les médicaments qui, selon les cas à traiter, leur apparaissent susceptibles chacun d'agir efficacement en même temps que d'augmenter l'efficacité des autres. En élaborant ces combinaisons, dont les procès thérapeutiques sont le produit complexe, les thérapeutes umbandistes sont guidés par un même objectif : la recherche de l'efficacité maximale.

CHAPITRE 4

Les touches du clavier thérapeutique umbandiste

Ce chapitre est consacré à la description et à l'examen de la plupart des pratiques thérapeutiques dont l'usage ou la prescription ont été observés dans les *terreiros* d'umbanda. Le capital thérapeutique général ainsi reconstitué ne prétend pas à l'exhaustivité : il rend compte des pratiques qui nous sont apparues constituer ce que l'on peut appeler le capital thérapeutique de prédilection de l'umbanda et qui sont susceptibles d'être utilisées pour soigner les malades, qu'ils soient de simples profanes ou des membres de la communauté religieuse du *terreiro*. Ainsi nous intéresserons-nous tour à tour aux "bains" (*os banhos*), aux "fumigations" (*as fumigações*), aux "passes" (*os passes*), aux "déchargements de poudre" (*os descarregos de pólvora*), aux "secouements" ou "secousses" (*os sacudimentos*), à la "désobsession" (*a desobsessão*), aux sympathies (*as simpatias*), aux obligations (*as obrigações*), aux chirurgies spirituelles (*as cirurgias espirituais*), et pour finir, aux "remèdes d'herbe(s)" (*os remédios de erva(s)*) et aux "remèdes de médecin" (*os remédios de médico*).

Pour en avoir déjà parlé à diverses reprises au cours de ce travail, nous ne reviendrons pas dans ce chapitre sur le "développement de la médiumnité", ni, plus généralement, sur l'initiation (aux modalités si variables de *terreiro* à *terreiro*), réponses thérapeutiques qui concernent exclusivement les malades atteints de maux-élection ⁴⁵⁶. Nous regrettons, par ailleurs, de ne pouvoir rendre compte ici du rituel annuel de "fermeture du corps" (*fechamento do corpo*), par manque de données d'observation à

⁴⁵⁶ Parmi les pratiques présentées ici, il en est qui, entrant dans le traitement de nombreux maux qui ne relèvent pas de la médiumnité - tels les bains, les fumigations, les passes, les obligations - accompagnent aussi généralement le développement médiumnique.

son sujet. Comme son nom l'indique, ce rituel vise à "fermer le corps" des personnes qui "ont le corps ouvert", et qui sont, de ce fait, dangereusement et perpétuellement exposées à toute intromission pathogène (*eguns*, *exus*, énergies négatives, microbes, etc..) et aux agressions physiques (coup de couteau, tir de revolver,...). Ce rituel n'est pas commun à tous les *terreiros* : dans les trois *terreiros* étudiés, c'est seulement chez Dona Dolores qu'il est accompli, et ce, un seul jour par an, le jour du vendredi saint comme c'est le cas, semble-t-il, dans tous les *terreiros* où on peut l'observer. N'ayant pas eu la possibilité d'être présente au Brésil à cette époque de l'année, nous ne disposons, au sujet de ce rituel, que d'informations indirectes recueillies auprès d'umbandistes et réservons donc son examen pour un travail ultérieur⁴⁵⁷.

Les répertoires thérapeutiques propres à chaque *terreiro* en particulier ne sauraient être strictement identifiés au capital thérapeutique général présenté ici : leur contenu varie, entre autres, selon l'appartenance sociale, l'origine sociale et géographique, les connaissances, les trajectoires et histoires individuelles des pères et mères de saint qui dirigent les lieux de culte et des médiums qui travaillent sous leur autorité ; selon que l'umbanda enseignée et pratiquée dans les *terreiros* est plus ou moins proche - sous certains aspects - du kardécisme, du candomblé, du catholicisme populaire. Si la grande majorité des pratiques ici décrites sont communes à tous les *terreiros* étudiés, certaines revêtent néanmoins une importance plus grande, font l'objet d'une utilisation et d'une mise en oeuvre plus fréquente suivant les lieux de culte. Et quelques-unes, présentes dans tel *terreiro*, sont absentes dans tel autre. De même, les pratiques thérapeutiques communes à tous les lieux de culte présentent, du point de vue des modalités de leur réalisation, des variations selon les *terreiros*. Les différences significatives seront signalées et discutées.

Il importe également de signaler que le capital thérapeutique général ici reconstitué (comme celui de chaque *terreiro* en particulier), quoique fini à un moment donné (moment qui correspond à la période durant laquelle les données de terrain ont été recueillies), n'est ni fermé ni figé. Les

⁴⁵⁷ Indiquons néanmoins que les informations recueillies laissent penser que le rituel de fermeture du corps peut être, selon les *terreiros* umbandistes, fort proche ou fort différent du rituel qui porte le même nom dans le candomblé.

observations de terrain laissent en effet penser qu'il reste ouvert - comme il l'a été jusqu'à présent - à l'incorporation de nouveaux matériaux culturels et à l'élaboration de nouveaux éléments (pratiques issues par exemple d'autres univers thérapeutiques, religieux ou non ; transformation de pratiques déjà existantes) qui, avec le temps, peuvent s'adjoindre à ceux qu'il contient déjà et qui sont eux-mêmes susceptibles de se transformer. Pluriel et synthétique, très accueillant aux pratiques thérapeutiques utilisées par d'autres producteurs de soins (laïcs et religieux) du champ médical brésilien, le répertoire thérapeutique des *terreiros*, s'approprie (sur le mode cumulatif et en vue de la plus grande efficacité possible), mêle en son sein et "umbandise" des pratiques puisées aux répertoires de diverses médecines (pratiques thérapeutiques des médecines populaires, du catholicisme populaire, du kardécisme, du candomblé, de la biomédecine, thérapies "new age", entre autres).

Ajoutons enfin que parmi les pratiques qui seront passées en revue, il en est qui appartiennent à la fois aux répertoires thérapeutique et prophylactique umbandistes. Semblables du point de vue technique, elles visent - selon les contextes dans lesquelles elles sont utilisées - soit la simple prévention contre l'affaiblissement et les divers dangers qui menacent, soit la guérison, la résolution, l'amélioration des maux et des problèmes éprouvés. En fait, les observations de terrain révèlent que toutes les pratiques à fins préventives peuvent aussi être mises en oeuvre à des fins thérapeutiques (l'inverse n'étant pas vrai). C'est pourquoi, afin d'éviter les répétitions, pratiques thérapeutiques et prophylactiques sont ensemble examinées dans cette partie consacrée à la cure.

I

LES BAINS ⁴⁵⁸ (*os banhos*)

⁴⁵⁸ Il n'est pas dans notre intention de traiter des bains umbandistes en général mais de ceux qui sont communément prescrits dans les *terreiros*, à des fins prophylactiques et thérapeutiques, aux profanes comme aux initiés. Aussi ne sera-t-il pas question ici des bains rituels spécifiques par lesquels doivent passer les médiums au cours des diverses phases de leur initiation et dans le cadre de leurs obligations religieuses.

Les bains les plus communément prescrits dans les *terreiros* sont des préparations liquides dans la composition desquelles entrent généralement - au côté parfois d'autres ingrédients - des mélanges de végétaux qui, triturés ou non, sont mis à macérer ou simplement à infuser dans de l'eau. Ces bains sont utilisés à des fins prophylactiques et curatives. Leur usage est familier aux umbandistes et fréquentateurs des *terreiros* et leur prescription commune à tous les lieux de culte. Versés sur le corps de l'individu ⁴⁵⁹, les bains visent en même temps à "enlever" (*tirar*) les énergies négatives (forces nocives) qui l'habitent et à y attirer des énergies positives (forces bénéfiques) ⁴⁶⁰.

Ces bains, leurs recettes, les "herbes" dites "sacrées" (*as ervas sagradas*) et autres matériaux qu'ils doivent contenir, les règles auxquelles leur préparation et leur administration doivent obéir (tels moments ou heures de la journée, tels jours de la semaine, dans telles conditions), comme leur nombre et le moment où ils doivent être pris, sont généralement indiqués par les esprits au moment de la consultation dans le *terreiro*. La préparation comme la prise de ces bains sont, quant à elles, communément réalisées par le consultant lui-même, à son domicile, sans l'aide ni la présence d'aucun médium.

Les bains sont communément appelés "bains de décharge" (*banhos de descarga* ou *banhos de descarrego*), "bains de propreté ou de nettoyage" (*banhos de limpeza*), "bains de défense" (*banhos de defeza*), "bains de protection" (*banhos de proteção*), "bains attractifs" (*banhos atrativos*). Ces

⁴⁵⁹ Au Brésil, "bain" désigne à la fois un liquide dans lequel on plonge le corps (ou une partie du corps) et un liquide dont on arrose le corps. Dans le langage courant, la même expression "*tomar um banho*" - littéralement "prendre un bain" - est communément utilisée pour désigner deux actions que nous distinguons en français par les expressions "prendre un bain" et "prendre une douche". Dans l'umbanda, les bains ne sont pas des préparations liquides dans lesquelles on s'immerge mais que l'on verse sur le corps.

⁴⁶⁰ Certains bains peuvent aussi être pris, aux mêmes fins, dans la mer, les rivières, les chutes d'eau : l'eau qui coule dans la nature est en effet chargée de force vitale et ces bains ne sont généralement pas composés d'autres éléments que cette eau purificatrice qui transmet ses propriétés bénéfiques à celui qui s'y baigne ou s'en arrose. Leur prescription dans les *terreiros*, à titre prophylactique ou curatif, est peu fréquente et ils font l'objet d'un usage beaucoup moins courant que ceux que désignent communément les umbandistes par le terme de "bains" et que nous allons examiner ici (ces bains de mer, de rivière, de cascade sont d'ailleurs plus communément prescrits aux médiums initiés ou en cours d'initiation qu'aux simples consultants).

diverses désignations ne renvoient pas nécessairement - du point de vue de leur composition, préparation, usage et fonction - à des catégories différentes de bains. Pour certains umbandistes, ces dénominations désignent des bains qu'ils considèrent comme différents, mais la majorité d'entre eux les utilisent indistinctement. Et les distinctions, quant elles existent, ne se recoupent pas de *terreiros* à *terreiros*.

Ainsi, Dona Dolores différencie-t-elle les "bains de défense" ou "de propreté" (pour elle les deux expressions désignent les mêmes bains) des "bains de décharge". Les premiers sont utilisés à des fins curatives. Ils ne sont pas constitués des mêmes composants, ni administrés de la même façon que les seconds dont l'usage est avant tout prophylactique. Dona Dolores conseille les "bains de défense" dans la cure, par exemple, du mauvais oeil et de la chose faite, alors qu'elle recommande à tout un chacun la prise régulière des "bains de décharge" (environ une fois par semaine) qui "enlèvent" périodiquement "les saletés" et préviennent ainsi l'accumulation excessive des énergies négatives. Les vieux-noirs qui descendent dans le *terreiro* de Dona Dolores prescrivent souvent des "bains de décharge" aux personnes qu'ils jugent (ou qui se disent) nerveuses et tendues. Destinés à renforcer la protection individuelle et à garantir du mal, ces bains sont, selon les propres termes de Dona Dolores, "moins forts" que les "bains de défense" qui visent à restaurer une protection spirituelle détériorée et à guérir d'un mal que les énergies négatives absorbées ont déjà provoqué :

"Les bains de défense c'est pour les cas plus graves, les choses pesantes, pour enlever tout ce qu'il y a de mauvais dans le corps. Les bains de décharge, c'est de l'intelligence. Quand tu rentres du travail, fatigué, tu as le corps douloureux, tu prends un bain de décharge que tu fais. Il te décharge de ce que tu as. C'est de l'intelligence, tout simplement. Quand tu sens que tu as le corps pesant, "je vais prendre un bain de décharge". Le lendemain tu te réveilles bien, tu as le corps léger".

Duílio, quant à lui, fait la distinction inverse. Les "bains de décharge" prescrits dans son *terreiro* ont une visée curative - ils entrent dans la cure du mauvais oeil et du *feitiço* - tandis que les "bains de défense" ou "de protection" sont recommandés généralement à des fins prophylactiques :

"Le bain de défense est un bain fait pour que demain, il n'y ait pas de problèmes. Le bain de décharge c'est quand le camarade a un problème, on va éloigner ça".

D'autres pères de saint estiment que le "bain de décharge" a avant tout pour fonction de débarrasser l'individu des forces néfastes qui l'habitent et le bain de "protection" celle d'attirer sur lui des forces bénéfiques. Le premier est alors généralement suivi du second.

Enfin pour Renato, ces diverses dénominations désignent toutes la même chose. Dans son *terreiro*, la recette des bains conseillés aux consultants est assez invariablement la même, qu'ils soient utilisés à des fins prophylactiques ou curatives, et quels que soient les maux dont la guérison est visée par la cure :

"C'est un bain sacré qui purifie, nettoie la personne de toute négativité. Il sert pour tout, pour la maladie, le nettoyage, ouvrir les chemins..."

On retiendra de ces variations dans l'usage et le sens des termes appliqués aux bains, que leur fonction, qu'ils soient préventifs ou curatifs, est de toute façon toujours la même : ils visent à expulser du corps les "mauvaises choses" (*coisas ruins*) qu'il contient - forces, énergies, fluides négatifs, saletés, "impuretés" (*impurezas*) - et à y introduire de "bonnes choses" (*coisas boas*) - forces, fluides, énergies positives. Et les diverses dénominations qu'on leur donne, considérées ou non comme synonymes les unes des autres, renvoient aux effets conjugués et attendus de ces bains à la fois purificateurs (après le bain, le corps est dit "propre" (*limpo*)) et fortifiants (et même nutritifs) : ils "nettoient", "défendent", "protègent", "attirent", "déchargent". Selon les cas, ils peuvent être plus directement mis en oeuvre à des fins d'expulsion ou d'attraction.

Les bains ne visent pas uniquement la prévention, l'amélioration ou la guérison de maux qui s'inscrivent dans le corps, comme les maladies (matérielles ou spirituelles) ou les sensations d'indisposition ou de mal-être. Versés sur l'individu, ils sont aussi utilisés dans le but de résoudre ou de prévenir des problèmes qui ne logent pas dans son corps. Les bains "nettoient les chemins" (*limpam os caminhos*), "ouvrent les chemins" (*abrem*

os *caminhos*), c'est-à-dire qu'ils lèvent toutes sortes d'obstacles présents ou à venir. Ils favorisent également la survenue d'évènements heureux. Les bains renforcent malades et non malades, protègent et guérissent du mauvais oeil comme ils peuvent également attirer la fortune, la chance au jeu, en amour, etc.

Utilisés pour "laver" le corps, les bains peuvent aussi être employés pour "nettoyer" la maison et le *terreiro* - c'est-à-dire les débarrasser des mauvaises énergies qui s'y sont glissées et les protéger de leur introduction - et pour "laver" les objets rituels et les amulettes, de manière à renforcer leur efficacité. Dans le premier cas, le sol de la maison ou du *terreiro*, après avoir été lavés avec de l'eau commune, sont nettoyés avec l'eau du bain ; dans les deux autres cas, les objets sont mis à trempés dans l'eau du bain pendant un temps variable qui peut aller de quelques heures à plusieurs jours, ou ils en sont seulement arrosés. Destinés à débarrasser le lieu d'habitation des énergies négatives qu'il abrite et à y attirer des énergies positives, le "nettoyage" de la maison est prescrit au consultant aussi bien à des fins prophylactiques que thérapeutiques.

L'action des bains est instantanée. Dès lors qu'ils sont versés sur le corps, le sol, les objets, l'expulsion des énergies négatives contenues dans l'espace qu'ils visent à "nettoyer" et l'alimentation de ce dernier en énergies positives sont immédiates. Nombreux sont les umbandistes qui témoignent des bienfaits rapides des bains par l'expression "j'ai le corps léger" (*o corpo leve*) qui traduit le sentiment de mieux-être ressenti après le bain, et qui s'oppose à l'expression "j'ai le corps pesant" (*o corpo pesado*) qu'ils utilisent pour exprimer l'état dans lequel ils se sentaient avant l'administration du bain. Cette sensation de lourdeur du corps est associée à la notion de "charge" (*a carga*), nom donné à l'ensemble des énergies négatives, des "saletés" que l'individu - dit "chargé" (*carregado*) - transporte avec lui et qui évoque l'idée de poids et de quantité. Le bain allège l'individu de cette "charge" puisqu'il est littéralement dit qu'il le "décharge" (*descarregar*).

Les modalités de préparation des bains - telles qu'elles sont enseignées dans les *terreiros* aux consultants qui les réalisent à leur domicile - sont de deux grands types. Selon les lieux de culte, les pères de

saint et leurs médiums sont partisans de l'un ou de l'autre. Chez Dona Dolores et Duílio, la préparation conseillée pour tous les bains est la suivante. Le consultant doit d'abord faire bouillir de l'eau (environ un à deux litres pour un bain). Dans l'eau parvenue à ébullition, il jette le mélange "d'herbes" prescrit pour le bain, retire le récipient du feu et le couvre. Les composants végétaux ne doivent en effet pas bouillir mais infuser ⁴⁶¹. Une fois qu'il a refroidi, le bain est prêt à l'usage. Ce mode de préparation est le plus courant. En revanche, chez Renato les divers composants du bain ne doivent pas être plongés dans une eau bouillante mais dans une eau froide. Ce père de saint considère que le mode de préparation décrit plus haut est "*errado*" (erroné). Les plantes qui entrent dans le mélange doivent être frottées et triturées avec les mains dans l'eau du bain. Ceci fait, le bain peut être couvert et laissé à macérer pendant plusieurs heures ou quelques jours (certains pères et mères de saint estiment qu'un bain qui a longtemps macéré est plus efficace) ou utilisé aussitôt. Que les bains soient préparés selon l'une ou l'autre modalité, ils ne doivent généralement pas être pris chauds, ni être réchauffés. Certains individus, qui n'aiment pas les bains froids, dérogent à cette règle générale et font tiédir le bain froid avant le verser sur eux. Un médium umbandiste qui agissait systématiquement ainsi, expliquait que "son corps", habitué depuis toujours à des douches tièdes, "n'était pas fait pour ça" et que l'eau froide, des bains ordinaires comme des bains umbandistes, n'était "pas bonne" pour lui.

Une fois le bain prêt, il est généralement administré de la manière suivante : toujours à son domicile, l'individu se dévêt et se lave ; ensuite, il prend le bain généralement contenu dans le récipient qui a servi à sa préparation, et, debout, le verse sur son cou ou ses épaules pour qu'il ruisselle jusqu'aux pieds. Il se frotte le corps avec ce liquide. Le premier bain, hygiénique, prépare au second bain qui débarrasse symboliquement le corps de ses "saletés". Dans la grande majorité des *terreiros*, il est spécifié que l'eau du bain ne doit en aucune façon toucher la tête (seule Dona Dolores demandait que les "bains de défense", curatifs, soient versés sur la

⁴⁶¹ Lorsque le bain doit contenir du gros sel, ce dernier est généralement jeté dans l'eau après les plantes, quand le liquide a déjà tiédi.

tête, alors que les "bains de décharge" devaient l'être sur les épaules) ⁴⁶². Ensuite, une fois le bain terminé, l'individu mouillé ne doit pas s'éponger mais laisser sécher sur lui ce liquide pour en "concentrer les effets" (*concentrar os efeitos*). Même s'il s'enroule parfois dans une serviette, il ne s'essuie pas pour ne pas diminuer l'efficacité du bain.

La prise du bain peut s'accompagner d'autres pratiques qui visent à renforcer son efficacité : l'individu peut réciter des prières avant, pendant et après son bain, allumer une bougie blanche à son ange gardien avant ou après son bain. Sur recommandation de l'esprit consulté, il arrive également que le domicile soit fumigé avant la prise du bain, que l'individu revête, après son bain, un vêtement blanc, préalablement fumigé (le port d'un vêtement blanc après le bain est plus généralement le fait des médiums). Le bain terminé, ses résidus liquides et solides sont jetés : considérés comme dangereux après usage, ces restes désormais imprégnés des énergies négatives extraites du corps de l'individu, doivent être éliminés de façon à ce que personne, parmi les habitants de la maison, ne les touche par inadvertance.

Les bains tiennent leur pouvoir expulsif et attractif des propriétés et des pouvoirs attribués aux matériaux qui les composent. Plongées dans l'eau froide ou chaude du bain, les plantes libèrent la force vitale et les propriétés efficaces et bénéfiques qu'elles contiennent, symboliquement transmises aux hommes à travers le liquide qui coule et sèche sur leur corps. Les plantes et les autres composants des bains sont choisis en fonction des grands pouvoirs qui leur sont reconnus en matière d'éloignement des mauvaises énergies et d'attraction des énergies positives. Dans les mélanges réalisés, certains matériaux sont plus directement utilisés pour leurs pouvoirs d'expulsion, et d'autres pour leur pouvoirs d'attraction. L'eau du robinet, quoiqu'elle ait "moins de force" que celle qui coule dans la nature

⁴⁶² Il existe des bains qui sont exclusivement appliqués sur la tête. Ils sont généralement appelés *amacis*, terme emprunté à la terminologie du candomblé dans lequel il désigne aussi des bains d'herbes purificateurs. Ces bains rituels destinés à fortifier la tête ne sont pas préparés ni réalisés par le consultant lui-même mais par le père de saint. Toute pratique qui vise et conduit à toucher cette partie du corps, objet de grandes précautions, requiert en effet les compétences et les pouvoirs d'un initié confirmé, généralement le père ou la mère de saint. La pratique rituelle de l'*amacis*, utilisée à des fins thérapeutiques, n'est pas présente dans tous les lieux de culte et quand elle existe, elle n'est recommandée qu'aux initiés ou aux individus dont la cure passe par le développement de la médiumnité et donc par l'initiation.

(eau de la mer, des rivières, des chutes d'eau), se voit aussi dotée de vertus purificatrices et bienfaitantes.

Selon les *terreiros*, la variété des recettes des bains est plus ou moins grande, le nombre et la diversité des ingrédients qu'elles contiennent également. Néanmoins, certains éléments - très réputés pour leurs vertus d'expulsion ou d'attraction - font invariablement partie de la liste des matériaux prescrits pour les bains. Font ainsi l'objet d'un usage quasi unanime, le gros sel et des végétaux comme la "rue" (*arruda* (*Ruta graveolens*)), le basilic, le romarin, la lavande, la "guinée" (*Petiveria tetrandra*, du toponyme Guinée), l'ail, "l'épée de Saint Georges" (*espada de São Jorge* (*Sansevieria zeylanica*)), le boldo (*Pneumus boldus*, plus communément appelé par les umbandistes "tapis d'Oxalá", *tapete de Oxalá*), le café, le tabac ⁴⁶³. Il est également fréquent que les esprits demandent aux consultants de mettre quelques gouttes de leur parfum dans l'eau du bain.

Le contenu des bains (choix des composants et de leur quantité respective, composition du mélange) peut également varier dans un même lieu de culte selon divers critères qui ne sont pas tous également pris en compte dans les *terreiros* : selon les objectifs spécifiques qu'ils visent et les résultats qu'on en attend ; selon les catégories d'esprits et aussi les médiums qui prescrivent les bains ; selon l'âge et le sexe des consultants (les enfants, fragiles, prennent des bains "moins forts" que les adultes) ; selon les problèmes du consultant et leur gravité ; selon son statut (initié ou simple fréquentateur) ; et également, selon l'*orixá* qui est "maître de sa tête" (dans les *terreiros* où existe la reconnaissance de cette filiation divine) ⁴⁶⁴.

Dans ce dernier cas, le bain prescrit au consultant contiendra des végétaux qui appartiennent à son "saint de tête" (*santo de cabeça*) selon la reconnaissance d'un lien de correspondance existant entre cet *orixá* et

⁴⁶³ Diverses parties des végétaux peuvent être utilisées : l'écorce, les feuilles, la tige et les branches, les fleurs, les racines, les pelures (de l'ail par exemple). Le tabac est utilisé sous forme de plante ou encore sous forme de morceaux de tabac à fumer (*fumo de corda* ou *fumo de rolo*).

⁴⁶⁴ Dans certains livres d'umbanda (par exemple, Ab'D'Ruanda (1954 : 13-21), W. W. da Matta e Silva (1984 : 87-106)), le contenu des bains prescrits au consultant est fonction de son signe astrologique. Cette pratique n'était pas en usage dans les *terreiros* fréquentés mais, dans certaines boutiques d'umbanda, on peut acheter des préparations de bains "prêts à l'emploi" pour les différents signes du zodiaque.

certains végétaux qui lui sont associés. L'adjonction de ces végétaux, qui possèdent une énergie de même nature (ou encore la même "vibration", disent les umbandistes) que l'*orixá* qui les domine, a pour objectif et résultat de "rapprocher" le consultant de son saint et donc de renforcer sa protection. Par exemple, Maria, médium chez Duílio, a coutume de prendre régulièrement des bains qui, comme elle le dit elle-même, "sont faits dans la ligne de son saint, Xangô". Ces bains contiennent généralement de la guinée, de la rue, du romarin, de l'épée de Saint Georges et des feuilles de betterave, les feuilles de betterave appartenant spécifiquement à Xangô. En fait, il suffit que Maria mette dans un bain "quelque chose de marron" - la couleur de Xangô - pour que ce bain soit "croisé avec son saint". "Si je mets de la betterave dedans, il devient Xangô", dit-elle. Le fait d'être le fils de tel ou tel *orixá*, n'empêche pas de prendre les bains d'autres *orixás* ou encore de certains esprits, l'essentiel étant que ces derniers "soient en accord avec" le saint de la personne. Isabel, médium chez Dona Dolores et fille de Xangô, prépare régulièrement pour elle et ses deux petites filles, un "bain d'Oxalá" (*banho de Oxalá*). La vieille-noire Sabine lui a conseillé la prise de ce bain, composé de romarin ou de boldo, "bon" à la fois pour elle et pour les fillettes car "il n'est pas trop fort pour les enfants". En revanche, Isabel n'administre pas à ses enfants le "bain de vieux-noir" (*banho de preto-velho*)⁴⁶⁵ qu'elle prend parfois car, selon ses dires, "ce sont encore des enfants, il est trop fort pour elles, moi je suis plus vieille".

Dans certains *terreiros*, la composition des mélanges obéit à des règles qui définissent les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité des végétaux entre eux selon le critère, par exemple, de leur appartenance à tel ou tel *orixá* ou catégorie d'esprits. Selon les pères de saint de ces lieux de culte, on ne saurait - au risque d'obtenir un résultat particulièrement désastreux - mêler n'importe quelles plantes (et donc n'importe quelles forces), même particulièrement efficaces, dans les bains. On court sinon le danger de préparer un bain qui provoque un résultat contraire à celui qu'on en attend. Par exemple, on ne peut mélanger sans précaution des plantes qui appartiennent à Exu avec des plantes qui sont du domaine exclusif d'Oxalá.

⁴⁶⁵ Bain composé de rue, de romarin, de guinée, de café et de tabac.

D'une manière générale, ce n'est pas tant aux rituels qui accompagnent leur préparation et leur administration que les bains prescrits doivent leur efficacité que - bien plus fondamentalement - aux pouvoirs et propriétés que les umbandistes confèrent à leurs composants (et particulièrement la "force" intrinsèque des plantes). C'est sans doute pourquoi la réalisation de cette pratique peut être entièrement laissée - du début (recueil des matériaux du bain) jusqu'à la fin - aux profanes. Certes, l'efficacité des bains est en partie liée à la force de celui qui les prescrit (père de saint, médium, esprit). Elle est également renforcée par l'exécution individuelle d'un ensemble d'autres pratiques efficaces qui entourent et accompagnent leur préparation et leur administration - fumigations, bougie allumée à l'ange gardien, prières, "mentalizations" (*mentalizações*), etc. Mais si ces pratiques renforcent l'efficacité des bains, elles ne la leur confèrent pas. D'ailleurs, le fait qu'elles ne soient pas systématiquement mises en oeuvre par le consultant montre assez clairement qu'elles ne sont pas indispensables à l'obtention du résultat attendu ⁴⁶⁶. L'efficacité des bains dépend aussi de quelques règles élémentaires de préparation et d'administration (citées précédemment) qui, pour la majorité d'entre elles, ressortissent davantage du "mode d'emploi" que de la prescription rituelle ⁴⁶⁷.

Ce qui importe, dans les bains, c'est fondamentalement la valeur et les pouvoirs conférés à leur contenu. Leur efficacité réside essentiellement dans leurs composants et dans les mélanges de ces composants : les bains sont "bons" parce qu'ils sont faits de "bonnes" choses, ils "font" parce que leurs matériaux, dotés de propriétés efficaces intrinsèques, ont le pouvoir de "faire". Là encore ce ne sont pas des rituels qui confèrent leur efficacité aux matériaux utilisés dans les bains. En effet, peu importe bien souvent d'où proviennent les végétaux, comment ils ont été cueillis, par qui et à quel

⁴⁶⁶ Le choix, l'assemblage, et l'exécution de ces pratiques auxiliaires sont laissés pour une grande part à la fantaisie, aux aménagements et arrangements individuels. Autour de la préparation et de la prise du bain, le consultant "bricole" un rituel, généralement sommaire, dont la forme et le contenu ne dépendent pas seulement des instructions données par les esprits (s'ils en donnent à ce sujet, ce qui n'est pas toujours le cas), mais aussi de la confiance que le consultant a dans l'efficacité de telle ou telle pratique auxiliaire qui a déjà fait ses preuves et dont l'exécution a pu être conseillée pour de précédents bains.

⁴⁶⁷ Exception faite des moments favorables auxquels ces bains doivent être pris. Mais là encore, les esprits ne précisent pas toujours l'heure à laquelle les consultants doivent prendre leur bain, ni le jour de la semaine. Ces derniers le prennent bien souvent quand ils ont le temps. Il est généralement déconseillé de prendre son bain après la tombée de la nuit.

moment. Peu importe même qu'on sache de quoi est fait le mélange jeté dans l'eau.

Les rituels de cueillette sont en effet inexistantes et la cueillette est en elle-même assez rare. Les consultants achètent généralement les plantes nécessaires aux bains sur les marchés, auprès des "marchands d'herbes naturelles" ⁴⁶⁸ (dans ces cas-là, les plantes sont généralement fraîches), dans les boutiques d'umbanda, ou encore dans les pharmacies-herboristeries (dans ces deux derniers cas, les plantes sont généralement sèches) ⁴⁶⁹. Certains médiums et pères de saint font pousser les plantes les plus communément utilisées dans leurs *terreiros* dans des pots, des petits parterres aménagés devant chez eux, devant le lieu de culte, le long d'un mur de la maison. Ils vont aussi cueillir certaines plantes dans les espaces verts, les jardins, les rues de la ville.

De plus, les consultants ne recueillent pas toujours eux-mêmes les composants qui servent aux bains : il n'est pas rare qu'ils achètent des mélanges tous prêts, vendus dans les boutiques d'umbanda, sans savoir ce qu'ils contiennent et sans avoir donc agi, d'une quelconque façon, sur les matériaux qui les composent, sans être intervenus dans leur transformation ou l'élaboration de leur mélange. Emballés dans des petites boîtes en carton, ces mélanges fabriqués par des établissements comme la *Fábrica de defumadores Wilson* à Guarulhos et la *Fábrica de defumadores Estrela da guia* à São Bernardo do Campo, connaissent un grand succès. Les usages auxquels ils sont destinés sont indiqués sur les boîtes - "Bain Oxalá", "Bain Xangô", "Bain Défense", "Bain Mauvais Oeil", "Bain de Chance", etc. - comme, parfois, les jours où ils doivent être pris. Certains pères et mères de saint sont hostiles à l'achat de ces bains industriels qui ne sont, selon eux, que des "produits commerciaux" inefficaces vendus à des individus crédules, mais d'autres, comme Dona Dolores, en recommandent assez fréquemment l'achat à leurs consultants.

⁴⁶⁸ Nous reprenons ici la dénomination utilisée par M. A. Loyola (1983 : 33-36) qui distingue la catégorie des "vendeurs d'herbes naturelles" de celle des "pharmaciens d'herbes industrialisées".

⁴⁶⁹ Les végétaux fraîchement coupés sont réputés avoir "plus de force" que ceux qui sont déjà secs mais quand on habite São Paulo, surtout dans les régions centrales, il n'est pas toujours facile de partir en chasse de ces plantes et de les trouver sur les marchés ou dans les jardins.

Prescrits par les esprits, recommandés par les pères et mères de saint, les bains umbandistes sont dits "sacrés", et leurs composants également. Mais l'usage de bains "attractifs", "de protection", "de défense" n'est pas exclusivement le fait des adeptes et fréquentateurs de l'umbanda. Indépendamment de leur appartenance religieuse, certains individus ont coutume d'y recourir et on peut les voir acheter les bains "prêts à l'emploi" vendus dans les boutiques d'umbanda. L'usage profane des bains dans le but de purifier son corps, sa maison, certains objets, de se protéger et de se délivrer de certains maux (dont la maladie), d'attirer la chance ou la réussite est en effet populaire et ancien au Brésil ⁴⁷⁰. Dans les régions amazoniennes ⁴⁷¹, dans le Nordeste, ces bains reçoivent le nom usuel de *banhos de cheiro* ("bain de senteur").

II

LES FUMIGATIONS (*as fumigações*)

"Corre, gira, Pai Ogum (Mãe Oxum)
Filho quer se defumar
Umbanda tem fundamentos
E preciso preparar
Com incenso e benjoim
Alecrim e alfazema
Vamos defumar, filhos de fé

⁴⁷⁰ Voir à ce sujet, L. da Câmara Cascudo (1984 :102-103)

⁴⁷¹ Au sujet de l'usage des "bains de senteur" dans les régions amazonienne, voir N. Figueiredo (1983). L'auteur observe que l'usage de ces bains "est une constante de la vie de l'homme amazonien" et qu'ils sont "utilisés indistinctement par toutes les couches sociales de la région". On trouvera également dans ce petit livre une bibliographie relative aux ouvrages qui traitent de l'usage de ces bains dans les cultes indiens, dans les cultes afro-brésiliens et dans la médecine populaire.

Com as ervas da jurema" ⁴⁷².

Les fumigations remplissent la même fonction que les bains. Elles visent à la fois à expulser les forces négatives qui sont présentes dans un espace déterminé et délimité - le corps, un lieu, un objet - et à y introduire des forces positives. Bien que, comme les bains, elles soient, selon les cas, plus directement mises en oeuvre à des fins d'expulsion ou d'attraction, il n'est pas de fumigations qui ne réalisent ces deux actions, aux mouvements contraires (intérieur/extérieur, extérieur/intérieur) : enlever et introduire, vider et emplir, soustraire et ajouter.

Les fumigations sont très communément prescrites et mises en oeuvre à des fins prophylactiques et curatives. Elles ont, comme les bains, une action purificatrice et fortifiante (nutritive) immédiate. Mais alors que les ingrédients des bains libèrent leurs propriétés et leurs pouvoirs dans l'eau, les composants qui entrent dans les mélanges des fumigations les dispensent dans l'air. Les fumigations agissent par la fumée odorante chargée des propriétés qui sont conférées aux matériaux brûlés et qui sont absorbées, sous cette forme, par ceux qui la respire et qu'elle enveloppe.

Dans le traitement des maux et problèmes divers, grands et petits, dont l'umbanda à la charge, les fumigations interviennent et sont utilisées comme des techniques auxiliaires : très communément mises en oeuvre dans les procès thérapeutiques umbandistes - et ce, quelles que soient les causes des maladies à soigner - les fumigations ont pour fonction principale de favoriser la guérison, c'est-à-dire de renforcer et d'optimiser l'efficacité des autres pratiques thérapeutiques utilisées dans la cure (comme, par exemple, les bains et les passes auxquels elles sont très communément associées).

Comme les bains, les fumigations sont utilisées de manière à agir, soit directement sur le corps de l'individu (fumigations personnelles ⁴⁷³), soit sur

⁴⁷² "Cours, tourne Père Ogum (Mère Oxum)/Le fils veut se fumiger/ L'Umbanda a des fondements/ Il faut préparer/ Avec l'encens et le benjoin/ le romarin et la lavande/ Nous allons fumiger, fils de foi/ Avec les herbes de la Jurema". Chant umbandiste qui accompagne les fumigations rituelles qui ont lieu lors de l'ouverture des séances de travail. Celui-ci a été recueilli chez Duílio mais il est communément entonné dans les *terreiros* umbandistes (la mélodie est toujours la même et les paroles peuvent présenter quelques petites variantes selon les lieux de culte) .

les lieux ("les atmosphères" (*os ambientes*) du domicile, de la boutique, du *terreiro*), soit sur les objets (vêtements, colliers rituels (*guias*), amulettes, etc.).

Contrairement aux bains individuels qui, dans la majorité des cas, ne sont pas réalisés mais juste prescrits dans les *terreiros*, les fumigations personnelles sont très généralement administrées dans le lieu de culte lui-même. Il est rare qu'une consultation ne comprenne pas cette pratique. Par ailleurs, une fumigation collective (ou individuelle) de tous les participants est systématiquement réalisée au moment de l'ouverture des séances publiques, avant que les "travaux" ne commencent. Des fumigations peuvent aussi être réalisées par le consultant lui-même à son domicile, sur prescription ou non des esprits, comme pour les bains.

Bien que ne visant pas directement l'individu, les fumigations des lieux et des objets agissent néanmoins sur lui. C'est pourquoi elles sont, comme les fumigations personnelles, prescrites et réalisées aussi bien à titre préventif que dans le cadre d'un traitement.

Il est en effet capital - surtout lorsqu'on est malade, c'est-à-dire particulièrement affaibli et fragile - de ne pas être exposé chez soi à l'action d'énergies destructrices qui contrarient la guérison et de créer une "atmosphère" qui soit favorable au "renforcement". La fumigation de la maison comme celle du *terreiro* "nettoie l'atmosphère" (*limpam o ambiente*) de ces endroits, en expulse les forces négatives, les défend de leur introduction et y attire des forces positives : elle protège et "renforce" par voie de conséquence leurs habitants et visiteurs. C'est d'ailleurs dans ce but qu'il est systématiquement procédé à une fumigation rituelle du *terreiro*, au début de chaque séance publique. Le "nettoyage" préalable du lieu de culte assure le bon déroulement et l'efficacité des "travaux". Il est rendu d'autant plus nécessaire que l'arrivée des participants favorise l'introduction dans le lieu de culte des énergies négatives dont ils sont chargés et qu'ils apportent avec eux de l'extérieur. Ces fumigations préliminaires "préparent

⁴⁷³ Nous appelons "fumigations personnelles" ou "fumigations individuelles", les fumigations qui sont administrées à chaque personne en particulier, pour les distinguer des "fumigations collectives" (qui sont administrées à un groupe d'individus), des fumigations de lieux et des fumigations d'objets. Dans la bouche des umbandistes, l'expression "fumigations personnelles" a un sens différent puisqu'elle désigne généralement l'ensemble des fumigations qu'un individu peut réaliser à son domicile.

l'atmosphère" (*preparam o ambiente*). Une des grandes sources de contamination de "l'atmosphère" du domicile (comme de la boutique) sont également les visiteurs (ou les clients), personnes connues et inconnues, perçus comme potentiellement vecteurs d'énergies négatives.

De même, la fumigation périodique des objets (protecteurs, rituels) augmente leur force qui s'affaiblit avec le temps. Fumigés, les objets (du type amulette) portés à titre préventif ou curatif, par celui qui est ou non malade, n'en sont que plus efficaces. Il en est de même pour ceux qui assurent la "défense" des lieux (maison, *terreiro*, boutique). Les médiums ont coutume de fumiger régulièrement leurs colliers rituels, les *guias*.

Précisons enfin que les fumigations - qu'elles visent le corps, les lieux ou les objets - sont utilisées dans le but de prévenir quantité de problèmes, de favoriser la résolution ou l'amélioration de toutes sortes de maux, d'attirer des événements heureux. Elles sont employées contre l'oeil gros, contre l'*encosto* et dans le traitement de ces derniers ; elles protègent du *feitiço*, "ouvrent les chemins" ; elles "attirent" (*atraem*) ou "appellent" (*chamam*) l'argent, la "clientèle" (*a freguesia*), les hommes, les femmes, la réussite, la chance, etc.

Les fumigations sont réalisées et administrées à l'aide de divers supports matériels. Les "fumigateurs" (*defumadores*) se présentent sous forme d'encensoirs ou de braseros, ou encore sous forme de petits bâtonnets, généralement pyramidaux. Les "cigarettes" (*cigarros*), "cigares" (*charutos*) et "pipes" (*cachimbos*) fumés par les médiums au moment de la possession jouent aussi le rôle de fumigateurs, quoiqu'ils ne soient pas appelés ainsi.

Les fumigations rituelles réalisées dans les *terreiros* le sont avec les encensoirs (c'est le cas des fumigations réalisées dans la phase d'ouverture des séances publiques), les pipes, les cigares et les cigarettes (c'est le cas des fumigations réalisées au moment des consultations individuelles). A leur domicile, les individus font brûler des bâtonnets qu'ils achètent dans les boutiques d'umbanda ou préparent eux-mêmes leurs fumigations dans des encensoirs ou des braseros. Ces derniers peuvent être achetés dans le commerce mais, dans les *terreiros* comme chez les particuliers modestes, ils sont généralement "bricolés". Les encensoirs sont fabriqués avec un petit récipient en métal (boîte de conserve par exemple) auquel est attachée une

longue tige de fer courbée en forme d'anse ; les braseros sont faits avec le même type de récipient en métal posé sur un trépied de fortune. Pour brûler dans les encensoirs et les braseros, les mélanges destinés aux fumigations doivent être jetés sur un lit de charbon incandescent (charbon végétal). La préparation de ces charbons n'est pas une mince affaire. La beaucoup plus grande facilité d'utilisation des bâtonnets "prêts à l'emploi" - qu'il suffit d'allumer avec quelques allumettes ou un briquet - explique sans doute leur succès auprès des particuliers malgré la réprobation d'un certain nombre de pères et mères de saint, opposés à l'usage de ces fumigateurs "commerciaux".

Les mélanges brûlés dans les encensoirs ou les braseros contiennent assez systématiquement des résines et des plantes séchées, réduites ou non en poudre. Les esprits et les pères et mères de saint conseillent souvent aux consultants de recueillir fraîches les plantes qui entrent dans les recettes des fumigations qu'ils ont à préparer eux-mêmes, puis de les faire sécher. Mais à ce sujet, tant en ce qui concerne la provenance, le mode d'obtention que l'état des végétaux utilisés par les consultants, les remarques faites au sujet des bains valent aussi pour les fumigations.

Selon les lieux de culte, les formes sous lesquelles sont réalisées les fumigations et les résultats spécifiques qu'elles visent, le contenu des mélanges - prescrits au consultant ou utilisés pour les fumigations rituelles réalisées à l'intérieur du *terreiro* - varie :

1 - Les fumigations rituelles réalisées à l'aide d'encensoirs par le père de saint ou le petit père à l'ouverture des séances de travail contiennent assez invariablement les mêmes éléments dans tous les *terreiros* (ceux-là même qui sont chantés dans les *pontos cantados* accompagnant leur réalisation). Sur les charbons ardents de cette fumigation, dite, "sacrée", sont généralement jetées deux résines, "le benjoin" (*o benjoim*) et "l'encens" (*o incenso*) et deux "herbes", le romarin et la lavande. Aux substances aromatiques de cette fumigation "standard" peuvent être ajoutés, pour les plus fréquents, une troisième résine, la myrrhe (*a mirra*)⁴⁷⁴, et des

⁴⁷⁴ Certains auteurs umbandistes (par exemple Abd'Ruanda, 1954 : 55) ne manquent pas de souligner dans les chapitres de leurs ouvrages consacrés aux fumigations dans l'umbanda, qu'au côté de l'or, la myrrhe et l'encens sont les présents que les Rois mages ont offerts à l'enfant Jésus.

composants végétaux comme la guinée, le tabac, la rue, l'épée de Saint Georges, des pelures d'ail (qui, comme nous l'avons vu, entrent aussi couramment, au côté du romarin et de la lavande, dans les mélanges des bains). La préparation du mélange comme le recueil et le traitement des divers composants de cette fumigation sacrée sont effectués par le père de saint qui jette souvent lui-même les divers ingrédients sur les braises. Il n'est pas rare que les pères de saint prétendent ajouter aux composants connus et observables de ces mélanges, des *mirongas* ("secrets") dont ils ont le secret.

2 - les fumigations rituelles pratiquées au moment des consultations individuelles ⁴⁷⁵ par les médiums possédés, sont réalisées à l'aide des cigares, pipes et cigarettes fumés par les esprits qu'ils reçoivent. Elles accompagnent généralement les passes et sont personnelles. Nous avons vu que tous les esprits umbandistes, à l'exception des enfants, fument du tabac sous des formes diverses, selon les catégories auxquelles ils appartiennent : les vieux-noirs fument la pipe, les cabocles le cigare, les bahianais la "cigarette de paille" (*cigarro de palha*), les *exus* la cigarette (courte ou longue) ou le cigare, les *pombas giras* fument avec un fume-cigarette ⁴⁷⁶. La fumée soufflée sur les consultants (et parfois aussi sur des objets qui leur appartiennent comme les amulettes) par les médiums possédés n'est pas seulement porteuse des propriétés et des pouvoirs attribués au tabac. Elle est aussi chargée de la force vitale dont le souffle des médiums - qui, habités à ce moment-là par les esprits, sont de véritables réceptacles emplis de forces positives - est imprégné. Ce type de fumigations n'existe bien entendu pas dans les *terreiros* où la moralisation des pratiques umbandistes est poussée si loin que les esprits sont "endoctrinés" (*doutrinados*) de manière à ne plus fumer ni boire.

3 - les fumigations que les particuliers réalisent eux-mêmes, dans leur lieu d'habitation ou leur commerce, sont généralement destinées au

⁴⁷⁵ Consultations individuelles qui ont lieu dans le cadre des séances publiques du *terreiro* ou celles, à caractère privé, qui ont lieu en dehors de ces séances.

⁴⁷⁶ A l'exception du cigare des cabocles et de la pipe des vieux-noirs, les attributs des autres catégories d'esprit varient selon les lieux de culte mais sont toujours les mêmes dans un *terreiro* déterminé (le Zé Pilintra de Duflío fumait toujours les cigarettes longues d'une marque qu'il était le seul esprit du *terreiro* à utiliser, celui de Dona Dolores fumait le cigare, etc.).

"nettoyage" de ces lieux, ou encore au "nettoyage" de certains objets en particulier (comme les vêtements blancs qu'enfilent les médiums après leurs "bains de propreté" ou les objets protecteurs que l'individu porte sur lui et ceux qui protègent le lieu). Les fumigations personnelles qui visent spécifiquement le "nettoyage" et le "renforcement" individuels, sont généralement reçues dans le *terreiro* à l'occasion des séances et des consultations (publiques ou privées), qu'elles soient mises en oeuvre à des fins prophylactiques ou dans le cadre d'un traitement. Les fumigations purificatrices et protectrices de la maison (du commerce) sont également réalisées aux fins d'attirer sur cet endroit et sur ceux qui l'habitent, la venue souhaitée de choses spécifiques : généralement l'argent, la richesse, les clients, un homme (une femme) pour les femmes (hommes) en quête d'un compagnon (une compagne), c'est-à-dire tout ce qui tourne autour de la réussite financière, professionnelle et amoureuse ⁴⁷⁷.

Nous avons vu que les fumigations réalisées par les particuliers le sont soit à l'aide de bâtonnets, soit à l'aide d'encensoirs ou de braseros. Le contenu des bâtonnets, fabriqués industriellement et commercialisés dans les boutiques d'umbanda, reste ignoré du commerçant comme de l'utilisateur. On peut seulement lire sur les boîtes de courtes informations du type de celles-ci : "Puissant fumigateur. Formule et essence originaires d'Orient" ou encore "Ce fumigateur est fabriqué avec des plantes africaines et indiennes importées spécialement à cette fin". Ce qui importe aux yeux de ceux qui les achètent, et qui sont déjà convaincus de l'efficacité de leurs composants, ce sont les résultats qu'ils permettent d'atteindre. Leurs noms sont très suggestifs des effets qu'on peut en attendre : "brise *mandinga*" (*quebra mandinga*) ⁴⁷⁸, "défait *mandinga*" (*desmancha mandinga*), "défait tout" (*desmancha tudo*), "oeil gros" (*olho gordo*), "ouvre chemin" (*abre caminho*), "contre envie" (*contra inveja*), "attire argent" (*chama dinheiro*), "attire clientèle" (*chama freguesia*), "attire homme" (*atrai homem*), etc. Comme pour les mélanges de bains vendus dans les boutiques d'umbanda, certains pères de saint désapprouvent le recours à ces fumigateurs commerciaux qu'ils rejettent hors l'umbanda : ils leur dénie toute efficacité

⁴⁷⁷ Il arrive que, pour diverses raisons, le père de saint se déplace au domicile d'un particulier afin de fumer lui-même le lieu d'habitation ou l'un de ces occupants, mais cela n'est pas courant (il peut par exemple être conduit à le faire, dans le cadre d'un traitement, pour un malade qui ne peut se déplacer).

⁴⁷⁸ Rappelons que "*mandinga*" est synonyme de "chose faite", "*feitiço*".

et leur emploi témoigne, selon eux, de la déplorable crédulité de leurs utilisateurs. Les propos du père de saint Milton font écho aux divers commentaires recueillis à ce sujet :

"Les gens qui achètent ça n'y connaissent rien. C'est du commerce, c'est la *crendice* ⁴⁷⁹ populaire. On arrange des noms pour que les gens les achètent. Ils vont acheter tout ça et ils gaspillent leur argent. Je ne suis pas d'accord".

Malgré la réprobation exprimée par un grand nombre de chefs religieux, nombreux sont les clients des *terreiros* et les adeptes qui, comme d'autres brésiliens étrangers à l'umbanda, utilisent ces fumigateurs dont la popularité et l'usage débordent largement, comme pour les bains, le cadre strict de cette religion ⁴⁸⁰. D'ailleurs, certains pères et mères de saint les conseillent aux fréquentateurs et adeptes de leurs *terreiros*. Dona Dolores elle-même avait coutume de les utiliser pour fumiger sa maison. Elle faisait brûler à chaque fois trois bâtonnets d'un coup, l'un de la variété "brise *mandinga*", un autre de la variété "défait tout" et un de la variété "ouvre les chemins".

Les particuliers préparent aussi des fumigations dont ils réunissent eux-mêmes les composants. Ils le font sur prescription ou non des esprits et chefs de *terreiros* umbandistes, mais même dans le second cas, il apparaît qu'ils utilisent des mélanges dont les recettes leur ont été enseignées dans le *terreiro*. La fumigation qui vise à "nettoyer" le domicile contient fréquemment les mêmes ingrédients que la fumigation "standard" des *terreiros* : benjoin, encens, romarin et lavande. C'est la plus couramment enseignée dans les *terreiros* et même quand elle comprend d'autres composants, ces ingrédients constituent généralement la base du mélange. Les composants végétaux les plus fréquemment présents dans les mélanges des fumigations faites à la maison (ou dans la boutique), sont, au côté du romarin et de la lavande, les pelures d'ail, la guinée, la rue, le tabac, l'épée de Saint Georges, le boldo, le "avec moi personne ne peut" (*comigo ninguém pode* (*Dieffenbachia picta*)), le "casse-pierre" dit encore "perce-murs" (*quebra-pedra*, *fura-paredes*, noms populaires donnés au Brésil comme en France (perce-muraille au lieu de perce-murs) à la pariétaire

⁴⁷⁹ *Crendice* signifie "croyance populaire absurde et ridicule", "superstition" (Dictionnaire Aurélio).

⁴⁸⁰ Au sujet de l'usage populaire des fumigations au Brésil et de ses origines lointaines, voir L. da Câmara Cascudo (1984 : 283).

(*Parietaria officinalis*), le basilic, le "casse-tout" (*quebra tudo*, ?), le *levante* (*Mentha longifolia* ou *Mentha silvestris*), le laurier, les feuilles de citronniers et d'orangers, le "fumigateur" (*defumador*, ?, plante dont les feuilles ont une forte odeur d'encens), le "clou de l'inde" (*cravo da India* (*Caryophyllus aromaticus*), qui est le clou de girofle), le *saião* (*Kalanchoe brasiliensis*). La présence de myrrhe dans le mélange est ou conseillée ou formellement déconseillée selon les *terreiros*. Ajoutons enfin que dans certains endroits, les esprits ou les pères de saint conseillent d'ajouter un peu de sucre et (ou) de café ou encore de la cannelle ainsi que du "clou de l'Inde", pour les fumigations qui visent à faire rentrer de l'argent dans le foyer. La "feuille de la fortune" (*Bryophyllum calycinum*)⁴⁸¹ est souvent utilisée elle aussi dans ce cas-là.

Comme les végétaux qui entrent dans la composition des bains, ceux qui sont brûlés dans la fumigation "de la maison" (*da casa*) peuvent être prescrits, dans certains *terreiros*, en fonction de l'*orixá* maître de la tête de celui qui la réalise. Au côté de l'encens, du benjoin, du romarin et de la lavande, elle contient alors une ou plusieurs plantes attribuées par le père de saint de ce *terreiro* à l'*orixá* en question. Ce sont généralement les médiums qui réalisent ce type de fumigations qui renforcent les liens les unissant à leur saint.

Les fumigations sont administrées de diverses façons.

Au moment des fumigations rituelles réalisées à l'ouverture des séances de travail, le père de saint ou le petit père fumigent tour à tour divers endroits du *terreiro* (l'endroit où est planté l'*axé*, l'entrée du *terreiro*, les quatre coins de l'espace réservé à l'assistance de même que les quatre coins de l'espace réservé aux médiums), divers objets sacrés (l'autel, les tambours) ainsi que les personnes présentes (membres de la communauté religieuse et personnes du public), selon un ordre qui peut varier suivant les

⁴⁸¹ Cette plante doit son nom vulgaire à l'étonnante propriété de multiplication que possèdent ses feuilles charnues. Même séparée de sa tige, privée d'eau et de lumière (par exemple épinglée à un mur ou mise à sécher dans un livre), la feuille se met à pousser et à développer sur son contour de petites plantes, et ceci pendant plusieurs semaines. D'où l'usage de cette feuille "prodigue" dans les fumigations (et parfois aussi dans les bains) destinées à "attirer l'argent".

lieux de culte ⁴⁸². L'encensoir est balancé, par le petit père ou le père de saint, devant chaque objet et endroit destiné à être fumigé. Dans les petits *terreiros* qui ont peu de médiums et peu de public, tous les participants sont fumigés individuellement. Cette fumigation est effectuée de la façon suivante : le petit père ou le père de saint balance l'encensoir devant la personne qui se courbe alors au-dessus de la fumée puis tourne sur elle-même dans le sens, contraire ou non, des aiguilles d'une montre, de manière à se retrouver, à la fin de ce tour, la tête à niveau penchée au-dessus de l'encensoir. Au début et à la fin de ce tour, les personnes fumigées peuvent faire différents gestes : croiser leurs poignets à deux reprises, faire un signe de croix, toucher leur tête avec les doigts et porter leurs mains à la bouche, etc. Dans le *terreiro* de Duílio, les initiés enlèvent systématiquement leurs colliers de perles (*as guias*) pour les mettre au-dessus de la fumée avant de commencer à tourner et ils les remettent autour de leur cou, une fois leur tour terminé. Dans les grands *terreiros*, les personnes présentes ne sont pas fumigées individuellement, mais collectivement, excepté le petit père et le père de saint. Ce dernier balance l'encensoir devant le groupe des médiums réunis (ou devant les deux groupes, si médiums femmes et hommes sont séparés) et devant le groupe des joueurs de tambours (*atabaqueiros*). Pour fumiger l'assistance, il balance son encensoir au bout de chaque rangée de bancs ou devant la première rangée de bancs. Dans les fumigations collectives, les individus ne tournent pas sur eux-mêmes.

Les fumigations réalisées à l'aide de la pipe, du cigare ou de la cigarette par les médiums possédés sont administrées de manière extrêmement variable selon les *terreiros*, les esprits et les médiums. Le simple fait que l'esprit fume face à son consultant constitue déjà en soi une fumigation. Mais il peut aussi souffler sa fumée de manière dirigée : d'abord sur la poitrine et chacune des épaules du consultant, parfois également sous ses bras, puis dans son dos. Il lui arrive également de souffler sur les parties du corps où le consultant se plaint d'avoir mal : par exemple, si ce dernier souffre d'une douleur à l'épaule, le médium cherche avec ses mains l'endroit douloureux, y applique ses mains de façon prononcée et souffle dessus à diverses reprises.

⁴⁸² Pour une description de cette fumigation, se reporter à la séance de travail décrite dans [Deuxième Partie], Chapitre 2, II-1.

Les fumigations de la maison réalisées par les particuliers sont aussi administrées de façon très variable. Un ou plusieurs bâtonnets sont mis à brûler en même temps dans diverses pièces de la maison, aux heures ou moments de la journée prescrits dans le *terreiro* ou sur la boîte. Par exemple, sur la boîte de fumigateurs "Brise *Mandinga*", fabriqués par la *Fábrica de defumadores Wilson*, on peut lire : "Fumige ta maison avec le fumigateur Brise *Mandinga* entre 6 et 18 heures pour éviter les mauvaises influences et contribuer à la plus grande paix et prospérité de ton foyer". D'une manière générale, les fumigations au domicile ne doivent pas être réalisées après la nuit tombée.

Les fumigations préparées dans les encensoirs et les braseros peuvent être administrées aux quatre coins des pièces de la maison, à la porte d'entrée, aux ouvertures sur l'extérieur (fenêtres et autres portes). Les recommandations données aux consultants sur la manière de procéder pour fumiger efficacement la maison sont diverses. Par exemple, Dona Dolores précisait qu'au moment de la fumigation, il faut fermer toutes les ouvertures du domicile et qu'ensuite, quand elle est terminée, ouvrir seulement une porte ou une fenêtre. En effet, si un esprit mauvais (du type de ceux qui s'appuient) rôde dans la maison, la fumigation le fera sortir par la porte ou la fenêtre. Mais si plusieurs portes et fenêtres sont ouvertes, il sortira par l'une et reviendra par l'autre.

Comme au moment de l'administration des bains, certains individus accomplissent pendant la fumigation des actes qui visent à renforcer son efficacité : ils allument une bougie blanche à leur ange gardien (qu'ils n'éteignent pas après la fumigation mais laissent se consumer jusqu'au bout) et récitent ou marmonnent des prières, qu'ils répètent un nombre de fois déterminé.

III

LES PASSES (os passes)

"Les passes soulagent, elle déchargent beaucoup. Ça enlève tout, la fatigue, tout ce qu'on attrape dans la rue. Tu marches dans la rue et tu ne sais pas pourquoi tu prends ces saletés, mais des énergies négatives il y en a de tous côtés. Ce n'est pas ça qui manque, vois-tu. Tout à coup, ça te donne un mal de tête, le *quebrante*, une fatigue, une indisposition. Moi, quand ça m'arrive, je me mets à bailler, je baille trop, j'ai sommeil, une paresse. Quand on est chargé, on prend une passe, ça va mieux, ça soulage de beaucoup de choses, on a la pensée plus sûre dans la vie. Ça renforce". (Carla, 26 ans, gardienne d'immeuble, fréquentatrice du *terreiro* de Dona Dolores)

"Les passes ça fait beaucoup de bien (...). Le guide t'enlève tous ces mauvais fluides et tu te sens bien. La personne est chargée, alors elle prend une passe. Je lui demande aussi de prendre un bain de décharge de temps en temps, même avec seulement du gros sel, parce que ça ne suffit pas de toujours venir prendre des passes, il faut aussi bien se défendre à l'intérieur de sa maison, faire quelque chose, un bain, une fumigation". (Dona Dolores)

"Quand l'esprit donne une passe, il te fait un échange, il nettoie, il enlève toutes tes énergies négatives avec sa main qui est positive et il met des énergies positives dans ton corps. Quand il fait la passe, il t'énergétise positivement en enlevant le négatif". (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato)

Utilisées aussi bien à des fins prophylactiques qu'à des fins curatives, les passes ont pour effet, comme les bains et les fumigations, de débarrasser l'individu des énergies négatives qui l'habitent et de l'alimenter en énergies positives. Elles sont diversement qualifiées, selon les interlocuteurs, de "médiurniques" (*mediúnicos*), de "magnétiques" (*magnéticos*), de "spirituelles" (*espirituais*) sans que ces qualificatifs renvoient, comme dans le kardécisme, à des types différents de passes ⁴⁸³.

Les passes sont généralement réalisées par les esprits : ils empruntent pour cela la matérialité d'un corps qu'ils instrumentalisent, celui du médium

⁴⁸³ Voir à ce sujet, M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 192).

qui leur cède temporairement la place. Ce faisant, c'est l'esprit incorporé, et non le médium, qui donne les passes : c'est lui qui se charge directement et personnellement du "nettoyage" et du "renforcement" des simples mortels et qui leur transmet ses énergies. Il arrive également qu'un médium développé, un père ou une mère de saint - "inspiré" ou encore "aidé" par ses guides - distribue des passes sans être possédé. Dans ce cas, c'est le médium lui-même qui fait la passe : il transmet ses propres énergies au consultant et n'est plus le simple outil de travail des esprits, le simple canal de transmission de leurs énergies. Dans les *terreiros*, les passes sont habituellement faites par les esprits et plus occasionnellement (lors d'une consultation privée, par exemple) par des médiums non possédés.

Les passes sont administrées aux êtres humains - elles sont destinées à agir sur le corps des individus et, plus spécialement dans certains cas, sur certaines parties du corps - et, plus rarement, à certains de leurs objets personnels (des amulettes le plus souvent).

Elles sont communément distribuées à l'intérieur des *terreiros*, généralement une à deux fois par semaine, dans le cadre des consultations individuelles qui se déroulent pendant les séances de travail (elles peuvent l'être également dans le cadre des consultations privées). Elles représentent un attrait important pour la clientèle des *terreiros*, très attachée à cette pratique : les dévots et habitués de l'umbanda tiennent à leur passe hebdomadaire et nombreux sont les individus qui viennent aux séances de travail dans le but d'en recevoir une.

La distribution de passes fait partie du travail que certains guides viennent périodiquement accomplir sur terre dans le cadre des consultations. Ils les dispensent systématiquement à tous les consultants qui viennent les trouver, quelle que soit par ailleurs la nature des plaintes et des problèmes spécifiques que ces derniers sont venus leur exposer. D'une manière générale, la consultation avec ces esprits commence ou se termine par les passes : selon les cas, elles précèdent l'échange verbal entre l'entité et son client ou lui succèdent. Et si le consultant souhaite seulement recevoir une passe, la consultation se limite à cette dernière.

La réalisation de passes n'est pas spécifique à certaines catégories d'esprits umbandistes. Tous les esprits sont susceptibles d'en faire dans le

cadre de leurs consultations, même ceux - *exus* et *pombas giras* - qui descendent lors des "*giras* de la gauche". On remarque néanmoins que dans chaque *terreiro*, la réalisation de cette pratique est plus communément dévolue à certaines catégories d'entités (les cabocles chez Renato, les cabocles et les vieux-noirs chez Dona Dolores, les cabocles, les vieux-noirs et les bahianais chez Duílio).

Les modalités de réalisation des passes sont nombreuses. Toute passe consiste en l'exécution, autour et sur le corps du consultant, d'une succession de gestes et de mouvements symboliques dont les formes et l'enchaînement général varient selon les *terreiros*, les esprits et les médiums. Les gestes accomplis s'accompagnent ou non de fumigations, de la récitation de prières, de formules, de l'utilisation de petits brins de "rue" (*arruda*), de la projection ou de l'application de "poudre" (*pó*)⁴⁸⁴, d'eau dite "bénite" (*água benta*) ou encore "fluidifiée"⁴⁸⁵ (*água fluidificada*, *fluídica*, *fluida*) sur le corps du consultant, etc.

Du point de vue de la gestuelle, les passes umbandistes tiennent à la fois des passes des médiums kardécistes⁴⁸⁶ et des "bénédictions" (*benzeções*, *benções*, *benzimentos*, *benzeduras*) des bénisseurs⁴⁸⁷ qui font respectivement partie du répertoire des pratiques thérapeutiques de ces deux producteurs de soins du champ médico-religieux brésilien. Mais elles ne sont généralement ni tout à fait les unes ni tout à fait les autres. Elles réalisent une synthèse variable de ces deux types d'actes, une synthèse aux mille visages, originale et créatrice, où les éléments empruntés - transformés et refondus - se mêlent et s'assemblent à d'autres éléments jaillis de la créativité du chef de *terreiro*, de l'inventivité du médium et de sa

⁴⁸⁴ Cette dernière est généralement fabriquée à partir de la craie sacrée (la *pemba* qui sert à tracer sur le sol les *pontos riscados*) réduite en poudre.

⁴⁸⁵ Eau purifiée et imprégnée d'énergies positives.

⁴⁸⁶ A propos des passes kardécistes et de leur description, voir F. Laplantine et M. Aubrée (1990 : 191-192). Voir également dans la littérature spirite, W. de Toledo (1989).

⁴⁸⁷ Certains pères de saint considèrent d'ailleurs que les passes sont des "bénédictions", point de vue qui n'est pas partagé par de nombreux autres. Les bénédictions que les bénisseurs accomplissent pour soigner leurs malades consistent à réciter ou à grommeler des prières - spécifiques aux divers maladies ou problèmes qu'ils savent traiter - en faisant des signes de croix sur ou au-dessus de la partie du corps affectée. A propos des bénisseurs ou "prieurs" (*rezadores*), des "guérisseurs" (*curandeiros*) et des bénédictions auxquelles ils ont recours, voir, entre autres, E. R. de Oliveira (1983), M. A. Loyola (1983 : 83-88), L. F. Raposo Fontenelle (1959 : 38-67), A. M. Araújo (1961 : 193-195), M. de Souza Queiroz (1980 : 154-159).

panoplie de gestes, de mouvements et d'objets, éléments également modelés par la stéréotypie propre à chaque catégorie d'esprits. Cette synthèse débouche sur des combinaisons variées, où domine parfois l'empreinte des passes kardécistes, parfois celle des bénédictions des bénisseurs.

Il est difficile de dépeindre fidèlement une passe umbandiste, de restituer la totalité des gestes, des mouvements, des figures que le médium décrit dans l'espace, sur le corps du consultant, en même temps que le rythme de leur exécution, la vitesse avec laquelle il les enchaîne, la forme, la structure et le style de ces enchaînements. Seul l'enregistrement filmique permet, comme pour tant d'autres phénomènes, la restitution synchrone des dimensions matérielles, techniques, gestuelles, dynamique, spatiale et temporelle des passes ⁴⁸⁸. Compte tenu des limites et des difficultés qu'imposent la description narrative et compte tenu par ailleurs des nombreuses modalités d'exécution des passes, nous nous attacherons à décrire surtout leurs séquences et leurs éléments les plus communs.

Les passes umbandistes sont individuelles et ne durent généralement pas plus de cinq minutes. Avant de rejoindre le médium possédé, le consultant se déchausse et retire certains objets qu'il porte sur lui (montre, boucles d'oreilles, bracelets, colliers). Puis il va se placer - dirigé ou non par un *cambone* ou un médium non possédé - devant l'entité consultée. Face à elle, il se tient soit debout, soit agenouillé, soit encore assis au niveau du sol, selon que le médium lui-même est debout - comme c'est le cas lorsqu'il reçoit par exemple un cabocle - ou assis, quand il reçoit un vieux-noir. Debout ou agenouillé, le consultant maintient ses bras le long du corps, mains pendantes et jambes parallèles. Par terre, il est assis sur ses talons - jambes ramenées sous les fesses mais jamais croisées pour ne pas gêner la circulation des énergies - et pose bien souvent, comme dans les passes kardécistes, ses avant-bras et ses mains sur ses cuisses serrées, paumes tournées vers le haut (position qui témoigne de sa réceptivité et de son ouverture aux énergies qui lui sont transmises). Assis sur ses talons ou agenouillé, son buste est incliné, sa tête généralement penchée vers l'avant

⁴⁸⁸ On peut voir des passes umbandistes filmées dans deux maquettes vidéo 8 que nous avons réalisées (1995(a) et 1995(b)).

en direction du médium qui, assis plus haut que lui, le domine. Pendant la passe, le consultant garde généralement les yeux ouverts. L'esprit incorporé par le médium umbandiste demande bien souvent au consultant qui ferme les yeux de les maintenir ouverts. Quand le consultant est un bébé ou un très jeune enfant, il est allongé sur les cuisses ou assis sur les genoux d'un médium assis, souvent possédé par un vieux-noir.

Comme les passes kardécistes, les passes umbandistes connaissent souvent deux temps : dans un premier temps, l'esprit extrait puis expulse les énergies négatives du corps du consultant et dans un second, il l'alimente en énergies positives. Les gestes accomplis dans ces deux phases sont très expressifs du type d'action mis en oeuvre et du résultat recherché. Face au consultant, le médium commence généralement sa passe par des mouvements amples et vifs, qu'il réalise toujours de bas en haut, le long du corps de l'individu. Ses deux mains, paumes en avant et tournées vers le consultant, descendent de manière continue et rapide, des épaules aux jambes, du dessous des bras aux jambes, le long de la poitrine, le long des bras jusqu'aux mains. Il peut aussi attraper fermement les poignets du consultant et lui secouer les bras en les tirant un peu vers le bas. Généralement, le médium touche le consultant et passe ses mains sur son corps, avec plus ou moins de force, de brusquerie, de vigueur. Il arrive aussi parfois qu'il l'effleure à peine ou encore - comme dans les passes kardécistes - qu'il ne le touche pas du tout. Dans ce dernier cas, les mains se situent en permanence à quelques centimètres du corps⁴⁸⁹.

Tout au long de chacune de leur descente le long du corps, les mains "attrapent", captent les énergies négatives qu'elles extirpent du corps du consultant et, qu'en bout de course, elles jettent au loin, en direction du sol. Chaque fois que le médium termine son mouvement vers le bas, il fait avec fermeté un ou plusieurs gestes manifestes de projection avec ses bras et ses mains, gestes qui prennent des formes variables. Les énergies néfastes passent du corps du consultant à celui du médium qui s'en défait

⁴⁸⁹ C'est sans doute parce que les passes impliquent souvent un contact important avec le corps du consultant que les consultantes sont de préférence dirigées pour les passes vers des médiums femmes et les consultants vers des médiums hommes.

immédiatement en les jetant au sol ⁴⁹⁰. Le médium se baisse, se relève, renouvelle ces mouvements autant de fois qu'il le juge nécessaire. Après avoir réalisé ces mouvements face au consultant qui reste immobile, le médium se place derrière lui ou lui demande de se tourner, de manière à poursuivre l'opération dans son dos. Il n'agit ainsi que lorsqu'il est debout car, quand il est assis, il ne bouge pas et reste face au consultant tout le temps que dure la passe.

Au cours de cette phase d'extirpation et d'expulsion des énergies négatives, le médium peut également accompagner ses mouvements de bas en haut de quantité d'autres gestes symboliques (dont des signes de croix, des claquements de doigts réalisés de différentes façons, en face de divers endroits du corps). Il peut, comme les bénisseurs, réciter (ou plutôt grommeler) des prières, des formules efficaces, souvent inintelligibles. Il peut émettre des cris, des sons inarticulés, administrer des fumigations avec son cigare, sa cigarette, souffler de la poudre ou projeter un peu d'eau en divers endroits du corps du consultant, faire tourner l'individu sur lui-même, etc. Comme les bénisseurs, il peut aussi manipuler des brins de rue ou encore un bouquet de plantes "puissantes" (*poderosas*) qu'il tient généralement dans sa main droite et à l'aide desquels, à la manière de coups de balai passés de haut en bas sur le corps, il débarrasse l'individu de ses saletés, ou avec lesquels il réalise des signes de croix. Quelles que soient les modalités des passes, le médium les charge toujours d'un fort contenu symbolique.

Débarrassé de ses énergies négatives, le consultant est ensuite plus directement alimenté en énergies positives. Pour ce faire, le médium (l'esprit) procède de diverses manières. Dans cette phase, les mains jouent un rôle aussi important que dans la précédente : ce sont d'elles qu'irradient les énergies bénéfiques qui sont transfusées au consultant. Le médium pose souvent ses mains sur la tête (ou les épaules) de la personne qui lui fait face (ou les maintient à une distance minime de la tête), sans les bouger pendant plusieurs secondes. Cette imposition des mains peut être, elle

⁴⁹⁰ Certains médiums ont le sentiment qu'une part des énergies négatives que leurs guides enlèvent aux consultants pendant les passes, reste dans leur corps après le départ des entités. Ainsi Maria (médium chez Duílio), qui se sent toujours très fatiguée quand elle sort de la possession après les passes, attribue-t-elle cette fatigue au fait que "ce que les guides enlèvent aux autres, ils le lâchent en nous [les médiums]. Parce que ça fatigue, ça donne une fatigue immense, ça donne sommeil. Je me sens mal après les passes. J'ai l'impression que tout ce qu'ils ont enlevé aux gens, ils l'ont laissé en moi".

aussi, diversement effectuée : par exemple, le médium pose sa main droite sur le front du consultant et la gauche sur sa nuque, maintenant ainsi la tête enfermée entre ses deux mains immobiles. Pendant tout le temps où il reste dans cette position, il est fréquent qu'il marmonne une prière. La passe prend fin, bien souvent, par des signes que le médium trace avec ses doigts sur la poitrine, les épaules, le front du consultant (petites croix, signe de croix). Il peut aussi lui appliquer un peu de poudre ou d'eau bénite sur le front, sous la forme d'un trait, d'une croix. A la fin de la passe, l'entité qui a utilisé un brin de rue peut le donner au consultant pour qu'il le mette chez lui dans un verre d'eau. Au cours de ces passes, le consultant peut aussi demander à l'entité de bénir un objet qu'il a apporté avec lui, généralement une amulette. Quand la passe est terminée, le médium replace ses bras le long du corps.

Au cours des séances de travail, on peut également voir des médiums réaliser sur eux ce qu'il convient d'appeler des auto-passes. Ils passent leurs mains sur leur corps, le long de leur bras, de leur poitrine, de leurs jambes, de leurs colliers rituels et terminent leurs mouvements par des gestes d'expulsion des énergies négatives en direction du sol. Le guide "nettoie" ainsi le cheval qu'il possède.

Les passes prises et données à des fins prophylactiques visent à débarrasser régulièrement les individus des énergies négatives qu'ils attrapent au jour le jour. Comme les bains et les fumigations, elles constituent en quelque sorte un soin d'hygiène spirituelle élémentaire, un nettoyage périodique qui a pour but d'empêcher l'accumulation excessive des mauvaises énergies, accumulation génératrice d'un état d'affaiblissement propice à la survenue d'évènements malheureux. Les passes alimentant également les individus en énergies positives, elles les renforcent et les garantissent des infortunes, des attaques des ennemis, de la jalousie et de l'envie. Dans la lutte pour la vie, voire la survie, les passes apportent aux consultants la protection des saints (*orixás*) invoqués dans les prières qui accompagnent leur réalisation, l'aide et la force des guides qui les effectuent.

Distribuées à des fins curatives, les passes visent les mêmes objectifs que ceux énoncés précédemment, avec cette différence que les énergies négatives qu'il s'agit d'extraire et d'expulser ont déjà provoqué dans la vie du

consultant des troubles plus ou moins importants. Ainsi sont-elle couramment employées, au côté de pratiques auxiliaires comme les bains et les fumigations, dans la cure du mauvais oeil et du *quebrante* des enfants ; dans la cure de l'*encosto* quand l'appui est jugé relativement "lâche" (le degré de domination de l'esprit sur sa malheureuse victime relativement faible) ; dans la cure de maux considérés comme relativement bénins mais gênants (sentiment d'indisposition, de lourdeur, maux de tête) qui sont tout simplement attribués à l'action néfaste des énergies négatives que l'individu a "attrapé" dans la rue, à son travail. D'une manière générale, les passes sont utilisées comme pratique thérapeutique principale dans la cure des maux considérés comme relativement bénins (du point de vue de leurs effets et de leurs causes) et faciles à soigner par les thérapeutes umbandistes : une seule passe ou une série de plusieurs passes suffisent à les soigner, à les résoudre. Mais dès lors que les maux sont jugés graves, "pesants", les passes sont reléguées, au même titre que les bains et les fumigations, au rang de pratiques auxiliaires dans les traitements préconisés. Leur action d'expulsion n'est plus assez puissante, et des pratiques thérapeutiques "plus lourdes" (*mais pesadas*) et plus radicales doivent être mises en oeuvre au sein de rituels et de procès thérapeutiques généralement plus complexes. Ainsi, quand l'*encosto* est jugé grave, l'expulsion de l'esprit appuyé exige la réalisation d'un "déchargement de poudre" (*descarrego de pólvora*), d'une "secousse" (*sacudimento*) ou encore d'un rituel de "désobsession" (*desobsessão*)⁴⁹¹.

IV

LES DECHARGEMENTS DE POUDRE

(*os descarregos de pólvora*)

Les déchargements de poudre⁴⁹² sont également appelés "point de feu" (*ponto de fogo*), "cercle de feu" (*roda de fogo*), ou encore "point de déchargement" (*ponto de descarrego*). Ils visent à chasser du corps du patient des énergies négatives que les bains habituels, les fumigations et les

⁴⁹¹ Ces pratiques sont examinées dans les paragraphes suivants.

⁴⁹² Il s'agit ici de poudre explosive.

passes ne suffisent pas à extirper. Cette pratique rituelle, mise en oeuvre à des fins d'expulsion, n'est pas employée à titre prophylactique mais exclusivement thérapeutique.

En matière de "décharge", le "cercle de feu" a une efficacité (une "force") supérieure à celle des pratiques déjà passées en revue, lesquelles se révèlent insuffisantes dans les cas les plus sévères, rebelles et avancés d'envahissement par les énergies négatives. Il est appliqué à ceux qui sont, pour reprendre une formule couramment employée par les umbandistes, "chargés d'une négativité très forte". La poudre, par l'explosion qu'elle provoque, réalise une expulsion brutale et radicale des énergies négatives qui habitent le consultant : "la poudre emporte les cochonneries" (*a pólvora leva as porcarias*) disent les umbandistes.

Les *descarregos de pólvora* sont communément utilisés - au côté des bains d'herbes, des fumigations, des passes et autres pratiques auxiliaires qui viennent renforcer l'efficacité du traitement - dans la cure des troubles attribués à l'appui spontané des *eguns* et des esprits de la gauche : les énergies négatives qu'ils visent à expulser sont donc plus spécialement celles que représentent ces esprits appuyés. Ils délogent les esprits les plus récalcitrants et ont raison de leur insistance à habiter et à "perturber" leurs victimes. Les cercles de feu peuvent également être utilisés dans le traitement des maux attribués à un appui provoqué dans le cadre d'une chose faite, dans celui des cas sérieux d'oeil gros et, d'une manière générale, dans le traitement des maux sévères provoqués et aggravés par la présence jugée massive, redoutable et insistante d'énergies négatives dans le corps de l'individu (les cas "pesants, lourds" (*pesados*) disent les umbandistes).

Les déchargements de poudre se déroulent généralement dans les *terreiros*, à l'occasion des séances de travail publiques ou dans le cadre de séances qui réunissent exclusivement le père de saint, les médiums choisis pour la réalisation de ce travail, le consultant et des personnes qui lui sont proches, membres ou non de sa famille. Cette pratique, quoique courante, n'est pas employée dans tous les *terreiros*.

Certains pères et mères de saint, comme Renato, jugent que le déchargement de poudre, bien que très efficace, est par trop "primitif"

(*primitivo*) pour qu'on continue d'y avoir recours dans l'umbanda d'aujourd'hui. Les propos du père de saint Luiz témoignent de cette position :

"La poudre c'est une chose très ancienne. De l'umbanda primitive. On l'utilisait quand quelqu'un avait une très forte négativité. La poudre a la force d'enlever tout ça. On ne l'utilisait que quand c'était une chose très lourde. Maintenant, tu sais, les choses ont évolué, alors les bains, les fumigations aujourd'hui ont la même force, c'est la même chose. Dans l'antiquité, l'homme connaissait peu de choses, maintenant il en connaît davantage, alors ces choses-là disparaissent, elles sont substituées. A l'époque il y avait la poudre. Maintenant non, il y a les herbes, il y a d'autres choses, alors la poudre est remplacée, on ne l'utilise plus".

Cette position - souvent adoptée par des pères de saint qui dirigent des *terreiros* majoritairement fréquentés par des individus qui appartiennent, comme eux, aux couches relativement aisées et instruites de la population - témoigne du souci d'éliminer de la pratique umbandiste (il s'agit là aussi de "nettoyer" !) tout ce qui peut faire l'objet d'un jugement socialement défavorable et venir renforcer certains stigmates - ignorance, "primitivisme", sauvagerie - dont l'umbanda est déjà affublée⁴⁹³.

D'autres pères et mères de saint sont hostiles au déchargement de poudre car ils estiment que cette expulsion violente "maltraite" (*maltrata*) les esprits appuyés. Selon eux, ce sont "l'ignorance" et le "manque de lumière" qui poussent ces esprits à agir de la sorte. Ils demandent à être "éclairés", "guidés vers la lumière" pour progresser sur le chemin de l'évolution spirituelle et cesser ainsi de faire souffrir les hommes. Ils doivent pour cela être aidés par les médiums et les entités de lumière et non être expulsés violemment par la poudre sans que leur soient offerts un moyen d'évoluer, une chance de sortir de l'obscurité où ils se trouvent.

Accompli dans le cadre de rituels plus ou moins complexes et aux modalités variables selon les *terreiros*, le cercle de feu proprement dit

⁴⁹³ A cause de leur visibilité publique, les pratiques et rituels plus particulièrement visés par cette entreprise de "nettoyage" sont ceux que les *terreiros* umbandistes exposent dans leur "devanture", c'est-à-dire ceux qu'ils donnent à voir et à connaître aux profanes à l'occasion des séances et fêtes publiques.

présente des modalités d'exécution également changeantes selon les lieux de culte. D'une manière générale, il est réalisé de la façon suivante. Dans la partie du *terreiro* où se déroulent les consultations lors des séances publiques, le père de saint, le petit père, un médium ou un simple *cambone* ouvre une grosse cartouche de poudre explosive. Cette cartouche peut être achetée dans les boutiques d'umbanda. Quand le consultant sait, à la suite d'une précédente consultation dans le *terreiro*, qu'il doit faire un déchargement de poudre, il apporte cette cartouche avec lui. La poudre utilisée dans ces déchargements contient généralement du "charbon de bois" (*carvão*), du "salpêtre du Chili" ⁴⁹⁴ (*salitre do Chile*) et du "soufre" (*enxofre*).

Autour du consultant - qui se tient debout et qui s'est préalablement mis à la place qui lui a été indiquée - le père de saint ou un autre initié du *terreiro* dessine avec la poudre un grand cercle sur le sol. Il vide la cartouche. Certains *terreiros* réalisent des déchargements de poudre collectifs et, dans ces cas-là, plusieurs personnes se trouvent à l'intérieur du même cercle de poudre. Avant que le feu ne soit mis à la poudre, le consultant peut recevoir une passe, être plus ou moins abondamment aspergé d'eau bénite. Cette eau est parfois salée. Quand le consultant est appuyé, les projections d'eau provoquent chez lui des grimaces, des contorsions, des grognements qui indiquent que l'esprit qui l'habite n'apprécie guère le contact avec ce liquide aux vertus purificatrices et expulsives qui le pousse à se manifester. Un ou plusieurs dessins (*pontos riscados*) peuvent aussi être tracés sur le sol à côté du cercle de poudre par le père de saint qui se charge généralement de l'exécution du déchargement de poudre. Le *ponto* dessiné est celui du saint ou de l'entité sous le contrôle et la protection duquel est placé le déroulement du travail qui va être accompli. Le saint est généralement Ogum et l'entité, un *exu*.

Le père de saint effectue généralement le déchargement sans être possédé. Il arrive qu'un esprit soit appelé pour l'aider à expulser et à contrôler les forces néfastes. Cet esprit - reçu par l'un des médiums qui participent à l'exécution du rituel - est généralement un *exu* qui, dans ce cas précis, travaille "à droite". Comme tout *exu* qui apporte son concours à la

⁴⁹⁴ Le salpêtre du Chili est du nitrate de sodium (NaNO₃) extrait des grands gisements naturels des Andes. La poudre de guerre était autrefois fabriquée avec les mêmes composants que la poudre utilisée dans ces déchargements.

réalisation d'une opération (qu'elle soit bénéfique ou maléfique), il ne travaille pas gratuitement et devra être récompensé par une offrande qui permet également aux personnes présentes de s'assurer sa coopération et sa loyauté. C'est l'*exu* lui-même qui précise quels sont les présents qu'il attend en échange de ses services, où et quand ils doivent lui être offerts. Les frais de cette offrande, qui sera réalisée ultérieurement, sont à la charge du consultant. Une bouteille de *cachaça* peut aussi être déposée, à l'intention de l'entité, à côté du cercle de poudre. Une plus ou moins grande quantité du liquide contenu dans cette bouteille peut également être versée sur le sol - à proximité, autour, du cercle de poudre - par l'*exu*. Les modalités de préparation et de réalisation du déchargement de poudre sont multiples.

Avant que le feu ne soit mis au cercle de poudre, il arrive - si le consultant souffre d'un *encosto* - que l'esprit qui l'appuie et qui sent l'heure de son expulsion approcher, se torde, s'agite à travers le corps de sa victime, lâche quelques sons, grommelle, prononce quelques mots rauques et peu compréhensibles. Face à cette attitude de vaine rébellion, le père de saint exhorte l'esprit à s'en aller, à laisser sa victime en paix.

Dans certains *terreiros*, quand le moment arrive d'allumer la poudre, un médium, un *cambone* ou une personne de l'assistance éteint la lumière. Le feu est alors mis au cercle de poudre qui s'enflamme en dégageant une intense lumière blanche, un fort bruit de crépitements et d'épaisses colonnes de fumée. Le consultant disparaît quelques instants derrière ce rideau de fumée qui ne tarde pas à se répandre dans tout le *terreiro*. Les émanations âcres de soufre prennent à la gorge ; les personnes présentes toussent, pleurent, mais s'efforcent néanmoins de respirer cette fumée bénéfique et certaines d'entre elles s'en frottent le corps. Le "nettoyage" du consultant profite à tout le monde. A la manière d'une fumigation collective, cette âcre fumée enveloppante et expectorante débarrasse les présents des énergies négatives qui les habitent. Quand plusieurs *descarregos de pólvora* sont réalisés successivement - comme c'est le cas dans certains *terreiros* où tous les consultants qui doivent être ainsi "déchargés" le sont les uns à la suite des autres - il devient néanmoins nécessaire d'ouvrir la fenêtre ou la porte du lieu de culte.

Le déchargement de poudre conjugue plusieurs actions d'expulsion, qui réalisées simultanément, provoquent et assurent l'extirpation radicale des énergies négatives du consultant : une action odorante (l'odeur de soufre brûlé éloigne les forces néfastes), une action lumineuse (l'intense lumière blanche les fait fuir), une action mécanique (les umbandistes disent que l'explosion de la poudre a pour effet de "disloquer" (*deslocar*), de "rompre" (*romper*) les énergies négatives et de les projeter au loin), une action sonore (le bruit les déloge) et une action fumigène. Le cercle de feu provoque l'expulsion des forces négatives en même temps que la destruction de leurs pouvoirs néfastes : les umbandistes se les représentent "désagrégées" (*desagregadas*), "brisées" (*quebrantadas*) par l'explosion de la poudre et littéralement pulvérisées dans l'atmosphère. Ainsi réduites en miettes, elles perdent leur efficacité. Les choses faites peuvent être ainsi défaites et leurs effets rompus.

Quand le cercle de feu est éteint, la lumière électrique est rallumée et le consultant débarrassé de ses énergies négatives. Il peut recevoir encore une passe, se faire appliquer de l'eau bénite en divers endroits du corps, se faire dessiner un signe de croix sur le front, les épaules, la poitrine, avant de sortir du cercle noir qui l'entoure et de rejoindre sa place dans le public. Mais souvent son traitement n'est pas pour autant terminé. Selon les cas, la nature, les causes, la gravité de son mal, il devra se soumettre à toute une série de mesures et de pratiques de "nettoyage", de protection et de renforcement (bains, fumigations, tisanes...). Il devra revenir au *terreiro* pour consulter, recevoir des fumigations, d'autres soins, participer à la réalisation d'autres rituels, d'autres travaux (à l'intérieur ou à l'extérieur du *terreiro*), se rendre dans un ou plusieurs endroits pour y déposer des offrandes, etc. Dans certains cas, généralement les plus sévères, il devra rester dans le *terreiro* quelques jours pour y recevoir une partie des soins qui jalonnent les diverses étapes de son traitement.

Ajoutons pour finir que, dans le cadre des traitements de l'*encosto*, le déchargement de poudre peut être précédé d'une identification de l'esprit appuyé et de ses motivations. Dans certains cas et certains *terreiros*, il est expulsé sans ces préalables : il est simplement un "obsesseur" dont il n'intéresse pas de savoir qui il est et pourquoi il agit ainsi, et qu'il importe

tout simplement de chasser. Dans d'autres, il arrive que le cercle de feu soit exécuté après un rituel de "désobsession" au cours duquel l'esprit appuyé et ses motivations sont identifiés grâce à un dialogue qui s'établit entre lui et le père de saint. La "désobsession" est examinée dans un prochain paragraphe.

V

LES SECOUSSES (*os sacudimentos*)

Le *sacudimento* ("secouement", "secousse") est un rituel de purification qui est aussi appelé dans l'umbanda "déchargement de nourriture" (*descarrego de comida*) ou encore *ebó*, comme dans le candomblé. Ce déchargement est utilisé aux mêmes fins d'expulsion et d'attraction que les bains, les fumigations et les passes. Cependant, à la différence de ces derniers, il est employé - comme le déchargement de poudre - à titre exclusivement thérapeutique dans la cure de maux qui sont jugés "lourds". Il est généralement mis en oeuvre - au côté des bains d'herbes, des fumigations, des passes et autres pratiques auxiliaires qui viennent renforcer l'efficacité du traitement - dans la cure des maux dûs à l'*encosto* et à la chose faite, et notamment dans la cure des maladies qui leur sont attribués.

Les *sacudimentos* sont accomplis dans le cadre de rituels qui ne sont pas publics mais qui se déroulent dans l'intimité du *terreiro*. Leur réalisation ne nécessite pas la présence de tous les médiums et il est fréquent qu'ils ne réunissent que le consultant, le père de saint qui exécute le déchargement et un ou deux médiums du *terreiro* qui l'aident dans cette opération. Le père de saint n'est pas possédé au cours de ce rituel.

Le "déchargement de nourriture" n'existe pas dans tous les *terreiros*. Absente de certains lieux de culte, cette pratique rituelle est mise en oeuvre dans des *terreiros* umbandistes où l'influence du candomblé est

relativement forte. Les données d'observation recueillies à son sujet se limitent à deux *terreiros*, ceux de Dona Dolores et de Duílio.

Comme leur nom l'indique, ces déchargements sont faits avec de la "nourriture". Tels qu'ils sont réalisés dans les *terreiros* de Dona Dolores et Duílio, les *sacudimentos* umbandistes empruntent beaucoup aux *ebós* du candomblé. Comme eux, ils sont des rituels à travers lesquels les maux, les énergies négatives du consultant sont transférés dans les divers aliments et objets qui lui sont passés sur le corps. Dans les deux cultes, ils sont utilisés à des fins individuelles, surtout de guérison. Comme l'*ebó* du candomblé (et de même que les pratiques déjà passées en revue), le *sacudimento* umbandiste ne représente et ne suppose pas un engagement de la part du consultant dans la vie religieuse du *terreiro*. Dans le candomblé, R. Prandi (1991 : 194) nous dit que "l'*ebó* a évidemment de nombreuses formes et formules, car à chaque problème correspond un type spécifique de traitement rituel". Les combinaisons et la nature des objets et aliments passés sur le corps du consultant dépendent du type d'*ebó* réalisé ⁴⁹⁵.

Qu'en est-il des *sacudimentos* umbandistes ou, plus justement, des *sacudimentos* réalisés dans les *terreiros* de Dona Dolores et Duílio ?

"Le *sacudimento* c'est le pop-corn, c'est la nourriture d'Obaluaê, le médecin des pauvres", dit Dona Dolores. Et de fait, la "nourriture" que cette mère de saint frotte sur le corps de ses consultants lors des *sacudimentos* est le "pop-corn" (*pipoca*), nourriture par excellence d'Obaluaê (Omolu) dans l'umbanda comme dans le candomblé. Les grains de maïs éclatés - joliment appelés "fleurs d'Omolu" ⁴⁹⁶ dans le candomblé - font traditionnellement partie des "nourritures de saint" (*comidas de santo*) offertes à "l'*orixá* de la maladie" (*o orixá da doença*) dans ces deux cultes. Le pop-corn d'Omolu est aussi distribué aux participants à l'occasion des

⁴⁹⁵ Au sujet de l'*ebó* dans le candomblé et de sa description, voir R. Prandi (1991 : 193-196), J.F. de Barros et M.L. Leão Teixeira (1989 : 57-60) et un film ethnographique *Ebó : sacrifice, offrande, nourriture* réalisé par C. Opirari et S. Timbert (1993).

⁴⁹⁶ Les grains de maïs éclatés rappellent les marques laissées par la variole sur le visage de cet *orixá*.

cérémonies qui sont lui consacrées ou des rituels qui sont placés sous sa protection ⁴⁹⁷.

Les rituels de *sacudimento* observés chez Dona Dolores sont composés de trois temps essentiels, que l'on peut brièvement décrire de la manière suivante. Ils commencent par le moment préparatoire où Dona Dolores (ou l'un de ses médiums) dispose sur le sol un linge blanc, de la dimension d'une grande serviette de bain, qui délimite l'espace rituel du *sacudimento*. Le consultant, immobile, debout, habillé et pieds nus, se place au centre de ce linge. À côté du linge, la mère de saint dispose généralement trois bougies blanches allumées, un verre d'eau, un grand plat en terre contenant le pop-corn qu'elle a préalablement préparé dans de l'huile de palme ⁴⁹⁸. Vient ensuite le moment du déchargement à proprement parler, moment de l'action immédiate et directe d'extraction des énergies négatives du consultant. Dona Dolores prend par poignées le pop-corn qui se trouve dans le grand plat. Avec soin, elle passe les grains de maïs éclatés sur le corps du consultant, de la tête au pied, de haut en bas. Ces mouvements sont accompagnés de prières et d'exhortations marmonnées. La mère de saint réalise ces mouvements d'abord sur la partie antérieure du corps, c'est-à-dire face au consultant, puis sur la partie postérieure. C'est elle qui se déplace autour du consultant qui reste immobile. Le pop-corn passé sur le corps tombe et s'accumule aux pieds du consultant, sur le linge blanc. Elle renouvelle ses mouvements avec de nouveaux pop-corn, un nombre variable de fois. Arrive pour finir le moment de clôture du rituel, à l'issue duquel le pop-corn - désormais "chargé" (*cargado*), c'est-à-dire imprégné des énergies néfastes qui habitaient le patient - ainsi que les objets contaminés par leur contact avec ces énergies - tous également devenus dangereux - seront *despachados* (du verbe *despachar*, "expédier"), c'est-à-dire emmenés hors du *terreiro* dans un lieu déterminé et désert où ils seront abandonnés. Dona Dolores fait sortir le consultant du linge blanc sur

⁴⁹⁷ Dans l'umbanda, cet *orixá* a une importance plus ou moins grande selon les *terreiros* et la filiation divine des chefs religieux qui les dirigent. Chez Renato qui est fils d'Obaluaê, une cérémonie est dédiée une fois par mois à cet *orixá*, cérémonie à laquelle n'assistent que des malades en quête de guérison qui rentrent chez eux avec le pop-corn qui leur est distribué à cette occasion (au sujet de cette cérémonie, se reporter à l'Annexe IV, "Omolu ou Obaluaê"). Porté par le consultant et déposé en divers endroits de son domicile, le pop-corn de l'*orixá* de la maladie est favorable à la guérison (et protège également de la maladie).

⁴⁹⁸ Ce pop-corn ne doit pas contenir de sel.

lequel il se tient et l'un des médiums du *terreiro* l'emmène prendre un bain "d'herbes sacrées", préparé par la mère de saint. Ses vêtements sont ensuite apportés à Dona Dolores qui les déchire en bandes grossières, puis les enferme avec le pop-corn souillé dans le linge blanc sur lequel se tenait le consultant au moment du déchargement. Elle en fait un paquet qui est ensuite "expédié", selon ses dires, dans un cimetière. Après avoir pris le bain, le consultant revêt des vêtements de couleurs blanches ou claires. Puis il rentre chez lui où il lui est demandé d'allumer une bougie blanche à son ange gardien et de se reposer.

Dans ce *sacudimento*, le pop-corn offert à l'*orixá* de la maladie est un aliment "bouc-émissaire" qui attire et détourne sur lui les énergies incontrôlées et dangereuses qui se trouvent dans le corps du consultant. Même si le déchargement de nourriture vise prioritairement, comme son nom l'indique, l'extraction et l'expulsion des forces néfastes, il alimente aussi le consultant en énergies positives et représente un échange rituel et temporaire d'énergies entre lui et Omolu. En effet, les pop-corn utilisés pour le *sacudimento* sont le "plat sacré" (*prato sagrado*) de cet *orixá* qui, attiré par sa "nourriture", s'approche du consultant : le divin "médecin des pauvres" alimente le malade de sa force vitale en même temps qu'il augmente la sienne propre en se nourrissant du pop-corn qui lui est offert.

Les *sacudimentos* réalisés par Duílio sont assez semblables à ceux de Dona Dolores. Ils suivent les mêmes grandes séquences rituelles. Néanmoins, la gamme et les combinaisons d'ingrédients "bouc-émissaire" que ce père de saint passe sur le corps de ses consultants sont plus variées et les matériaux choisis dépendent du cas traité. Ses *sacudimentos* comprennent des plantes, des animaux (poules, poulets sacrifiés), des aliments (pop-corn, oeufs, *cachaça*, miel, huile de palme, farines, légumes, semoule de maïs cuite enroulée dans des feuilles de bananier...), des objets (pièces de monnaie, morceaux de bougie, allumettes, cigarettes...). Comme chez Dona Dolores, les éléments passés sur le corps du consultant s'accumulent au fur et à mesure à ses pieds et sont *despachados* à la fin du rituel, avec les vêtements déchirés du patient, dans un endroit désert.

Après le déchargement, les effets thérapeutiques du *sacudimento* ne tardent pas à se faire sentir. Les individus qui en ont fait l'expérience disent qu'ils ont très envie de dormir. Très vite, ils se sentent "beaucoup mieux", "bien", "allégés", "le corps léger", "soulagés", "détendus".

VI

LA DESOBSESSION (a desobsessão)

La "désobsession" est une pratique utilisée à des fins thérapeutiques. Spécifiquement mise en oeuvre dans la cure de l'*encosto*, appelée o *desencosto*, elle vise à "enlever" (*tirar*) et à expulser l'esprit qui appuie le consultant. La désobsession est donc encore une pratique thérapeutique que peuvent utiliser les thérapeutes umbandistes pour libérer les consultants de leurs *encostos*. Mais à la différence des pratiques déjà passées en revue, celle-ci est exclusivement mise en oeuvre pour soigner les maux causés par des énergies négatives qui se manifestent sous la forme d'*eguns* ou d'esprits de la gauche appuyés. Communément mise en oeuvre dans certains *terreiros*, cette pratique n'est pas présente dans tous les lieux de culte.

Les désobsessions sont accomplies dans le *terreiro*, dans le cadre de rituels et de séances qui sont soit publics (dans ces cas-là, elles sont mises en oeuvre dans le cadre des séances de travail et se déroulent, sans aucune intimité, sous les yeux du public), soit privés (elles ne réunissent alors que les personnes directement concernées par la désobsession et engagées dans sa réalisation). Ces rituels de désobsession, de même que la technique et l'opération de désobsession à proprement parler, présentent des modalités changeantes selon les *terreiros*. Mais, dans ses grandes lignes, cette pratique se déroule partout de façon assez semblable, selon des procédés et un schéma que nous allons examiner et qui se rapprochent

beaucoup de ceux des désobsessions réalisées dans les centres kardécistes ⁴⁹⁹.

Participent généralement à ce "travail", le consultant appuyé, parfois des personnes qui lui sont proches (généralement des membres de sa famille), le père de saint et un ou plusieurs de ses médiums. Au côté de ces acteurs humains, participent également à la désobsession des représentants des instances lumineuses et obscures du monde spirituel : les esprits positifs et les *orixás* qui mettent leurs forces dans la bataille en apportant leur aide et protection, et l'esprit (ou les esprits) néfaste appuyé ⁵⁰⁰.

Dans un même temps et un même espace, la désobsession procède à une mise en relation de tous ces acteurs. Il en résulte une situation de communication et d'échange généralisés entre tous les participants, hommes et êtres spirituels "bons" et "mauvais". De l'issue de cette communication-confrontation dépend le résultat attendu de la désobsession, c'est-à-dire le retrait de l'esprit appuyé.

La réalisation de la désobsession est confiée à des médiums très expérimentés et est généralement dirigée, de bout en bout, par le père de saint. Elle est en effet une pratique très dangereuse : avant d'être expulsés, les esprits appuyés sont d'abord appelés à se manifester et à s'exprimer. La désobsession met donc tous les présents, et en premier lieu le consultant, dans une situation qui, si elle n'est pas parfaitement maîtrisée, peut se révéler extrêmement périlleuse. Il s'instaure entre les forces incontrôlées et inconnues du mal (représentées par les esprits appuyés) et les forces du Bien (représentées par les esprits et *orixás* dont les initiés s'assurent les forces, la protection et le soutien) une confrontation directe dont le dénouement heureux - c'est-à-dire le triomphe des secondes sur les premières - ne peut être obtenu que par des initiés très compétents,

⁴⁹⁹ En ce qui concerne la désobsession kardéciste, voir F. Laplantine et M. Aubrée (1990 : 219-224).

⁵⁰⁰ Quand elle a lieu publiquement - au cours de séances de travail qui comprennent bien souvent d'autres types de travaux comme les passes - la désobsession se déroule devant un auditoire passif dont la participation se limite à l'adhésion muette à ce qui se passe sous ses yeux. Cette participation du public n'est pas indispensable et la désobsession peut se passer de ces spectateurs.

suffisamment "forts" (*poderosos*) et "fermes" (*firmes*) pour s'assurer progressivement le contrôle total de ces forces néfastes.

Après s'être assuré la protection et la collaboration des diverses entités auxquelles il fait appel pour cette désobsession, le père de saint entame le "travail", assisté d'un ou plusieurs de ses médiums. Suivant les cas et les *terreiros*, il conduit la désobsession sans être possédé - il est alors assisté par les esprits qu'il a invoqués qui sont présents à ses côtés jusqu'à la fin du travail - ou en étant possédé par l'une de ses entités protectrices. Face à l'individu appuyé (qui est debout ou assis), le père de saint commence par "voir" (*ver*) ou encore par "percevoir" (*perceber*) l'esprit (ou les esprits) qui appuie le consultant et il l'enjoint verbalement à se manifester. La désobsession débute par l'interpellation de l'esprit appuyé.

Dans de nombreux *terreiros*, l'esprit apostrophé ne se manifeste généralement pas à travers le consultant mais à travers un médium qui le reçoit. Pour la désobsession, l'esprit appuyé est déplacé du corps du consultant dans celui d'un médium. Transférées dans le corps préparé d'un spécialiste de l'incorporation contrôlée, qui sait comment entrer et sortir rituellement de l'état de possession, les forces incontrôlées qui habitent le consultant se voient ainsi introduites et contenues dans un "réceptacle" physique à l'intérieur duquel elles pourront être mieux maîtrisées, domestiquées au cours du processus de désobsession.

Cette technique de transfert s'appelle généralement "le transport" (*o transporte*). L'*encosto* passe du consultant au médium par le biais d'un contact physique. C'est en touchant le corps de l'individu appuyé - il pose par exemple sa main sur son épaule - que le médium attire à lui, en lui, l'esprit néfaste qui perturbe le consultant. Dans d'autres cas, c'est un second médium qui fait la liaison entre le médium récepteur de l'*encosto* et le consultant : il pose une main sur l'épaule du premier et l'autre sur celle du second. Les énergies négatives du consultant passent alors dans le médium récepteur par l'intermédiaire de ce corps "conducteur". Dans des cas beaucoup plus rares, le "transport" s'effectue sans contact physique pour la simple raison que le consultant n'est pas présent lors de sa désobsession. Il se trouve dans un lieu éloigné du *terreiro*, par exemple interné dans un hôpital général ou psychiatrique pour des maux que le thérapeute

umbandiste attribue à un *encosto*. L'esprit qui l'appuie est alors "appelé" (*chamado*) dans le *terreiro* où il est reçu par un médium.

Il arrive aussi que l'esprit appuyé se manifeste dans le consultant lui-même, qu'il s'exprime verbalement et gestuellement à travers sa victime. Ces désobsessions se passent de la médiation d'un médium récepteur. Dans ces cas-là, le père de saint et ses médiums s'adressent à l'esprit qui se manifeste dans le consultant et ils agissent sur lui de la même façon que quand il se manifeste dans un médium récepteur. Dans les *terreiros* fréquentés, ces désobsessions qui s'accomplissent sans recours à la technique du "transport" sont moins courantes que celles qui y font appel.

Au cours de la désobsession, le consultant se trouve donc dans une situation tout à fait particulière : l'esprit qui l'appuie passant généralement dans le corps d'un tiers, il se retrouve spectateur de son propre drame ⁵⁰¹, vécu et représenté par quelqu'un d'autre, le médium qui prend sa place, qui le représente symboliquement, et dans le corps duquel son problème est déplacé. Au travers de l'esprit perturbateur qu'il reçoit pendant la désobsession, le médium incorpore et exprime (représente) à l'ensemble des participants, les problèmes qui affligent le consultant - son état morbide, sa situation morale, ses conflits, ses symptômes.

A partir du moment où il est interpellé par le père de saint, l'esprit appuyé ne tarde pas à réagir. C'est en général d'abord physiquement et non verbalement qu'il se manifeste. Le corps du médium (ou le corps du consultant quand l'esprit appuyé s'exprime à travers lui) commence à se tordre en diverses postures, il se contracte, s'agite, se met à produire des mouvements désordonnés, se convulsionne. Son visage affiche des grimaces épouvantables qui peuvent exprimer, suivant les cas, la souffrance, la peur, le désespoir, la laideur, la malveillance, l'hostilité, l'animalité. Le médium peut se mettre à baver, accompagner ses contorsions de gémissements, de pleurs, de grognements, de cris. Chez le

⁵⁰¹ Il arrive parfois qu'au moment où l'esprit appuyé passe dans le corps du médium, le consultant s'évanouisse pour ne reprendre connaissance qu'après le départ définitif de cet esprit, c'est-à-dire lorsque sa désobsession, accomplie au travers d'un tiers, est terminée. A son réveil, le consultant, qui est apparemment resté inconscient tout au long du travail, se fait expliquer par le père de saint (et les autres participants) son problème, ce qui s'est passé, qui l'appuyait, pourquoi.

père de saint Luiz, le médium récepteur s'allongeait par terre pour recevoir l'esprit appuyé. Dès que ce dernier était passé en lui, son corps était parcouru par des secousses, son visage se crispait en des expressions de souffrance extrême, il se mettait à ramper en grognant comme un animal, jusqu'au moment où, bien souvent, il arrêta de bouger pour s'asseoir sur le sol, le corps avachi, les épaules tombantes. Certains esprits appuyés, très timides et effrayés, se replient sur eux-mêmes en tremblant. D'autres, furieux et destructeurs, se manifestent dans un premier temps de façon très violente et obligent le père de saint et ses médiums à intervenir physiquement pour les immobiliser. Ils adoptent parfois des attitudes offensives : prêts à se battre, ils avancent, menaçants, sur les médiums, le père de saint.

Quelles que soient les premières réactions de l'esprit apostrophé, le père de saint continue de l'interpeller et de le pousser à parler pour l'identifier et connaître les raisons qui le poussent à agir de la sorte avec sa victime. Il insiste et réitère ses questions, sans brusquerie mais fermement, jusqu'à ce que l'esprit veuille bien commencer à lui apporter des éléments de réponse : "qui es-tu ?", "je sais qui tu es", "je te vois", "pourquoi lui ?" (c'est-à-dire le consultant), "pourquoi tourmentes-tu X ?" (le père de saint cite le nom du consultant), "maintenant tu vas dire pourquoi tu persécutes ce jeune homme". Pressé par ces questions, l'esprit réagit de façon variable suivant sa personnalité, mais généralement, il ne se prête que de très mauvaise grâce à cet interrogatoire et commence par résister : "mais qu'est-ce que je fais ici ?", "pourquoi est-ce qu'on m'a appelé", "pourquoi est-ce qu'on est venu me chercher", "je m'en vais, c'est mieux que je m'en aille", "j'en ai ras-le-bol de cette discussion, je n'ai pas envie de discuter, ça suffit maintenant", "qu'est-ce que c'est que ça, je veux m'en aller, laissez-moi partir", "Ça pue ici, mais quel endroit puant" (l'esprit fait ici référence à l'odeur, pour lui désagréable, des fumigations purificatrices). Révolté ou simplement agacé, il peut agrémente ses phrases d'insultes (comme "fils de pute"), de jurons. Il peut également commencer par prononcer des paroles incohérentes. Le père de saint essaye de le calmer, de le tranquilliser, de l'appivoiser : "nous sommes tes amis", "nous voulons t'aider", "nous sommes là pour t'aider", "pourquoi fais-tu souffrir ce pauvre X", etc.

Les résistances de l'esprit à entrer dans la communication qu'on lui impose finissent généralement par tomber et il accepte, plus ou moins docilement, la discussion. A partir de ce moment-là, l'identification de l'*encosto* et de ses motifs peut vraiment commencer. Le dialogue qui va s'instaurer entre l'esprit et le père de saint est plus ou moins riche et long, suivant ce que l'esprit a lui-même à dire : dans certains cas, il se révèle très prolix, raconte longuement son histoire, le détail des griefs qu'il a contre sa victime, les raisons pour lesquelles il l'appuie ; dans d'autres, il est très taciturne. Ses propos sont plus ou moins facilement compréhensibles, fluides ou hachés. Soit il reste calme tout au long de la conversation, soit il passe alternativement d'états de calme à des états d'excitation.

C'est dans cette phase d'investigation que la désobsession prend toute sa dimension de travail collectif auquel collaborent, chacun à leur manière et avec leur spécificité, les divers participants. Au cours de cette phase, le personnage de l'esprit appuyé va être progressivement élaboré et construit à partir de matériaux offerts à la fois par la religion (ses catégories d'esprits, ses mythes) et par l'histoire personnelle et les problèmes du consultant. A ce stade de la désobsession, se met donc en place un véritable processus collectif de recherche et de collecte d'informations qui, agencées au fur et à mesure de façon pertinente (convaincante), débouche sur la production d'un personnage vraisemblable avec une histoire plausible pour le consultant et les autres participants. C'est le père de saint qui conduit le processus et lui imprime son développement, ses enchaînements, du début jusqu'à la fin.

Selon les *terreiros* et les cas d'*encostos*, ce travail d'équipe comprend un nombre variable de participants. De même, le processus d'identification dure un temps variable - de dix minutes à plus d'une demi-heure pour les désobsessions observées - selon que le consultant est appuyé par un ou plusieurs esprits, selon que l'esprit est plus ou moins coopératif ou entêté, loquace ou taciturne. Le travail d'identification exige aussi de la part des participants un degré d'investissement variable, incite à une recherche et un recueil d'informations plus ou moins approfondis, conduit à la construction d'un personnage et d'une histoire plus ou moins détaillés, selon les consultants, les cas d'*encosto*.

Ce qui importe bien souvent dans le premier temps de l'identification, c'est que soit connu et énoncé le nom de l'esprit appuyé. Sur l'insistance du père de saint l'esprit le donne parfois lui-même. Quand il ne le fait pas, c'est le père de saint qui prononce son nom : "je sais qui tu es", "je sais ton nom", "j'ai ton nom", "tu es X". Parfois, l'esprit (ou le père de saint) donne même l'adresse où il habitait avant de quitter ce monde. Il arrive aussi que le père de saint décrive concrètement l'esprit à l'adresse des participants : "je te (le) vois", lui dit-il sur un ton autoritaire, "je te vois très bien, tu es bien vieux, tout maigre, là, avec tes vieux vêtements, ton pantalon déchiré, je te vois, tu es à moitié chauve, tu es un mendiant". Il demande parfois au consultant, aux membres de sa famille, s'ils ont connu quelqu'un qui ressemblait à ce qu'il voit. Dans ces cas-là, il n'est pas rare que certains des traits de ce signalement rappellent à ces derniers, souvent impressionnés, une personne connue, et ils apportent à leur tour des informations sur cette personne. Les perceptions du père de saint se voient ainsi vérifiées et confirmées. Mais bien souvent, le consultant n'est pas amené à reconnaître quelqu'un dans l'esprit appuyé. Dans la majorité des cas de désobsession observés, l'esprit identifié n'avait en effet aucun lien avec la victime de son vivant (du moins dans cette incarnation) et ils étaient de parfaits inconnus l'un pour l'autre.

L'investigation se poursuit car il faut aussi connaître les motivations de l'esprit à persécuter sa victime. Le père de saint continue à l'interpeller : "pourquoi persécutes-tu ce jeune homme qui a sa vie à lui ?", "tu perturbes une personne qui n'est pas la bonne, un homme très respectable, qui a une famille", "raconte pourquoi tu fais souffrir cette femme mariée, une personne très respectable, mère de plusieurs enfants ?", etc. Les motifs de l'appui peuvent être en grande partie contés par l'esprit lui-même ou, pour l'essentiel, avancés par le père de saint qui progresse ainsi peu à peu dans la voie d'une identification confirmée par l'attitude de l'esprit. Là encore, il arrive que le consultant et les membres de sa famille se mettent à reconnaître quelqu'un dans l'histoire qui est racontée par l'esprit. Pris d'émotion, le consultant peut alors se mettre à pleurer et à raconter lui-même l'histoire qui le lie à cet esprit. Connus ou inconnus de leurs victimes, les esprits qui se manifestent au cours des travaux de désobsession témoignent à leur égard de la haine, du ressentiment, de l'amour, de l'attachement, de l'affection, voire une relative indifférence. Les consultants

sont beaucoup plus fréquemment appuyés par des esprits qui les détestent que par des esprits qui leur portent des sentiments positifs. Un motif très fréquent de l'appui est la vengeance.

"Je le déteste", "je veux qu'il meure", "je veux qu'il devienne fou", sont des phrases qui reviennent souvent dans la bouche de ces esprits appuyés. Tel cet esprit qui appuyait Roberto ⁵⁰² et qui, reçu par un médium, n'arrêtait pas de répéter avec force qu'il voulait que Roberto devienne fou, qu'il le haïssait, qu'il avait "un travail à terminer" et que personne ne l'empêcherait de "terminer son travail". Et qui raconta, ensuite, une fois calmé, qu'il voulait que Roberto "pourrisse" au fond d'un asile d'aliénés, d'une "cellule de fou", et qu'il n'était pas tout seul parce qu'il avait des "amis de l'obscurité" qui l'aidaient à "accomplir son travail". Et qui, un peu plus tard, se mit tout à coup à sangloter et confessa qu'il était allé en prison pour un vol qu'il n'avait pas commis, qu'il avait été injustement accusé, qu'il avait beaucoup souffert des méchancetés qu'on lui avait faites, qu'on lui avait tout pris, que cette situation l'avait rendu fou, qu'il était mort la "haine au coeur" dans sa cellule et qu'il voulait se venger en faisant "pourrir" Roberto dans un asile comme il avait lui-même "pourri" en prison.

Dans le cas des *encostos* provoqués dans le cadre d'une chose faite, les esprits appuyés - généralement des *exus* et des *pombas giras* - sont conduits à s'identifier et bien souvent aussi à révéler l'identité du responsable du *feitiço* et ses motifs, ainsi que ce qu'ils ont reçu pour accomplir le travail demandé, la manière dont ce dernier a été réalisé, les divers matériaux utilisés.

Au cours de cette phase d'investigation, le père de saint, aidé des divers participants au rituel (consultant, esprit appuyé, médium récepteur, membres de la famille, amis du consultant), ordonne donc peu à peu une expérience vécue comme douloureuse et chaotique par le consultant (et ses proches). Les forces inconnues et incontrôlées qui l'habitent sont personnalisées : elles reçoivent un nom, se voient éventuellement attribuer une adresse, sont dotées d'une parole, d'une apparence physique et humaine (le père de saint est le seul qui voit concrètement l'esprit appuyé,

⁵⁰² Ce jeune homme d'une trentaine d'années était atteint périodiquement de brusques accès de violence et d'agitation ("Quand la folie donne en lui, il devient très agressif, je n'ose pas l'approcher, j'ai peur", disait sa mère).

mais la description qu'il en donne permet à chacun des présents de se le représenter physiquement). Ce travail de mise en ordre débouche sur la construction d'un personnage (ou de plusieurs dans le cas des consultants qui souffrent de plusieurs appuis en même temps) qui a une histoire, des sentiments, des motivations, un caractère, une manière d'être, une identité. A l'issue de la phase d'identification, les forces destructrices, inquiétantes sont connues et contrôlées.

Le personnage produit n'est pas étranger à celui qu'il appuie. En divers points leurs histoires se croisent. Soit que l'esprit rappelle au consultant (et à ses proches) quelqu'un qu'il a connu de son vivant, avec lequel il a, par le passé, eu des problèmes, vécu des événements, partagé des moments, eu des liens qui rendent intelligible son appui et compréhensible sa conduite présente ; soit que cet esprit et son histoire - qui n'évoquent à l'individu qu'il appuie (et à sa famille) rien ni personne de son passé - présentent, sous divers aspects, des points de ressemblance avec le consultant, ce qui lui arrive, ce qu'il éprouve et expérimente. Entre ce dernier et l'esprit qui le perturbe, le père de saint tisse des liens, établit des relations qui rendent intelligibles au consultant (et à ses proches) la situation, l'état dans lesquels il se trouve. Le personnage construit est suffisamment vraisemblable pour qu'il puisse apparaître comme plausiblement responsable des troubles soufferts. A travers l'appui de cet esprit perturbant, la maladie, l'angoisse, les échecs, les comportements ou actes étranges, insensés, indécents, répréhensibles, déviants trouvent leur explication, leur raison d'être. Tels problèmes physiques ou psychologiques sont transmis ou provoqué par un *egun*, mort de maladie, haineux, fou ; telle consultante a abandonné son foyer, ses devoirs d'épouse et de mère de famille, affiche des comportements exhibitionnistes, aguiche les hommes sous l'influence d'une *pomba gira* ; tel homme est compulsivement poussé au vol par l'*egun* d'un mendiant, à la boisson, la violence par un *exu* ou par l'*egun* d'un alcoolique ; tel jeune est poussé à consommer, à vendre de la drogue par l'*egun* d'un drogué ; etc.

Parmi ces personnages, il en est qui doivent être absolument expulsés et définitivement éloignés de la victime - c'est le cas de la majorité des esprits appuyés - et d'autres qui, suite à la désobsession, sont appelés à devenir des esprits protecteurs du consultant qui devra développer sa médiumnité pour les recevoir.

La désobsession ouvre ainsi un temps et un espace rituels dans lesquels les problèmes du consultant peuvent non seulement s'exprimer mais aussi acquérir une intelligibilité et une signification (pour lui, sa famille, l'ensemble des participants, le groupe religieux). Envisagés en termes d'*encosto*, les divers problèmes - matériels, affectifs, physiques, psychologiques - trouvent à travers la désobsession un langage et un code dans lesquels ils peuvent s'exprimer et être pensés. L'objectif de la désobsession n'est pas tant de les supprimer que de les rendre intelligibles et de canaliser l'anxiété, les conflits, le sentiment de confusion, la souffrance qu'ils génèrent chez le consultant et ses proches.

Dans certains *terreiros*, la désobsession s'achève à l'issue de la phase d'identification des forces qui perturbent le consultant et des motifs de l'appui. Une fois qu'il est suffisamment connu, l'esprit appuyé est alors tout bonnement expulsé, renvoyé à l'obscurité à laquelle il appartient. Dans d'autres lieux de culte, la désobsession procède non seulement à l'identification de l'esprit appuyé mais aussi à ce que les umbandistes (comme les kardécistes) appellent "l'endoctrinement" (*a doutrinação*) de l'esprit. Elle revêt alors une dimension pédagogique qui la rapproche encore davantage des désobsessions kardécistes. Dans ce type de désobsession (que nous nommerons désormais "désobsession avec endoctrinement" pour la distinguer de la "désobsession sans endoctrinement"), il importe qu'en plus d'être identifié, l'esprit appuyé prenne conscience de sa situation, qu'il comprenne qu'il est dans l'erreur, voire qu'il se repente. "L'endoctrinement" de l'esprit représente un moment crucial du rituel : soit il commence pendant la phase d'identification, soit il lui succède.

L'esprit doit prendre conscience de plusieurs choses : il doit réaliser ce qu'il est - c'est-à-dire son état d'esprit désincarné et non pas de vivant - et ce qu'il fait - c'est-à-dire qu'il est appuyé sur un individu qu'il fait souffrir. "Tu n'es plus de ce monde, cela fait déjà longtemps que tu l'as quitté", "tu dois comprendre que tu n'es plus de ce monde", "cette carcasse n'est pas la tienne, la tienne a été il y a déjà longtemps", "laisse cette carcasse en paix", "tu as déjà beaucoup fait souffrir cette pauvre personne", "tu fais faire de mauvaises choses à cette personne, des choses qui ne sont pas permises à un homme marié qui a une famille", "cette personne pense à des choses

laides, des choses auxquelles elle ne doit pas penser", "cette personne a perdu son travail, sa famille est affamée", dit le père de saint à l'esprit appuyé.

Ce dernier doit aussi réaliser que, quels que soient les motifs qui le poussent à appuyer sa victime, ce qu'il fait n'est pas bien, ni pour elle ni pour lui. Le père de saint s'efforce de faire comprendre à l'esprit qu'il est "sur un mauvais chemin" et qu'une autre voie s'ouvre à lui, qu'il doit emprunter pour son plus grand bénéfice. "Endoctriner" (*doutrinar*) l'esprit appuyé, c'est le sensibiliser aux principes du Bien et de l'évolution spirituelle, principes qu'il méconnaît compte-tenu de son état d'infériorité spirituelle. Il n'est pas rare que l'esprit appuyé sache déjà qui il est et ce qu'il fait. A cet esprit qui fait sciemment le mal, il importe d'inculquer plus qu'à tout autre des principes ("apporter une lumière", disent les umbandistes) qui l'éclaireront non seulement sur l'immoralité de sa conduite mais aussi sur les souffrances qu'un tel comportement lui fait endurer. La tâche que s'assigne le père de saint est en quelque sorte celle d'un directeur de conscience qui après avoir amené l'esprit à confesser son nom, ses sentiments vis-à-vis de sa victime et ses motivations, se charge de lui ouvrir les yeux sur sa conduite et de l'orienter dans la "bonne direction"⁵⁰³.

"On discute avec cet esprit, on lui explique ce qui lui est arrivé, des fois l'esprit raconte son histoire, qu'est-ce qui s'est passé, comment ça a été, comment ça n'a pas été, et on endoctrine cet esprit qui n'appartient plus [au monde des vivants], on lui explique que ce corps n'est plus à lui, on lui explique peu à peu. Il y a aussi les guides qui viennent et qui aident spirituellement cet esprit en l'emmenant dans un plan [du monde spirituel] meilleur. On lui montre le chemin, on lui donne de la lumière." (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato)

⁵⁰³ C'est au moyen de l'endoctrinement que, dans certains *terreiros*, les *exus* et *pombas giras* dits "païens" (*pagãos*) - c'est-à-dire voués au mal, dépourvus de sens moral, incontrôlés - qui appuient les consultants sont "baptisés" (*batizados*) à l'occasion de la désobsession - c'est-à-dire dotés de discernement, réorientés dans la "bonne direction" (*boa direção*) et donc domestiqués.

"On lui explique [à l'esprit appuyé] que ce qu'il est en train de faire ce n'est pas ce qu'il doit, il [le père de saint] lui donne une doctrine. Et l'esprit s'en va parce qu'alors il est éclairé, une lumière lui a été offerte. Ils [les esprits appuyés] n'acceptent pas tous, ils n'ont déjà pas accepté la mort, alors imagine s'ils vont facilement accepter une explication. Ils peuvent s'éloigner de la personne mais en prendre une autre. Parce qu'ils vont vouloir lutter pour demeurer avec quelqu'un. Mais dans la majorité des cas, 99% acceptent. A partir du moment où il [l'esprit appuyé] a accepté la lumière, alors il a déjà son chemin à suivre. Et il ne reviendra plus jamais. Parce qu'il est déjà entré dans la doctrine des cieux." (Vicente, 45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio).

Le père de saint explique aux esprits vengeurs que leur haine les "empoisonne", qu'elle les maintient "dans l'obscurité" ; il explique aux esprits appelés à devenir les guides du consultant qu'ils sont destinés à le protéger et non à le détruire, aux esprits aimants qu'ils font souffrir ceux qu'ils chérissent, etc. Il parle à ces esprits appuyés de la lumière qui leur manque, leur dit qu'ils peuvent s'en aller tranquilles, qu'il va prier avec ses médiums pour les aider à trouver "le repos", à "gagner un peu de lumière", pour leur "donner la force de se détacher", de progresser, de s'élever, "d'aller là où est leur place". Dans les prières qu'il récite avec ses médiums, le père de saint demande aux "forces du Bien", aux "forces de la paix", aux "esprits amis du Bien", aux "*orixás* de lumière", aux "guides", d'emmener l'esprit appuyé et de lui "montrer le chemin". Dans ces prières, comme dans certaines exhortations, Jésus-Christ et divers saints catholiques peuvent être invoqués.

La réaction des esprits appuyés à l'endoctrinement est variable. Il y a ceux qui se rendent très vite compte de leur erreur, qui la reconnaissent et vont même jusqu'à se repentir. Dans le cas de la désobsession de Roberto, cité précédemment, l'esprit vengeur jusque-là si monté contre sa victime, capitule soudainement. L'air effondré, le médium récepteur met sa tête entre ses mains et répète à plusieurs reprises "je suis fou, je suis fou". "Où est-ce que je vais aller, maintenant ?" poursuit l'esprit appuyé, qui ajoute que "quand il était sur terre", il savait que "le Père [c'est-à-dire Dieu] existait",

qu'il lui "avait souvent demandé de l'aider pour de grandes et de petites choses" mais que depuis qu'il est "venu ici" (c'est-à-dire depuis qu'il s'est désincarné), il n'a plus "vu que l'obscurité, pas la moindre petite lumière". Parmi ces esprits convaincus, repentis, certains disent regretter le mal qu'ils ont fait. Ils se mettent même parfois à réciter des prières catholiques comme le Notre Père, preuve s'il en est qu'ils ont été "éclairés". Ces esprits-là se détachent docilement à la fin de la désobsession ("je m'en vais" disent-ils parfois).

A l'opposé de ces esprits réceptifs, assez facilement "endoctrinables", il y a ceux qui se révèlent particulièrement rétifs à l'endoctrinement, qui s'entêtent et se laissent difficilement convaincre. Parmi eux, certains disent regretter ce qu'ils ont fait mais, l'instant d'après, recommencent à proclamer qu'ils détestent le consultant. D'autres s'en vont sans avoir manifesté le moindre changement d'état d'esprit vis-à-vis de l'individu qu'ils appuient. Bien qu'ils finissent toujours par se soumettre aux injonctions du père de saint et par se détacher de leur victime à la fin de la désobsession, leur attitude pendant le travail laisse suspecter que leur détachement n'est que temporaire. Certains esprits sont ainsi suspectés d'exprimer des regrets et une obéissance simulés : contraints de laisser le consultant en paix, ils s'en vont, mais leur *desencosto* n'est pas acquis car le père de saint doute qu'ils aient véritablement renoncé à appuyer leur victime. Dans ces cas-là, il prévient le consultant (et les membres de sa famille s'ils sont présents) que l'esprit est éloigné pour quelque temps, mais qu'il ne s'est pas définitivement détaché, qu'il reviendra certainement et que l'obtention de son départ définitif sera long et pourra exiger, entre autres, plusieurs travaux de désobsession.

Une fois que l'esprit a abandonné le corps de sa victime, la désobsession touche à sa fin. Le médium récepteur (ou le consultant), libéré de l'*encosto*, a l'air épuisé.

Qu'il comporte ou non l'endoctrinement de l'esprit appuyé, le travail de désobsession s'achève généralement par la réalisation de diverses pratiques auxiliaires destinées à renforcer et à assurer sa pleine efficacité. Le consultant reçoit généralement des passes qui le "nettoient" du reste des énergies négatives que l'esprit a pu laisser après son départ et qui l'alimentent en énergies positives. Le *terreiro* et l'ensemble des participants

pourront également être "nettoyés" par des fumigations afin d'être débarrassés des mauvaises énergies avec lesquelles ils ont été en contact au cours de la désobsession.

D'une manière générale, le traitement du consultant appuyé ne prend pas fin avec la désobsession. Les informations révélées par l'esprit au cours de son interrogatoire infléchissent le cours futur de la cure. Si l'esprit a dévoilé qu'il avait été "envoyé" dans le cadre d'une chose faite (dans ce cas-là, il s'agit d'un *exu* ou d'une *pomba gira*), il faudra, entre autres, lui faire une offrande (un *despacho*) pour annuler son action et les effets du *feitiço*. S'il a révélé qu'il appuyait le consultant car il le veut pour "cheval", ce dernier devra sans doute développer sa médiumnité. S'il a révélé qu'il était un simple *egun* qui agissait ainsi pour des motifs personnels, le consultant devra, après la désobsession et selon les cas, être renforcé par une série de bains, de fumigations, l'ingestion de "tisanes" (*chás*), demeurer quelques jours chez lui sans sortir, se prémunir, par le port d'objets protecteurs, d'autres *encosto* éventuels, etc. Il pourra être aussi être conduit à développer sa médiumnité si le père de saint juge que cette dernière est responsable de sa vulnérabilité aux *encostos*. Dans le cas des *encostos* très "lourds", il arrive que le patient reste plusieurs jours dans le *terreiro* où le père de saint s'occupe de lui, lui applique un traitement (passes, bains, tisanes, repos, etc.) et surveille l'évolution de son état.

La désobsession avec endoctrinement mérite quelques commentaires : elle présente en effet cette originalité qu'elle vise à libérer le consultant de son *encosto*, non pas en provoquant l'expulsion forcée de l'esprit appuyé mais son retrait consenti. L'expulsion des forces néfastes à laquelle procède ce type de désobsession est obtenue au moyen du dialogue et de la persuasion : convaincu de laisser sa victime en paix, l'esprit appuyé se soumet aux injonctions du père de saint qui l'exhorte de s'en aller et il se détache.

La particularité de la désobsession avec endoctrinement est qu'en même temps qu'elle vise l'expulsion des forces néfastes qui habitent le consultant, elle ambitionne aussi leur transformation. L'idéal est qu'à l'issue du travail, l'esprit perturbateur ait été non seulement "retiré", "éloigné", expulsé au loin mais également qu'il ait été "éduqué". Cette désobsession

ne se contente donc pas de renvoyer les esprits aux ténèbres dont ils sortent, de restaurer l'équilibre individuel en éloignant les facteurs de déséquilibre, de rétablir l'ordre en repoussant le désordre. Elle a également pour objectif de transformer les forces destructrices en forces, si ce n'est toujours positives, du moins inoffensives.

Les *eguns* et les *exus* avec lesquels l'*encosto* donne l'occasion d'entrer en contact sont, pour bon nombre, remis sur la bonne voie de l'évolution spirituelle à l'issue de la désobsession. En acceptant d'emprunter le chemin et d'occuper la place qui leur sont assignés dans l'univers spirituel, les esprits endoctrinés rentrent dans un ordre et une dynamique qu'auparavant ils menaçaient : éduqués, sensibilisés aux principes du Bien, soumis à la loi de l'évolution, domestiqués, ils ne constituent plus un péril pour l'équilibre individuel.

S'adressant autant à l'individu "obsédé" qu'à l'esprit "obsesseur", la désobsession réussie libère l'un en même temps qu'elle "éclaire" l'autre : bénéfique à tous les deux, elle vise à guérir de leurs souffrances à la fois l'homme et l'esprit. Et au-delà, elle peut même être envisagée comme l'instrument de guérison du monde malade et contagieux dans lequel vivent les hommes, ce monde si dangereux et si hostile qu'ils doivent perpétuellement s'en protéger. Car ainsi que le laissent entendre quelques rares umbandistes, c'est par l'endoctrinement des énergies néfastes, des forces incontrôlées et menaçantes qui l'habitent, que le monde dans lequel vivent les êtres humains peut être rendu meilleur et devenir progressivement plus favorable et accueillant.

VII

LES SYMPATHIES

(*as simpatias*)

Les "sympathies" portent un nom qui est comme un hommage brésilien à la mémoire de E. B. Tylor, J. G. Frazer, H. Hubert et M. Mauss qui, dans leurs entreprises respectives de caractérisation de la magie, s'attachèrent à décrire les lois dites "de sympathie" qui régissent les actes magiques. Cette

dénomination générique est par elle-même évocatrice des principes qui gouvernent le fonctionnement, le mode d'action et d'intervention sur le réel des pratiques qu'elle désigne.

"Il y a des sympathies pour tout, pour résoudre tous les ennuis de la vie. Pour tout. C'est une chose que tout le monde fait, on dit qu'on n'y croit pas, mais tout le monde fait sa sympathie. Il y a la sympathie de Saint Antoine, il y a mille sympathies pour tout (...). Il y en a pour les maladies aussi. Il y a celle pour la hernie du nombril comme ont eu mes filles, c'est une sympathie que tu fais avec une pièce de monnaie, mais pas n'importe quelle pièce de monnaie. Ça doit être une pièce très ancienne. C'est une sympathie de vieux-noir. Il y en a une autre. Par exemple, il y a des gens qui boivent trop [d'alcool]. Tu veux quelque chose pour enlever la boisson de cette personne. Il y a une sympathie pour ça. Mais la personne ne doit pas savoir que tu fais cette sympathie pour elle, sinon l'enchantement est rompu. Tu prends de la ficelle qui n'a jamais servi, tu en coupes un morceau de la longueur de la taille de la personne qui boit. Ensuite tu vas - il faut du courage pour faire cette sympathie, parce que ça moi je ne le fais pas, je n'ai pas le courage - mais tu vas à une veillée mortuaire, dans une chambre mortuaire. C'est mieux si le mort est une personne que tu connais. Tu prends la ficelle de la taille de la personne qui boit et tu la mets en-dessous du défunt et tu demandes au défunt d'emporter toute la boisson de la personne. Tu laisses la ficelle à l'intérieur. Il faut le faire avant que le cercueil soit fermé, évidemment ! Ça je ne le fais pas, je n'ai pas le courage, j'ai peur. Il y a une autre sympathie que je fais tout le temps, c'est une sympathie pour ne pas manquer de nourriture à la maison. C'est le pain de Saint Antoine ⁵⁰⁴. Dans chaque pot, chaque boîte de provision, tu en mets un morceau [de pain], et tu ne restes jamais sans nourriture. Elle peut diminuer mais jamais la boîte ne va se vider complètement, il y en aura toujours un petit peu. Moi par exemple, j'en mets [du pain] dans le riz, les haricots, le sucre et la poudre de café. Le principal c'est le café. Je ne peux pas rester sans café. Parfois je dis "Ah ! Mon dieu ! je vais manquer de nourriture, ah ! mon Saint Antoine, aide-moi !". Et tout à coup j'y

⁵⁰⁴ Le pain de Saint Antoine utilisé par Maria est un petit pain béni (il est rond et ressemble à une brioche), distribué dans les églises de Saint Antoine (extrêmement nombreuses au Brésil où ce saint est très populaire), le 13 Juin, jour de la Saint Antoine. Au sujet de la très grande popularité de ce saint au Brésil et au Portugal, comme au sujet des pouvoirs spécifiques qui lui sont attribués, des situations dans lesquelles sa protection et son aide sont traditionnellement invoquées, voir L. da Câmara Cascudo (1984 : 61-63).

arrive, je ne sais pas comment mais j'y arrive. Saint Antoine travaille dans la ligne des vieux-noirs et les vieux-noirs savent beaucoup de choses (...) Il y en a une autre [de sympathie] qui est idiote mais qui marche à tous les coups. Parfois je la fais. Quand tu es loin d'une personne que tu veux voir, tu veux qu'elle vienne, alors tu prends un enfant, tu le mets derrière la porte et tu lui demandes d'appeler trois fois cette personne par son nom. Alors tu prends une bougie blanche, tu l'allumes, tu fais une prière, tu récites un Notre Père et trois Ave Maria, puis tu vas derrière la porte et tu appelles trois fois la personne par son nom, et elle vient. Je l'ai déjà fait et ça a fonctionné (rires)". (Maria, 42 ans, couturière et cuisinière, médium chez Duílio)

Les sympathies sont des pratiques rituelles, éminemment populaires, profanes et vivaces. Leur usage est extrêmement répandu au Brésil et nombreux sont les Brésiliens, de tout milieu social, qui connaissent des sympathies et qui y ont recours pour manipuler le réel conformément à leurs besoins. Les sympathies et leurs recettes se transmettent par imitation (à l'intérieur ou non de la famille ⁵⁰⁵), oralement et par écrit. Il existe de nombreux livres consacrés à ces pratiques : véritables catalogues et manuels de sympathies, ils enseignent à leurs lecteurs toutes sortes de sympathies et indiquent pour chacune ce pour quoi elle peut être utilisée et la manière dont elle doit être réalisée. Les sympathies curatives font traditionnellement partie du répertoire thérapeutique de certaines catégories d'agents de la médecine populaire, particulièrement les bénisseuses, qui y ont recours pour soigner certaines maladies.

Démontrant une fois de plus sa perpétuelle ouverture sur l'extérieur et sa formidable capacité à ingérer des matériaux culturels de toute provenance, l'umbanda a incorporé les sympathies, s'enrichissant ainsi d'un instrument supplémentaire de manipulation du réel. Ajoutées aux autres pratiques de son répertoire thérapeutique et prophylactique avec lesquelles elles ne sont pas incompatibles, les sympathies représentent un recours additionnel, un moyen d'action complémentaire que les thérapeutes umbandistes utilisent pour répondre aux demandes de leurs clients, pour les

⁵⁰⁵ Nombreux sont les individus qui accomplissent les sympathies qu'ils ont vu faire par leurs parents, leurs grand-parents.

aider à résoudre leurs problèmes ou leur éviter d'en avoir. Dans le but d'obtenir la guérison des maux qui leur sont confiés, ces thérapeutes multiplient, cumulent les recours à des actions efficaces. Dans certains processus de cure, les sympathies sont ainsi combinées à d'autres pratiques du répertoire umbandiste dans le but de renforcer et d'accroître l'efficacité du traitement.

Tous les *terreiros* umbandistes n'ont cependant pas incorporé les sympathies à leur répertoire thérapeutique : dans les trois lieux de culte étudiés, c'est seulement dans ceux de Duílio et Dona Dolores que j'ai vu le père et la mère de saint réaliser des sympathies pour leurs clients, que j'ai entendu les esprits - essentiellement des vieux-noirs, des cabocles et des bahianais - en conseiller fréquemment à leurs consultants. Dans ces *terreiros*, les médiums présentaient les sympathies comme une "chose de vieux-noir" (*é coisa de preto-velho*) ou encore comme des "secrets de vieux-noirs" (*mirongas de preto-velho*), et qualifiaient certaines d'entre elles de "sympathies de vieux-noir" (*simpatias de preto-velho*), d'autres de "sympathies de cabocle" (*simpatias de caboclo*).

Chez Renato, les choses étaient différentes et, pas plus que les esprits qui descendaient dans son *terreiro*, ce père de saint n'avait recours aux sympathies ni n'en conseillait à ses consultants. Il les excluait, en propos comme en pratique, du champ des pratiques thérapeutiques umbandistes, en ne manquant pas de les rattacher à la tradition populaire et de rappeler, comme le fait Regina, médium dans son *terreiro*, que "la sympathie c'est plus une chose dans la ligne de la superstition populaire, c'est vraiment culturel, c'est une chose qui vient de la culture, c'est une chose de la campagne, que la mère montre à sa fille qui la montre à sa fille, qui la montre à sa nièce, une chose que tout le monde fait, automatiquement mais personne ne sait d'où ça vient, qui a commencé en premier à faire la sympathie".

Dans l'umbanda (comme hors l'umbanda), les sympathies ignorent l'intervention des esprits et leur exécution ne requiert pas, généralement, la compétence d'un agent religieux, médium ou père de saint, possédé ou non. C'est bien souvent le consultant lui-même qui accomplit la sympathie qui lui a été conseillée par l'esprit - les entités spirituelles pourvoyeuses de

sympathies sont généralement les vieux-noirs - ou par le père de saint. Il n'est donc requis de l'exécutant aucune qualité et spécialité particulières : ce qui importe, pour que la sympathie prescrite produise le résultat attendu, c'est qu'elle soit "bien faite". Son efficacité dépend exclusivement de l'exécution rigoureuse du rituel exact et spécifique selon lequel elle doit être accomplie : l'agent de la sympathie le sait bien qui apporte une attention et un soin scrupuleux à suivre les instructions, à respecter les conditions d'exécution indiquées dans le *terreiro*⁵⁰⁶. Dans l'umbanda, il arrive néanmoins que le rituel de certaines sympathies comporte des opérations qui ne peuvent être exécutées que par un agent religieux. C'est le cas, par exemple, de certaines sympathies qui comportent, entre autres opérations, la fabrication et l'ingestion d'un breuvage dont la recette et la préparation, connues du seul père de saint, doivent être tenues secrètes. C'est également le cas des sympathies qui consistent à fabriquer un *patuá* ou qui incluent la fabrication d'un *patuá*, petit objet curatif ou protecteur sur lequel nous reviendrons. Dans les *terreiros* de Duílio et de Dona Dolores, les *patuás* confectionnés par le père et la mère de saint devaient être "croisés" (*cruzados*)⁵⁰⁷ ou "bénits" (*bentos*) par les esprits avant d'être remis à leurs destinataires.

Les sympathies peuvent être accomplies pour soi-même ou pour un tiers. Dans le second cas, le bénéficiaire - qui n'est pas l'exécutant - doit ignorer qu'il est "traité par sympathie" (*tratado por simpatia*). L'efficience de la sympathie accomplie pour autrui dépend de cette condition primordiale. Si elle n'est pas respectée, la sympathie - même parfaitement exécutée - devient inefficace : "la personne ne doit pas savoir", "si la personne sait ça n'a pas d'effet", "l'enchantement est rompu"... Et le secret doit être maintenu pour toujours. Car même après qu'elle ait produit l'effet escompté, une sympathie voit son résultat annulé dès lors qu'elle est révélée à son bénéficiaire : le problème qu'elle a résolu, la maladie qu'elle a guéri, "reviennent" (*voltam*), "retournent" (*retornam*).

⁵⁰⁶ Le fait que la sympathie soit prescrite par un esprit ou un père de saint est déjà en soi promesse de grande efficacité.

⁵⁰⁷ "Croiser" (*cruzar*) un objet est un acte rituel qui consiste à transmettre à un objet des forces spirituelles qui le rendent efficace ou qui augmentent son efficacité. "Croiser" signifie "bénir" : ce verbe renvoie aux signes de croix qui sont effectués - avec un cigare, une cigarette, une épée ou tout simplement la main - au-dessus ou sur l'objet que l'on bénit.

A l'intérieur du champ d'action qui est le leur, les sympathies connaissent un grand nombre d'applications et sont très nombreuses : il n'y a pas, semble-t-il, un problème - grand ou infime - de la vie qui ne saurait être résolu ou empêché au moyen d'une sympathie, pas un événement heureux qui ne saurait être favorisé, provoqué grâce à une sympathie. Elles visent généralement des résultats très spécifiques. Elles ne protègent et ne guérissent pas du mal (de l'adversité, de l'infortune) en général mais d'un mal (d'un problème) en particulier. Leurs objectifs sont innombrables et on ne saurait inventorier ici toutes les situations, tous les problèmes, tous les maux dont elles protègent et auxquels elles sont censées remédier, ni tous les désirs qu'elles se proposent de satisfaire : il existe un nombre infini de sympathies amoureuses, conjugales, curatives, protectrices, pécuniaires, matérielles, etc.

Parmi celles recueillies dans les *terreiros* umbandistes, on peut citer à titre d'exemple les sympathies suivantes : dans la catégorie des sympathies curatives (ou soulageantes), celles qui sont réalisées contre la bronchite, la grippe, l'asthme, les rhumatismes, les vers, les verrues, les cors aux pieds, les crampes, les fourmis dans les jambes, l'alcoolisme, "le vice de l'alcool" (*o vício do alcool*), le hoquet, l'anémie, les insomnies, les maux de tête, les maux de dents, les maux de gorge, la fièvre, le diabète, des maladies infantiles comme les oreillons et la coqueluche, les hernies du nombril ; dans les catégories des sympathies amoureuses et conjugales, celles qui sont faites pour conquérir l'homme ou la femme désirée, pour "attacher" à soi la personne que l'on aime ou désire (*simpatia de amarre* ou de *amarração*), pour retenir à la maison le compagnon ou le mari toujours dehors (*simpatia para segurar homem*), pour faire revenir la personne aimée, pour obtenir le mariage avec l'être cher, pour adoucir les maris violents, pour éviter l'infidélité, pour mettre fin aux disputes conjugales ; dans les catégories des sympathies pécuniaires et matérielles, celles employées pour "appeler l'argent" (*chamar o dinheiro*), pour ne pas manquer d'argent, de nourriture à la maison ; sans compter toutes les nombreuses sympathies qui protègent du mauvais oeil, du *quebrante* (chez les enfants), de l'envie, "des ennemis" (*dos inimigos*). Enfin on peut également citer les sympathies réalisées pour retrouver les objets perdus,

pour faire venir chez soi une personne que l'on souhaite voir, pour qu'un projet se réalise.

Réalisées pour soi-même ou pour un tiers, les sympathies visent des buts qui ne sont pas, en général, moralement condamnables. Elles servent à soigner et non à rendre malade, à résoudre des problèmes et non à en provoquer. Elles ne sont pas préjudiciables à autrui. Du point de vue de leurs objectifs, les sympathies peuvent donc être caractérisées comme des pratiques bénéfiques et inoffensives et elles sont généralement considérées comme telles par les umbandistes ⁵⁰⁸.

Si les effets attendus des sympathies sont extrêmement divers, leurs modalités comme leurs conditions d'exécution ne le sont pas moins. Outre le fait qu'elles comprennent l'accomplissement, selon un agencement défini, d'une ou plusieurs opérations orales et manuelles déterminées, ces pratiques sont soumises, comme tout acte rituel, à l'observation d'un ensemble de règles et de conditions d'exécution : observances concernant le temps (moments où la sympathie doit être accomplie : tel jour de la semaine ou du mois, telle heure, telle phase de la lune, telle saison, etc.), concernant le lieu (dans la campagne, derrière la porte, sous un arbre, sous la table, dans un carrefour, etc.), concernant les matériaux employés (substances, objets, animaux, végétaux dont la préparation, le recueil, le choix peuvent être eux aussi soumis à des conditions de temps et de lieu), concernant les êtres humains utilisés (dont le choix peut être aussi soumis à des conditions déterminées ⁵⁰⁹). L'efficacité de toute sympathie dépend du respect de l'ensemble des modalités, prescriptions, conditions précises qui sont attachées à son exécution. Quant à l'exécutant de la sympathie, il ne fait généralement l'objet d'aucune prescription, ne doit se soumettre à aucun rite préliminaire. La seule exigence qui porte sur l'agent, quand il accomplit

⁵⁰⁸ Compte-tenu de la relativité du bien et du mal dans l'umbanda, ces pratiques ne sauraient être absolument caractérisées comme telles. Au regard de quelques sympathies - principalement les sympathies amoureuses - cette caractérisation se révèle particulièrement discutable. Les sympathies ne sont pas toujours innocentes, et, du point de vue de leurs objectifs, il en est qui ne se distinguent en rien de certains *feitiços*. C'est le cas, par exemple, de la *simpatia de amarre* qui vise exactement le même résultat que la *macumba de amarre*. Quand la sympathie est utilisée dans le but de provoquer chez autrui des sentiments, des comportements, des réactions qu'il n'aurait pas "naturellement", elle peut apparaître comme un procédé contestable et nuisible.

⁵⁰⁹ Il en est ainsi des sympathies dans lesquelles certaines opérations doivent être réalisées par un (ou plusieurs) enfant de tel sexe, de tel âge, qui sait ou non parler, etc.

la sympathie, c'est la disposition d'esprit dans laquelle il doit être : pour qu'elle soit efficace, il est nécessaire qu'il l'exécute avec sérieux et qu'il ait "la foi" (*a fé*) dans ce qu'il fait.

La réalisation d'une sympathie implique la mise en scène de rituels plus ou moins compliqués. Il en est d'extrêmement simples aux procédures rapides et faciles à accomplir et d'autres de réalisation complexe et astreignante qui multiplient comme à plaisir les opérations, les observances, les circonstances et les conditions à respecter. L'agent d'une sympathie ne s'interroge pas sur la structure de l'acte qu'il accomplit, ni sur ses modalités de réalisation ; il ne s'inquiète pas de la signification des opérations qu'il accomplit, des objets qu'il utilise, des propriétés des matériaux dont il se sert : il fait la sympathie que lui a appris ou conseillé le vieux-noir. Il croit à son efficacité. Ce qui lui importe et le préoccupe c'est de la faire "comme il faut" pour qu'elle "marche".

Il y aurait beaucoup à dire sur le contenu symbolique des sympathies. Derrière les matériaux utilisés, les paroles prononcées, les gestes accomplis, les opérations réalisées, les prescriptions à respecter se cachent et s'entremêlent, dans chaque sympathie, des significations, des relations, des correspondances, des associations, des classifications, des symboles, des idées. Les variations sur le thème de la sympathie sont innombrables et chaque sympathie, même la plus simple du point de vue formel, est capable de produire un nombre important d'associations, de relations sympathiques. Pour identifier ces associations et symboles multiples, comprendre la pertinence qui associe des éléments en apparence si arbitraires dans la recherche d'une action efficace, découvrir les éléments qui ont été symboliquement retenus pour produire ces associations, il faut pouvoir "retracer le chemin couvert qu'ont suivi les idées", pour reprendre une expression de M. Mauss (1983 : 68).

L'efficacité symbolique des sympathies consiste à faire circuler certaines qualités transférables le long de ce que M. Mauss appelle des "chaînes sympathiques" en les orientant selon une direction précise, celle de l'effet recherché. Dans la plupart des sympathies curatives, la maladie se retire en suivant ces chaînes d'associations de symboles. Ces sympathies consistent :

- soit à faire passer la maladie (ou l'un de ses symptômes) - au moyen d'une série plus ou moins grande de recours intermédiaires - dans un objet (qui peut être un animal, un arbre) qui la prend sur lui (loi de contagion). Tout ce qui arrivera à cet objet-réceptacle de la maladie arrivera à la maladie elle-même ;
- soit à assimiler la maladie (ou l'un de ses symptômes) à un objet qui la représente. Par analogie, tout ce qui arrivera à ce support-substitut de la maladie arrivera à la maladie (loi de similarité).

Dans les deux cas, en bout de chaîne sympathique, la maladie est définitivement expulsée et annihilée : elle est symboliquement brûlée, enterrée, enfermée dans un cercueil qui part sous terre, déchirée, découpée, coupée, noyée, mise à pourrir, jetée dans le courant, etc., selon le traitement réservé à l'objet-réceptacle ou au support-substitut du mal que l'on veut supprimer.

Prenons l'exemple d'une sympathie "contre les vers" (intestinaux) réalisée par l'une des vieilles noires de Dona Dolores. Il s'agit d'une sympathie très connue dont il existe diverses variantes au Brésil. La mère de saint possédée couche sur ses genoux l'enfant qui a des vers. Elle prend une bobine de fil blanc et découvre le ventre de l'enfant. La bobine au-dessus de son nombril, elle tire horizontalement une petite longueur de fil et le coupe. Elle prend alors ce brin de fil et commence à l'entourer autour de l'index droit de l'enfant. Quand elle a fait neuf fois le tour du doigt, elle prend un paire de ciseau et coupe les fils d'abord sur le haut du doigt puis sous le doigt. Elle obtient ainsi dix-huit petits bouts de fil de longueur à peu près égale qu'elle dépose sur la surface d'un verre rempli d'eau qui se trouve à ses pieds. Elle met alors sa main droite sur le ventre de l'enfant en prononçant des paroles - prières ou formules - inaudibles dans lesquelles on distingue néanmoins le nom de l'enfant prononcé plusieurs fois. Le contenu du verre doit être jeté le lendemain à la même heure.

Dans cette sympathie, on peut penser que le morceau de fil blanc évoque, par sa forme et sa couleur, les vers qui sont dans le ventre de l'enfant et que l'on veut chasser. Par analogie, ce qui adviendra donc au premier se rapportera aux seconds : en coupant par deux fois le fil enroulé neuf fois autour du doigt de l'enfant, Dona Dolores coupe les vers. Ce qu'elle prétend faire ensuite aux vers coupés en mettant les fils à la surface

de l'eau apparaît moins explicite. La première interprétation qui vient à l'esprit est qu'en mettant les fils dans l'eau, Dona Dolores achève les vers en les noyant. Mais on peut aussi interpréter cette opération non pas comme une opération de destruction - déjà accomplie puisque les vers ont été occis à coups de ciseaux - mais comme une opération d'extraction/expulsion. Qu'arrive-t-il aux fils une fois qu'ils sont posés sur l'eau ? Dans un premier temps ils restent à la surface. Mais ensuite, ils s'enfoncent très progressivement dans l'eau et finissent par tomber au fond du verre. Par analogie, le parcours accompli par les fils est suivi par les vers. Le mouvement qui entraîne les fils de la surface de l'eau vers le fond du verre - c'est-à-dire du haut vers le bas - entraîne les vers ⁵¹⁰ qui sont à l'intérieur du corps de l'enfant vers l'extérieur : en même temps que les uns coulent au fond de l'eau les autres s'acheminent, si l'on peut dire, vers la sortie. Les vers "tombent". L'association des directions haut/bas, intérieur/extérieur est d'ailleurs présente dans d'autres pratiques thérapeutiques - telles que les bains, les passes, les *sacudimentos* - où l'extraction/expulsion des énergies négatives des consultants s'effectue, comme nous l'avons vu, dans un mouvement qui va toujours du haut vers le bas.

La grande majorité des sympathies curatives recueillies dans les *terreiros* sont fondées sur des rituels d'extraction/expulsion ⁵¹¹ : elles guérissent les malades en les "débarrassant", par extériorisation, de leurs maux. On comprend que l'avide et accueillante umbanda ait pu incorporer les sympathies curatives au répertoire de ses pratiques et rituels thérapeutiques dans la mesure où elles engagent des représentations thérapeutiques parfaitement compatibles avec ses représentations exogènes et additives du mal.

On ne saurait clore ce paragraphe sans dire quelques mots d'un type particulier de sympathies qui consistent en (ou qui comprennent) la

⁵¹⁰ En portugais, vers (*vermes*) et verre (*copo*) ne sont pas des homophones.

⁵¹¹ Certaines d'entre elles ne sont d'ailleurs pas sans rappeler les pansements de secret rituels des guérisseurs paysans français (avec cette différence néanmoins que les pansements, contrairement aux sympathies, ne peuvent pas être réalisés par les malades eux-mêmes mais exclusivement par les guérisseurs). Au sujet de ces pratiques thérapeutiques, voir F. Laplantine (1978(a), 1978(b) : 93), (1986 : 201).

fabrication d'un petit objet nommé *patuá*. Cet objet - considéré en lui-même comme une sympathie - est confectionné et utilisé à des fins généralement protectrices ⁵¹², mais il existe aussi des *patuás* dotés de pouvoirs attractifs et curatifs. Le *patuá* est un petit sac généralement en tissu (le plus souvent blanc ou rouge), caché à la vue d'autrui, que l'on porte sur soi (pendu au cou, accroché à l'intérieur du soutien-gorge) ou dans son sac. Il est entièrement fermé - ses bords sont cousus à la main - et celui qui le porte doit ignorer ce qu'il contient et ne jamais l'ouvrir. Chez Duílio, c'est Maria - médium du *terreiro* et couturière - qui cousait les *patuás* que le père de saint préparait pour sa clientèle. Une fois fermés, ces *patuás* devaient encore être "croisés" ou "bénits" par des esprits avant d'être remis à leurs destinataires ⁵¹³.

Compte-tenu du fait que les composants des *patuás* sont tenus secrets et que ces derniers ne doivent pas être ouverts par leurs possesseurs, il est difficile de connaître et d'observer directement leur contenu. Puisqu'on ne peut défaire les *patuás* des autres pour vérifier ce qu'ils renferment, le plus simple est encore d'ouvrir les siens.

Le contenu des *patuás* est des plus hétéroclites : plumes d'oiseaux, poils d'animaux, petites clefs ⁵¹⁴, graines (comme le fameux "oeil de chèvre" (*olho de cabra*)⁵¹⁵), petites *figas* ⁵¹⁶, yeux d'animaux séchés, racines et bois (sous forme de petits copeaux ou de poudre grossière), plantes, gros sel, perles, etc., sans compter tous les matériaux énigmatiques qui ne sont pas identifiables par leur aspect extérieur. Certains de ces objets sont des amulettes bien connues, comme la *figa* (portée autour du cou) et "l'oeil de chèvre" (transporté dans une poche ou dans un sac), ou des matériaux aux propriétés et à l'efficacité bien connues, comme le gros sel et la "rue"

⁵¹² Parmi les *patuás* protecteurs, il en est qui sont spécifiquement destinés à garantir du mauvais oeil, de l'envie, du *quebrante*. Il en est d'autres qui protègent plus généralement de tous les risques d'agression humaine susceptibles de mettre en péril la vie et la sécurité des individus. Il s'agit de *patuá* qui "ferment le corps aux ennemis" et qui garantissent aussi bien des vols, que des provocations, des agressions physiques, à main armée, à l'arme blanche, etc.

⁵¹³ On peut également acheter des *patuás* tout faits dans les boutiques d'umbanda.

⁵¹⁴ Ces clefs "ferment" symboliquement le corps aux ennemis, aux énergies négatives du mauvais oeil, de l'envie.

⁵¹⁵ "L'oeil de chèvre" est une graine - ronde, noire et rouge vermillon - qui provient d'un arbre de la famille des légumineuses (*Ormosia nitida*) et qui est communément employée comme protection contre le mauvais oeil.

⁵¹⁶ La *figa* est une amulette extrêmement populaire au Brésil. Elle représente une main fermée dont le pouce est glissé entre l'index et le majeur.

(*arruda*). Chaque composant d'un *patuá* est investi de propriétés et de pouvoirs : le choix et la combinaison des divers éléments symboliques contenus dans un *patuá* est fonction des propriétés et des pouvoirs que l'on souhaite conférer à ces petits sacs, selon l'usage auquel on les destine et l'action qu'on en attend.

Dans ses *patuás* curatifs "contre la bronchite", Dona Dolores mettait, selon ses dires, des poils de chat si le bronchitique était un homme et des poils de chatte si le bronchitique était une femme. Elle y ajoutaient également d'autres poils qu'elle disait être des poils de loup. Les *patuás* que fabriquait un autre père de saint, Milton, pour soigner la bronchite - identiques à ceux qu'il confectionnait pour guérir l'asthme - devaient contenir soit un petit morceau de cuir de paresseux (*bradype*), soit une petite quantité de poils de paresseux arrachés à l'animal vivant.

Les *patuás* comprennent également souvent des prières qui sont des invocations à des saints. Citons, à titre d'exemple, celle que contenait un *patuá* protecteur destiné à "protéger des ennemis". Pliée en quatre, cette prière s'intitule "au glorieux Saint Georges" et dit :

"Jésus au-devant, paix et guide, tu m'as recommandé à Dieu et à la Vierge Marie, ma mère et aux douze apôtres mes frères, je marcherai ce jour et cette nuit moi et mon corps entouré et encerclé par les armes de Saint Georges. Mon corps ne sera pas prisonnier, ni blessé, ni mon sang répandu ; je marcherai aussi librement qu'à marché Jésus Christ neuf mois dans le ventre de la Vierge Marie, amen. Mes ennemis auront des yeux mais ne me verront pas, ils auront une bouche mais ne me parleront pas, ils auront des pieds mais ne m'attraperont pas, ils auront des mains mais ne me feront pas de mal. Celui qui porte cette prière dans sa poche ne sera pas blessé par ses ennemis" ⁵¹⁷.

VIII

LES OBLIGATIONS

⁵¹⁷ Le texte de cette prière aux formules stéréotypées est fort proche de celui de certaines prières traditionnelles que récitent les bénisseurs dans leurs "bénédictions pour fermer le corps". (Voir à ce sujet, les prières des bénédictions et quelques-unes de leurs variantes rapportées par L. F. Raposo Fontenelle (1959 : 42-44) et recueillies auprès de bénisseurs de la petite ville d'Aimorés, Etat du Minas Gerais).

(*as obrigações*)

On appelle généralement "obligations", les "offrandes" (*as oferendas*) dédiées aux diverses entités du panthéon umbandiste (esprits et *orixás*)⁵¹⁸. Celles qui sont offertes aux *exus* et *pombas giras* portent le nom spécifique de *despachos* ("envois"). Dans l'umbanda, ces obligations sont réalisées - par les profanes comme par les initiés - dans diverses circonstances et à différentes fins, et notamment à des fins thérapeutiques dans le cadre de la cure des maladies (et autres problèmes associés).

Certains procès thérapeutiques umbandistes comprennent et exigent la réalisation d'obligations. Accomplies à des fins de guérison, ces offrandes propitiatoires sont toujours assorties d'une requête aux esprits et *orixás* auxquels elles s'adressent et visent deux grands types d'objectifs.

Selon les maux qu'il s'agit de guérir, elles ont pour but de :

- 1 - contenter des entités bénéfiques (esprits et *orixás*) de manière à s'assurer leur intervention favorable dans le processus de guérison ;
- 2 - satisfaire des entités néfastes de manière à annuler leur action nuisible.

L'obligation peut être réalisée sur une prescription du père de saint : en fonction des maux dont souffre son consultant (et aussi de leur gravité), le thérapeute umbandiste juge nécessaire que son malade s'assure, pour guérir, la coopération d'une entité. Pour constituer cette offrande, le père de saint (ou un médium) peut alors interroger l'entité sollicitée (à travers un médium ou à travers les *búzios*) afin de savoir ce qu'elle souhaite recevoir.

L'obligation peut également être réalisée sur la demande d'un esprit qui réclame expressément une offrande en échange de ce qui est sollicité de lui pour permettre ou favoriser la guérison du malade. Empruntant la voix d'un médium, il exprime cette volonté à l'occasion d'une consultation, d'un rituel thérapeutique (comme par exemple, lors d'un *sacudimento*, d'une

⁵¹⁸ Nous avons vu que pour les initiés de l'umbanda, le terme "d'obligations" a un sens un peu différent qui est celui de devoirs religieux : il désigne d'une façon générique toutes les cérémonies et actes rituels (dont les offrandes) que ces élus doivent accomplir pour leurs esprits au cours de leur parcours initiatique et tout au long de leur vie religieuse.

désobsession) et précise généralement de lui-même ce que l'obligation doit contenir, où elle doit être déposée et quand.

Quand le client est un profane, c'est généralement le thérapeute umbandiste qui est l'agent de son obligation : le malade n'a pas en effet la compétence requise pour la réaliser lui-même. Même s'il n'est pas rare qu'il soit chargé de se procurer tout ou partie des éléments qui composeront son offrande, seul un agent religieux accompli est à même d'exécuter pour lui les différentes opérations rituelles (dont parfois des sacrifices animaux) qui précèdent et accompagnent la réalisation de l'obligation. La présence du malade n'est d'ailleurs pas nécessairement requise au moment où son obligation est offerte à l'esprit dans le lieu voulu. Il n'en demeure pas moins que cette offrande - réalisée par un agent religieux pour le compte de son consultant - est bien un présent du malade (et non du père de saint) à l'esprit (ou l'*orixá*) : ce sont donc ces deux-là qu'elle lie et engage l'un vis-à-vis de l'autre dans une relation d'échange.

Divers types d'éléments entrent dans la composition des offrandes parmi lesquels figurent généralement des choses destinées à être mangées, bues et fumées par les esprits. Le nombre de ces éléments comme leur quantité respective sont très variables selon les offrandes : il est de petites et de grandes obligations.

Quant au choix des divers composants de l'offrande, il est fonction du type d'esprit (ou de l'*orixá*) auquel elle est dédiée et tient également compte des exigences ou des souhaits exprimés par l'esprit quand il fait savoir ce qu'il désire recevoir. Chaque esprit possède des attributs qui sont caractéristiques de la catégorie à laquelle il appartient. D'une manière générale les *pretos-velhos* partagent le même goût pour le tabac à pipe, la pipe et la *cachaça* pure, les bahianais pour la *batida de coco* ⁵¹⁹ et la "cigarette de paille", les cabocles pour la bière et les gros cigares, les enfants pour les bonbons, les gâteaux, les jouets et les boissons sucrées, etc. Chaque catégorie d'esprit a des couleurs, des animaux, des aliments, des végétaux, des boissons, des objets, des mélanges, des matériaux qui lui

⁵¹⁹ Boisson préparée avec de la *cachaça*, du sucre et du lait de coco.

sont propres et qui entrent, diversement combinés, dans la composition des offrandes faites aux divers esprits qu'elle comprend ⁵²⁰.

Mais une obligation n'est jamais offerte à toute une catégorie d'esprit : elle est toujours dédiée à un esprit particulier appartenant à une catégorie. Or, sur la base de leurs caractéristiques communes, les esprits d'une même catégorie, reçus dans un même *terreiro*, se distinguent les uns des autres par de petites choses. Plume blanche et Sept Pierres qui descendent chez Duílio appartiennent à la catégorie des cabocles et en partagent les stéréotypes et les attributs. Ils sont néanmoins deux indiens différents de la tribu du cacique Tupinambá et aucun des habitués du *terreiro* ne saurait les confondre l'un avec l'autre. Nous avons vu que les médiums particularisent les entités qu'ils reçoivent : par suite, ils particularisent également les présents qu'elles apprécient. Aussi le contenu d'une offrande offerte à deux esprits d'une même catégorie, reçus par un même médium ou reçu chacun par deux médiums différents, n'est-il jamais strictement le même. Tel *exu* ne fume que les cigarettes longues de telle marque ; tel autre boit - comme tous les *exus* - de la *cachaça*, mais chaque verre qui lui est offert doit contenir du poivre et trois petits piments rouges ; généralement tous les cabocles apprécient le miel, mais tel cabocle l'aime pur et tel autre mélangé avec de la *cachaça*, etc. Ainsi les contenus des offrandes sont-ils sujets à quantité de petites variations.

Le choix des lieux où doivent être réalisées et déposées les offrandes dépend aussi du type d'esprit ou de l'*orixá* auquel elles sont destinées. Toutes les obligations peuvent être réalisées et offertes entre les murs du *terreiro*. Mais hors le *terreiro*, elles sont faites et déposées sur les territoires dans lesquels habitent et règnent en maîtres les esprits et les *orixás* qui en sont bénéficiaires. D'une manière générale, les *exus* reçoivent leurs *despachos* à la croisée des chemins (*encruzilhadas*, "carrefours") et dans les cimetières ; Oxóssi et les cabocles reçoivent leurs obligations dans les forêts, Iemanjá et les marins sur les plages, Omolu (Obaluaê) dans les cimetières, Oxum au bord des rivières ou à côté des cascades, les bahianais dans les lieux déserts et retirés, etc. Bien qu'il n'existe pas d'observances strictes en ce qui concerne le jour de la semaine et l'heure de

⁵²⁰ Les animaux offerts aux esprits dans le cadre d'une obligation sont généralement sacrifiés.

la journée auxquelles doivent être faites les obligations ⁵²¹, il arrive néanmoins qu'elles soient préférentiellement réalisées le jour de la semaine consacré à l'esprit ou à l'*orixá* auquel on les offre. C'est surtout dans le cas des offrandes faites aux *exus* que les conditions de jour et d'heure sont assez généralement observées. Leurs *despachos* leur sont offerts aux alentours de minuit (minuit et l'après-minuit) et, préférentiellement, le vendredi soir. Ce jour et ces heures appartenant aux *exus*, il est préférable de réaliser et d'offrir les obligations dédiées aux autres esprits de l'umbanda en dehors de ces périodes.

Quel que soit l'esprit auquel elle est offerte, l'obligation est un "travail" payant et généralement coûteux. Elle représente parfois un véritable sacrifice financier pour le malade et bien souvent une source de revenus importante pour le *terreiro*. Le prix d'une obligation dépend de la quantité et du coût des matériaux qu'elle doit rassembler : nous l'avons dit, l'offrande demandée au consultant par le père de saint ou l'esprit peut être grande ou petite. Il n'est pas rare qu'elle doive contenir de l'argent et les sommes offertes sont parfois importantes.

Que représente l'offrande individuelle et que fait-elle pour être ainsi bénéfique au malade?

Toute offrande - ici individuelle et non collective - établit un lien de réciprocité entre celui qui l'offre et celui qui la reçoit. En étant généreux avec l'esprit, l'individu incite l'esprit (ou l'*orixá*) à être généreux avec lui, c'est-à-dire à lui octroyer ce qu'il lui demande en échange de ce qu'il lui donne : ses présents engagent l'entité à entrer avec lui dans un rapport d'échange mutuel. L'esprit n'est pas contraint d'entrer dans ce rapport ni d'accéder à la demande qui lui est faite : il peut ne pas trouver l'offrande à son goût. Mais s'il accepte l'obligation et s'en montre satisfait, il devient l'obligé de celui qui la lui a offerte. L'offrande est une donation nécessairement rendue. Ceci est également vrai dans l'autre sens. Quand l'esprit prend l'initiative du don en intercédant en faveur d'un individu sans avoir rien reçu pour satisfaire la demande qui lui a été adressée (si ce n'est bien souvent une promesse d'offrande de la part du demandeur), le bénéficiaire doit restituer en retour

⁵²¹ Excepté bien entendu quand les esprits ont indiqué l'heure et le jour où l'obligation doit leur être offerte.

une partie de ce qui lui a été octroyé au moyen et sous la forme d'une obligation. Ainsi quand une guérison est attribuée à l'intervention favorable d'un esprit, l'ex-malade fait-il une offrande à cet esprit. Son obligation prend l'allure d'un remerciement mais au-delà, elle sert à rendre quelque chose en échange de ce qui a été reçu. La non-compensation engendre un déséquilibre dans la relation entre l'individu et l'esprit (voire une rupture de cette relation) et par suite, une détérioration préjudiciable (à l'un comme à l'autre) du lien qui les unit.

Toutefois, à travers son offrande, que donne le malade à l'esprit et que lui rend ce dernier ?

1 - Examinons le premier cas de figure, celui où l'obligation a pour but de s'assurer l'intervention favorable d'un esprit bénéfique. Nous avons vu que la maladie, qu'elle soit "matérielle" ou "spirituelle", représente une faiblesse et une diminution de l'axé individuel : un individu malade est un individu qui manque de force vitale. Sa guérison passe par l'augmentation de son capital de force vitale entamé. Nous avons également vu que les entités bénéfiques de l'umbanda sont pourvoyeuses de force vitale : elles en alimentent les hommes dans la mesure où les hommes eux-mêmes les alimentent et développent leur force. Entre ces deux types d'êtres, les énergies circulent et sont échangées. Au moyen de l'offrande, le malade active - à un niveau et pour un bénéfice individuels - ce principe dynamique de circulation de la force vitale. L'obligation agit comme un catalyseur. En offrant à un esprit ses nourritures, ses boissons, ses animaux, ses objets, le malade le nourrit ; il accroît sa force vitale et reçoit en retour une partie de cette force. L'offrande ouvre un canal énergétique par lequel le malade capte directement l'axé qui lui manque à l'une de ses sources.

La détermination de la source à laquelle le malade va puiser la force vitale qui lui fait défaut - c'est-à-dire l'entité spécifique à laquelle il adresse l'offrande propitiatoire - est guidée par la prise en compte de différents éléments, diversement et inégalement retenus selon les cas et les *terreiros*. L'entité dont le malade sollicite l'intervention au moyen d'une obligation peut être :

- son "orixá de tête" dit également son "ange gardien" ou encore un esprit subordonné à cet *orixá* (c'est-à-dire un esprit qui possède la même vibration énergétique que lui). Nous avons vu que chaque individu est, par

son ange gardien, intimement lié à une source fondamentale de force vitale qui l'alimente en énergies positives. L'axé que l'ange gardien transmet à son "protégé" diminue ou augmente selon les traitements qu'il lui réserve. En alimentant son ange gardien au moyen d'une offrande, le malade développe sa source privilégiée d'axé et accroît du même coup son capital de force vitale entamé.

- une entité qui, à l'intérieur du *terreiro*, a acquis une solide réputation dans le domaine de la cure. Dans ce cas, le recours à cet esprit spécifique n'est pas déterminé par l'existence d'un lien privilégié entre lui et le malade mais par la grande compétence qui lui est reconnue en matière de guérison. Dans le domaine de la cure, la renommée d'un esprit se construit sur la base des guérisons passées qui sont attribuées à son intervention, et particulièrement celles de cas difficiles ou désespérés ⁵²². Divers sont les types d'esprits susceptibles d'être ainsi distingués : ce peut-être, selon les *terreiros*, une vieille-noire, un vieux-noir, un cabocle, un *exu*, etc. On remarque que l'entité en question est généralement - hiérarchie, pouvoir et autorité obligent - un des esprits reçus par le père ou la mère de saint. Chez Dona Dolores, Exu Tranca-Ruas ("Exu Verrouille-Rues") était considéré comme un grand guérisseur (cette mère de saint le présentait comme un *exu curador*, c'est-à-dire un "exu guérisseur"). Lorsqu'il était reçu par Dona Dolores, il parlait souvent, non sans fierté, des nombreuses guérisons dont il avait été l'artisan et désignait, parmi les personnes présentes dans le *terreiro*, celles qu'il avait déjà soignées. L'un de ses chants disait d'ailleurs : "Exu Tranca-Ruas est roi, il est roi ici dans l'umbanda, dans le carrefour il est docteur" ⁵²³.

- un esprit (ou un *orixá*) plus spécifiquement choisi sur le critère de sa compétence à soigner le type de maux dont souffre le malade. Cette compétence est fondée sur des relations de correspondances qui, pour celles que nous avons observées, sont établies entre :

* phase de la vie/entité (ou *orixá*) : dans ce cas, le recours à l'entité "guérisseuse" est déterminé par une correspondance établie entre la phase de la vie que représente cette entité et celle dans laquelle se trouve le malade pour lequel il lui est demandé d'intervenir. Dans un de ses articles,

⁵²² Par exemple, la guérison (ou l'amélioration) de maux que les médecins s'étaient avérés incapables de soigner ou pour lesquels ils avaient émis un pronostic très pessimiste.

⁵²³ *Exu Tranca-Ruas é rei, ele é rei aqui na umbanda, na encruzilhada ele é doutor.*

R. Ortiz (1979 : 139) souligne que les esprits d'enfants, de cabocles et de vieux-noirs "représentent le cycle de la vie" - les premiers, l'enfance, les seconds, le monde adulte, les vieux-noirs, la vieillesse - ajoutant un peu plus loin que "les genres de transe qui se conforment à ces stéréotypes attestent qu'on se retrouve en présence d'une manifestation symbolique des phases de la vie". Nous avons constaté que l'aide des esprits d'enfants est particulièrement sollicitée, au moyen d'offrandes, pour la résolution de problèmes et la guérison de maladies qui frappent des enfants. Ce qui est généralement vrai de ces esprits infantiles l'est beaucoup moins systématiquement des cabocles et des vieux-noirs. Leur intervention est en effet sollicitée pour des malades de tous âges. Dans certains cas néanmoins, l'offrande à un vieux-noir ou à un cabocle apparaît avant tout décidée sur la base de cette correspondance phase de la vie représentée par l'entité/phase de la vie dans laquelle se trouve le malade. Ces observations laissent penser que les enfants, les cabocles et les vieux-noirs représentent trois catégories d'énergies différentes associées chacune à l'un des trois grands stades de la vie, trois sources pourvoyeuses chacune d'une force vitale spécifique à l'enfance, à l'âge adulte, à la vieillesse et propre à soigner les maladies associées à ces divers âges de la vie. Dans un des *terreiros* d'umbanda fréquentés, l'aide de la vieille Nanã, la plus âgée des *orixás*, était sollicitée pour des maladies ou des ennuis de santé liés à la vieillesse.

* région ou organe du corps/orixá (ou entité) : dans ce cas, le recours à l'*orixá* "guérisseur" (ou à une entité qui lui est subordonnée) est déterminé par une correspondance établie entre la région (ou organe) du corps qui correspond à cet *orixá* et celle (ou celui) où se trouvent inscrits (ou localisés) les symptômes ou les problèmes du malade. C'est dans les *terreiros* d'umbanda les plus proches du candomblé que l'on constate l'existence de ce type de correspondance. Nous avons ainsi observé que (comme dans le candomblé) Oxum et Iemanjá - les déesses de l'eau associées à la maternité - gouvernent la région du ventre et sont particulièrement sollicitées pour les maladies ou les problèmes féminins des organes génitaux ou de la reproduction (stérilité, problèmes liés à la conception, à la grossesse, à l'accouchement) ; Omolu - dieu des maladies et particulièrement des maladies épidémiques - qui correspond à la peau, est sollicité pour des maladies qui provoquent des lésions visibles de l'épiderme (allergies,

eczémas, dermatoses, dermatites, acide urique, infections cutanées, etc.) ; les *exus*, directement liés à l'activité sexuelle masculine sont, quant à eux, particulièrement sollicités pour les problèmes d'impuissance et les maladies vénériennes (masculines).

2 - Examinons à présent le second cas de figure, celui où l'obligation a pour but d'annuler l'action nuisible d'un esprit néfaste.

Alors que le premier type d'offrande a pour but de capter ou d'activer un influx bénéfique qui "recharge" le malade en énergies positives, le second vise à faire cesser la transmission d'un influx négatif et pathogène. "Fortifiantes", les obligations du premier type peuvent être réalisées dans le cadre du traitement de maladies matérielles et spirituelles. "Neutralisantes", les obligations du second type sont uniquement utilisées dans la cure des maladies spirituelles dues à un *encosto* ou à un *feitiço* et sont généralement adressées à des *exus* et des *pombas giras*⁵²⁴.

Agents spirituels de l'*encosto* et du *feitiço*, ces esprits représentent des sources d'énergies destructrices. L'individu sur lequel s'exerce leur action reçoit leurs énergies néfastes et entre dans un processus de diminution progressive de sa force vitale. Pour inverser ce processus, il est nécessaire, dans un premier temps, de l'interrompre, c'est-à-dire d'annuler l'action débiliteuse des esprits qui transmettent ces énergies négatives. C'est cet objectif que visent à atteindre les offrandes (*despachos*) offertes aux esprits responsables d'*encostos* et de *feitiços* : les présents qu'ils reçoivent doivent les détourner de leur cible humaine.

Ces *despachos* consistent à alimenter et à satisfaire les entités négatives pour qu'elles cessent de transmettre au malade leurs énergies destructrices : si les offrandes aux entités bénéfiques ouvrent un canal de transmission par lequel l'individu capte des énergies qui le guérissent, les offrandes aux entités néfastes ferment le canal de transmission par lequel passent des énergies qui le rendent malade. Dans ce cas, l'échange ne consiste donc plus, de la part du malade, à donner pour recevoir en retour, mais à donner pour, en retour, ne plus recevoir.

Les *exus* et *pombas giras* qui s'appuient d'eux-mêmes ne reçoivent pas systématiquement de présents en échange de leur détachement. Dans le

⁵²⁴ Les *eguns* appuyés ne reçoivent généralement pas de présents en échange de leur "détachement".

cadre de la cure de l'*encosto* non provoqué, un *despacho* peut par exemple être offert aux esprits appuyés qui - à l'occasion par exemple d'un rituel de désobsession ou d'un déchargement de poudre - font savoir qu'ils n'abandonneront définitivement leur victime qu'en échange d'une offrande dont ils détaillent généralement les divers composants.

A la différence des *exus* et *pombas giras* de l'*encosto* non provoqué, ceux qui sont commandités dans le cadre d'une chose faite sont "payés" (*pagos*) pour porter préjudice à leur victime. Ces serviteurs amoraux satisfont les désirs et les exigences des hommes dans la mesure où ceux-ci satisfont les leurs : payés pour une tâche, ils l'accomplissent donc jusqu'au bout à moins d'être bien payés...pour l'interrompre. Aussi, pour "défaire le travail" qui a été réalisé contre lui, le malade doit-il généralement débaucher l'*exu* qui le persécute en lui offrant à son tour un *despacho*.

"Fortifiantes" ou "neutralisantes", les offrandes qui sont réalisées à des fins de guérison interviennent toujours en association avec d'autres pratiques dans les procès thérapeutiques umbandistes. On notera qu'à la différence de la majorité des pratiques examinées dans le présent chapitre, les obligations et *despachos* agissent sur la maladie sans le relais d'une action directe sur le corps du malade.

IX

LES CHIRURGIES SPIRITUELLES

(*as cirurgias espirituais*)

Les chirurgies spirituelles sont également appelées "opérations spirituelles" (*operações espirituais*), "opérations médiumniques" (*operações mediúnicas*), ou encore "coupures spirituelles" (*cortes espirituais*).

C'est à la médecine spirite que l'umbanda a emprunté ce type d'acte thérapeutique. Issues en droite ligne du kardécisme ⁵²⁵, où elles reçoivent aussi le nom de "chirurgies spirituelles", ces opérations ne font pas partie du capital thérapeutique de tous les *terreiros* umbandistes. Dans certains d'entre eux, ce genre particulier d'action sur le mal et d'intervention sur le

⁵²⁵ Au sujet de la chirurgie spirite voir M. Aubrée et F. Laplantine (1990 : 156-159, 214-215)

corps n'existe pas. Les ethnologues qui se sont de près ou de loin intéressés à la thérapeutique umbandiste ne font pas mention de ces chirurgies spirituelles dans leurs écrits, sans doute parce qu'ils les jugent trop peu courantes dans les *terreiros* et trop marquées du sceau du kardécisme. Et pourtant, si la pratique des opérations spirituelles n'est pas générale à toute l'umbanda, elle est loin d'être exceptionnelle ou exclusivement familière aux lieux de culte les plus fortement marqués par l'empreinte kardéciste. Nombre de médiums et de fréquentateurs umbandistes sont familiarisés avec le recours à ce type de pratique ; et parmi ces derniers, nombreux sont également ceux qui ont eu recours - pour eux ou un des leurs - à une ou plusieurs chirurgies spirituelles (et ce, dans des *terreiros* d'umbanda). Citons pour exemple, le témoignage de Flávio, simple fréquentateur à l'époque des faits, aujourd'hui médium umbandiste :

"Un jour, un des guides m'a dit : "bon, il faut préparer une table". Je lui ai demandé : "mais pourquoi?". "Je vais t'opérer". J'avais entendu parler d'opérations [spirituelles] où on coupait, où on enlevait par dehors des tumeurs, des choses comme ça, où le sang sortait. J'ai eu peur et je ne voulais pas faire cette opération. Je l'ai dit au père de saint. Il m'a dit que le Docteur Barfaluc, c'est comme ça qu'il s'appelait, ne coupait pas, qu'il n'y avait pas de sang, que je ne sentirais rien. Bon, mais je ne voulais pas. Puis j'ai assisté à une opération, puis à une autre, on ne voyait rien, il [le Docteur Barfaluc] passait la main et c'était tout. Et il disait à la personne "Tu viens la semaine prochaine, pour voir comment ça va, si tu te plains toujours d'avoir mal à l'estomac". Jusqu'à ce qu'un jour, il pleuvait beaucoup, l'assistance était peu nombreuse parce qu'il y avait une tempête, il n'y avait presque personne. Le guide m'a dit : "maintenant, assieds-toi". "Mais pourquoi ?". "C'est ta vésicule". Je ne pouvais même pas toucher tellement elle faisait mal, tu sais la liqueur des chocolats, c'était une horreur, deux heures du matin c'était terrible, c'était deux heures de souffrance, je souffrais beaucoup. Je me suis assis et ce fut une question de trente secondes. "C'est fait, tu peux te lever". Incroyable, je n'avais rien senti. Ensuite il a dit : "Marche. Tu ne pouvais pas prendre de cette chose", il ne savait pas dire "liqueur", "maintenant tu vas pouvoir, tu pourras manger et boire tout ce que tu veux". Je suis rentré chez moi. J'ai bu de la bière, du vin, du vin blanc, c'est si bon. Je n'ai rien senti".

Les récits de ce type abondent et nombreux sont les individus qui affirment avoir été opérés spirituellement avec succès par des esprits umbandistes. Le recours à la chirurgie spirituelle est indiqué aussi bien dans le cas de maladies (de troubles) matérielles que de maladies spirituelles.

L'entité qui a opéré Flávio de la vésicule est le Docteur Barfaluc. Dans les *terreiros* umbandistes comme dans les centres kardécistes, ce sont des esprits de médecins qui font les opérations spirituelles. Seules les entités de lumière qui appartiennent à cette catégorie de "médecins de l'espace" ou "de l'Au-Delà" (*médicos do espaço* ou *do Além*) ont la compétence requise pour réaliser ce type d'intervention : comme dit Dona Dolores, "pour opérer, il faut bien être médecin, non ?". Les désincarnés qui sont aujourd'hui spécialisés dans le domaine de la "médecine astrale" (*a medicina astral*), furent généralement médecins de leur vivant, c'est-à-dire des professionnels de la "médecine terrienne" (*medicina da terra*). Chez Dona Dolores, les deux esprits de médecin qui se chargent des opérations spirituelles sont les Docteurs Bezerra de Menezes et Mariando da Cunha, tous deux reçus par cette mère de saint. Chez Duílio, c'est le Docteur Isaac, exclusivement reçu lui aussi par le père de saint. Dans certains *terreiros*, le médium qui reçoit l'esprit de médecin est lui-même médecin de profession.

La spécialité de ces esprits de médecins est la chirurgie. Leur rôle et leur activité se limitent pour l'essentiel aux "consultations médicales" et aux interventions chirurgicales. Ils descendent pour opérer (souvent plusieurs patients à la suite) et pour s'entretenir en consultation, avant l'opération, avec les individus auxquels le père de saint ou des esprits précédemment consultés ont demandé de "voir le Docteur". Il leur arrive aussi de revoir les patients après l'opération pour s'enquérir de l'évolution de leur état. Dans certains *terreiros*, comme chez Duílio et Dona Dolores, les interventions de ces esprits ont lieu dans la pièce où se déroulent les séances publiques. Dans d'autres, elles sont accomplies dans l'intimité d'une pièce réservée aux chirurgies spirituelles.

A l'image de leurs confrères terriens - communément appelés "les médecins de la terre" (*os médicos da terra*), "les hommes à l'habit blanc" (*os homens da roupa branca*) par les esprits umbandistes - ces chirurgiens de l'espace portent généralement une blouse et un pantalon blancs. Leur

matériel de travail est restreint et modeste. Quand ils en possèdent un, il se limite généralement à du coton, de l'éther, de l'alcool et un ou plusieurs instruments pointus et coupants, stylet, scalpel, couteau de cuisine, poignard, ciseaux, clous.

Selon les propres mots des umbandistes, l'éther est utilisé pour "endormir" (*adormecer*), "anesthésier" (*anestesia*) l'endroit qui va être opéré, l'alcool pour le "désinfecter" (*desinfetar*), le "stériliser" (*esterilizar*) avant et après l'intervention. A l'aide de leurs outils tranchants, les médecins de l'espace ne pratiquent pas d'incisions et de coupures visibles. Il se peut que, comme dans le kardécisme, il existe dans l'umbanda des médiums qui procèdent à de véritables interventions chirurgicales à l'aide de ces instruments ⁵²⁶. C'est ce que laissent supposer certains témoignages recueillis mais je n'ai pas, pour ma part, observé d'opérations de ce type. Les médecins de l'espace que j'ai vus à l'oeuvre se contentent de tapoter la lame et la pointe de leurs instruments sur le corps du patient, au niveau des endroits à opérer. Dans les chirurgies spirituelles observées, ces objets coupants font donc plutôt office - comme le coton, l'alcool et l'éther - d'accessoires dans une mise en scène globale qui s'inspire beaucoup du modèle de la médecine "terrienne". D'ailleurs, quand les umbandistes parlent de ces opérations spirituelles, ils ne manquent pas de faire remarquer bien souvent que "c'est comme si c'était chez le médecin mais c'est différent".

Chez Dona Dolores comme chez Duílio, les médecins faisaient généralement allonger leurs patients habillés sur une grande table (chez la première) ou sur deux bancs accolés (chez le second), recouverts d'un drap blanc. Une fois le futur opéré étendu, ils le recouvraient d'un grand drap blanc (tête comprise), parfois également d'autres linges de la même couleur, de manière à ne laisser découverte que la partie du corps sur laquelle ils allaient "travailler". Ensuite le Docteur Isaac de Duílio "désinfectait" la zone à

⁵²⁶ C'est le cas par exemple du célèbre médium kardéciste, Edson Queiroz. Médecin et gynécologue de profession, ce médium est devenu célèbre grâce aux opérations chirurgicales qu'il réalise sous l'emprise de l'esprit du Docteur Adolfo Fritz : "à l'aide d'un simple couteau de cuisine et sans aucune anesthésie, le médium procède à des opérations chirurgicales de la colonne vertébrale, de l'estomac, de l'intestin, des reins, de l'abdomen et surtout des yeux" (M. Aubrée et F. Laplantine, 1990 : 214). Il exerce à Recife et sa renommée nationale et internationale attire à lui des patients du monde entier. Des vidéo-cassettes de ses opérations sont disponibles dans le commerce.

opérer avec un coton imbibé d'alcool, puis il "l'endormait" avec un coton imbibé d'éther ⁵²⁷. Puis il prenait un ou plusieurs instruments coupants et pointus, généralement un petit couteau et un clou, avec lesquels il tapotait, picotait l'endroit qui correspondait à la zone qu'il était en train d'opérer et dessinait des lignes, faisait de petits mouvements juste au-dessus et sur la peau. Il abandonnait aussi ses instruments pour n'utiliser que ses mains qu'il passait à l'horizontale sur et juste au-dessus de la peau. L'ensemble de ces mouvements était très rapidement exécuté et les opérations ne duraient en moyenne que quelques minutes. Une fois l'opération terminée, le patient se levait et écoutait les consignes post-opératoires du médecin. Il repartait chez lui avec, généralement, l'ordre de se reposer et de ne pas travailler pendant une période variable selon l'importance de l'opération (de un à plusieurs jours). Dans certains cas, l'esprit demandait à son patient de boire des tisanes, de prendre des médicaments pharmaceutiques ("comme le médecin") - parmi lesquels des anti-inflammatoires et des antibiotiques. Les médecins de Dona Dolores, qui opéraient d'une manière assez similaire à celle du docteur Isaac, prescrivaient aussi le repos, des tisanes mais pas de médicaments pharmaceutiques. Ils exigeaient également de leurs patients des choses que le Docteur Isaac ne demandaient pas aux siens : les futurs opérés devaient "se préparer" chez eux la veille de l'opération, c'est-à-dire prendre un "bain de décharge", allumer une bougie à leur ange gardien et, dans certains cas, boire des tisanes dont la recette leur était indiquée par les esprits de médecins. Il leur était également demandé de se rendre au *terreiro*, le jour de l'opération, tout habillé de blanc.

Avec leurs couteaux de cuisine, leurs poignards, leurs clous, ces esprits simulent et évoquent l'acte de couper, d'inciser, de piquer, de découper : ce qu'ils exécutent et accomplissent à la surface du corps est ce qu'ils font à l'intérieur du corps.

Or ce qu'ils font à l'intérieur du corps demeure invisible aux observateurs humains qui peuvent seulement se le représenter : "on ne voit rien" disent à juste titre les umbandistes qui témoignent par ailleurs du succès de ces opérations invisibles au cours desquelles aucune ouverture

⁵²⁷ Les médecins de Dona Dolores, dont les opérations étaient moins fidèlement calquées sur le modèle des interventions médicales, n'utilisaient ni alcool, ni éther, ni coton.

n'est pratiquée. Ces mêmes umbandistes expliquent que les entités "coupent mais ne coupent pas", qu'elles "coupent mais ne coupent pas par dehors", qu'elles "coupent mais que ce n'est pas une coupure par dehors que l'on voit". Ces propos apparemment contradictoires s'éclairent quand on comprend qu'il y a "coupure" et "coupure". Lorsque les chirurgiens spirituels opèrent, ils "coupent" (*cortam*) bel et bien (leurs opérations prennent d'ailleurs le nom familier de *cortes*, c'est-à-dire "coupures"). Mais les incisions et les coupures qu'ils font sont comme la chirurgie qu'ils pratiquent : elles sont "spirituelles" et ne présentent donc pas la matérialité des coupures de la chirurgie terrienne.

"Il (l'esprit) fait tout spirituellement. La personne est anesthésiée, elle est stérilisée, tout est fait par la partie spirituelle qu'on ne voit pas, parce que c'est une chose invisible. (...) Il n'a pas besoin de couper. Il y a des esprits qui coupent tout mais c'est à cause de ce doute de l'être humain, l'être humain a besoin de voir pour croire, mais en fait l'esprit n'a pas besoin de couper. Il coupe tout mais pas d'une manière que l'on peut voir. On ne voit rien mais la personne qui se soumet à l'opération, elle perçoit, elle sent que c'est en train de se passer." (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato)

"L'esprit opère avec les mains. J'utilise un poignard, il [l'esprit de médecin] fait semblant de couper, mais il ne coupe pas. Il coupe, mais on ne voit pas." (Dona Dolores)

"Ce qu'on entend par opération ici sur la Terre, c'est l'extraction de quelque chose. Extraire une tumeur, enfin ouvrir. Ici non, il n'y a pas d'extraction, il n'y a pas d'ouverture. C'est plus évolué : il n'y a pas de sang. Les gens sentent qu'on coupe à l'intérieur comme avec une lame de rasoir. Après l'esprit ferme avec la main, il n'y a rien, pas de couture. On ne voit pas, il n'y a pas de risque, il n'y a pas de sang, il n'y a rien mais il a coupé à l'intérieur" (Luiz, père de saint)

Si l'on en croit certains médiums umbandistes, l'usage de l'éther, de l'alcool, du coton, des outils coupants est superflu car les esprits de médecins qui "font tout spirituellement" n'en ont besoin ni pour désinfecter, ni pour endormir, ni pour opérer : "c'est de la fantaisie" déclare Dona Dolores dont les médecins qui n'utilisent ni coton, ni alcool, ni éther se servent pourtant d'un petit poignard. Ces esprits qui pratiquent aujourd'hui une médecine beaucoup plus "avancée", "évoluée" que la médecine de la

Terre, possèdent en effet une expérience, une dextérité, des connaissances et des pouvoirs très supérieurs à ceux de leurs confrères terriens : aussi n'ont-ils pas besoin des substances dont se servent ces derniers pour désinfecter et anesthésier. Pour intervenir, une simple lame, une pointe leur suffit. Parfois même ils s'en passent et opèrent directement "avec les mains" (*com as mãos*) sans l'intermédiaire d'un instrument.

"Quand il coupent à l'intérieur, ils savent comment ils doivent faire, quelle est la distance exacte à laquelle ils doivent couper, ils savent que c'est à quatre centimètres et pas à quatre centimètres et demi. C'est important car à un demi-centimètre près, on peut tuer une personne. Les médiums passent leurs mains comme ça sur l'endroit, ils ne savent pas ce qu'ils font, mais ils opèrent. Ce n'est pas le médium qui opère, ce n'est pas la personne, la pauvre, elle n'y connaît rien, elle est comptable dans un bureau. Quelqu'un travaille avec sa main. Et on ne voit pas d'instrument, pas de coupure. Pourtant quand il passe sa main, comme ça, les gens sentent que ça coupe là, à l'intérieur, ça coupe comme une lame de rasoir. "Mais comment c'est possible alors?" Je ne sais pas l'expliquer. Le point-clé de tout cela, c'est la médiumnité, il faudrait étudier scientifiquement la médiumnité, mais personne ne le fait, la science s'en moque ". (Olegário, 41 ans, enseignant, médium chez Luiz)

Comment les individus qui ont foi dans la compétence des "docteurs de l'espace" et témoignent de l'efficacité de leurs opérations, se représentent-ils ces invisibles chirurgies spirituelles et l'action de ces esprits sur le corps? "La chirurgie spirituelle est comme la chirurgie de l'hôpital, mais elle est différente". Si souvent entendue dans la bouche des umbandistes, cette phrase énigmatique contient la réponse à la question posée. Elle contient peut-être aussi la clef du succès des chirurgies spirituelles.

L'examen des témoignages recueillis auprès des opérés montre qu'ils associent généralement la guérison ou l'amélioration de leur mal à la disparition de la partie ou de l'élément du corps dans lequel ce mal s'était logé. S'ils sont aujourd'hui guéris c'est parce ce mal n'existe plus : il a été enlevé, généralement par ablation de la partie du corps où il s'était en quelque sorte enkysté et matérialisé. La chirurgie spirituelle est essentiellement une chirurgie de l'ablation. A la différence d'autres pratiques

soustractives du capital thérapeutique umbandiste, l'opération spirituelle ne vise pas à retirer du corps des énergies négatives pathogènes qui l'ont diffusément envahi, mais à en retrancher le mal, c'est-à-dire le résultat, conçu comme concret, de l'action pernicieuse de certaines causes, matérielles ou spirituelles. L'action thérapeutique est ici comme la chose et le mal qu'elle vise à supprimer : elle est circonscrite, localisée en un endroit déterminé du corps. La région du corps où s'installe et se grave concrètement le mal attribué à l'action destructrice d'éléments pathogènes qui se sont introduits dans le corps est celle qui, du point de vue des thérapeutes umbandistes, présente la plus grande vulnérabilité.

Les éléments retranchés du corps au moyen de l'opération spirituelle peuvent être des organes, des parties d'organe, des os, des nerfs, des muscles, des kystes, des tumeurs, etc., ou parfois, plus vaguement, "quelque chose" qui n'est ni nommé ni identifié mais qui est localisé dans une région du corps (par exemple, dans la région où ressentie la douleur (comme le dos, la tête, la gorge, le ventre), dans celle où est inscrit le handicap physique (comme le genou, la jambe), etc). A en croire les témoignages recueillis, rien n'est impossible à ces esprits de médecins qui se sont affranchis des limitations de la matière : ils "coupent à l'intérieur", "enlèvent" ce qui doit être enlevé, "cicatrisent" avec leurs mains. De nombreux umbandistes et simples fréquentateurs affirment avoir été ainsi opérés avec succès de la "vésicule", "d'ulcères", de la "colonne", du "dos", de la "gorge", des "amygdales", du "genou", de "hernies", des "yeux", du "ventre", de "pierres dans les reins", de "l'estomac", de "tumeurs dans le cerveau", "dans le sein", de "problèmes dans la tête", etc.

Les propos recueillis auprès d'opérés qui ont une connaissance approximative de l'anatomie et de la physiologie humaines montrent à quel point la disparition du mal est intimement associée, dans leur esprit, à la soustraction physique de la chose sur laquelle il est fixé. Ainsi, Maria-José, médium chez Duílio, souffrit pendant des années d'épouvantables sciatiques. Elle raconte que les différents médecins rencontrés pendant cette longue période, lui prescrivirent des médicaments contre la douleur, des séances de kinésithérapie mais que rien n'y fit. Au tout début de son initiation, Maria-José se fit donc opérer spirituellement "du dos" par le Docteur Isaac sur les conseils du père de saint. Elle déclare ne plus avoir eu de sciatique depuis cette chirurgie et précise : "avant j'avais le nerf sciatique

et maintenant je ne l'ai plus. Il [le docteur Isaac] l'a enlevé". De son côté, Maria (médiüm chez Duílio) affirme qu'elle n'a plus mal au dos depuis que le Docteur Isaac lui a enlevé un "petit os à cheval" de la colonne vertébrale:

"Quand je me suis fait opérer le dos, c'était ici. J'avais un problème de colonne. Quand je me baissais, si je ne me relevais pas très rapidement, je ne réussissais plus à me relever. C'est le Docteur Isaac qui m'a opérée. Dans mon dos ça a été enlevé, c'était dans un endroit tout déboîté. Je n'ai plus ce petit os à cheval que j'avais dans la colonne".

Les chirurgiens spirituels opèrent des problèmes imputés à des causes tant matérielles que spirituelles. Ainsi "un problème de colonne" imputé à une cause matérielle peut apparaître comme aussi justiciable d'une chirurgie spirituelle qu'un ulcère ou une tumeur au cerveau attribués à l'action néfaste et prolongée d'un esprit appuyé. La chirurgie spirituelle est préconisée dans les cas où le mal, qu'il soit matériel ou spirituel, se matérialise à l'intérieur du corps. Dans ces cas-là, une action thérapeutique qui vise les causes du mal - quoiqu'essentielle à la guérison dans le cas des maladies spirituelles - ne suffit pas à faire disparaître certains de leurs effets qui, s'étant matériellement inscrits dans une partie du corps, survivent pour ainsi dire à leurs causes : pour guérir le malade, il apparaît alors nécessaire d'agir directement sur les effets de manière à les supprimer.

La représentation que les individus se font des actes invisibles accomplis par les chirurgiens spirituels est basée sur celle qu'ils ont de la chirurgie médicale : "opérer" signifie "couper", "enlever", "désinfecter", "stériliser", "anesthésier", "endormir". Comme leurs confrères terriens, les esprits de médecins font tout cela. De ce point de vue, la chirurgie spirituelle est bien "comme la chirurgie de l'hôpital" : elle est une chirurgie ablative d'ailleurs si semblable à celle "du médecin" que, à l'identique, elle peut "laisser des cicatrices", des "marques", des "traces" et nécessiter une période plus ou moins longue de convalescence. Les cicatrices ou les marques attribuées à la chirurgie spirituelle se trouvent à l'intérieur ou à la surface du corps. Certains opérés affirment que l'existence de cicatrices internes est constatée, après coup, par les médecins ("terriens") qui peuvent les "voir" à l'aide de leurs instruments. Parfois ces opérations laissent

également des marques externes qui sont regardées comme les signes manifestes de l'intervention. Comme Luisa, de nombreux umbandistes remarquent :

"Quand on regarde après l'opération, quand on regarde l'endroit, on voit les points, la marque des points, comme les points d'une opération d'hôpital. C'est-à-dire que tu vois le mouvement de la main, mais il n'y a rien, il n'y a pas d'aiguille, il n'y a rien. Mais quand l'esprit a fini d'opérer, tu regardes, tu vois nettement les marques".

A l'issue de certaines chirurgies spirituelles, j'ai moi-même pu constater l'existence de ces petites marques à la surface de la peau, sans pouvoir expliquer comment elles sont faites. Enfin, de nombreux opérés déclarent se sentir fatigués, voire physiquement abattus, pendant les quelques jours qui suivent une chirurgie spirituelle "comme après une opération chez le médecin". Les esprits de médecin demandent généralement à leurs patients de se reposer dans les heures ou dans les jours qui succèdent à l'opération.

Là où la chirurgie spirituelle "est différente" de la chirurgie de l'hôpital, c'est que les esprits "coupent", "enlèvent" d'une autre façon : ils opèrent au moyen de "leur force" (*força*) sans faire ni provoquer ce qui, dans l'acte chirurgical médical, est perçu et vécu par les individus comme inquiétant, nocif et dangereux. Ainsi les umbandistes et les opérés insistent-ils sur le fait qu'il "n'y a pas de sang", que "le sang ne sort pas", que l'on "n'ouvre pas" (souvenons-nous qu'avoir "le corps ouvert" est synonyme de grande vulnérabilité), qu'il n'y a "pas de risque", "pas de danger", que "ça ne fait pas mal" ou "beaucoup moins mal qu'une opération", qu'après l'opération "on se sent très bien", "on n'a pas mal".

Certains umbandistes comparent ou identifient spontanément la force opératoire des esprits de médecins à un "rayon laser" : "ils (les esprits de médecins) ont cette force, c'est un rayon laser, elle peut aller où elle veut. Elle coupe là, à l'intérieur" dit Luiz. Cette force qui sort des mains du médium possédé par le chirurgien spirituel pénètre dans le corps de l'opéré et agit directement et précisément sur l'endroit qui doit être opéré. Avec la pointe des instruments acérés dont il se sert ou tout simplement avec ses mains, l'esprit de médecin dirige ses puissantes énergies positives sur la

partie du corps concernée par l'opération et les met en action. Les discours recueillis auprès des umbandistes, des opérés, montrent que les pouvoirs qu'ils attribuent à la force des chirurgiens spirituels ne se limitent d'ailleurs pas au seul pouvoir d'opérer, c'est-à-dire de couper, découper, enlever ce qui doit l'être : les énergies positives de ces esprits - bénéfiques et purificatrices - sont également anesthésiantes, analgésiques, désinfectantes, cicatrisantes.

Ce que la chirurgie spirituelle retient donc essentiellement de la chirurgie médicale et lui emprunte, c'est l'idée et l'acte d'ablation, c'est-à-dire un type particulier d'intervention sur le mal qui engage les mêmes représentations de la guérison que les autres pratiques soustractives du capital thérapeutique umbandiste : l'action thérapeutique consiste ici encore à enlever quelque chose. D'un point de vue technique, la chirurgie spirituelle représente cependant une modalité de soustraction différente de celles que nous avons déjà examinées, conçue et réalisée en ce cas sur le modèle de la chirurgie médicale de l'ablation.

Relativement à cette dernière, F. Laplantine (1986 : 202) fait remarquer - sur la base de témoignages qu'il a recueillis en France - que pour les médecins comme pour les malades "la preuve tangible de la véracité des représentations soustractives (qui ne se prennent pas pour des représentations puisqu'elle se donnent pour la réalité), c'est que le chirurgien peut vous présenter votre appendice infecté ou les calculs qu'il vient d'extraire de votre vésicule biliaire".

Or ce qui est tout à fait particulier et étonnant dans le cas de la chirurgie spirituelle, c'est que la réalité de la soustraction est admise par les opérés, les initiés et le public, alors que la chose tenue pour "enlevée" - conçue, contrairement aux immatérielles et invisibles énergies négatives, comme matérielle puisqu'il s'agit d'os, de tumeurs, d'organes, de nerfs, de morceaux d'organes - n'est pas concrètement extraite du corps, ne serait-ce que sous la forme d'un objet qui symboliquement la représente : "ici non, il n'y a pas d'extraction" dit Luiz dans des propos précédemment cités. L'esprit de chirurgien ne présente pas à l'opéré ce qu'il vient d'enlever : Maria et Maria-José n'ont pas vu "le petit os à cheval" et le "nerf sciatique" que le Docteur Isaac leur a retranché du corps et pourtant l'une et l'autre témoignent de leur disparition. Opérer c'est enlever, supprimer. Tout se

passé comme si la métaphore chirurgicale et les représentations soustractives étaient en elles-mêmes si efficaces et si puissantes qu'on puisse se représenter et admettre la réalité de la soustraction et de la disparition d'un élément matériel du corps sans ouverture et extractions concrètes. Ce qui, dans la chirurgie spirituelle, apparaît comme la preuve tangible de la vérité des représentations soustractives, sont les cicatrices internes, soi-disant constatées par le médecin, et les marques externes (marques tenues elles-aussi pour des cicatrices mais momentanément visibles) que laissent certaines opérations.

La métaphore chirurgicale commande également les sensations ressenties par les opérés pendant les chirurgies spirituelles. Si certains d'entre eux affirment ne rien éprouver pendant l'intervention ("c'est endormi", "je n'ai rien senti, c'est comme si c'était anesthésié", "c'est endormi, c'est comme mort"), d'autres prétendent qu'ils sentent que "quelque chose se passe à l'intérieur", qu'on "coupe quelque chose à l'intérieur", comme avec une "lame de rasoir", un "couteau".

X

LES REMÈDES : REMÈDES D'HERBE(S) ET REMÈDES DU MÉDECIN (*remédios de erva(s) e remédios do médico*)

Dans le cadre des cures umbandistes, les pères et mères de saint, médiums et esprits prescrivent à leurs malades des préparations thérapeutiques qui prennent le nom générique de "remèdes" ou "médicaments" (*remédios*). Ils sont préconisés dans le traitement des maladies matérielles et spirituelles, pour soigner les effets matériels des maux qui ressortissent à ces deux catégories de maladies.

Les remèdes que les thérapeutes umbandistes indiquent à leurs malades se répartissent en deux grandes catégories : les "remèdes d'herbe(s)" et les "remèdes du (de) médecin" ou "remèdes de pharmacie"

(*remédios de farmácia*)⁵²⁸. Les caractéristiques distinctives attribuées aux remèdes qui sont classés dans la première et la seconde catégorie sont explicitées dans leur dénomination même. Les "remèdes d'herbe" sont faits à base de produits végétaux (plantes, fruits, légumes,...), frais ou séchés. La désignation appliquée à cette catégorie de préparations thérapeutiques témoigne d'une assimilation forte entre le remède et la matière première, en majeure partie végétale, qui entre dans sa composition. Ces remèdes sont fabriqués de façon artisanale. Les produits de l'industrie pharmaceutique forment pour leur part la catégorie des "remèdes de médecin" : cette désignation témoigne, quant à elle, d'une assimilation forte entre le spécialiste de la cure et le type de médicaments qu'il prescrit. Par opposition aux "remèdes du médecin" ou "de pharmacie", fabriqués industriellement, les "remèdes d'herbes" sont également communément appelés "remèdes faits à la maison" (*remédios caseiros*).

En général, les remèdes que les thérapeutes umbandistes indiquent à leurs malades sont principalement - quoique non exclusivement - des remèdes d'herbes. Dans l'umbanda, les remèdes qui entrent dans cette catégorie sont également appelés "remèdes de vieux-noir" (*remédios de preto-velho*) ou encore "remèdes de cabocle" (*remédios de caboclo*), par référence aux deux types d'esprits qui sont considérés comme les spécialistes par excellence des remèdes d'herbes. Leur réputation de grands connaisseurs et utilisateurs "d'herbes", les vieux-noirs et les cabocles la tirent de leur passé d'esclaves et d'indiens qui connaissaient bien leur milieu naturel et ses ressources. Devenus esprits, ils ont conservé les savoirs qu'ils possédaient de leur vivant et particulièrement ceux relatifs à l'usage et aux vertus thérapeutiques des plantes avec lesquelles ils se soignaient :

"Ce sont surtout les vieux-noirs qui travaillent avec la forêt, ils préfèrent, ils connaissent bien les herbes. Les vieux-noirs et les cabocles aussi, parce que pour commencer les plantes viennent des indiens, non ? Ils travaillent avec les herbes. Le cabocle est de la forêt, non ? C'est là qu'il vit. Ils [les vieux-noirs et les

⁵²⁸ Courante dans l'umbanda, la distinction entre les "remèdes d'herbes" et les "remèdes du médecin", n'est pas propre à cet univers religieux : elle est communément utilisée hors de l'umbanda, particulièrement dans les milieux populaires (à ce sujet, voir M. A. Loyola (1983 : 102-109)).

cabocles] sont du temps jadis, d'une époque où il n'y avait pas de médicaments, il n'y avait que la forêt". (Maria, 42 ans, couturière et cuisinière, médium chez Duílio)

Bien que les remèdes d'herbes ne soient pas une exclusivité thérapeutique des vieux-noirs et des cabocles (d'autres esprits peuvent également en prescrire), l'observation des consultations que donnent ces esprits dans les *terreiros* étudiés confirme leur prédilection marquée pour ce type de remèdes qu'ils conseillent - plus fréquemment et systématiquement que les autres entités reçues par les médiums - aux malades qui les consultent.

Si les indications et les recettes des remèdes d'herbes ainsi que les conseils relatifs à leur posologie, à leur fabrication et à leur mode d'administration sont donnés par les médiums et pères et mères de saint umbandistes - en état ou non de possession - leur préparation est généralement laissée au consultant qui réunit lui-même les matériaux entrant dans la composition du remède prescrit, le fabrique, le prend (ou l'applique) chez lui.

Le consultant peut trouver les composants végétaux des remèdes indiqués en divers lieux de la ville. Il peut se procurer des plantes médicinales fraîchement cueillies auprès des marchands d'herbes qui ont des emplacements fixes sur les marchés et sur certaines places de la ville. Ces marchands proposent également des préparations médicinales (potions, macérations et décoctions d'herbes et de racines, poudres à base de racines,...) qu'ils fabriquent eux-mêmes à partir des produits végétaux qu'ils ramassent. De leur côté, les boutiques d'umbanda proposent une variété, plus ou moins grande selon les endroits, de plantes médicinales généralement séchées. Le consultant peut également acheter des "herbes" séchées, conditionnées et (ou) transformées industriellement, auprès de commerçants spécialisés dans la vente de flore médicinale, comme, par exemple, les pharmaciens herboristes ⁵²⁹.

⁵²⁹ L'efficacité attendue des plantes médicinales utilisées dans la fabrication des remèdes d'herbes prescrits par les thérapeutes umbandistes ne dépend pas de l'exécution scrupuleuse de rituels de cueillette définis, lesquels sont généralement inexistantes puisque les consultants, les adeptes se procurent bien souvent des plantes déjà cueillies.

Certains pères et mères de saint umbandistes confectionnent et distribuent (ou administrent) eux-mêmes aux consultants certains remèdes d'herbes dont ils se sont généralement fait une spécialité, mais ces cas sont plutôt rares. Ainsi le père de saint Milton fabrique-t-il de nombreux remèdes, parmi lesquels une pommade dont il est très fier : selon lui, elle donne d'excellents résultats et a évité l'amputation d'une jambe à plusieurs de ses patients. Sa pommade soigne :

"ces méchantes plaies ⁵³⁰ qui ne guérissent pas, comme dit le *caipira* ⁵³¹, ces plaies qui font qu'on coupe la jambe. Quand la personne a des problèmes de varices et que la jambe est en très mauvais état avec ces ulcères".

Milton affirme que la composition de cette pommade lui a été enseignée par l'esprit d'une vieille-noire et c'est pourquoi il la qualifie de "médiomnique". Elle est faite à base de *cambará-guaçu* (*Vernonia polyanthes*) ⁵³² dont les parties aériennes sont mises à bouillir dans un peu d'eau jusqu'à ce que le mélange, réduit, présente la consistance d'une bouillie assez pâteuse. A ce moment-là, Milton retire les morceaux de branches qui n'ont pas été amollis au cours de la cuisson, puis filtre le mélange à l'aide d'un linge. Le liquide ainsi obtenu est remis dans la casserole et mélangé avec de la "céruse de peinture" (*alvaiade de pintura*) ⁵³³. Le tout est alors retiré de la casserole et mis à sécher. Une fois sec, le mélange "devient comme une pierre". C'est avec les morceaux qu'il prélève sur cette pierre et mélange avec de la "pommade de belladone" et de la vaseline, que Milton obtient sa pommade.

⁵³⁰ "*Essas feridas brabas*". L'expression populaire "*ferida braba*", qui peut être traduite par "méchante ou mauvaise plaie", désigne, dans le langage courant, des plaies très difficiles à soigner qui ont tendance à s'étendre en rongant les tissus, comme par exemple les ulcères phagédéniques, les plaies variqueuses.

⁵³¹ *Caipira* est le nom donné aux habitants des zones rurales. Il peut être traduit par "paysan". Dans certains contextes, le mot *caipira* est utilisé de manière péjorative. Il prend alors, comme le substantif "paysan" en France, le sens de "campagnard, péquenaud", ce qui n'est pas le cas ici.

⁵³² Le *cambará-guaçu* est un arbuste de la famille des composées, également connu sous le nom populaire de *assa-peixe* (littéralement : "grille-poisson").

⁵³³ La céruse, appelée également blanc de céruse ou blanc d'argent, est du carbonate basique de plomb (*alvaiade* peut aussi être de l'oxyde de zinc), un pigment blanc autrefois employé en France en peinture. Produit toxique, son usage en peinture est interdit en France depuis 1948, ce qui n'est semble-t-il pas le cas au Brésil puisque Milton précise que l'*alvaiade* dont il se sert pour faire sa pommade "est une poudre que l'on met dans la chaux pour peindre".

Les remèdes d'herbes prescrits par les thérapeutes umbandistes sont préparés et administrés sous diverses formes. Les préparations médicinales destinées à un usage interne sont, pour les plus courantes, les jus de fruits ou de légumes (*os sucos*), les tisanes (*os chás*), les potions en bouteille (*garrafadas*, de *garrafa*, "bouteille") ; celles qui destinées à un usage externe sont les cataplasmes (*as cataplasmas*), les emplâtres (*os emplastos*), les compresses (*as compressas*), les bains (*os banhos*), les pommades (*as pomadas*). Les remèdes d'herbes sont de fabrication et de composition plus ou moins complexes. Ceux qui sont les plus fréquemment prescrits aux consultants sont de fabrication simple et contiennent généralement peu d'ingrédients : les plus courants sont les tisanes.

Les produits végétaux bruts qui sont utilisés pour faire les remèdes cités ci-dessus font l'objet de divers types de préparations. Les plus communes sont la pression, la trituration, la macération (dans l'eau, le vin blanc, la *cachaça*), la décoction ⁵³⁴ (généralement dans l'eau), l'infusion (généralement dans l'eau). Selon les remèdes, les préparations obtenues au terme de ces opérations peuvent être ingérées ou appliquées telles quelles, comme elles peuvent également être mélangées à d'autres composants non végétaux, parmi lesquels des produits alimentaires (de fabrication généralement industrielle) comme le sucre, le sel, le vin blanc, la *cachaça*, le miel, la farine de manioc. Les tisanes sont généralement préparées à partir d'infusions ou de décoctions dans l'eau. Contenues dans des bouteilles, les *garrafadas* sont des préparations à base de plantes ou/et de racines qui sont mises à macérer dans de la *cachaça* ou du vin blanc.

L'usage des remèdes d'herbes n'est pas une exclusivité umbandiste et les connaissances relatives aux propriétés curatives des végétaux, à la pharmacopée, aux modes de préparation et d'utilisation des herbes sur lesquelles repose cet usage ne sont pas spécifiques à l'umbanda et à ses initiés. Dans la société brésilienne, les thérapeutes umbandistes ne sont pas les uniques connaisseurs et prescripteurs de ces remèdes et leurs malades n'en sont pas les seuls consommateurs. A vrai dire, le recours aux remèdes

⁵³⁴ La décoction est généralement appelée *o cozido* (littéralement, "le cuit"). Dans certains cas, la dessiccation ou la cuisson du végétal (généralement dans du sucre) précède l'opération de décoction.

d'herbes (le plus souvent sous la forme de tisanes pour soigner des indispositions généralement légères) est relativement répandu, particulièrement dans les zones rurales et les couches populaires de la société. La valeur accordée aux propriétés curatives des végétaux et leur emploi sous la forme des populaires remèdes d'herbes ou "remèdes faits à la maison" se rattachent à des pratiques, une pharmacopée, des techniques, des savoirs originellement élaborés au sein de la médecine populaire traditionnelle ⁵³⁵ ; une médecine qui, dans le domaine de la thérapeutique, a toujours réservé une place importante à ces remèdes. Comme les bénédictions et les sympathies, les remèdes d'herbes utilisés par les pères de saint et les médiums umbandistes font donc partie de ces pratiques thérapeutiques qui - produites par une médecine populaire traditionnelle qui s'est primitivement constituée dans un monde rural ⁵³⁶ - ont été incorporées au répertoire thérapeutique umbandiste.

Notre propos n'est pas ici de dresser un répertoire des recettes de remèdes recueillies dans les *terreiros* ni d'être exhaustif sur la question de la composition, de la fabrication, de l'utilisation, des indications thérapeutiques des remèdes d'herbes prescrits par les thérapeutes umbandistes. Ce qui importe, c'est de constater que le recours à de tels remèdes existe dans l'umbanda pauliste et qu'il y est relativement ordinaire ⁵³⁷. Ce fait mérite en effet d'être souligné et commenté dans la mesure où il conduit à nuancer les conclusions de certains travaux qui tendent à démontrer la disparition des pratiques et des savoirs traditionnels de la médecine populaire en milieu urbain (et également - quoique qu'elle y soit plus lente - dans les zones rurales) ⁵³⁸.

P. Montero (1985 : 13-58) montre que les pratiques traditionnelles de la médecine populaire sont entrées, depuis les années trente, dans un

⁵³⁵ dont les agents traditionnels sont les *curandeiros* (guérisseurs), les *raizeiros* (faiseurs de racine), les *rezadores* (prieurs), les *benzedeiros* (les bénisseurs), les *parteiras* (les accoucheuses). Nous utilisons "médecine populaire" de manière générique mais il serait sans doute plus juste de parler de "médecines populaires".

⁵³⁶ Dans les communautés rurales, les savoirs relatifs à l'identification, aux indications et aux propriétés des plantes ne sont pas uniquement possédés par les spécialistes populaires de la médecine traditionnelle mais largement diffus au sein de la population.

⁵³⁷ On remarque néanmoins que ce recours est davantage usité dans les *terreiros* populaires comme ceux de Dona Dolores et Duílio.

⁵³⁸ Voir à ce sujet, P. Montero (1985), L.F. Raposo Fontenelle (1959), M. de Souza Queiroz (1980).

processus de désagrégation, aujourd'hui achevé dans les grandes villes et en cours dans les zones rurales ⁵³⁹. Elle lie le processus de disparition progressive de cette médecine au développement de l'urbanisation, de l'industrialisation, du processus de rationalisation qui accompagne le développement des sociétés industrielles modernes et de la biomédecine qui, en concomitance avec les trois premiers processus, s'est progressivement imposée depuis la fin du XIX^e siècle comme thérapeutique efficace et hégémonique, surtout dans les grands centres urbains du pays. Accompagnant le phénomène des migrations intérieures suscitées par le processus d'urbanisation, la médecine traditionnelle s'est déplacée de la campagne à la ville. Selon l'auteur, les savoirs et les pratiques de cette médecine - dont la pharmacopée, l'usage des "herbes" et les savoirs relatifs à leurs propriétés médicinales et à leurs applications thérapeutiques - se sont perdus dans leur migration vers les villes. Le recours aux remèdes d'herbes dans le cadre des cures umbandistes à São Paulo est constaté par l'auteur, pour qui ce fait ne vient pas nuancer mais conforter le constat d'une totale disparition des pratiques et des savoirs traditionnels de la médecine populaire en milieu urbain. Sur la base des observations qu'elle a faites dans divers *terreiros* d'umbanda de São Paulo, P. Montero (1985 : 55-56, 57, trad. pers.) écrit en effet :

"Le rituel thérapeutique umbandiste abandonne le *caractère empirique* qui définissait l'action des *raizeiros* et des *benzedeiros* (...) pour se mettre à opérer entièrement dans le domaine du symbolique : les plantes, les herbes, les gestes agissent dans l'umbanda par leur pouvoir d'évocation, par la force mystique qu'ils représentent. Le savoir qui reconnaissait des entités morbides déterminées et orientait sa thérapeutique en fonction des effets empiriques des herbes et des végétaux sur le corps humain, s'est complètement perdu. L'umbanda garde le nom de certains végétaux, comme la jurema, la rue et les feuilles pour les infusions, mais elle les utilise de manière rituelle, sans relation avec leurs propriétés chimiques, qui sont le plus souvent entièrement inconnues des umbandistes".

⁵³⁹ "Le processus d'urbanisation, qui à partir des années trente déplace l'axe productif et politique du pays de la campagne vers la ville, détruit le réseau de relations sociales qui permettait dans le monde rural, la conservation et la transmission des savoirs relatifs à la reconnaissance des maladies et au répertoire des remèdes" (P. Montero, 1985 : 43, trad. pers.).

Puis elle ajoute plus loin (p.141-142, trad. pers.), dans le court passage qu'elle consacre à l'usage des tisanes curatives dans l'umbanda :

"Elles sont recommandées par les entités en fonction d'un répertoire de recettes plus ou moins complexes (...). Quoiqu'il en soit, indépendamment de la plus ou moins grande connaissance des médiums relativement aux propriétés des végétaux et à leur action sur le corps (qui dans la majorité des cas, soit dit en passant, est pratiquement nulle), les tisanes sont symboliquement associées à l'idée "d'ingestion", "d'absorption" par le corps des forces vitales contenues dans les plantes, soit chimiquement, soit par leur propriété d'attirer des fluides bénéfiques. A la limite, ce qui a de l'importance dans l'usage des tisanes c'est exactement le fait que soit ingéré quelque chose qui est considéré comme essentiellement bon, qui devra se dissoudre dans la propre constitution de l'organisme, se mettant à faire partie de lui".

Nos propres observations ne viennent pas confirmer l'ensemble de ces propos. Les données recueillies à propos des remèdes d'herbes dans les *terreiros* nous obligent à constater que l'umbanda ne fait pas une utilisation uniquement symbolique des plantes ⁵⁴⁰. Les produits végétaux qui composent ces remèdes sont employés et choisis par les thérapeutes umbandistes en fonction des propriétés thérapeutiques qui leur sont reconnues dans le cadre d'un savoir botanique empirique, d'une pharmacopée hérités de la médecine populaire. Deux grands types d'usage des plantes coexistent donc sans contradiction dans l'umbanda, se rattachant chacun à deux registres de savoirs différents mais complémentaires sur les végétaux, et conçus tous deux comme efficaces dans le cadre des cures où ils sont employés :

- le premier usage est déterminé par l'attribution aux plantes de pouvoirs que l'on peut qualifier de "mystiques". C'est celui que l'on peut observer dans les pratiques déjà passées en revue (bains, fumigations, offrandes, etc.) où - dans la recherche d'une action prophylactique ou

⁵⁴⁰ Et par suite, elles nous conduisent à constater que toutes les pratiques du répertoire thérapeutique umbandiste susceptibles d'être mises en oeuvre et combinées dans les processus de cure n'opèrent pas exclusivement dans le domaine du symbolique. La dimension symbolique de la cure umbandiste ne doit pas faire oublier son caractère parfois empirique.

thérapeutique efficace contre un mal donné - les plantes employées sont choisies en fonction des pouvoirs mystiques qui leur sont reconnus (selon des conventions établies par la pensée religieuse sur la base ou non de relations de correspondance ⁵⁴¹) : expulsion des énergies mauvaises, attraction d'entités et d'*orixás* protecteurs spécifiques, de bonnes énergies, alimentation en énergies positives. Dans ce cas, les végétaux sont utilisés pour une action bénéfique qui - quelque soit le problème particulier dont souffre le malade - vise généralement le corps dans sa totalité (enlever les énergies négatives qui l'habitent, l'alimenter en énergies positives).

- le second usage est déterminé par l'attribution aux plantes de propriétés que l'on peut qualifier de "médicinales". C'est celui que l'on observe dans les remèdes d'herbes où le choix de telle ou telle plante est décidé en fonction des propriétés et des indications qui leur sont reconnues dans le cadre d'un savoir empirique hérité de la pharmacopée traditionnelle. Les végétaux qui entrent dans la composition de ces remèdes sont généralement destinés à agir sur un mal localisé en un endroit déterminé du corps.

Dans l'umbanda, l'attribution de pouvoirs "mystiques" aux plantes n'exclut pas qu'on leur reconnaisse également des propriétés "médicinales" : les thérapeutes umbandistes utilisent les plantes pour les premiers ou (et) pour les secondes, selon le diagnostic dont fait l'objet le mal à traiter, selon que l'action sur le mal vise ses causes ou ses effets, selon les pratiques ou les rituels de guérison mis en oeuvre dans le cours du processus thérapeutique. Une même plante peut se voir attribuer à la fois des pouvoirs mystiques et des propriétés médicinales comme par exemple le romarin (*o alecrim*), très employé, comme nous l'avons vu, dans les fumigations et les bains pour ses puissants pouvoirs d'expulsion des énergies négatives et également prescrit, généralement sous forme de tisanes, pour soigner la toux, les bronchites.

⁵⁴¹ Nous avons abordé la question de la classification des végétaux dans l'umbanda dans un précédent travail consacré aux végétaux dans la cure umbandiste (1989).

Il est vrai que les végétaux sont perçus dans l'umbanda comme quelque chose "d'essentiellement bon". Nous avons vu que les plantes sont considérées comme des réceptacles, des réservoirs de force vitale et, quel que soit l'usage auquel elles sont destinées ("mystique" ou "médicinal", "symbolique" ou "empirique"), il est indissociable de cette représentation générale. En ce sens, n'importe quelle plante est, dans l'absolu, susceptible de transmettre des énergies bienfaitrices aux hommes qui s'en servent. "La plante n'a pas la capacité d'être mauvaise : c'est la nature, la pureté, la force, elle est dotée de vie, de force positive" dit Júlio, médium chez Renato, comme tant d'autres umbandistes. Aussi n'est-il pas surprenant que, lorsqu'ils parlent des propriétés proprement médicinales des végétaux et de leurs indications thérapeutiques, de nombreux pères de saint et médiums insistent sur le fait que toutes les plantes sont "bonnes" pour l'homme, qu'elles sont toutes dotées de propriétés curatives : même les plus vénéneuses et nuisibles d'entre elles peuvent constituer d'excellents remèdes d'herbes, il suffit de "savoir comment les utiliser et les préparer".

Mais le fait que les plantes soient considérées par essence comme "bonnes" ne se traduit pas, dans la pratique des *terreiros* étudiés, par la mésestimation et la non prise en compte des propriétés médicinales spécifiques des végétaux qui sont indiqués dans la composition des remèdes d'herbes. Les pères de saint et les médiums ne recommandent pas l'utilisation (l'absorption, l'application) de n'importe quelle plante à leurs patients du seul fait que, chargée d'énergies positives, elles les pourvoira en force vitale.

Ainsi, quand Dona Dolores (ou l'une des deux vieilles noires qu'elle reçoit) prescrit la prise quotidienne de "jus de choux" (*caldo* ou *suco de couve*) à ses patients qui souffrent d'un ulcère à l'estomac ⁵⁴², c'est parce que le chou est "bon pour l'estomac", qu'il a la réputation de soigner ce type d'affection et non parce qu'il est "bon" du seul fait qu'il est un végétal. Il en va de même lorsqu'elle indique la prise de "tisanes de patte de vache" (*chá de pata de vaca* ⁵⁴³) à ses consultants diabétiques ou des gargarismes d'une décoction de feuilles de mauve, de chou et de patate douce à ses patients

⁵⁴² Le remède consiste à battre, à l'aide d'un mixeur, sept feuilles de chou dans un litre d'eau froide. Le patient doit boire un verre de ce jus tous les jours à jeun, jusqu'à ce qu'il soit guéri.

⁵⁴³ La "patte de vache" (*Bauhinia forticata*, arbre de la famille des légumineuses) est connue pour les propriétés hypoglycémiantes de ses feuilles.

qui souffrent "d'inflammations dans la bouche" ; ou lorsque Maria, médium chez Duílio, demande à un consultant atteint de ce qu'elle diagnostique comme une "mycose au pied" (*micose no pé*) de tremper son pied dans des "bains de *picão*" (?) ⁵⁴⁴ pour la soigner ; ou quand le père de saint Milton prescrit à ses patients qui souffrent de sinusite, la prise de "râpé de plantes" (*rapé com plantas*) ⁵⁴⁵ ; ou encore lorsque Dalmo, médium chez Renato, sur les indications données par son cabocle, recommande à Maya qui a très mal au sein gauche, d'appliquer des "compresses de farine de manioc" chaudes sur le sein douloureux pour soigner ce qu'il diagnostique comme une mastite ; etc. Tous ces thérapeutes umbandistes choisissent les composants végétaux de leurs remèdes sur la base des connaissances qu'ils ont de leurs indications et usages populaires, dans le domaine de la thérapeutique. Nous pourrions multiplier les exemples, obtenus par l'observation de la pratique des thérapeutes umbandistes, qui vont dans le sens de ce constat.

D'une manière générale, les médiums et pères et mères de saint qui prescrivent des remèdes d'herbes à leurs patients n'ont donc pas ce qu'il convient d'appeler une "connaissance nulle des propriétés des végétaux et de leur action sur le corps". Certains pères et mères de saint attachent même une grande importance à ce que leurs médiums "connaissent les herbes", comme en témoignent ces propos recueillis auprès de l'un d'entre eux :

"Il est prépondérant de connaître les plantes. Elles soignent toute sorte de maladies. Chaque plante a dix, quinze utilités en faveur de l'être humain, comme aliment et comme remède. Elles servent à tout soigner. Si tu prend une plante déterminée, le citron par exemple. Il soigne énormément de choses, du moment que l'on sait faire les mélanges. Il soigne le mal de ventre, il soigne la toux, il soigne la graisse. Si dans mon *terreiro*, je vois un cheval qui ne sait pas s'occuper des herbes, je le chasse de mon *terreiro*. Parce que les herbes vont

⁵⁴⁴ Le bain est obtenu par décoction de la plante préalablement pilée.

⁵⁴⁵ Le mot *rapé* désigne ordinairement le tabac à priser. Ici, il renvoie à un mode de préparation et d'utilisation qui se rapproche de ceux du tabac à priser. Il consiste à moudre ou râper les divers composants végétaux du remède et à aspirer par le nez le mélange ainsi obtenu et séché. Le *rapé* prescrit par Milton contient du tabac en rouleau (*fumo de rolo*), des graines d'*imburana* (*Bursera leptophleos*, arbre de la famille des burséracées), des graines de *pixurim* (*Licaria puchurymajor*, arbre de la famille des lauracées) et le fruit de la *buchinha do norte* (*Luffa operculata*, de la famille des cucurbitacées).

compléter le travail spirituel. Parce que les entités dans leur majorité travaillent aussi avec les herbes".

Les remèdes d'herbes prescrits dans les *terreiros* visent, dans leur grande majorité, à guérir ou à soulager des maux et des indispositions relativement communes qui ne présentent généralement pas un caractère d'extrême gravité, mais qui n'en sont pas moins éprouvés par les individus comme gênants, douloureux, incapacitants, et vécus comme perturbants dans une existence et un quotidien dont ils viennent compromettre le bon déroulement.

Parmi les indications les plus courantes des remèdes d'herbes, on note : les maux et les ulcères d'estomac, la constipation, la diarrhée, les vers intestinaux (principalement chez les jeunes enfants), les maux de tête, de dents, de ventre, de foie, l'hypertension, le diabète, le retard des règles, les coliques menstruelles, les brûlures, les contusions, les blessures, la grippe, les rhumes, la bronchite, la coqueluche, les quintes de toux, les inflammations de la gorge, de la bouche, les rhumatismes, la mauvaise circulation du sang, les hémorroïdes, les dermatoses, les ulcères de la peau, les abcès (dont les abcès dentaires), les insomnies. On note également la très fréquente prescription de tisanes calmantes.

D'où les pères de saint et médiums de l'umbanda tiennent-ils leur connaissance des plantes et de la pharmacopée populaire?

En matière de remèdes d'herbes, comme d'une manière générale en matière de diagnostic et de thérapeutique, un certain nombre d'entre eux prétendent de rien savoir par eux-mêmes ou n'avoir jamais rien appris : ce sont leurs esprits qui savent, et, dans le domaine des herbes, tout particulièrement leurs esprits de vieux-noirs et de cabocles. Réceptacles ignorants des savoirs des entités qui les ont choisis comme cheval, ils s'affirment incapables de prescrire un quelconque remède d'herbes quand ils ne sont pas possédés ou inspirés - hors état de possession - par leurs entités. Tel est le discours affiché, que tous d'ailleurs ne tiennent pas. En matière de remèdes d'herbes, de connaissances des plantes et de leurs vertus thérapeutiques, les esprits apparaissent en fait largement informés par les savoirs dont sont détenteurs leurs chevaux.

Si l'on examine le parcours des initiés prescripteurs de remèdes d'herbes, nous nous apercevons qu'un certain nombre d'entre eux ont grandi dans les campagnes de divers états brésiliens, avant de rejoindre - enfant, adolescent, adulte, pour des raisons économiques, avec ou sans leurs parents - la métropole de São Paulo. Depuis plusieurs décennies et encore aujourd'hui, l'umbanda attire et accueille en son sein des individus appartenant à ces contingents de migrants qui ont quitté les zones rurales pour s'installer dans les villes.

Comme Maria (42 ans, médium chez Duílio, originaire de l'Etat du Paraná, arrivée à São Paulo à l'âge de 25 ans), nombreux sont les initiés qui se souviennent des plantes, des remèdes d'herbes qu'ils utilisaient ou que leurs ascendants (parents, grand-parents) utilisaient pour se soigner et soigner les divers membres de la famille.

"Ma mère ne nous emmenait pas chez le médecin quand nous étions malades (...). Généralement, maman faisait un remède de la brousse, de racine. Elle faisait des pommades, des tisanes avec ces herbes pour soigner. Des purgatifs, elle me donnait des purgatifs pour laver l'intestin, pour laver l'estomac, ces remèdes venaient de la brousse, elle ne les achetait pas en pharmacie [ensuite, Maria indique la composition et la fabrication de divers remèdes d'herbes que lui administrait sa mère lorsque, enfant et adolescente, elle était malade]. (...) Mon père allait faire un tour dans la brousse pour chercher les herbes et il revenait avec les remèdes dans la main. Ma mère aussi allait chercher les herbes. Quand elle ne pouvait pas y aller, elle envoyait mon père. J'ai appris une quantité de choses dans la *roça*⁵⁴⁶, tous ces remèdes d'herbes, j'ai appris tout ça dans la *roça*. Je suis née et j'ai été élevée dans la *fazenda*. Alors j'ai appris tout ça avec ma mère dans l'intérieur. Par exemple, si tu veux nettoyer ton sang, tu te rends compte que ta menstruation est faible, que le sang est noir, qu'il est épais, tu prends du *sene*⁵⁴⁷. Je ne peux pas t'en montrer, ici [chez elle, à São Paulo] je n'en ai pas, ici il faut l'acheter. Il y en avait beaucoup dans l'intérieur, on allait le cueillir dans la brousse. Tu prends du *sene*, tu le mets

⁵⁴⁶ Propriété rurale où sont généralement pratiquées, à petite échelle, des activités agricoles de culture ou d'élevage.

⁵⁴⁷ Le *sene* (ou *sena*) est une désignation commune à diverses espèces du genre *Cassia*, de la famille des légumineuses-césalpiniées. Les feuilles de cette plante sont réputées et utilisées pour leurs propriétés purgatives.

à cuire dans une casserole, tu fais une tisane avec, que tu prends, avec de la rose blanche. Tu sais, ces roses blanches toutes petites, ces roses sont un saint remède pour nous. Ou sinon, tu prends deux petits boutons de cette rose blanche, tu prends du clou de girofle - ma mère quant à elle prenait du *cipó cravo*⁵⁴⁸, il y en avait beaucoup dans l'intérieur - et du *sene*. Tu prends un litre de vin blanc liquoreux et tu mets tout ça dans le litre de vin ; c'est comme ça que faisait ma mère. Ensuite elle faisait un trou dans le sol, enterrait la bouteille et la laissait là un sacré bout de temps. Ensuite elle la déterrait, lavait la bouteille et nous en donnait un petit peu, tous les jours à jeun. Elle en donnait seulement à moi, à elle et à mes soeurs. On en prenait dans une petite tasse, le matin tôt. Avec ce remède ta peau est belle, il nettoie la peau, tu n'as pas ces saletés sur la peau qu'ont les gens ici. Il nettoie la peau, tu as tes menstruations comme il faut, tu n'as pas de coliques, le sang est tout propre, il est facile à enlever du linge, il ne colle pas. Dans l'intérieur c'est plus pratique qu'ici [à São Paulo] de se soigner avec les herbes. Ici les remèdes d'herbes sont bons, mais moins que dans la *roça*. Il mettent plus de temps à faire effet. Ici il faut faire bouillir l'eau, la filtrer, tandis que là, tu prends de l'eau de source, de l'eau plus pure, c'est plus pratique. Ici tu ouvres le robinet, et tout à coup l'eau qui sort est toute jaune".

Maria ne réserve pas sa connaissance et son usage des remèdes d'herbes au seul *terreiro* d'umbanda où elle est médium. Elle les emploie également dans la sphère domestique pour se soigner et soigner ses deux petites filles. Comme de nombreux individus qui habitent São Paulo et qui appartiennent plus particulièrement aux couches populaires de la population, elle a conservé, en milieu urbain, l'habitude du recours à ces remèdes qu'elle a acquise dans sa jeunesse passée à la campagne.

Il est à noter également qu'une circulation et une transmission orales des savoirs et des pratiques relatifs aux remèdes d'herbes existent en milieu urbain. Les individus qui ne les ont pas reçus en "héritage" familial, qui n'ont pas vécu à la campagne, les acquièrent auprès de voisins, de collègues de travail, de personnes plus âgées, d'amis qui les leur conseillent à l'occasion d'épisodes de maladies (les affectant ou affectant des membres de leur famille).

⁵⁴⁸ Le *cipó cravo* (*Tynnanthus fasciculatus*) est une plante aromatique de la famille des bégoniacées dont les feuilles sentent le clou de girofle.

Au côté de cette acquisition, par transmission orale, des savoirs relatifs au remède d'herbes extérieure à la sphère religieuse, le médium umbandiste peut également apprendre les recettes et les indications de certains remèdes dans le cadre des apprentissages qu'il réalise à l'intérieur du *terreiro* et des enseignements qui lui sont dispensés, de manière plus ou moins formelle dans ce domaine, par le père de saint (et ses entités). Dans leur lieu de culte, certains chefs religieux vont ainsi jusqu'à organiser ce qu'ils appellent des "cours sur les plantes, les herbes, les racines". Les connaissances qu'ils possèdent dans le domaine de la pharmacopée populaire les pères de saint peuvent, comme leurs médiums, les avoir acquises en dehors de la sphère religieuse, selon les modes évoqués plus haut. Mais ils peuvent aussi les avoir acquises ou les avoir augmentées par la lecture de divers ouvrages (umbandistes et non umbandistes).

Dans leurs livres, certains auteurs umbandistes consacrent des passages aux "remèdes faits à la maison", dans lesquels ils indiquent, pour un certain nombre d'affections définies ⁵⁴⁹, les recettes et les posologies des remèdes d'herbes correspondants. Un livre comme *Ervas sagradas na umbanda* (sans date) - mis en vente dans diverses boutiques d'umbanda et présent dans la bibliothèque de Duílio - est entièrement consacré aux plantes qui, selon son auteur J.S. das Chagas Varela, sont utilisées dans l'umbanda. Plus de deux cents plantes sont ainsi cataloguées et présentées par ordre alphabétique. Pour chacune d'entre elles, l'auteur indique d'abord l'*orixá* à laquelle appartient la plante "sacrée", puis ses pouvoirs et ses divers "usages rituels" (*usos rituais*) - fumigations individuelles, fumigations des "ambiances", bains de décharge, de propreté, etc. - et pour finir, ses propriétés et ses divers "usages dans la médecine populaire" (*usos na medicina popular*).

Certains pères de saint (et médiums) possèdent également des livres consacrés aux plantes médicinales et écrits par des non umbandistes. Ainsi Duílio a-t-il dans sa bibliothèque *Plantas medicinais, benzeduras et*

⁵⁴⁹ Par exemple, E. Orphanake dans *Faça você mesmo a sua macumbinha* (1987 : 83-86), indique quels sont les remèdes "faits à la maison" à prendre "contre" l'artériosclérose, la bronchite, les coliques, la diarrhée, les maux de tête, le mal d'estomac, les maladies du foie, les fièvres, la grippe, les gastrites, l'amaigrissement, la sinusite, l'impotence sexuelle, la tension élevée, la gale, la toux, les vers des enfants et "pour" la propreté du sang.

simpatias (1984), écrit par T. Azevedo, dans lequel l'auteur ⁵⁵⁰ expose assez succinctement dans le chapitre "Les plantes médicinales", les vertus et les indications thérapeutiques de plus de quatre cents plantes ; et dans le chapitre "Traitements divers", les recettes de "remèdes faits à la maison" indiqués pour soigner certaines affections déterminées qui frappent les hommes (au total plus de cent vingt) et les animaux (vaches, chevaux, mulets, ânes). Duílio possède également *A cura pelas plantas. Pelas folhas, pelos frutos, pelas raízes* (sans date) d'A. Fossat dans lequel l'auteur présente, pour commencer, un "index alphabétique" contenant plus de deux cent cinquante "types déterminés de maladies et les plantes utilisées pour leur guérison" puis plus de deux cents plantes médicinales dont il indique, pour chacune d'entre elles, les divers noms populaires sous lesquelles elles sont connues, les caractéristiques (habitat, identification), la valeur et les indications thérapeutiques, les parties utilisées, le(s) mode(s) de préparation et d'administration et la posologie.

Il semble que l'intégration des remèdes d'herbes dans le répertoire thérapeutique des thérapeutes umbandistes soit un facteur d'attraction dans les *terreiros* de toute une clientèle d'individus qui préfère, pour diverses raisons, recourir à ce type de médication plutôt qu'aux "remèdes du médecin". Illustrent cette constatation les propos de Tereza (35 ans, femme de ménage), fréquentatrice du *terreiro* de Duílio :

"Je prends rarement les médicaments de la pharmacie. Je n'aime pas, quand je suis malade je préfère voir les esprits d'abord. Je vais voir le père et je lui demande. Je n'aime pas le médecin, je préfère aller au centre. Parce que là, il y a les herbes. Si je vais chez le médecin, ça va me coûter les yeux de la tête, je vais dépenser une de ces additions ! Pour une chose qu'avec 200 cruzeiros, je prends un remède et je guéris ! Une tisane. Mais ce n'est pas d'aujourd'hui. Depuis que je suis petite. Ma mère nous soignait avec des remèdes d'herbes, elle ne nous emmenait jamais chez le médecin. (...) Pour mes enfants c'est pareil, je préfère les emmener d'abord au *terreiro*. Je préfère faire un remède fait à la maison que d'aller chez le médecin".

⁵⁵⁰ Présenté en introduction comme "le chercheur aux pieds nus", "le chercheur et le chanteur infatigable de nos richesses vraiment populaires".

Diverses raisons, bien souvent liées entre elles, peuvent expliquer cette préférence marquée pour les remèdes d'herbes, parmi lesquelles il y a d'abord l'habitude que certains individus ont conservée ou acquise en milieu urbain, de se soigner avec ce type de remèdes. Dans la population des fréquentateurs des *terreiros*, il apparaît, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, que ce sont les individus qui appartiennent aux couches populaires qui sont les plus familiarisés avec ce type de recours. La deuxième raison, qui n'est pas indépendante de la précédente, est que les remèdes d'herbes sont "bon marché", beaucoup moins onéreux que les remèdes du médecin. Pour la population qui bénéficie d'un faible (voire inexistant) pouvoir d'achat, cet avantage des premiers sur les seconds est loin d'être négligeable. C'est ce que souligne, à sa manière, Milton, père de saint, lorsqu'il dit :

"J'ai beaucoup fréquenté la masse très pauvre, je sais que ça ne sert à rien de demander à ces gens de prendre des médicaments. Quand on leur demande de prendre un médicament, ils ne peuvent pas l'acheter. Alors il nous faut sans cesse étudier les herbes et chercher avec les guides comment faire les remèdes, pour faire guérir ces personnes. Et ça, c'est à cause de la pauvreté. Au Brésil, maintenant ça va un tout petit peu mieux, tout augmente, augmente, mais on n'a un peu plus d'argent ; mais il y a eu un moment où personne n'avait plus d'argent. Même moi il m'est arrivé de gagner moins que le salaire minimum, dans la police militaire, alors imagine ! Qui peut s'en sortir ?"

Enfin, nombreux sont les individus, de toute appartenance sociale, qui manifestent une méfiance vis-à-vis des médicaments du médecin, qu'ils estiment nocifs et agressifs : "les remèdes de la pharmacie font mal" est une phrase que nous avons souvent entendue dans la bouche de fréquentateurs et adeptes de l'umbanda. M. A. Loyola (1983 : 105-108) a rencontré cette même méfiance à l'égard des remèdes du médecin chez les habitants de Nova Iguaçu ⁵⁵¹, où résident pour l'essentiel des membres des couches populaires. Les données recueillies dans les *terreiros* montrent que cette méfiance - telle qu'elle s'exprime dans les discours - s'applique

⁵⁵¹ Ville située à la périphérie de Rio de Janeiro.

généralement aux médicaments dans leur ensemble et qu'elle n'est pas seulement le fait d'individus appartenant aux couches populaires. Des membres des couches moyennes supérieures émettent un jugement très négatif sur les médicaments, allant jusqu'à les comparer à des "drogues", du "poison". Comme leurs congénères des couches populaires, ils mettent moins en question l'efficacité des médicaments qu'ils n'insistent sur leurs effets secondaires perniciose. Certains produits pharmaceutiques sont présentés par ces derniers comme particulièrement redoutables. Parmi ceux-ci, les plus souvent cités sont les calmants, les tranquillisants, les antidépresseurs, la cortisone, les hormones.

"Celui qui connaît les plantes, peut tout soigner avec. La plante est très précieuse. Parce que la plante n'a pas d'effets secondaires. Par exemple, prenons le cas du calmant, tu prends un médicament quelconque pour te calmer. Nous, nous utilisons le *maracujá*⁵⁵², la personne se calme. Qu'est-ce qui va faire mal ? Rien. Le facteur prépondérant des plantes est de ne pas avoir d'effets secondaires alors que le laboratoire si. Quand le médicament n'attaque pas le système nerveux, il attaque le foie, les reins, le cœur, une série de choses. Bien sûr, il faut connaître. Il y a des plantes pour tout. Dans le cas des rhumatismes par exemple, il y a le sassafras⁵⁵³. On le met dans le vin et on le prend avant le déjeuner. Et quel est le remède de médecin qui guérit les rhumatismes ? Alors, il y a comme ça une série de plantes, tient, comme le *cambará*⁵⁵⁴, la tisane de *cambará* soigne la grippe. Maintenant si tu prends des comprimés, qu'est-ce qui va arriver ? Ils attaquent le foie. Il faut faire attention parce que parfois ça détruit."
(Ronaldo, père de saint)

Les individus qui ont cette perception négative des remèdes de pharmacie les opposent spontanément aux remèdes d'herbes qui n'engendrent, quant à eux, aucun effet secondaire, aucune réaction négative : "s'ils ne font pas toujours de bien au moins ne font-ils pas de mal !", déclare Dona Dolores sur le mode de la plaisanterie. Les remèdes d'herbes, objet d'une confiance *a priori* (confiance renforcée par le fait qu'ils

⁵⁵² Le nom populaire du *maracujá*, fruit du *maracujazeiro* (plante de la famille des passifloracées dont il existe diverses espèces au Brésil), est en français "fruit de la passion".

⁵⁵³ Le sassafras (*Octotea cymbarum*) est un arbre de la famille des lauracées.

⁵⁵⁴ Le *cambará* (*Lantana spinosa*) est un arbuste de la famille des verbénacées.

sont prescrits par le père de saint, les médiums, les esprits) sont ainsi présentés comme "purs" et "naturels" par opposition aux produits pharmaceutiques qui ne sont "pas purs" et "pas naturels" ⁵⁵⁵. C'est en fonction des composants qui les constituent et de leur mode de fabrication que les remèdes sont ainsi catégorisés en purs/naturels, non purs/non naturels. Lorsqu'ils sont "d'herbes" et produits artisanalement ("faits à la maison"), les remèdes sont rangés dans la première catégorie ; lorsqu'ils sont "de la pharmacie" et fabriqués industriellement en "laboratoire", ils sont rangés dans la seconde.

"[le remède d'herbe] c'est une chose plus pure, il n'y a pas de chimie. Les médicaments sont fabriqués dans le laboratoire, ils mettent des drogues dedans, ça fait du mal. Tandis que les herbes, c'est une chose pure que tu ramasses, c'est une chose de la nature. La nature c'est la pureté, les herbes c'est une chose pure, totalement pure. La forme la plus pure." (Regina, 36 ans, psychologue, médium chez Renato)

Considérés comme nocifs et "pas naturels", les remèdes du médecin n'en sont pas pour autant considérés comme inefficaces. Bien au contraire, puisque les individus observent eux-mêmes que les remèdes d'herbes "mettent plus de temps pour faire effet", "guérissent moins vite" que les remèdes du médecin. Mais c'est justement le caractère rapide de leur efficacité qui rend ces derniers inquiétants. Il apparaît en effet que la lenteur et la progressivité de l'action curative des remèdes d'herbes sont perçues comme un gage de leur efficacité - qui plus lente, est conçue comme une efficacité agissant plus en profondeur sur la maladie - et un gage également de l'absence de nocivité de cette efficacité - qui moins soudaine apparaît comme moins dangereuse. Comme les habitants de Nova Iguaçu étudiés par M.A. Loyola (1983 : 107), nombre d'individus rencontrés dans les *terreiros* umbandistes semblent donc avoir davantage confiance en une action curative graduelle qu'ils considèrent comme plus sûre, de meilleure qualité et qui guérit plus "complètement" la maladie, qu'en une action curative rapide, plus risquée, de moins bonne qualité et qui traite plus superficiellement une maladie qui risque de revenir.

⁵⁵⁵ Dans les propos recueillis ou simplement entendus nous n'avons pas relevé l'emploi du terme "artificiel".

Au terme de ce long développement, il nous faut revenir sur ce qui l'a suscité : les constats faits par P. Montero de la totale disparition des pratiques et des savoirs traditionnels de la médecine populaire en milieu urbain ; de l'ignorance des médiums umbandistes relativement aux propriétés médicinales des plantes et à leurs indications thérapeutiques ; de l'usage exclusivement symbolique des végétaux dans l'umbanda. Or, comme nous avons pu le constater dans les faits rapportés précédemment, nos observations de terrain ne vont pas dans le sens de ces constats. Elles vont bien davantage dans celui d'autres travaux - comme ceux de M. A. Loyola (1983, 1984) et de E. R. de Oliveira (1983, 1985) - qui constatent une persistance, voire une résistance, de la médecine populaire et de ses pratiques dans les grands centres urbains. L'umbanda pratiquée dans les *terreiros* paulistes en est un bel exemple qui, avec les sympathies et les remèdes d'herbes, a intégré à son répertoire thérapeutique deux grands types de pratiques de cette médecine populaire.

En milieu urbain, les pratiques et les savoirs de la médecine populaire ne sont certes pas restés identiques à ce qu'ils étaient : ils ne sont plus tels qu'ils étaient conçus et développés en milieu rural. Parler pour autant d'une disparition de cette médecine dans les centres urbains nous paraît très excessif. Nous préférons le point de vue des deux auteurs précédemment cités, selon lesquels c'est à une "transformation" ou à une "recréation" de la médecine populaire traditionnelle que nous assistons dans les villes. La récupération, l'intégration, la conservation, la transmission et la réinterprétation par l'umbanda de certains des savoirs et pratiques de cette médecine peuvent être considérés comme l'un des aspects de cette transformation. En effet, E. R. de Oliveira (1985 : 28) constate que "les agences religieuses, surtout celles du pentecôtisme et celles de l'umbanda" constituent des espaces privilégiés de récréation de la médecine populaire en milieu urbain. Et, de son côté, M. A. Loyola (1983 : 88) observe que dans les villes, la médecine populaire traditionnelle "au lieu de se rationaliser, comme le laisserait présager l'action entreprise par la médecine officielle", se transforme pour devenir "de plus en plus une médecine religieuse, c'est-à-dire une médecine exercée dans le cadre d'une religion (...) qui lui offre une forme de légitimation". Nos observations, certes limitées à quelques *terreiros* paulistes, vont dans le sens de ces analyses.

Pour finir, il nous faut dire quelques mots de l'utilisation des "remèdes de médecin" dans l'umbanda. Comme il a été dit en introduction, les thérapeutes umbandistes n'utilisent pas exclusivement des remèdes d'herbes pour soigner leurs patients. Quoiqu'en matière de médication ils donnent la primauté (dans leurs discours comme dans leur pratique) à ce type de remèdes, il arrive également que - possédé ou non par un esprit de médecin - ils indiquent à leurs consultants des remèdes pharmaceutiques qu'ils ont intégré à leur répertoire thérapeutique. Qu'ils aient recours à ces médicaments pour soigner leurs patients témoigne du fait qu'ils en reconnaissent à la fois l'efficacité et la nécessité dans le traitement de certaines affections, de certains cas.

Nous avons recueilli peu d'informations sur la manière dont ces thérapeutes ont acquis la connaissance des médicaments qu'ils prescrivent. On peut supposer qu'ils se la sont en partie constituée, comme de nombreux individus qui recourent à l'automédication, sur la base de leur propre histoire clinique, de celle d'individus qui leur sont proches et moins proches (membres de la famille, amis, connaissances, consultants), des expériences et témoignages de satisfaction retirée du suivi de certains traitements médicaux, de la prise de certains médicaments qui se sont révélés efficaces dans le cas de telle ou telle affection. De plus, certains de ces thérapeutes (médioms ou pères de saint) exercent des professions médicales ou paramédicales (ou des professions qui les conduisent à fréquenter de plus ou moins près les milieux médicaux) ou encore ont dans leur famille des personnes qui exercent ces types de professions : Dona Dolores fut sage-femme dans un hôpital public pendant de nombreuses années et parmi les pères de saint et les médioms rencontrés certains sont ou furent femmes de salle dans des hôpitaux, infirmiers, brancardiers, ambulanciers, médecins, psychologues, psychiatres, psychothérapeutes, dentistes, radiologues.

Dans l'ensemble des médicaments prescrits par les thérapeutes umbandistes et leurs entités, les antibiotiques, les anti-inflammatoires, les analgésiques, les fébrifuges, les lotions et les pommades désinfectantes et cicatrisantes, les anti-diarrhéiques, les vermifuges, les comprimés contre les

hémorroïdes figurent en bonne place. Lorsqu'il s'agit de supprimer la douleur, de combattre la fièvre, les infections et les inflammations, la diarrhée et les vers des enfants, les thérapeutes umbandistes semblent se tourner assez volontiers vers les remèdes du médecin.

Face à une affection donnée, ces remèdes sont bien souvent associés, dans les traitements prescrits, à la prise ou à l'application de remèdes d'herbes. Pour illustrer cette constatation, je reproduis ici, à titre d'exemple, la prescription indiquée par une vieille noire que j'ai personnellement consultée pour une dermatose ⁵⁵⁶. La consultation avec cet esprit eut lieu lors d'une séance de travail d'un *terreiro* d'umbanda localisé dans le quartier de Campos Elíseos. Après avoir rapidement examiné les taches cutanées qui se trouvaient sur les parties découvertes du corps (bras et cou), la médium possédée n'énonça pas de diagnostic mais une prescription qui fut en partie écrite par l'un des *cambones* du lieu qui se trouvait à ses côtés. Sur un petit morceau de papier prédécoupé qu'il devait me remettre à la fin de la consultation et qui portait, en haut, la mention "*remédio*" dactylographiée, il inscrivit d'abord en gros *cipó suma* puis, au verso, *após banho passar ARCASAM no corpo todo* ("Après la douche, passer ARCASAM sur tout le corps").

Pour soigner cette dermatose, la vieille-noire prescrit donc à la fois un remède d'herbes et un remède de médecin, à prendre tous deux jusqu'à disparition complète des taches cutanées. Le premier remède consistait en une décoction de *cipó suma* (*Anchieta salutaris*) dont je devais boire l'équivalent d'une tasse, trois fois par jour. Le second remède, délivré en pharmacie, était une pommade, du nom d'Arcasam. Munie de cette ordonnance umbandiste, je me rendis dans une pharmacie, vérifiai l'existence de la pommade et constatai, à la lecture de la notice, qu'elle était anti-prurigineuse. Quant au *cipó suma*, divers ouvrages brésiliens portant sur les plantes médicinales et leurs usages dans la médecine populaire indiquent qu'il est employé, entre autres, dans la cure des maladies exanthématiques, de la syphilis, de la gale et des dermatoses.

⁵⁵⁶ Deux médecins précédemment consultés avaient diagnostiqué, l'un une rubéole et l'autre, un pityriasis rosé.

L'intégration de remèdes de médecins dans le répertoire thérapeutique des pères de saint et des médiums umbandistes, leur prescription associée à celle de remèdes d'herbes dans les traitements qu'ils indiquent révèlent que ces deux types de médication ne sont pas conçues comme incompatibles par ces spécialistes : une maladie peut être traitée aussi bien avec des "herbes" qu'avec des médicaments pharmaceutiques. Les deux techniques de soins - l'une produit de la médecine populaire, l'autre de la biomédecine - loin de s'exclure mutuellement, se rencontrent et se complètent dans la pratique des thérapeutes umbandistes. D'ailleurs, si ces derniers prescrivent des remèdes de médecins, ils laissent aussi ce soin aux praticiens de la biomédecine et engagent bien souvent les consultants à prendre les médications que leur prescrivent leurs médecins au côté des remèdes d'herbes qu'ils leur indiquent ou encore les incitent à recourir au médecin pour qu'il leur prescrive les remèdes pharmaceutiques appropriés.

CHAPITRE 5

La foi et le mérite

Pour les thérapeutes umbandistes, le succès de la cure ne tient pas seulement à l'efficacité des pratiques thérapeutiques, des objets et des remèdes curatifs. Nous avons vu que ce dernier dépend aussi fondamentalement de la force, de la compétence, des connaissances du couple-thérapeute médium/guide qui les prescrit (et, pour certains d'entre eux, les réalise), comme du respect, par le consultant, des procédures et des recommandations indiquées par l'esprit consulté. L'échange verbal entre esprit et consultant - qui occupe une place très importante dans les procès thérapeutiques comme du reste dans les consultations, quel que soit leur objet - a également son rôle à jouer dans la cure. Nombreux sont les médiums et chefs de *terreiro* qui, pointant sa fonction thérapeutique, insistent sur les vertus de cet échange et, surtout, des paroles consolatrices et encourageantes que les guides adressent à leurs consultants. Les propos des entités "renforcent" les consultants, non seulement sur le plan spirituel, en tant qu'ils sont porteurs et véhicule de force, d'énergies positives, mais également sur le plan psychologique en tant qu'ils leur donnent confiance en eux et en leurs capacités d'action et de réussite. Les consultants eux-mêmes témoignent des bienfaits et de la satisfaction qu'ils retirent de leurs conversations avec les guides. Comme d'autres médiums, Maya (38 ans, psychologue, médium chez Renato) constate l'impact positif que les paroles des guides produisent sur les consultants :

"Quand la personne parle avec le guide, quand elle rentre chez elle, elle se sent déjà mieux, soulagée. C'est vrai que dans les travaux médiumniques, parmi tout ce que les entités de n'importe quelle ligne peuvent dire, ce qui a la plus grande efficacité, une fois que c'est dit, c'est quand l'entité parle, quelle que soit

l'entité, et qu'elle dit à la personne : "Tu peux y arriver et tu vas y arriver" ⁵⁵⁷. Ça, en plus d'avoir une traduction immédiate sur le plan spirituel, ça a aussi ont une traduction dans la dimension psychologique. Dans la mesure où ça fait que la personne change peu à peu l'opinion qu'elle a d'elle-même, l'image qu'elle a d'elle-même change, et alors elle se met à lutter pour obtenir ce qu'elle veut, et elle obtient un résultat favorable. Il est très fréquent de voir des personnes qui commencent à fréquenter les séances et après un certain temps, à travers les contacts qu'elles ont avec les entités, les passes, les conversations, il se produit naturellement un changement qualitatif de leur état de vie".

Mais le succès de la cure ne tient pas seulement à la force des thérapeutes et à l'efficacité des divers moyens thérapeutiques qu'ils utilisent pour soigner leurs patients. Elle dépend aussi du consultant. Son "mérite" (*mérito*) et sa "foi" (*fé*) sont décisifs : sans l'un et sans l'autre, le malade ne peut obtenir ni l'amélioration de ses maux ni leur guérison. Ces deux termes reviennent avec une grande récurrence dans la bouche des médiums et des consultants. La guérison est souvent présentée comme "une grâce" (*uma graça*) que les esprits et les saints n'accordent qu'aux malades qui la "méritent" (*merecem*) et qui "ont la foi" (*têm fé*). La foi et le mérite du consultant ne sont pas seulement requis pour l'efficacité du traitement et l'obtention de la guérison : ils le sont également pour la réussite de tout "travail" réalisé par les guides et pour l'obtention de tout résultat espéré par le consultant, quelle que soit la nature de sa demande et l'objectif visé.

La foi requise de la part du consultant est son entière confiance dans la force des médiums, des esprits et des moyens mis en oeuvre en vue d'atteindre les objectifs empiriques escomptés, c'est-à-dire son entière confiance dans leur capacité à produire le résultat attendu. Pour que ces derniers soient efficaces, il est donc primordial que le malade croie, *a priori*, en leur efficacité.

"Ça dépend beaucoup de la foi du malade. Si tu n'as pas la foi, le guide ne soigne rien. Il ne suffit pas de demander, il faut avoir la foi. Pour recevoir, il faut

⁵⁵⁷ Maya fait ici référence à un propos précédemment énoncé par Dalmo, son mari (médium comme elle chez Renato) qui participe lui aussi à cette conversation. Le propos auquel elle fait allusion est cité dans un autre extrait de cette conversation, mentionné en introduction au chapitre 2 de la Deuxième Partie.

avoir la foi, sinon comment tu vas recevoir ? La guérison c'est une grâce. Je buvais tellement quand je suis venue ici la première fois, la seconde fois, la troisième fois (...) J'ai eu la foi, c'est comme ça pour tout ce que j'ai déjà réussi. J'ai été guérie, j'ai mérité d'obtenir cette grâce, j'avais beaucoup de foi et je suis heureuse d'avoir mérité cette grâce des esprits". (Maria-José, 45 ans, employée de maison, médium chez Duílio)

"Omolu, la personne qui a foi en lui, qui lui demande avec foi, il la soigne. Si elle en appelle à lui avec foi, il la soigne. Il sait si elle a vraiment la foi". (Isabel, 38 ans, femme de ménage, médium chez Dona Dolores)

"N'importe qui, noir, blanc, riche, pauvre, d'un pays ou d'un autre peut trouver une guérison dans l'umbanda. L'umbanda est pour tout le monde, à quiconque croit et a la foi, comme n'importe qui dans une autre situation. Si tu vas chez le médecin et que tu n'as pas confiance dans le médecin, il sera toujours un mauvais médecin. Dans l'umbanda c'est la même chose. La foi est essentielle, elle est primordiale". (Vicente, 45 ans, vendeur de vêtements d'occasion, petit père chez Duílio)

Cette foi que les thérapeutes exigent de leurs malades pour pouvoir les soigner n'est pas différente de la foi que ces mêmes thérapeutes ont en leur propre force, en celle de leurs esprits et en l'efficacité des moyens qu'ils utilisent pour obtenir la guérison. Elle n'est pas différente non plus de celle que possède l'ensemble du groupe (communauté religieuse et clientèle du *terreiro*) dans le pouvoir du couple médium/esprit, foi dans laquelle s'enracinent à la fois celle du malade et celle du médium. Il s'agit d'une foi collective et consensuelle. La foi du malade dans un médium et celle de ce médium dans son pouvoir d'action (celui de ses esprits) sont le reflet de la croyance du groupe dans la force de ce médium. Dans les *terreiros*, tous les médiums ne parviennent pas à susciter une telle adhésion. On repère facilement ceux qui y réussissent au plus haut point, par le fait, comme nous l'avons déjà signalé, qu'ils se constituent (ou qu'ils reçoivent des esprits qui se constituent) une clientèle bien plus importante que les autres. C'est à la longueur des files de consultants qui se forment devant eux au moment des consultations que l'on reconnaît, à l'intérieur d'un *terreiro*, les médiums (les

esprits) réputés les plus efficaces, les plus forts et, donc, les plus à même de donner satisfaction à leurs malades, de susciter leur foi⁵⁵⁸.

Quant au mérite, il consiste, globalement, dans les efforts que fait le consultant pour atteindre par lui-même⁵⁵⁹ ce qu'il attend des guides (c'est-à-dire ce qu'il vise à obtenir par la manipulation et la coercition, au moyen des pratiques rituelles, des forces tenues pour efficaces). Ne verraient ainsi leurs demandes exaucées par les esprits que ceux qui, par leur conduite, sont en droit d'obtenir ce qu'ils réclament. Ce point de vue, très pragmatique - "aide-toi et les guides de l'umbanda t'aideront" - est exprimé par une large majorité de médiums, de chefs de culte et d'esprits. Ces derniers incitent très communément leurs consultants à conquérir par leurs propres efforts ce qu'ils veulent obtenir. En même temps qu'ils leur promettent de leur apporter soutien et protection dans leurs entreprises, de répondre à leurs demandes, ils les exhortent à "*ir à luta*". Cette expression qui revient avec une grande fréquence dans les propos qu'ils adressent à leurs consultants signifie lutter pour obtenir ce qu'on désire : "*vá à luta*", "*tem que ir à luta*", "bats-toi", "il faut te battre" disent-ils à leur consultants.

"Les personnes qui recherchent l'umbanda, elles viennent consulter pour trouver non seulement une consolation mais aussi une aide matérielle concrète : pour avoir un travail, "protège mes affaires", pour trouver un appartement, "fais que ma fille étudie, qu'elle passe dans la classe supérieure", c'est très concret. Les guides répondent beaucoup à ce type de sollicitations. Le cabocle dit "Fais ceci, fait cela, comme ceci, comme cela, attention à ça", il oriente dans la pratique la vie des gens. "Ah, tu veux passer dans la classe supérieure. En plus du travail que tu dois fournir pour passer dans la classe supérieure, quand tu vas passer l'examen je vais t'aider". Les gens se sentent aidés : "Super, il va parler avec moi !". Ce qui implique deux attitudes différentes. L'une d'entre elles est une attitude de profonde dépendance vis-à-vis des guides. Alors le type s'habitue, il ne va plus rien faire sans demander avant aux guides : "Ecoute, qu'est-ce que tu en penses, qu'est-ce que je dois faire?". Il crée une relation de très grande

⁵⁵⁸ Ces commentaires rejoignent les analyses de Cl. Lévi-Strauss (1974(a) : 205-207) au sujet de la cure chamanistique et du pouvoir que le consensus collectif confère au chaman.

⁵⁵⁹ C'est-à-dire en utilisant les ressources de sa détermination et de ses propres actions, et en empruntant des voies "profanes" ou encore "matérielles" (par opposition à "spirituelles").

dépendance. Ces personnes-là pensent que l'umbanda est une assurance-vie. Alors elles donnent une série d'offrandes aux guides et quand elles essuient un revers dans leur vie, elles pensent "Mais comment ? Mon cabocle ne m'a pas protégé !". Tu comprends ? C'est une mauvaise façon de comprendre l'umbanda et sa place dans le monde. Parce que les guides, ils te donnent seulement ce que tu vas mériter. Si tu cherches un emploi, tu crois que le cabocle va t'en trouver un si tu restes à la maison à attendre ? Sûrement pas. Il te le dit : "Tu y vas et tu luttas, tu vas suer, tu vas chercher du travail. Je t'accompagne. Mais celui qui va suer pour trouver du travail, celui qui va mériter ce travail, c'est toi". Les gens croient que les guides ont les moyens de tout résoudre pour eux. Mais ce n'est pas comme ça. Ils aident à partir du moment où tu le mérites vraiment. Il ne peuvent pas donner grand chose à ceux qui ne méritent pas". (Dalmo, 46 ans, psychothérapeute, médium chez Renato)

Les guides de l'umbanda n'exauceraient donc que les consultants "méritants" (*merecedores*). Conditionnant l'efficacité des esprits et des "travaux", la valeur-mérite moralise ainsi l'activité magique : il ne suffit pas de s'adresser à l'umbanda, à ses esprits, ses saints et ses médiums pour avoir des chances d'obtenir ce qu'on désire. Encore faut-il en être digne.

Dans la mesure où la foi et le mérite du consultant sont tous deux requis pour le succès de la cure, l'échec de cette dernière peut être imputé au malade, à ses fautes, sa mauvaise conduite, son manque d'efforts et de foi. Les médiums (et leurs esprits) ont ainsi toujours la possibilité de se garantir de leurs insuccès en faisant porter la responsabilité de leurs défaites contre le mal à leurs consultants.

CONCLUSION

LE CORPS, ESPACE PRIVILEGIE DE RESISTANCE ET DE CONTROLE DU DESORDRE

Si l'on considère l'ensemble des pratiques thérapeutiques examinées au Chapitre 4 de la Cinquième Partie, on constate que la grande majorité d'entre elles visent directement le corps du consultant auquel elles s'appliquent immédiatement. Fort peu nombreuses sont en définitive celles qui ne l'atteignent pas directement et qui ne le prennent pas comme support de l'action thérapeutique. C'est le cas des sympathies. C'est aussi le cas des pratiques qui - telles les offrandes, les bougies allumées à l'ange gardien - visent à agir directement sur les entités dans le but soit de neutraliser celles qui sont néfastes, soit d'attirer celles qui sont bénéfiques. Bien qu'elles ne visent pas directement le corps, ces pratiques ne manquent d'ailleurs pas de produire leurs effets sur lui : en neutralisant les entités néfastes, elles suppriment les sources spirituelles d'émission des énergies (forces) négatives qui envahissent le corps du consultant et le perturbent ; en attirant les entités bénéfiques, elles captent et activent les sources spirituelles qui alimentent le consultant en énergies (forces) positives.

Qu'ils visent à le débarrasser de ses "saletés" ou à l'alimenter en éléments bénéfiques, la plupart des moyens thérapeutiques prennent donc le corps du consultant pour terrain d'action immédiat. C'est à surface - à ses marges - que sont administrés les bains, les fumigations, les passes, les *sacudimentos*, certains remèdes d'herbes et de médecin, que sont effectuées les chirurgies spirituelles ; c'est à travers lui que sont conduites à s'exprimer les entités néfastes et qu'est établie la communication avec elles (désobsession) ; c'est en lui que sont introduits les remèdes d'herbes et de médecins. Enfumé, aspergé, touché, frotté, pétri, le corps du consultant est mis à contribution tout au long du procès thérapeutique. Non seulement le

corps du consultant d'ailleurs, mais aussi celui du médium ou du père de saint-thérapeute. C'est grâce au corps que la possession par les entités guérisseuses est permise ; c'est grâce au corps qu'elles empruntent que ces dernières peuvent entrer en contact et en communication directs avec le consultant et agir immédiatement sur son corps. Dans la consultation qui met le médium et son consultant en face à face, le mal est littéralement combattu au corps à corps.

Le fait que le corps du malade soit le point central de l'action thérapeutique ne serait certes pas en soi très original si la cure umbandiste ne visait qu'à remédier à des problèmes d'ordre biologique, à des maux physiques ou encore psychiques. Or ce n'est pas le cas.

Il ne faut pas s'y tromper : même lorsque la cure umbandiste est mise en oeuvre à des fins explicitement thérapeutiques, elle ne vise pas les manifestations morbides dont se plaint le consultant mais, bien plus fondamentalement, le problème dont la maladie - ses symptômes - est un effet (parmi d'autres, qui bien souvent l'accompagnent). C'est sur ce problème qu'elle agit et c'est ce problème qu'elle vise foncièrement à supprimer : ce dernier traité, les diverses perturbations qu'il engendre - ici la maladie - doivent, par conséquent, disparaître à leur tour. Les thérapeutes umbandistes s'intéressent moins à la manifestation-maladie qu'aux causes qui ont engendré sa survenue. Remédiant aux conditions d'apparition de la maladie, ils oeuvrent à la fois dans le sens de sa disparition et dans celui de sa non réapparition.

Les divers problèmes - mauvais oeil, *encosto*, *feitiço*, etc. - que la cure umbandiste se propose de traiter engendrent des maux et des difficultés qui, nous l'avons vu, touchent tous les domaines de l'existence et de la vie quotidienne : sont susceptibles de leur être attribués des ennuis qui se manifestent aussi bien sur le plan physique, psychique, comportemental que sur le plan sentimental, économique, familial, professionnel, etc. C'est pourquoi les pratiques examinées dans la Cinquième Partie ne sont pas spécifiquement utilisées dans le traitement des problèmes de santé ⁵⁶⁰, mais dans le traitement de tout type de problèmes susceptibles d'être envisagés

⁵⁶⁰ Excepté les remèdes du médecin et certains remèdes d'herbes qui sont spécifiquement utilisés pour traiter non pas les causes de la maladie mais ses symptômes matériels.

et diagnostiqués, par les médiums, comme le résultat et le signe de l'existence d'un mal - d'une "perturbation" - auquel la cure va se proposer de remédier. Dans la cure umbandiste, le corps n'est donc pas le support exclusif des actions qui visent la guérison des ennuis de santé, c'est-à-dire des problèmes qui logent et s'inscrivent, de façon tangible et sensible, en lui. Il est le lieu privilégié sur lequel visent à agir les traitements mis en oeuvre aux fins de remédier à tout type de problèmes qui, survenant dans la vie du consultant, se manifestent dans et hors son corps.

Matière à symbolisme, le corps humain "est le modèle par excellence de tout système fini. Ses limites peuvent représenter les frontières menacées ou précaires", nous dit M. Douglas (1992 : 131). Cette constatation générale s'applique au cas particulier de l'umbanda. Nous avons vu au chapitre "La représentation du monde et de la personne" ⁵⁶¹ que le corps y est conçu comme un espace circonscrit et à défendre. Les pratiques protectrices et curatives dont il fait l'objet montrent qu'il est traité comme tel. Il est menacé à ses frontières extérieures par les forces négatives, désordonnées et désorganisatrices, qui peuplent l'environnement hostile dans lequel il se meut. C'est à ses marges que menacent tous les périls que le monde spirituel et le monde matériel (la société, les autres, les microbes,...) font peser sur les existences individuelles ; c'est à ses marges qu'il est le plus vulnérable. La matérialité du corps, ses contours physiques et tangibles favorisent son assimilation à un espace borné. On pourrait pousser la métaphore jusqu'à dire que, dans l'umbanda, le corps est une maison individuelle. Son espace délimité et ordonné relève du domaine privé ; il abrite, sépare et protège de l'extérieur celui qui l'habite ⁵⁶², ses biens, ce qui lui est précieux ; il importe qu'il soit fermé de façon à empêcher l'intrusion d'éléments extérieurs indésirables et dangereux. Cette métaphore du corps/maison nous est suggérée à la fois par l'umbanda elle-même et par les analyses de R. da Matta (1983) au sujet de l'opposition entre rue et maison au Brésil ⁵⁶³.

⁵⁶¹ Chapitre 1 de la Troisième Partie.

⁵⁶² Dans le cas particulier des médiums, ce corps/maison est aussi régulièrement habité par les guides.

⁵⁶³ L'auteur considère et montre que l'opposition entre rue et maison constitue "un instrument fécond pour l'analyse de la société brésilienne, surtout en ce qui concerne ses aspects rituels" (1983 : 92).

Dans l'umbanda, le corps est traité de la même façon que d'autres espaces cruciaux qui, comme lui, sont l'objet d'une attention extrême, d'un renforcement perpétuel, destinés à les garantir d'une invasion par les forces négatives. Ces espaces à défendre et à fortifier sont, principalement, le lieu de culte (*terreiro*) et le lieu d'habitation (maison, appartement) ⁵⁶⁴. Comme le corps, ces lieux font l'objet de pratiques qui visent à renforcer leur espace intérieur et leurs remparts élevés contre l'extérieur, à repousser les forces négatives qui menacent de les envahir, à expulser celles qui s'y introduisent ⁵⁶⁵. Comme celles du corps, les frontières extérieures du *terreiro* et de la maison sont défendues par des objets protecteurs : des objets et des plantes ⁵⁶⁶ dotés du pouvoir d'éloigner les forces négatives sont accrochés sur leurs façades, au-dessus de leur porte d'entrée, posés devant leur porte d'entrée et également derrière le portail ou les murs d'entrée des jardinets (des cours) qui les entourent et qui donnent sur la rue ⁵⁶⁷. Des preuves tangibles de l'agression par *feitiço* sont d'ailleurs bien souvent trouvées par les victimes dans ces régions marginales et particulièrement dangereuses que sont les espaces ouverts qui bordent immédiatement le lieu de culte ou le lieu d'habitation : terre du cimetière sur les marches de l'entrée de la maison, objets étranges trouvés dans la cour, enterrés dans le jardin, etc.

Si ces différents espaces sont perpétuellement menacés et parfois envahis par la négativité et la confusion en provenance de l'extérieur, il sont également les espaces les plus sûrs qui soient dans le monde et la société. C'est dans ces espaces de sécurité qui abritent la communauté religieuse (*terreiro*) et la famille (maison) - lieux d'élection de la personne ⁵⁶⁸ - que le

⁵⁶⁴ Et également, mais dans une moindre mesure, la voiture, la boutique, pour les umbandistes qui en ont une.

⁵⁶⁵ Le renforcement et la défense du *terreiro* ont été abordés dans le Chapitre 1 de la Troisième Partie.

⁵⁶⁶ Le "avec moi personne ne peut" (*comigo ninguém pode*) et l'"épée de Saint Georges" (*espada de São Jorge*), pour les plantes les plus communes.

⁵⁶⁷ Chez Dona Dolores et chez Duílio, comme dans de nombreux *terreiros* umbandistes, la maison d'*Exu* - "gardien du portail" (*guardião do portão*) qui veille à la sécurité du lieu de culte - est placée à côté de la porte d'entrée de la cour ou du jardin qui abrite le *terreiro*.

⁵⁶⁸ Dans la perspective de R. da Matta (1983 : 212) pour qui la maison et la rue sont, au Brésil, les lieux d'élection respectivement de la personne et de l'individu. L'auteur définit la personne "comme la dimension collective de l'individualité, masque apposé sur l'individu ou l'entité (lignage, clan, famille, moitié, club, association, etc.) et grâce auquel il ou elle se transforme en être social". Il distingue la notion de personne "entité renvoyant au tout et élément fondamental autour duquel se cristallisent les relations essentielles et complémentaires de la société" de celle d'individu qui "met l'accent sur l'instance individuelle, le "je" dépositaire des sentiments et des émotions, de la liberté, de l'espace interne, susceptible par conséquent de prétendre à la liberté et à l'égalité, la solitude et l'amour étant ses traits dominants et le pouvoir de décision et de choix un de ses droits les plus fondamentaux". Dans la première construction, qui privilégie le pôle social

corps - composante fondamentale de la personne humaine et le plus intime de tous les espaces - est le mieux protégé de tous les périls qui le menacent, périls auxquels il se trouve dangereusement exposé dès lors que son possesseur sort de ces lieux pour aller dehors, dans la rue, chez les autres.

L'opposition et la séparation existant dans l'umbanda entre le corps (mais aussi le *terreiro*, la maison) - intérieur protégé, protecteur et menacé - et l'espace physique, spirituel et social qui l'environne - extérieur menaçant - présentent une homologie avec celles existant, dans la société brésilienne, entre la maison et la rue telles qu'elles ont été analysées par R. da Matta. Les premières apparaissent comme une métaphore des secondes, ainsi que nous en convainc le tableau suivant qui reprend et synthétise les caractéristiques différenciatrices respectivement associées, selon R. da Matta (1983 : 92-97 ; 228-230), à la maison et la rue, espaces distincts qui séparent deux univers sociaux qui s'excluent mutuellement et s'articulent de manière complexe. Ces deux catégories maison/rue sont elles-mêmes des métaphores : la première, de l'univers du domaine et de la vie privés, et la seconde de l'univers du domaine et de la vie publics.

de la notion d'individu, l'individu est contenu et immergé dans la société, c'est la complémentarité de chacun au sein d'une totalité qui prévaut ; dans la seconde, c'est la société qui est contenue dans l'individu, la partie étant plus importante que le tout dans le cadre d'une idéologie qui est celle de l'égalité de tous.

LA MAISON	LA RUE
<ul style="list-style-type: none"> - renvoie à un univers maîtrisé, où les choses sont à leur place. - sous-entend harmonie et calme, lieu de chaleur (<i>lar</i>) et d'affection. - les relations, fondées sur la parenté et le sang, obéissent naturellement aux hiérarchies du sexe et de l'âge. - lieu privé, lieu de la plus grande intimité, lieu de ma famille, de mes "proches", des "miens", comme on dit couramment au Brésil. - se caractérise par un plus grand contrôle des relations sociales, ce qui implique davantage d'intimité et moins de distance sociale. - l'espace y est rigoureusement délimité et organisé. Il abrite un univers connu, familier. - toutes les activités qui concourent à la satisfaction ou au soulagement des besoins physiologiques, tout ce qui renvoie aux soins du corps, à la réparation des forces et au repos sont de son domaine. - la maison et la famille sont le domaine de la personne, ils sont le lieu et le groupe où tous se sentent protégés de la dramatique "lutte pour la vie". 	<ul style="list-style-type: none"> - c'est le monde avec ses imprévus, ses accidents, ses passions. - implique mouvement, nouveauté, action. - difficulté pour se situer et repérer les hiérarchies, fondées sur d'autres axes. Il s'ensuit qu'il faut être attentif à ne pas transgresser des hiérarchies ignorées ou non perçues et à ne pas tomber dans les mailles de ceux qui cherchent à nous bernier et à nous dominer, car la règle fondamentale de la rue est la tromperie, la déconvenue, le <i>malandragem</i> ⁵⁶⁹. La rue offre une vision du monde à la Hobbes, où tous tendent à entrer en lutte contre tous. - lieu public (qui renvoie à tout ce qui a trait à l'aspect public et non contrôlé du monde urbain). Lieu de la punition, de la "lutte", du travail, de ce que les Brésiliens appellent "la dure réalité de la vie", de la pauvreté, de la marginalité. - se caractérise par une certaine absence de contrôle et une distanciation. Lieu contrôlé par le "gouvernement" ou par le "destin", ces forces impersonnelles sur lesquelles nous n'avons qu'un pouvoir très limité. - elle équivaut à la forêt ou au bois dans le monde rural, ou à la nature, dans le monde tribal : un univers mal connu et mal maîtrisé, peuplé de personnages dangereux (<i>malandros</i>, marginaux, esprits avec lesquels je n'ai jamais de relations en bonne et due forme). - les activités ayant trait aux autres aspects de la vie sociale, tournés vers l'extérieur, sont de son domaine. - la rue est le domaine de l'individu, méconnu et seul, être anonyme, qui est soumis à la généralité des lois qui régissent un monde impersonnel et qui lutte pour "être quelqu'un" ⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ R. da Matta définit le *malandragem* comme "cette aptitude brésilienne à faire de l'ambiguïté un moyen d'existence"(p. 93) et l'examine de manière approfondie au Chapitre V de son ouvrage qu'il consacre à la figure du *malandro*. Dans l'umbanda, nous avons vu que cette dernière est incarnée par Zé Pilintra.

⁵⁷⁰ Selon l'auteur, cette situation est moins celle des membres des couches moyennes et hautes de la société brésilienne que celles des couches basses. Les premiers bénéficient généralement de médiateurs, de protecteurs qui les introduisent dans l'univers de la rue et leur permettent "d'être perçu d'une façon particulière, comme le "filleul" de Untel qui, dans la sphère sociale en question, est quelqu'un d'important" (p.

Dans l'umbanda, le corps est à la personne ce que la maison est à la famille et le *terreiro*, à la communauté des fidèles : des espaces de vie et de résistance (espaces-force) qui garantissent l'existence de ceux (ce) qu'ils abritent et que le monde extérieur menace perpétuellement d'envahir, de contaminer avec ses énergies négatives, de désorganiser, de détruire. Dans cette vision du monde, c'est la "rue" qui menace sans cesse de déborder dans les espaces privés, intimes, personnels. Son univers constitue un danger - jamais définitivement écarté - pour leur intégrité. L'umbanda et ses fidèles déploient une énergie considérable pour contenir ce monde hostile hors du corps, hors du *terreiro*, hors de la maison, ces espaces délimités, ordonnés et "ordonnables" dans lesquels il est possible d'instaurer et de restaurer une harmonie qui est absente du monde chaotique, incontrôlable et non manipulable qui les contient. Un monde véritablement aliénant, conflictuel et désordonné (ou organisé selon un ordre inintelligible) dans lequel ni l'umbanda ni ceux qui la rejoignent n'ont le sentiment d'avoir "naturellement" une place et une existence significatives. Bien au contraire, puisqu'il semble que la conquête et la conservation de l'une et de l'autre ne peut se faire que contre, et comme à côté, d'un monde perçu comme un tout autonome, une puissance éminemment destructrice, dangereusement anémique et contagieuse.

Contemplé et envisagé à travers le filtre umbandiste, le monde chaotique et menaçant extérieur apparaît non modifiable. Comme le font remarquer F. Giobellina Brumana et E. Gonzales Martinez (1989 : 81, trad. pers.) "l'umbanda ne combat pas le désordre du monde, elle ne prétend pas instaurer ou rétablir un ordre abstrait, homogène, universel". Aucune de ses

229). Dans ces milieux, quand la personne quitte la maison pour découvrir la "rue", le temps qu'elle a à vivre comme individu, est donc relativement court : "il y a de fortes chances pour qu'elle découvre un "bon patron" qui l'aidera à transformer le bureau en "second foyer" (p. 229). Ce qui n'est pas le cas des seconds qui forment ce qu'on appelle au Brésil la "masse" ou le "peuple" : n'ayant aucun médiateur, ils entrent dans le monde directement, sans parrain, "piston" ni même patron. Pour eux "l'individualisation" est la règle. La plupart d'entre eux sont des personnes déplacées, des migrants, "des individus détachés de leur lieu d'origine où ils avaient droit au respect et à la considération" (p.230). Pour l'auteur, "l'individualisation" constitue l'expérience la plus profonde d'exploitation dans des sociétés semi-traditionnelles comme celle du Brésil où l'idéologie dominante est celle de la complémentarité, avec un univers social entièrement hiérarchisé autour de relations de type familial (la maison domine la rue, trait typique des sociétés traditionnelles). "Être un individu dans une société hiérarchique, être traité comme un numéro ou englobé dans une masse dans une société fortement personnalisée où tous sont traités avec le respect et la considération qui leur sont dûs, c'est là la forme que l'exploitation prend chez nous. Nous avons même une expression grossière pour désigner ces gens qui doivent suivre impérativement toutes les lois : nous disons qu'ils sont les "foutus" de notre société, les "tout à fait individus" (...) " (p. 230-231).

pratiques ne vise à transformer le monde lui-même, à le débarrasser de sa négativité pour le rendre plus favorable et plus accueillant à ceux qui l'habitent. L'endoctrinement des esprits négatifs, *exus* et autres *eguns*, est peut-être la seule pratique rituelle qui s'apparente à une tentative de ce type. En effet nous avons vu que son intention n'est pas seulement d'éloigner, d'expulser, de contrôler momentanément les êtres spirituels négatifs et d'annuler leur action destructrice mais bien de les transformer, de les faire "évoluer", de leur "apporter une lumière", en les sensibilisant au "principe d'évolution spirituelle". Quelques rares umbandistes vont jusqu'à envisager l'endoctrinement comme un instrument de "nettoyage" et d'ordonnement progressif du monde qui permet de convertir les forces destructrices en forces, si ce n'est toujours positives, du moins définitivement inoffensives. Mais cette préoccupation est fort peu répandue chez les umbandistes des *terreiros* étudiés. Elle est plus particulièrement exprimée par des umbandistes qui appartiennent aux couches moyennes moyennes et moyennes hautes fortement influencés par l'idéologie kardéciste de l'évolution spirituelle. Quoiqu'il en soit, la transformation du monde est un objectif idéal et à long terme ⁵⁷¹, alors que le danger qu'il représente est perçu et vécu, au présent, comme immédiat et constant.

D'une façon générale, le monde extérieur aux espaces du corps, du *terreiro* et de la maison est perçu comme incontrôlé et incontrôlable. L'umbanda ne prétend pas agir sur le désordre abstrait et général du monde. En revanche, nous avons vu qu'elle s'est fait une spécialité de la lutte contre le désordre concret et particulier qui affecte les existences individuelles, c'est-à-dire contre les perturbations qu'engendrent le désordre extérieur lorsqu'il pénètre et se manifeste dans la sphère personnelle (sous la forme des infortunes de divers ordres qui affectent la vie des consultants et qui sont lues comme autant de manifestations de ce désordre). C'est de ce désordre individuel qu'elle prétend protéger les personnes en abritant et en isolant leurs corps, leur maison et le *terreiro* de la négativité contagieuse du monde qui les ceint ; c'est à ce désordre individuel qu'elle entend remédier avec les moyens rituels qui sont les siens.

⁵⁷¹ Compte tenu de l'usage qu'elle fait des forces négatives et des méfaits qu'elle attribue à leur action, l'umbanda n'a d'ailleurs pas intérêt, pour son propre maintien et sa propre cohérence, à ce que cet objectif soit atteint.

L'umbanda (ses pratiques, ses médiums, ses esprits, ses saints) ne combat donc le désordre et ne prétend le maîtriser que lorsqu'il s'introduit dans les seuls lieux qu'elle peut ordonner et contrôler au moyen de l'action rituelle, à savoir des lieux circonscrits et intimes. Tout se passe comme si elle ne pouvait agir efficacement sur la négativité du monde qu'en la déplaçant et en l'enfermant dans les espaces bornés où elle est à même d'instaurer et de restaurer un ordre et une harmonie qui sont particuliers et intérieurs à ces espaces. Installées dans ces lieux où elles ne sont pas à leur place, les énergies négatives deviennent des "saletés"⁵⁷² manipulables, maîtrisables, expulsables, c'est-à-dire susceptibles d'être renvoyées dans le monde extérieur d'où elles proviennent.

Le désordre pénètre dans les existences individuelles dès lors que les forces malfaisantes extérieures parviennent à s'introduire dans le corps, c'est-à-dire dans l'espace le plus intime, le plus personnel d'entre tous, celui qui abrite et protège les biens les plus précieux et vitaux de la personne, à savoir sa force et son équilibre personnels. Dans l'umbanda, les événements heureux ou malheureux qui se produisent dans la vie des êtres humains sont conçus comme directement liés à ce qui arrive à leur corps : ils procèdent et sont à l'image de ce qui se produit en lui et de l'état dans lequel il se trouve. La santé physique et mentale et le bien-être social témoignent d'un état d'harmonie interne au corps, lequel témoigne à son tour d'un état harmonieux du champ relationnel (humain et spirituel) individuel. Nous l'avons vu, les problèmes et difficultés rencontrés par la personne dans la sphère sociale, familiale, sentimentale, spirituelle comme dans la sphère physiologique sont toujours rapportés à des perturbations de ses relations : relations incontrôlées, distendues, rompues, à rééquilibrer, à affermir et à renforcer avec les entités protectrices pourvoyeuses d'énergies positives ; relations néfastes à rompre avec les entités négatives ; relations de conflit, ouvert ou larvé, avec les autres, etc...

Quelles que soient les causes qui leur sont attribuées par le diagnostic umbandiste, et quelles que soient leur nature et les sphères (sociale, familiale, sentimentale, corporelle/organique, etc.) dans lesquelles ils se manifestent, les problèmes soufferts par les consultants sont toujours

⁵⁷² Pour reprendre les analyses de M. Douglas (1992) sur la saleté. Selon son point de vue, ce qui est considéré comme "sale" est ce qui, à l'intérieur d'un ensemble de relations ordonnées, n'est pas à sa place et produit un bouleversement de cet ordre.

rapportés à l'intromission et à la présence dans leur corps d'énergies négatives - des "cochonneries" (*porcarias*) - qui le "salissent" et produisent un désordre qui bouleverse la totalité de leur être et de leur existence. En ramenant la multiplicité et la variété des désordres individuels qui surgissent dans la vie des personnes à l'unité d'un même fauteur de troubles (les énergies négatives), à l'unité d'un même désordre (présence excessive d'énergies négatives) contenu dans l'unité d'un même espace concret et borné (le corps), l'umbanda fournit un cadre cohérent et unitaire d'interprétation et de compréhension à des situations, des événements problématiques vécus comme chaotiques, perturbants, douloureux, inintelligibles, indicibles. Ce faisant, elle se dote également d'un instrument privilégié pour y remédier, le corps : c'est en agissant à travers et en lui - en manipulant les énergies négatives (forces désorganisatrices) qui l'ont envahi et en y introduisant des énergies positives - qu'elle s'assure le contrôle du désordre et rétablit l'équilibre et l'harmonie rompus.

Ce rétablissement réalisé dans le corps et obtenu grâce à lui doit se traduire, au-delà du corps, par une amélioration générale des perturbations polymorphes qui affectent la vie du consultant. En associant entre elles et en identifiant à un même désordre des perturbations qui relèvent de différents ordres de réalité - désorganisation physiologique, psychique, comportementale, sentimentale, sociale, spirituelle... - la cure umbandiste se propose d'intervenir favorablement dans le sens de la réorganisation de tous ces désordres en agissant symboliquement sur un seul d'entre eux, à savoir le désordre spirituel qui se traduit par la présence massive de forces négatives dans le corps. Ainsi retrouve-t-on dans la cure umbandiste, cet élément que Cl. Lévi-Strauss (1974(b) : 229) a jugé si essentiel "à l'intelligence de la cure chamanique" : la "manipulation" dont l'auteur montre qu'elle se fait "à l'aide de symboles, c'est-à-dire d'équivalents significatifs du signifié, relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier".

L'umbanda intègre les désordres individuels à un ordre, un système de signification plus larges et globalisants qui leur donnent du sens et qui, de ce fait, les rend à la fois compréhensibles à ceux qui les expérimentent et manipulables. En ramenant tous les problèmes qui ont pour point commun d'être placés sous le signe du malheur et de la désorganisation, à la rupture d'un même équilibre (appréhendé et exprimé en termes spirituels de "forces", "d'énergies"), elle donne une unité et un sens à ce qui semble en

être dépourvu. Elle fournit à la fois une lecture et un langage "spirituels" au-travers desquels les conflits, les frustrations, les contradictions, les désarrois personnels peuvent être vécus sous une forme ordonnée et intelligible, compris, exprimés, traduits et traités ⁵⁷³.

Remarquons, pour finir, que parmi tous les problèmes auxquels l'umbanda se propose de remédier, les ennuis de santé présentent une caractéristique remarquable qui leur est tout à fait spécifique. Ils représentent le seul désordre qui a naturellement son siège dans le corps. Ils sont les seules manifestations perturbantes qui s'inscrivent de façon sensible et tangible dans l'espace garant de l'équilibre et de l'harmonie personnels. D'où l'importance que revêt la maladie dans l'umbanda. Parce qu'elle affecte directement le corps, parce que les signaux qu'elle émet se font intimement sentir en lui, elle est la preuve exemplaire de la présence de forces négatives dans le corps, le signe indiscutable de l'existence d'un désordre spirituel. Représentant le versant matérialisé, ou la traduction organique, de l'immatériel désordre spirituel qui règne dans le corps, la maladie, plus que tout autre évènement perturbant, objective la désorganisation fondamentale à laquelle sont rapportés, comme elle, les divers désordres personnels qui se manifestent, hors le corps, dans la vie des consultants.

Au terme de ce développement, la question se pose de savoir s'il est finalement possible aux hommes d'atteindre et de conserver une harmonie et un équilibre personnels - conditions essentielles d'une bonne santé, d'un bien-être social, d'un épanouissement individuel qui permette de jouir de la vie - dans le monde si malade et pathogène où ils sont tenus d'évoluer ? Sans doute, répond l'umbanda, mais pas sans l'appui et le secours des compagnons spirituels, ces médiateurs et protecteurs indispensables qui nous renforcent et nous accompagnent dans le monde, nous y assiste dans

⁵⁷³ Cette question a été discutée, dans des perspectives proches des nôtres, par P. Montero (1985) et par F. Giobellina Brumana et E. Gonzales Martinez (1989).

nos démarches, soutiennent nos entreprises, nous défendent des périls et des échecs qui nous guettent, nous aident à affronter les difficultés que la vie met sur "notre chemin". Ces sortes de parrains spirituels sont disposés à aider tous les hommes sans distinction de couleur, de sexe, de religion, d'appartenance, conditions et statut sociaux. L'importance et l'efficacité du concours comme le degré de protection spirituels offerts étant uniquement fonction de l'intensité et de l'intimité des relations établies avec les guides, il est capital, pour être "fort", pour atteindre et conserver son équilibre, de rechercher et de multiplier les contacts avec ces acolytes invisibles, d'alimenter et de renforcer régulièrement nos liens avec eux.

**BIBLIOGRAPHIE
ET
FILMOGRAPHIE**

BIBLIOGRAPHIE

Ne figurent dans cette bibliographie, comme dans la filmographie qui lui fait suite, que les titres cités dans le texte.

ANTONIL, 1711, *Cultura e opulência no Brasil por suas drogas e minas*, Lisbonne (Trad. fr. : 1968, Ed. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris), 627 p.

ARAUJO, A.M., 1961, *Medicina rústica*, São Paulo, Ed. Nacional.

AUBREE, M. & LAPLANTINE, F., 1990, *La Table, le Livre et les Esprits*, Paris, JC Lattès, 342 p.

AUBREE, M. :

1985, "O transe : a resposta do Xangô e do Pentecostalismo", *Ciência e cultura*, 37 (7), São Paulo : 1070-1075.

1987(a), "Entre tradition et modernité, les religions", 25 p. (Original du texte publié mais modifié sans accord de l'auteur dans *Les Temps Modernes*, n°491, Paris, Juin : 142-160)

1987(b), "Les Orixás et le Saint-Esprit au service de l'emploi", *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, 23 (2) : 261-272.

1988, "Multiplicité et socialisation cohérente dans les cultes afro-brésiliens", *Cahiers du Brésil contemporain*, 5 : 49-57.

1996, "Transe : entre libération de l'inconscient et contraintes socio-culturelles", In *Meurtre du père, Sacrifice de la sexualité : approches anthropologiques et psychanalytiques*, M. Godelier et J. Hassoun (éds.), Arcanes, Coll. Les Cahiers d'Arcanes : 173-192. (Version revue et augmentée de l'article paru au Brésil en 1985)

AUGRAS, M., 1992, *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le candomblé brésilien*, Paris, Méridiens Klincksieck, 298 p. (Ed. brés. : 1983, *O duplo e a metamorfose*, Petrópolis, Vozes)

AUGE, M. & HERZLICH, Cl., 1984, "Introduction", In *Le sens du mal*, M. Augé & Cl. Herzlich (éds.), Paris, Ed. des archives contemporaines : 9-30.

- AUGE, M., 1986, "L'anthropologie de la maladie", *Anthropologie : états des lieux*, L'homme, n°97-98, Paris, Navarin/Le livre de poche : 77-88.
- AZEVEDO, T., 1984, *Plantas medicinais, benzeduras e simpatias*, São Paulo, Global Editora.
- BARROS, J.F. (de) & LEÃO TEIXEIRA, M.L., 1989, "O código do corpo : Inscrições dos Orixás", In *Meu sinal está no teu corpo*, C.E. Marcondes de Moura (éd.), São Paulo, EDICON/EDUSP : 36-62.
- BASTIDE, R. :
- 1958, *Le Candomblé de Bahia, Rite Nagô*, La Haye, Mouton.
 - 1967, *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 236 p. (réédition : 1996, Paris, l'Harmattan)
 - 1970(a), "Mémoire collective et Sociologie du bricolage", *L'Année Sociologique*, 3^e Série, Vol. 21 : 65-108.
 - 1970(b), *Le prochain et le lointain*, Paris, Ed. Cujas, 299 p.
 - 1973(a), "A Macumba Paulista", In *Estudos afro-brasileiros*, R. Bastide (éd.), São Paulo, Ed. Perspectiva : 193-247.
 - 1973(b), "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista", In *Estudos afro-brasileiros*, R. Bastide (éd.), São Paulo, Ed. Perspectiva : 159-191.
 - 1995(a), *Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, PUF, 578 p. (1^o éd., 1960, PUF)
 - 1995 (b), "Le spiritisme au Brésil", *Bastidiana*, n°12, Oct-Dec : 73-90. (1^o éd., 1967, *Archives des Sciences Sociales des religions*, Paris, n°24 : 3-16)
- BENOIST, J. :
- 1989, "Agir, répondre : où siège l'efficacité en médecine ?", *La dimension culturelle de la maladie, quelques approches*, Actes de la journée scientifique d'anthropologie médicale, Toulouse, Ed. AMADES : 27-36.
 - 1996, "Singularités au pluriel ?", In *Soigner au pluriel, essais sur le pluralisme médical*, J. Benoist (éd.), Paris, Karthala, Coll. Médecines du monde : 5-16.
- BIRMAN, P., 1985, *O que é Umbanda*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 108 p.
- BOURDIEU, P., 1971, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, Paris, 12, 3 : 295-334

BOYER-ARAUJO, V. :

1992, "De la campagne à la ville : la migration du *caboclo*", *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXII (1), 125 : 109-127.

1993, *Femmes et cultes de possession au Brésil*, Paris, L'Harmattan, 287 p.

BROWN, D.,

1977, "O papel histórico da classe média na umbanda", *Religião e Sociedade*, n°1, Maio, São Paulo, Hucitec : 31-50.

1985, "Uma história da umbanda no Rio", *Umbanda e política*, Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero : 9-42.

CAMARA CASCUDO, L. (da), 1984, *Dicionário do folclore brasileiro*, Belo Horizonte, Itatiaia Limitada, Tome 1 et 2, 5° éd., 811 p. (1° éd., 1954, Rio de Janeiro).

CAMARGO, C.P.F. (de), 1961, *Kardecismo e umbanda*, São Paulo, Livraria Pioneira, 176 p.

CANGUILHEM, G., 1966, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 226 p.

CANTOR MAGNANI, J.G. :

1986, *Umbanda*, São Paulo, Atica, 64 p.

1991, "Doença mental e cura na umbanda", article non publié, São Paulo, USP, 23 p.

CARELLI, M., 1987, *Brésil, épopée métisse*, Paris, Découvertes Gallimard, 128 p.

CARNEIRO, E., 1964, *Ladinos e crioulos : estudo sobre o negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 277 p.

Confissões e denúncias da Bahia e Pernambuco, 1929, São Paulo e Rio de Janeiro, Ed. Paulo Prado e a Sociedade Capistrano de Abreu.

DOUGLAS, M., 1992, *De la souillure*, Paris, La Découverte, 194 p. (1° éd. angl. : 1967, *Purity and danger*, Londres, Routledge et Kegan Paul Ltd)

DURKHEIM, E., 1985, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 7° éd., 627 p.

- ELBEIN DOS SANTOS, J., 1977, *Os nagô e a morte*, Petrópolis, Vozes, 2^o éd., 240 p.
- EMPLASA, 1986, Secretaria dos Negócios Metropolitanos, Governo do Estado de São Paulo, *Sumário de dados da Grande São Paulo*.
- EMPLASA, s. d., Secretaria dos Negócios Metropolitanos, Governo do Estado de São Paulo, *Reconstituição da memória estatística da Grande São Paulo*.
- EMPLASA, s. d., Secretaria dos Negócios Metropolitanos, Governo do Estado de São Paulo, *Coleção de mapas da Grande São Paulo*.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard. (1^o éd. angl. : 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azandé*, Oxford, Clarendon Press)
- FAINZANG, S. :
1986, *L'intérieur des choses*, Paris, L'Harmattan, 204 p.
1989, *Pour une anthropologie de la maladie en France, un regard africaniste*, Paris, Ed. de l'EHESS, 109 p.
- FAVRET-SAADA, J. :
1985, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, Coll. Folio, 427 p.
1991, "Sorcellerie", In *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, P. Bonte & M. Izard (éds.), Paris, PUF : 670-673.
- FASSIN, D., 1992, *Pouvoir et maladie en Afrique*, Paris, PUF, Coll. Les champs de la santé, 359 p.
- FIGUEIREDO, N., 1983, *Banhos de Cheiro, Ariachés e Amaciç*, Cadernos de folclore, n^o33, FUNARTE, Rio de Janeiro, 47 p.
- FOSSAT, A. G., s. d., *A cura pelas plantas, pelas folhas, pelos frutos, pelas raízes*, Rio de Janeiro, Ed. Eco, 7^o éd., 159 p.
- FRAZER, J.G, 1981-1984, *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 4 vol. (1^o éd. angl. : 1911-1915, Londres, MacMillan, 12 vol. ; 1^o éd. fr. : 1925-1935, Paris, Paul Geuthner, 12 vol.)
- FREYRE, G., 1978, *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 550 p.

FRY, P.H., & HOWE, G.N., 1975, "Duas respostas à aflição : umbanda e pentecostalismo", *Debate e crítica*, São Paulo, n°6, Julho : 75-94.

GAMA LIMA, L.L., 1981, *Rebelião Negra e Abolicionismo*, Rio de Janeiro, Achiamé.

GIOBELLINA BRUMANA, F., & GONZALES MARTINEZ, E., 1989, *Spirits from the margins : Umbanda in São Paulo*, Uppsala, *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, 12, 308 p.

GONCALVES DA SILVA, V., 1994, *Candomblé e Umbanda, Caminhos da devoção brasileira*, São Paulo, Atica, 149 p.

HERTZ, R., 1970, "La prééminence de la main droite", In *Sociologie Religieuse et Folklore*, R. Hertz (éd.), Paris, PUF : 84-107 (1° éd. : 1928, Paris, Alcan)

HEUSH, L. (de), 1971, *Pourquoi l'épouser ?*, Paris, Gallimard, 336 p.

JACQUEMOT, A. :

1988, *Genèse d'une religion : l'umbanda au Brésil - Transformation d'un culte périphérique en église établie*, Mém. de Maîtrise en Ethnologie, Université de Provence, Aix-Marseille I, non publié, 128 p.

1989, *Les végétaux dans la cure umbandiste*, Mém. DEA en Ethnologie, Université de Provence, Aix-Marseille I, non publié, 49 p.

KOSTER, H., 1816, *Travels in Brazil*, Londres.

LAPLANTINE, F. :

1978 (a), "Un pansement de secret en Bresse", In *Panseurs de douleurs*, F. Loux (éd.), Paris, Autrement, n°15 : 79-80.

1978 (b), "Feu contre feu, terre contre feu", In *Panseurs de douleurs*, F. Loux (éd.), Paris, Autrement, n°15 : 90-101.

1986, *Anthropologie de la maladie*, Paris, Ed. Payot, 441 p.

1989, "Anthropologie des systèmes de représentations de la maladie", In *Les représentations sociales*, D. Jodelet (éd.), Paris, PUF, Coll. Sociologie d'aujourd'hui : 279-298.

LEPINE, C. :

- 1982, "Análise Formal do Panteão Nagô", In *Bandeira de Alairá, C.E. Marcondes de Moura* (éd.), São Paulo, Ed. Nobel : 13-70.
- 1983, "Représentations de la maladie dans le candomblé au Brésil", *Bulletin d'ethnomédecine*, CNRS, Paris, n°25, Novembre : 21-49

LEVI-STRAUSS, Cl. :

- 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 349 p.
- 1974 (a), "Le sorcier et sa magie", *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon : 191-212 (1° éd. : 1958).
- 1974 (b), "L'efficacité symbolique", *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon : 213-234 (1° éd. : 1958).

LOYOLA, M.A. :

- 1983, *L'esprit et le corps. Des thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio*, Paris, Ed. de la MSH, 166 p. (Ed. brés. : 1984, *Médicos e curandeiros, conflito social e saúde*, São Paulo, Ed. DIFEL).
- 1984, "A medicina popular", In *Saúde e Medicina no Brasil : contribuição para um debate*, R. Guimarães (éd.), Rio de Janeiro, Ed. Graal : 225-240.

LOWRIE, S.H., 1938, "O elemento negro na população de São Paulo", *Rev. do Arq. Munic. de São Paulo*, Vol. XLVIII : 5-56.

MAGNANI, J. G. C. :

- 1986, *Umbanda*, São Paulo, Ed. Atica, 64 p.
- 1980, "Doença mental e cura na umbanda", São Paulo, USP, non publié, 23 p.

MALONEY, C., 1976, "Introduction", *The evil eye*, In C. Maloney (éd.), Columbia University Press, New York.

MARCILIO, M.L., 1974, *A cidade de São Paulo, Povoamento e População 1750-1850*, Ed. Pioneira. (Ed. fr. : 1968, *La ville de São Paulo, peuplement et population 1750-1850*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen, 248 p.)

MATTA, R. (da), 1983, *Carnavals, bandits et héros - Ambigüités de la société brésilienne*, Paris, Seuil, 290 p. (1° éd. brés. : 1978, *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Ed. Zahar).

- MAUSS, M., 1983, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 8° éd. : 1-137. (1° éd. PUF : 1950)
- MEYER, F., 1991, "Maladie", In *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, P. Bonte & M. Izard (éds.), Paris, PUF : 436-438.
- MONBEIG, P. :
- 1953, *La croissance de la ville de São Paulo*, Grenoble, Institut et Revue de Géographie Alpine, 93 p.
- 1989, *Le Brésil*, Paris, PUF, Coll. "Que sais-je", 128 p.
- MONTEIRO, D.T., 1977, "A cura por correspondência", *Religião e Sociedade*, n°1 : 61-79.
- MONTERO, P., ORTIZ, R., 1976, "Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista", São Paulo, *Ciência e Cultura*, vol. 28, n°4, Abril.
- MONTERO, P., 1985, *Da doença à desordem. A magia na Umbanda*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 274 p.
- NEGRÃO, L.N. & VILAS BOAS CONCONE, M.H., 1985, "Umbanda : da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982", *Umbanda e Política*, Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero : 43-79.
- NEGRÃO, L. N., 1993, *Umbanda e questão moral : formação do campo umbandista em São Paulo*, Thèse pour l'obtention du titre de *Livre Docente* en Sociologie, Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de São Paulo, São Paulo, non publié, 235 p.
- OLIVEIRA, E.R. (de) :
- 1983, "Doença, cura e benzedura", *Questões e debates*, 4 (6), Curitiba, Juin : 111-119.
- 1985, *O que é medicina popular*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 91 p.
- ORTIZ, R. :
- 1975 (a), *La mort blanche du sorcier noir*, Thèse de Doctorat, Paris, E.H.E.S.S., 304 p. (Ed. brés. : 1978, *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Ed. Vozes).
- 1975 (b), "Du syncrétisme à la synthèse", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 40 : 89-97.

- 1979, "Umbanda, magie blanche, quimbanda, magie noire", *Archives des Sciences Sociales des religions*, 47/1, Janv./mars : 135-146.
- 1986, "Breve nota sobre a umbanda e suas origens", *Religião e Sociedade*, 13(1), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira : 134-137.
- PEBAYLE, R., 1995, *Le Brésil*, Paris, PUF, Coll. "Que sais-je", 128 p. (1° éd. : 1992)
- PINHEIRO, P.S., 1994, "Survivre dans les favelas de São Paulo", *Esprit*, n° 202, Paris, Juin : 29-44.
- POUILLON, J., 1972, "Malade et médecin : le même et/ou l'autre ?", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, I : 77-98.
- PRADO, C. J., 1970, *História Econômica do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 354 p.
- PRANDI, R., 1991, *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 261 p.
- Programme des Nations Unies pour le développement, 1992, *Desarrollo humano*, Santiago de Bogota, Tercer Mundo.
- QUEIROZ, S.R.R., 1977, *Escravidão Negra em São Paulo*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- RAMOS, A., 1940, *O negro Brasileiro*, São Paulo, Cia Ed. Nacional, 434 p.
- RAPOSO FONTENELLE, L.F., 1959, *Aimorés, análise antropológica de um programa de saúde*, São Paulo, DASP Serviço de documentação, 103 p.
- RIO, J. (do), 1976, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 214 p.
- RODRIGUES, N., 1945, *Os africanos no Brasil*, São paulo, Cia Ed. Nacional, 436 p.
- ROUGET, G., 1990, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 621 p.
- SEADE, s. d., *Perfil Municipal 1980/81*, RMSP, Vol.1.

- SEMPLA, 1983, Prefeitura Municipal de São Paulo, *Boletim do sistema Municipal de Informação e Documentação*, nº11, Ano II, Março.
- SOMEKH, N.A., 1987, "Verticalização de São Paulo : um elemento de segregação urbana ?", *Espaço e debates*, nº 21 : 72-88.
- SONTAG, S., 1993, *La maladie comme métaphore - Le sida et ses métaphores*, Paris, Ed. Christian Bourgeois, 236 p.
- SOUZA, B.M. (de), 1969, *A experiência da salvação pentecostal em São Paulo*, São Paulo, Ed. Duas Cidades.
- SOUZA QUEIROZ, M. (de), 1980, "Feitiço, mau olhado e susto : seus tratamentos e prevenções. Aldéia de Icapara", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, nº 5, Junho : 131-160.
- TRINDALE, L.S. :
1985 (a), *Exu, Símbolo e Função*, São Paulo, FFLCH/USP-CER, 236 p.
1985 (b), *Exu, Poder e Perigo*, São Paulo, Ed. Icone.
1988, "As origens da Umbanda : mitos e ideologia", *Leitura*, São Paulo, 6 (70), Março : 13-14.
- TURNER, V. W., 1972, *Les tambours d'affliction : analyse des rituels des Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 368 p. (Ed. angl. : 1968, *The drums of Affliction*, Oxford, Clarendon Press)
- VELHO, Y. M. A., 1977, *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 170 p.
- VERGER, P., 1968, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIII au XIX^e siècle*, Paris, la Haye, Mouton.
- VILAS BOAS CONCONE, M.H., 1987, *Umbanda, uma religião brasileira*, São Paulo, FFLCH/USP-CER, 156 p.
- WEBER, M., 1971, *Economie et société*, Paris, Plon, Tome I, 650 p.
- ZEMPLINI, A., 1985, "La "maladie" et ses "causes"", *L'ethnographie*, Paris, Tome LXXXI, nº 96/97 : 13-44.
- ZWEIG, S., 1994, *Le Brésil, terre d'avenir*, Paris, Ed. de l'Aube, 380 p.

DICTIONNAIRE

NOVO DICIONARIO AURELIO, 1986, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2^oéd.

LITTÉRATURE UMBANDISTE ET SPIRITE

AB'D'RUANDA, s. d., *Banhos, defumações e amacis na umbanda*, Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 5^o éd., 103 p. (1^o éd. : 1954)

BITTENCOURT, J.M., 1989, *No reino des Exus*, Rio de Janeiro, Pallas, 5^o éd., 125 p. (1^o éd. : 1922)

CAVALCANTI BANDEIRA, A., 1973, *O que é Umbanda*, Rio de Janeiro, Editora Eco, 2^o éd., 234 p.

CHAGAS VARELLA, J. S. (das), s. d., *Ervas sagradas na umbanda*, Rio de Janeiro, Ed. Espiritualista.

FERNANDES TRINDADE, D. :

1986(a), *Iniciação à umbanda, a magia da paz*, São Paulo, Triade Editorial, 156 p.

1986(b), "Umbanda, uma religião brasileira", *Leitura*, São Paulo, 5 Octobre.

JAMIL, R., 1985, *A força mágica da mediunidade na Umbanda*, São Paulo, Empresa Jornalística Aruanda, 2^o éd., 163 p.

MATTA e SILVA, W.W. (da), 1984, *Lições de Umbanda (e Quimbanda) na palavra de um "preto-velho"*, Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 5^o éd., 140 p. (1^o éd. : 1917)

ORPHANAKE, E. :

1982, *A umbanda às suas ordens*, São Paulo, Obelisco, 166 p.

1987, *Faça você mesmo a sua macumbinha*, São Paulo, Triade Editorial, 6^o éd., 115 p.

TOLEDO, W. (de), 1989, *Passes e curas espirituais*, São paulo, Editora Pensamento, 176 p.

FILMOGRAPHIE

JACQUEMOT, A. :

1995 (a), *Séance de travail chez Duilio - Gira da direita*, Maquette video 8, couleur, 58 min., Centre de documentation audiovisuelle en ethnomédecine, CNRS, Paris.

1995 (b), *Séance de travail chez Dona Dolores - Gira da esquerda*, Maquette video 8, couleur, 28 min., Centre de documentation audiovisuelle en ethnomédecine, CNRS, Paris.

OPIPARI, C. & S. TIMBERT, 1993, *Ebó : Sacrifice, offrande, nourriture*, BVU-SP, film vidéo 8, couleur, 16 min., Production Institut Méditerranéen de Recherche et de Création, Département d'anthropologie visuelle, Marseille.

ANNEXES

ANNEXE I

LA CABULA BANTOUE

La cabula bantoue est assez bien connue par une lettre pastorale de l'évêque d'Espírito Santo, D. João Nery (1901). Les auteurs qui en citent des extraits plus ou moins longs ou qui s'y réfèrent comme témoignage de ce que fut la cabula sont nombreux : N. Rodrigues (1977), R. Bastide (1995(a)), L. S. Trindade (1988), M. H. Vilas Boas Concone (1987), R. Ortiz (1975(a)). Nous en reproduisons un extrait à notre tour, dont nous empruntons la traduction à R. Bastide (1995 (a) : 283-285).

Tentant de décrire la cabula, telle qu'il l'a observée dans la province d'Espírito Santo, l'évêque écrit :

"Elle [la cabula] croit à l'existence d'un bon esprit nommé *Tatá* qui s'incarne dans les individus et les dirige ainsi de plus près dans leurs nécessités temporelles et spirituelles... Elle oblige ses adeptes, qui s'appellent *camaná*s (initiés) pour les distinguer des *caíalos* (profanes), au secret absolu, sous peine de mort par empoisonnement ; elle a ses rites d'initiation, ses paroles sacrées, ses faits et gestes, des formes particulières de reconnaissance en public pour les frères... La réunion des *caboulistes* a le nom de table (*mesa*). Il y a deux tables capitulaires, celle de Sainte Barbe et celle de Sainte Marie, se subdivisant en beaucoup d'autres avec les mêmes noms. On m'a dit qu'il y avait une troisième table de Saint Cosme et de Saint Damien, plus mystérieuse et plus centrale, qui exerçait une espèce de contrôle suprême sur les deux autres et dont les initiés portaient dans les réunions de longues tuniques noires qui leur couvraient la totalité du corps, de la tête aux pieds, espèce de sac des antiques pénitents. Nous ne pouvons cependant rien assurer sur ce point... Le chef de chaque table a le nom de *Enbanda* et il est aidé dans ses travaux par un autre qui se nomme *cambone*. La réunion des *camaná*s forme l'*Engira* ^[574]. Tous doivent obéir

⁵⁷⁴ On peut noter la préexistence dans la cabula des termes de *cambone* et *engira* qui seront utilisés dans la macumba et qui sont utilisés dans l'umbanda actuelle.

aveuglement à l'*Enbanda* sous peine des plus sévères châtements. Les réunions sont secrètes, soit dans une maison déterminée, mais plus généralement dans les forêts en pleine nuit. A l'heure convenue, tous en chemise et pantalons blancs, pieds nus, se dirigent vers le *Camoucite* (temple). Les uns à cheval, les autres à pied, ils vont silencieusement ; l'*Enbanda* ferme la marche. Un *camaná* ou un *cambone* marche devant et porte la table (nappe, cierges, petites statues). A un moment donné, ils laissent le chemin, prennent un sentier, connu des seuls initiés. Alors ils allument les cierges. Arrivés au *Camoucite*, toujours situé sous un arbre feuillu au milieu de la forêt, ils nettoient là une aire circulaire d'environ 50 mètres. Ils allument un feu et mettent la table du côté de l'orient, en disposant des cierges allumés autour des petites statues, disposées symétriquement. Il y a là toute une cérémonie pour allumer les cierges : d'abord on en allume un à l'est en l'honneur de la mer (*Calounga*), puis un à l'ouest et les deux autres, au nord et au sud ; enfin, un grand nombre autour du *Camoucite*. Ils appellent les cierges : *estereiras*. L'*Enbanda* apparaît alors, pieds nus, avec un mouchoir autour de la tête, ou avec le *camolé* (espèce de bonnet), et une ceinture de dentelles blanches et délicates. En présence du chef, les *Camanás* l'imitent, attachant des mouchoirs autour de leur tête. Une espèce d'oraison préparatoire, faite à genoux devant la table, suit. L'*enbanda* se lève, lève les yeux au ciel, concentre son esprit et entonne le premier *ninbú* (chant) :

Autorise-moi, Calunga,
Autorise-moi, Tatá,
Autorise-moi, bacúlo,
Que l'enbanda veut quendá ^[575] (?)

Ce cantique comme les autres est accompagné de battements de mains, tandis que l'*Enbanda* se contorsionne, a les yeux révulsés, bat la poitrine de son poing, émet des ronflements profonds et jette enfin un cri strident, horrible. Le battement de mains s'appelle *quatan* ou *liquaquu*... Au cri de l'*Enbanda*, le chant initial cesse. Le *cambone* apporte un verre de vin et une racine. L'*Enbanda* mâche la racine, boit le vin. Tandis que de la fumée d'encens monte à ce moment d'un vase quelconque où on le brûle, il entonne le second *ninbú* :

⁵⁷⁵ Dans ce chant nous avons des mots bantous. *Calunga* est la déesse bantoue de la mer et de la mort. Selon R. Ortiz (1975 (a)), *Tatá* est le père, le chef, le papa, et *Bakulu*, les vieux, les ancêtres, les défunts. Le mot *Kenda* existe en langue kikongo. Il signifie, abattre, couper (un arbre), décapiter. Chez les Cabindas, il signifie quereller, bavarder.

Bacúlo de l'air
Prends-moi sur la table
Et me fait tourner.

L'*Enbanda*, tantôt dansant au rythme des palmes, tantôt en extase, reçoit du *cambone* le *Candarú* (la braise de l'encens), le met entre les dents et commence à jeter des étincelles par la bouche, puis il chante le *ninbú* :

Trois candará m'appellent
Trois tatá m'appellent
Je suis enbanda jeune (ou vieux)
Je deviens aujourd'hui curimá.

C'est l'heure des initiations des nouveaux *camaná*s. S'il y a un candidat qui est resté jusque-là en un lieu éloigné du *Camucite*, avec son parrain, il doit alors s'approcher. Le *caíalo* se présente humblement vêtu : pantalons blancs, chemise de la même couleur non engommée, pieds nus. Dès qu'il pénètre dans le cercle, il passe trois fois sous la jambe de l'*Enbanda*. C'est le triple voyage, symbole de la foi, de l'humilité et de l'obéissance à son nouveau *père*, comme il appellera désormais l'*Enbanda*. Les *camaná*s pendant ce temps chantent un hymne d'action de grâce pour la réception du nouveau frère. L'initié étant debout devant l'*Enbanda*, ce dernier reçoit l'*Enba* ^[576], en frictionne les poignets, la tête et l'occiput du *caíalo*, lui donne la racine à mâcher pour qu'il en avale le suc, lui fait boire un verre de vin, et le conduit à la place qu'il occupera par la suite dans l'*engira*. Après avoir distribué l'*enba* aux autres *camaná*s ainsi que la racine et le vin, la cérémonie de la foi a lieu. L'*Enbanda* entonne son *ninbú* au battement des mains, etc. Puis il prend un cierge allumé, le bénit et commence à le passer entre les jambes, au-dessous des bras, devant le dos de chaque individu. Si la flamme s'éteint devant un *camaná*, il crie aussitôt :

Pourquoi le camaná X... n'a pas cá-foi, cá-tout ?^[577]

⁵⁷⁶ "L'*enba* est une poudre magique, faite de feuilles" (R. Bastide, 1995 (a) : 285).

⁵⁷⁷ R. Bastide (1995 (a) : 285) fait remarquer que "les assistants, tout en parlant portugais, ont conservé l'habitude de mettre devant les mots portugais le préfixe classificatoire bantou *Ka*".

Le *cambone* répond, et le pauvre *camaná* commence par être châtié de deux, trois ou quatre coups sur les mains avec le *quimbandon* (fouet), jusqu'à ce que le cierge ne s'éteigne plus... Lorsque la foi de tous les frères a été vérifiée, la cérémonie du *santé* ^[578] commence, point principal de la réunion. Tous plient un mouchoir blanc en forme de ruban et en entourent la tête, noué sur la nuque. La lumière du feu est diminuée, on brûle de l'encens ou de la résine qui parfume l'ambiance. On entonne l'hymne approprié et, au battement des mains, l'*Enbanda* danse, en s'efforçant par de grands gestes de faire que l'*esprit* s'empare de tous les présents. Il y a toujours dans une table plus d'un *Enbanda* et l'effort de l'*Enbanda*-chef est de donner le *santé* aux *Enbandas*... De temps à autre, on jette de l'*enba* en l'air pour chasser les mauvais esprits et pour aveugler les profanes, afin que le secret de la secte ne soit pas connu. Brusquement un des présents, généralement un *Enbanda*, plie son corps, laisse retomber la tête, et roule par terre en contorsions. Sa physionomie se contracte, son corps se pétrifie, des sons rauques échappent de sa poitrine ; c'est le *santé* qui s'est emparé de lui. Parfois un simple *camaná* mérite de le recevoir. Au cours de sa crise, il parle et discourt, sans en avoir rien appris, des choses de la *caboula*, comme le plus parfait et le plus savant des *Enbandas*... Tous travaillent et s'efforcent à avoir le *santé* et se soumettent pour cela à diverses abstinences et aux plus ridicules pénitences. Une fois possédé par le *santé*, il cherche à obtenir son esprit familier et protecteur de la façon suivante. Il entre dans la forêt avec un cierge éteint et il en revient avec le cierge allumé, sans avoir rien pris pour pouvoir l'allumer ; il apporte alors le nom de son protecteur. Il en existe divers, par exemple *Tatá guerrier*, *Tatá fleur de Calounga*, *Tatá brise-montagne*, *Tatá brise-pont*, etc."

⁵⁷⁸ *Santé* est une abréviation de *santidade* qui, selon R. Bastide (1995 (a) : 572), "désigne la force mystique possédant l'individu en transe". Par ailleurs, la *santidade* est aussi le nom d'un culte apparu très tôt sur le sol brésilien puisqu'il est enregistré dans les documents de l'inquisition au XVI^e siècle et était toujours vivant au XVIII^e siècle. On le rencontrait dans les régions où prédominaient les cultures indigènes. Ancêtre du catimbó, il assimilait des éléments de la tradition chrétienne comme le baptême, le port du rosaire, la construction d'églises et des éléments des traditions natives ayant résisté à la catéchisation, comme la possession et l'usage du tabac. Il disparut persécuté par l'inquisition.

ANNEXE II

LA MACUMBA

Sujette à l'improvisation de chacun de ses prêtres, à leurs inventions et initiatives en matière de pratiques, de dogmatique, de rituels, de croyances et d'esthétisme, la macumba est difficile à décrire. R. Bastide (1995(a) : 412-414), s'appuyant sur les informations livrées par A. Ramos (1940), indique ses traits essentiels et ses caractères généraux :

"Le prêtre suprême a le nom bantou de *Embanda* ou *Umbanda*, qui n'est que le *Kimbanda* d'Angola, transporté au Brésil ⁵⁷⁹. Il est assisté au cours des cérémonies par un ou plusieurs auxiliaires, les *cambones*, dont Arthur Ramos, malgré de nombreuses recherches, n'a pas pu trouver l'étymologie africaine. Les filles des dieux prennent par contre le nom spirite de médiums, féminisé en *média* ; les plus élevées en catégories sont les *sambas*, dont la première exerce des fonctions analogues à celles de la "petite mère" des *candomblés*. Le terme d'*ogan* n'est pas inconnu, mais il sert ici à désigner les joueurs de tambours. Nous retrouvons dans la mythologie, tous les grands dieux du panthéon yorouba, mais souvent avec d'autres correspondants catholiques ; *Oshala*, appelé aussi par influence bantoue *Zambi* (le Christ), *Ogoun*, particulièrement chéri (saint Georges), *Shangô* (saint Jérôme), *Oshossi* (saint Sébastien), *Oshum* (Notre-Dame de Aparecida), etc. Mais ces *orisha* ne sont plus adorés sous la forme de pierres ou de morceaux de fer, réceptacles des forces surnaturelles ; ils le sont sous la forme des statues catholiques qui ornent l'autel de la secte (...). Ces dieux peuvent descendre, sous une de leurs multiples formes. (...) Mais si les *orishas* descendent, ce qui distingue la *macumba* du *candomblé*, c'est avant tout l'existence d'esprits familiers, où nous trouvons la suite des *tata* de la *caboula* bantoue. Seulement sous l'influence du spiritisme, ces esprits protecteurs sont des anciens Indiens ou des anciens Africains morts et dont l'âme flotte dans le monde astral, le père Joaquim, la reine de Guinée, le vieux Laurence, etc., divisés en *cabocles* (c'est l'apport des religions indigènes), pères et mères, tantes

⁵⁷⁹ "On distingue en Angola le *Kimbanda Kia Dihamba*, qui évoque les esprits, et le *Kimbanda Kia Kusaka*, qui est guérisseur ; les deux fonctions sont remplies au Brésil par le même *Embanda*. Il faut signaler d'ailleurs que le nom du prêtre varie selon les *macumbas* et peut-être faut-il voir là la dernière trace des "nations" antiques. (...) on trouve souvent les noms plus banals de "pai" ou "mãe de santo" ".

(nom donné par les Noirs aux femmes âgées) et grands-pères. Naturellement, chaque dieu ou esprit a sa couleur distinctive, ses colliers, ses aliments préférés et ses boissons spéciales. Il est inutile d'entrer dans le détail de cette mythologie, jamais fixe ; le nombre de ces esprits familiers varie d'un *terreiro* à l'autre et l'imagination, consciente ou inconsciente, des médiums se donne ici libre cours.

On entre dans la secte par une initiation. Elle commence par le bain de purification, mais on ne coupe qu'une touffe symbolique de cheveux et le séjour dans la chambre d'initiation, par suite des nécessités accrues de la grande ville moderne, dure moins longtemps. Parfois une seule semaine, le plus souvent trois, au cours desquelles on apprend préceptes, cantiques et pas de danses. La réception du nouveau ou de la nouvelle initié dans la secte donne lieu à une grande fête dite "du croisement", car le prêtre avec une épée de fer trace une croix sur le dos d'abord, puis sur le reste du corps de la candidate. Quant aux cérémonies publiques, elles constituent elles aussi un mixte d'africanismes, de bas-spiritisme, et de magie. On commence d'abord à chanter pour *Eshou* et les cantiques se succéderont jusqu'à ce que l'*Embanda* reçoive un *Eshou*, qui donne des ordres aux *cambones*, avant de s'en aller. Comme à Bahia, après *Eshou*, c'est *Ogoun* que l'on salue et celui-ci à son tour s'incorpore dans le prêtre. Ce n'est qu'après ces deux manifestations que les esprits d'Indiens ou de vieux Africains descendent ; on les reconnaît facilement, car dans la transe l'Indien garde toujours les yeux ouverts et l'Africain a ses yeux fermés. Ces esprits donnent des conseils aux assistants, des remèdes aux malades, résolvent les difficultés de la vie de chacun, tout particulièrement les difficultés matrimoniales. Ainsi la fête s'achève en consultation. Certains éléments du rituel de la *macoumba* doivent nous arrêter un peu. (...) Comme le prêtre catholique ou ses acolytes remuent l'encensoir où brûle l'encens, les *Embandas* commencent leur rituel par une défumation de la maison de culte et des assistants. Cette défumation d'herbes aromatiques prend de plus en plus d'importance et elle a donné naissance à tout un commerce, les herboristes de Rio ne manquant pas de vendre des "défumateurs" pour toutes sortes de maux, spirituels autant que matériels. Enfin, les dieux ou les esprits ne sont pas attirés seulement par la musique des tambours, les chants en langue africaine, ils le sont aussi par des dessins tracés sur le sol avec des craies spéciales, dits "*pontos riscados*". L'Afrique n'ignore pas ces dessins et on les retrouve à Haïti sous le nom de *vêvê* ; mais ils ont subi de profondes métamorphoses, ils ont perdu la simplicité des

cercles et autres formes plus ou moins géométriques d'Afrique pour s'inspirer de plus en plus des livres de magie européenne."

ANNEXE III

ZÉLIO DE MORAIS ET LE CENTRE SPIRITE NOTRE DAME DE LA PIÉTÉ

Ronaldo Linares, chef d'une fédération d'umbanda de São Paulo, m'a longuement raconté ses entretiens avec Zélio de Moraes, mort aujourd'hui. Comme de nombreux autres umbandistes, il reconnaît en lui le fondateur de l'umbanda et dans son *terreiro*, le lieu fixe de son origine. Dans son article, *Umbanda, uma religião brasileira* (1986(b)), D. Fernandes Trindade, umbandiste lui aussi et auteur de plusieurs livres sur l'umbanda ⁵⁸⁰, résume les informations que Ronaldo Linares a obtenues de Zélio de Moraes. Dans l'extrait cité ci-dessus, il rend compte de ce que l'on peut considérer comme l'un des mythes d'origine de l'umbanda :

"En 1908, le jeune Zélio avait 17 ans, avait achevé le cours propédeutique (...) et se préparait à entrer à l'Ecole Navale, quand des choses étranges commencèrent à lui arriver. Par moments il adoptait l'étrange posture d'un vieillard, parlant de choses incohérentes, comme s'il était une autre personne ayant vécu à une autre époque. A d'autres occasions, son apparence physique rappelait celle d'un félin souple et agile qui semblait connaître tous les secrets de la nature, les animaux et les plantes. Le phénomène attira aussitôt l'attention de ses parents, surtout parce qu'il se préparait pour suivre une carrière dans la Marine, comme élève officiel. Les manifestations allèrent s'aggravant et ce qu'ils appelaient des "attaques" se répétaient avec chaque fois plus d'intensité, ce qui les amena à avoir recours au médecin Epaminondas de Moraes qui était de la famille, directeur de l'Hôpital de Vargem Grande et oncle de Zélio.

Après l'avoir examiné et observé pendant plusieurs jours, il le reconduisit chez lui et dit que sa folie ne correspondait à rien de ce qu'il connaissait. Il pensait que la meilleure chose à faire était de le conduire chez un prêtre, car le jeune homme donnait l'impression d'être possédé par le démon. Comme de nombreuses familles importantes de l'époque, ils avaient un parent prêtre catholique. Oncle de Zélio lui aussi, il fit un exorcisme pour le délivrer de ces

⁵⁸⁰ A l'époque où il a écrit cet article, D. Fernandes Trindade était vice-président de la Fédération Umbandiste du grand ABC à São Paulo et membre du Conseil Consultatif de l'Organe Supérieur d'Umbanda de l'Etat de São Paulo.

fâcheuses attaques. Cependant ni cet exorcisme ni les deux autres réalisés postérieurement, avec la participation d'autres prêtres catholiques, ne réussirent pas à donner à la famille Morais la tranquillité tant désirée, car les manifestations progressaient, malgré tout. A partir de là, la famille se mit à courir après la moindre amélioration, et même la moindre information, qui lui apporte l'espoir d'une solution pour leur fils.

Un jour quelqu'un suggéra que c'était "chose du spiritisme" et que le mieux à faire était de le conduire à la Fédération Kardéciste de Niterói ^[581] nouvellement fondée dans ce municipe voisin de São Gonçalo das Neves, où résidait la famille Morais. La Fédération était présidée par José de Souza, chef d'un département de la Marine appelé Toque Toque. Zélio fut conduit, le 15 Novembre 1908, à José de Souza. C'était pendant une de ses attaques, qui n'étaient rien d'autre que les incorporations involontaires de différents esprits, et quand il est arrivé là, José de Souza, médium voyant ^[582], interpella l'esprit qui se manifestait dans le jeune homme. Voici approximativement le dialogue qui s'en suivit :

José : Qui es-tu, toi qui occupe le corps de ce jeune garçon ?

L'Esprit : Moi ? Je suis juste un cabocle brésilien.

José : Tu t'identifies comme un cabocle brésilien, mais je vois que tu portes les marques d'un habit clérical.

L'esprit : Ce que tu vois sur moi, ce sont les marques de mon existence antérieure. J'ai été prêtre, je m'appelais Gabriel Malagrida et, accusé de sorcellerie, j'ai été sacrifié sur le bûcher de l'Inquisition pour avoir prédit le tremblement de terre qui détruisit Lisbonne en 1755. Mais dans ma dernière existence physique Dieu m'a concédé le privilège de naître sous la forme d'un cabocle brésilien.

José : Et quel est ton nom ?

L'Esprit : S'il est nécessaire que j'aie un nom, dites que je suis le Cabocle des Sept Carrefours, car pour moi il n'y aura jamais de chemins fermés. Je suis

⁵⁸¹ Ville voisine de Rio de Janeiro.

⁵⁸² A. Kardec a établi une classification des médiums en fonction de leurs aptitudes : il y a la catégorie des médiums à effets physiques, des médiums guérisseurs, des médiums psychographes, des médiums artistes et celle, pour finir, des médiums à effets sensitifs dont font partie, au côté des médiums auditifs et des médiums parlants, les médiums voyants.

venu apporter l'Umbanda, une religion qui harmonisera les familles et qui doit perdurer jusqu'à la fin des siècles.

Dans le cours de cette "interview", parmi de nombreuses autres questions, José de Souza aurait demandé s'il n'y avait pas déjà assez des religions existantes et il a fait mention du Spiritisme alors pratiqué. Les paroles du Cabocle des Sept Carrefours furent les suivantes : "Dieu, dans son infinie sagesse, a fait de la mort la grande niveleuse universelle. Riches ou pauvres, puissants ou humbles, tous deviennent égaux dans la mort, mais vous, hommes présomptueux, non contents d'établir des différences entre les vivants, vous cherchez à transporter ces différences même au-delà de la barrière de la mort. Pourquoi ces humbles travailleurs de l'espace ne peuvent-ils pas venir nous visiter, si, bien qu'ils n'aient pas été des personnes importantes sur la terre, ils apportent eux aussi des messages importants de l'au-delà. Pourquoi pas les cabocles et les vieux-noirs? Ne sont-ils pas eux aussi les fils du même Dieu ?" [583]

Ensuite, il révéla : "Demain, dans la maison de mon appareil [584] aura lieu une table ouverte à toute entité désireuse de se manifester, indépendamment de ce qu'elle a été de son vivant, et toutes seront entendues et nous apprendrons des esprits qui en savent davantage et nous enseignerons à ceux qui en savent moins et à aucun nous ne tournerons le dos ni ne dirons non, car telle est la volonté du Père".

José : Et quel nom donnerons-nous à cette église?

Le Cabocle : Tente Notre Dame de la Piété, car de même que Marie a protégé dans ses bras le fils chéri, de même seront protégés ceux qui chercheront le secours de l'Umbanda.

Ainsi, à São Gonçalo das Neves, voisin de Niterói, de l'autre côté de la baie de Guanabara, dans la salle à manger de la famille Morais, comparut un groupe de kardécistes curieux le 16 Novembre 1908 pour voir à quoi ressemblaient ces incorporations, qu'ils jugeaient indésirables ou injustifiables. Le dialogue du Cabocle des Sept Carrefours, comme il en vint à être nommé, avait donné lieu à

⁵⁸³ Les kardécistes refusaient et renvoyaient de leurs tables les esprits jugés trop peu évolués pour aider l'humanité dans sa marche vers le progrès. Les esprits dont il est question ici, cabocles et vieux-noirs, appartenaient à l'époque à l'univers de la macumba.

⁵⁸⁴ C'est-à-dire Zélio.

de nombreuses spéculations. Quelques médiums qui avaient été chassés des tables kardécistes pour avoir reçu des cabocles, des enfants ^[585] ou des vieux-noirs, se solidariserent avec ce jeune homme qui semblait ne pas comprendre ce qui lui arrivait et qui devenait tout à coup le chef de file d'un groupe religieux, oeuvre qui prendrait fin avec sa mort, mais que ses filles Zélia de Morais et Zulméia de Morais poursuivent avec la même ferveur. La tente d'Umbanda Notre Dame de la Piété existe jusqu'à aujourd'hui et son patron est toujours le Cabocle des Sept Carrefours". ⁵⁸⁶

ANNEXE IV

LES SAINTS DU PANTHEON UMBANDISTE

OXALA : cet *orixá* masculin est considéré comme le plus grand de tous les saints du panthéon umbandiste. Sa suprématie est incontestée aussi bien dans la littérature umbandiste que dans les *terreiros*. Dans ces derniers, la figure par trop abstraite de Dieu s'efface devant celle de cet *orixá* qui incarne, de la divinité suprême, une figure plus proche des êtres humains. Oxalá est Jésus Christ (Jesus Cristo) et c'est sous la forme de ce dernier qu'il est représenté. Sa statue, qui montre Jésus les bras ouverts et tendus, trône majestueusement sur l'autel de la plupart des *terreiros* umbandistes. Elle est généralement plus grande et imposante que toutes les autres statues qui l'entourent.

La couleur d'Oxalá est le blanc et, pour l'umbandiste A. Cavalcanti Bandeira (1973 : 126), elle symbolise "par cette synthèse de toutes les couleurs soeurs qu'elle réalise (...), la force maximum de l'umbanda". L'habit religieux des divers membres du *terreiro* est de cette couleur. Source d'émanation des énergies positives du cosmos umbandiste, supérieure entre

⁵⁸⁵ Les enfants sont une des catégories d'esprits qui descendaient dans la macumba et qui, comme les cabocles et les vieux-noirs, sont reçus dans l'actuelle umbanda.

⁵⁸⁶ Trad. pers.

toutes, Oxalá représente la figure achevée du bien et de la pureté, il incarne la paix et l'amour. Il est associé à l'activité humaine de création.

Moins distant des hommes que Dieu, Oxalá est néanmoins lointain. Il incarne le principe d'action du cosmos umbandiste sans que la "force maximum" qu'il représente soit elle-même directement agissante, si ce n'est sous la forme d'une protection générale qu'il offre à tous les fidèles de l'umbanda ⁵⁸⁷. Comme Dieu, le saint suprême délègue ses pouvoirs à ses inférieurs hiérarchiques qui sont les autres saints qu'il domine et commande ainsi que les entités qui "travaillent" sous l'autorité de ces différents saints. L'action de ces derniers - qui s'inscrit, en langage umbandiste, dans la grande "vibration" (*vibração*) ou encore le "courant", la "chaîne" (*a corrente*) d'Oxalá - est soutenue par la "force d'Oxalá" (*a força de Oxalá*).

Dans les lieux de culte fréquentés, aucun jour de la semaine ni de l'année n'est spécialement consacré au culte d'Oxalá et aucune fête n'est spécialement réalisée en son nom ⁵⁸⁸. Aucun *ponto cantado* ne lui est non plus spécialement dédié mais son nom est cité dans de nombreux chants aux autres *orixás* et esprits de l'umbanda ainsi que dans les chants d'ouverture et de fermeture des cérémonies. Il en est ainsi dans l'hymne umbandiste chanté dans de nombreux *terreiros* à la fin des séances de travail ⁵⁸⁹ et à l'occasion des fêtes du culte. Il est attribué à J.M. Alves et dit :

<i>Refletiu a Luz Divina</i>	La Lumière Divine s'est reflétée
<i>Em todo o seu esplendor</i>	Dans toute sa splendeur
<i>E do reino de Oxalá</i>	C'est le règne d'Oxalá
<i>Onde há paz e amor</i>	Où il y a paix et amour
<i>Luz que refletiu na terra</i>	Lumière qui s'est reflétée sur la terre
<i>Luz que refletiu no mar</i>	Lumière qui s'est reflétée sur la mer
<i>Luz que veio de Aruanda</i>	Lumière qui est venue d'Aruanda
<i>Para tudo iluminar</i>	Pour tout illuminer
<i>Umbanda é paz e amor</i>	L'Umbanda est paix et amour
<i>é um Mundo cheio de Luz</i>	C'est un Monde plein de Lumière
<i>é a força que nós dá a vida</i>	C'est la force qui nous donne la vie
<i>e a grandeza que nós conduz</i>	Et la grandeur qui nous conduit

⁵⁸⁷ Comme tous les saints, il offre bien entendu une protection particulière à ceux qui l'ont pour "ange gardien" ou "orixá de tête".

⁵⁸⁸ Dans la littérature umbandiste, les écrivains prétendent que chaque *orixá* se voit consacrer un jour dans la semaine et dans l'année. Mais ils se contredisent sur les jours et les dates et, sur ce point encore, leurs affirmations ne recourent que rarement la réalité des faits observés.

⁵⁸⁹ Chez Dolores, il clôturait toutes les séances dans lesquelles descendaient des esprits de lumière.

*Avante filhos de Fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá.*

En avant fils de Foi
De loi comme la nôtre il n'y en a pas
Portant au monde entier
L'étendard d'Oxalá.⁵⁹⁰

IEMANJÁ est Notre Dame de la Gloire (Nossa Senhora da Glória) ou encore Notre Dame de la Conception (Nossa Senhora da Conceição). *Orixá* des eaux salées, son domaine est la mer et sa couleur le bleu clair.

Elle commande au "peuple des eaux salées" (*o povo das águas salgadas*) constitué pour l'essentiel des sirènes, des ondines, des nymphes, et aux esprits de marins.

La représentation la plus connue et la plus populaire de la lemanjá umbandiste est celle d'une belle jeune femme blanche sortant de la mer, les bras légèrement ouverts et tendus, vêtue d'une longue robe bleue. Sa longue chevelure noire est surmontée d'une couronne sur le devant de laquelle est juchée une étoile de mer⁵⁹¹. Sur les images la représentant, elle est toute auréolée de lumière ; quelques étoiles et un quartier de lune sont également dessinés en arrière-plan ainsi que des roses sur la surface de la mer. Selon Ronaldo Linares, président d'une fédération umbandiste, cette représentation de lemanjá proviendrait d'une peinture faite par Demétrio Domingues à l'époque où il était président de l'Association Pauliste d'Umbanda. Ce dernier l'aurait réalisée à la demande d'une femme, umbandiste, carioca de longue date, qui a eu la vision de cette jeune beauté sortant des eaux de la baie de Guanabara, une nuit où la lune était à son dernier quartier. La date à laquelle aurait eu lieu cette apparition n'est pas connue.

Cette représentation proprement umbandiste de lemanjá en est venue à dominer l'image que le grand public se fait aujourd'hui de la déesse. Un tel état de fait déplaît à nombre d'adeptes du candomblé pour qui la déesse africaine des eaux salées n'a rien à voir avec cette femme claire, grande et mince, aux cheveux lisses. Dans son indignation, Cássio, père de saint de candomblé, va même jusqu'à dire que la lemanjá des umbandistes est une

⁵⁹⁰ Trad. pers.

⁵⁹¹ Voir photographie n° 3 à la fin de [Deuxième Partie], chapitre 3, II - 2 - 2.

"aberration sociologique" : "Iemanjá est noire, elle a des seins énormes, un ventre énorme !".

"Etoile de la mer" (*estrela do mar*), Iemanjá est sans doute l'*orixá* le plus célèbre et le plus célébré de tout le panthéon umbandiste, et de toute évidence l'un des plus populaires. Son culte s'est extraordinairement développé ces dernières années.

Souvent appelée Maman Iemanjá, cette déesse incarne la génitrice, la mère aimante et protectrice, possessive et jalouse : on raconte qu'elle rappelle ses enfants à elle en les noyant. En Iemanjá, la femme ne s'efface pourtant pas derrière la mère. Elle est également considérée par de nombreux umbandistes comme une femme très belle et séduisante.

De nombreux *pontos cantados* lui sont spécifiquement consacrés et son nom est souvent mentionné dans ceux d'autres *orixás* et esprits. Citons, pour exemple, l'un de ses chants :

*Vamos saravar Mãe Iemanjá
Vamos todo mundo jogar flores no
mar*

Bis

*E do mar, é do mar, é do mar
E do mar minha Mãe Sereia
Papai risca ponto na pedra
Mamãe risca ponto na areia*

Bis

Allons saluer Mère Iemanjá
Allons tous jeter des fleurs dans
l'eau

Bis

Elle est de la mer (trois fois)
Elle est de la mer ma Mère Sirène
Papa trace son point dans la pierre
Maman trace son point dans le
sable ⁵⁹²

Bis

Le *ponto cantado* est toujours repris plusieurs fois.

La fête de Iemanjá, le huit décembre à São Paulo ⁵⁹³, donne lieu à des rassemblements impressionnants sur certaines plages du littoral brésilien. Ce jour-là, des milliers de fidèles (et de curieux) venus de tout l'Etat et particulièrement de la capitale affluent sur la Praia Grande (la "Grande Plage") de Santos ⁵⁹⁴. Dans cette ville, la fête de Iemanjá est organisée par diverses fédérations d'umbanda. Elle commence le premier samedi qui

⁵⁹² Trad. pers.

⁵⁹³ Sa fête est le 31 décembre dans l'Etat de Rio de Janeiro et le 2 février dans l'Etat de Bahia.

⁵⁹⁴ Ville du littoral de l'Etat de São Paulo, située à environ quatre-vingt kilomètres de la capitale.

précède le huit décembre et se termine le premier dimanche qui suit cette date. Elle dure donc neuf jours. Pendant toute cette période, la plage ne désertait pas et la fréquentation atteint son maximum pendant les deux week-ends.

En décembre 1990, j'ai participé à la fête de lemanjá en compagnie de Duílio et de ses médiums qui s'installèrent sur la Praia Grande pendant toute la durée du week-end du 15 au 16 décembre. Nous étions partis de São Paulo à bord d'une camionnette de fortune chargée à bloc : elle nous transportait tous ainsi que les objets rituels (un tambour, des statuettes, une petite barque remplie d'offrandes, des roses blanches et roses, des glaïeuls, des bougies bleues et blanches, etc.), la nourriture préparée pour deux jours, et un matériel de camping réduit au minimum (une tente de six places en mauvais état, une pelle). Dès notre arrivée nous montâmes la tente et le *terreiro* fut reconstitué sur la plage. Le périmètre de l'espace rituel (approximativement douze mètres de long sur cinq de large) fut délimité par des cordes tendues le long de piquets de bois fichés dans le sable et par des roses piquées à ses quatre coins. La statue de lemanjá trônait sur l'autel fait de sable. L'*atabaque* était placé à côté de l'autel. C'est dans cet espace que se déroula pendant plus de vingt-quatre heures la cérémonie en hommage à lemanjá, durée pendant laquelle les médiums furent continuellement possédés par différents esprits. Seul le jeune médium Felix incorpora la "déesse de la mer" (*deusa do mar*). La cérémonie prit fin avec le lâcher de la petite barque chargée d'offrandes diverses (peignes, savons, parfums, fleurs) sur la mer.

La surface de l'eau était couverte des roses et des glaïeuls offerts à la déesse par les centaines de fidèles qui lui rendaient hommage et les vagues les ramenaient sur la plage. Ceux qui lançaient de petites barques sur l'eau étaient attentifs à ce qu'elles se renversent, leur immersion dans la mer signifiant que lemanjá acceptait l'offrande.

Le *terreiro* de Duílio s'était ajouté aux innombrables *terreiros* d'umbanda et de candomblé qui bordaient la mer sur plusieurs niveaux et kilomètres. Ce rassemblement en plein-air offrait un spectacle saisissant, plus impressionnant encore la nuit que le jour. Il faut s'imaginer le bruit entêtant des chants et des tambours fortement frappés par centaines, l'inouï mélange sonore produit par toutes ces musiques, ces rythmes, ces mélodies, chaque *terreiro* jouant ses *pontos cantados* sans souci de ceux

que jouaient les *terreiros* voisins, les lumières des ampoules et surtout celles, plus nombreuses, des bougies qui scintillaient de toute part : une plage littéralement investie par des myriades d'esprits possédant sans trêve des centaines de médiums et de fils de saint. On peut alors se figurer l'impression forte et inoubliable que laisse une manifestation religieuse aussi spectaculaire et qui n'a pas d'autre équivalent dans l'umbanda.

XANGÔ est Saint Jérôme. Ses représentations le montrent généralement sous la forme d'un vieil homme barbu assis sur un rocher, le torse nu, un lion allongé à ses pieds, un livre ouvert dans une main. Il est aussi Moïse : en témoignent certaines statuette où cet *orixá* est représenté sous la forme d'un vieillard à la longue barbe noire (ou blanche), tenant une pierre contre son torse nu, assis sur un rocher, un livre sous une main, les tables de la loi et un lion étendu à ses côtés ⁵⁹⁵.

Il est généralement salué par le cri '*Caô cabecilé*' dans les *terreiros*. Sa couleur est le marron. Son royaume est constitué des pierres et des rochers qui forment les grottes et des collines. Maître du tonnerre, ce saint domine l'orage, la foudre, les éclairs. En plus des attributs déjà cités, il possède aussi une hache de pierre à double tranchant souvent dessinée dans ses *pontos riscados* ⁵⁹⁶. Xangô est l'*orixá* de la justice. Des récits divers qui sont faits sur sa vie, il ressort qu'il est un justicier, un redresseur de torts.

"Xangô est un saint qui est mort sur la pierre. Il avait toujours son lion avec lui, c'était son seul ami. Il aimait les livres, il lisait beaucoup. Il aide ceux qui sont malheureux à cause des injustices. Il écrit droit à travers les lignes tordues. C'est un saint qui ne ment pas". (Dona Dolores)

Dans les *terreiros* fréquentés, aucun jour de la semaine ni de l'année ne lui était spécialement consacré. Ses *pontos cantados* sont généralement chantés en début de séance de travail et l'on retrouve aussi Xangô dans les chants qui célèbrent d'autres *orixás*, comme par exemple dans le *ponto*

⁵⁹⁵ Voir photographie n° 3 à la fin de [Deuxième Partie], chapitre 3, II - 2 - 2.

⁵⁹⁶ Symbole graphique représentant le saint et généralement dessiné sur le sol.

cantado à Iemanjá cité précédemment ("Papa trace son point dans la pierre").

Dans les lieux de culte, Xangô n'a pas toujours d'esprits subordonnés à son commandement. Quand il en a, ce sont des cabocles.

IANSÃ est Sainte Barbara (Santa Bárbara). Ses statues la représente sous la forme de cette sainte. Sa couleur est généralement indéterminée mais dans certains *terreiros* le rouge et le jaune lui sont associés et dans d'autres, le jaune très clair. Elle est généralement saluée au cri de "*Eparei Iansã*".

Orixá des vents, des pluies et des tempêtes, Iansã est une guerrière. L'épée est l'un de ses attributs. Dans les récits recueillis, Iansã apparaît comme une déesse audacieuse et passionnée. Par rapport aux autres *orixás* féminins, elle incarne une figure féminine qui s'éloigne considérablement du modèle traditionnel : elle ne reste pas au foyer et les activités domestiques ne sont pas sont fort. C'est une combattante qui part à la guerre et qui investit ainsi un domaine d'activité traditionnellement masculin. Elle n'en est pas moins considérée comme une femme très belle et séduisante. De nombreux umbandistes racontent qu'elle fut, comme Oxum sa grande rivale, la femme de Xangô (selon certains d'entre eux, elle règne comme lui sur les orages et les éclairs) et celle d'Ogum (avec lequel elle a un commun le caractère guerrier).

Dans les *terreiros* étudiés, elle ne commandait aucun esprit, n'avait pas de fête, et ses *pontos cantados* étaient généralement chantés au début des séances de travail.

OGUM (ou **OGUN**) est Saint Georges (São Jorge). Fidèles à l'iconographie catholique, ses images et ses statues le montrent terrassant un dragon, une lance à la main, le corps couvert d'une armure et d'une grande cape rouge, coiffé d'un casque, à cheval sur un coursier blanc qui se cabre ⁵⁹⁷. Sa statue trône sur l'autel principal de très nombreux lieux de culte. Sa couleur est le rouge. Il est salué dans les *terreiros* au cri de "*Ogum Iê*".

⁵⁹⁷ Voir photographie n° 1 à la fin de [Deuxième Partie], chapitre 3, II - 2 - 2.

Orixá de la guerre, Ogum est un saint très populaire du panthéon umbandiste et son aide comme sa protection sont très souvent demandées par les adeptes. Il est également appelé *Senhor Ogum* ("Seigneur Ogum") et *o vencedor de demandas*, "le vainqueur de *demandas*". Il est associé à la lutte et à la conquête. On dit également qu'Ogum "ouvre les chemins" (*abre os caminhos*).

Orixá martial, son élément est le fer. L'épée est aussi l'un de ses attributs (elle est plus grosse et plus longue que celle de *Iansã*) et le symbole graphique qui entre dans le dessin de ses *pontos riscados*.

Les *pontos cantados* d'Ogum sont généralement entonnés en début de séance et cet *orixá* est également mentionné dans les chants qui accompagnent la réalisation d'autres rituels.

Ogum commande aux *oguns* (les esprits de soldats). Duílio et Dona Dolores sont fils d'Ogum. Ils ne reçoivent pas leur "*orixá* de tête" mais incorporent certains des *oguns* qui, comme ils le disent eux-mêmes, appartiennent à la "phalange de Saint Georges" (*a falanga de São Jorge*) ou encore à la "ligne de Saint Georges" (*a linha de São Jorge*). Dolores reçoit Ogum lara et Ogum da Ronda, Duílio est possédé par Ogum lara et Ogum Rompe Mato. Dans certains *terreiros*, on attribue à cet *orixá* le commandement de cabocles et d'*exus*.

La fête d'Ogum est le 23 avril et, dans le *terreiro* de Dona Dolores, le dernier samedi de chaque mois est consacré à cet *orixá*. Elle appelle la séance de travail qui a lieu ce jour-là, la *gira* d'Ogum.

OXUM est Notre Dame d'Aparecida (Nossa Senhora da Aparecida) ⁵⁹⁸. Sa couleur est le jaune bouton d'or. Elle est généralement saluée au cri de "*Aiê iêi Oxum*" ou "*Aiê iêi Mamãe Oxum*".

Orixá des eaux douces, les cascades, les sources, les cataractes et les rivières sont son domaine. On ne lui attribue généralement le commandement d'aucune entité. Il arrive néanmoins que certains cabocles féminins et masculins ainsi que l'*orixá* Oxumarê soient considérés comme ses subordonnés. Certains umbandistes prétendent également qu'elle est subordonnée à l'autorité de Iemanjá. Dans les récits recueillis, Oxum

⁵⁹⁸ Voir photographie n° 1 à la fin de [Deuxième Partie], chapitre 3, II - 2 - 2.

apparaît comme une déesse douce, assez tranquille et passive, élégante, coquette, amoureuse et sensuelle. Elle fut, comme Iansã, l'une des femmes de Xangô.

Certaines histoires la présentent aussi comme une séductrice aux ruses détournées et terribles. Il en est une qui est très célèbre dans l'umbanda (et populaire d'une manière générale au Brésil) et qui sort tout droit de la mythologie du candomblé. Elle a plusieurs variantes et est plus ou moins détaillée selon les adeptes qui la relatent. Elle raconte que l'une des femmes de Xangô ⁵⁹⁹, abandonnée par ce dernier et désireuse de le séduire à nouveau, rencontre Oxum (également femme de Xangô) et prend conseil auprès d'elle pour le reconquérir. Oxum lui suggère alors de préparer un plat de nourriture à Xangô dans lequel elle doit mettre un morceau de sa chair. Elle l'assure du résultat favorable qu'elle obtiendra avec cette préparation et la convainc. La femme abandonnée décide alors de se couper un morceau d'oreille et le mêle au plat qu'elle cuisine pour Xangô. Elle le lui sert. A peine ce dernier a-t-il avalé les premières bouchées qu'il trouve le plat exécrationnel. Il appelle sa femme pour lui demander ce qu'elle a mis dans la préparation. La pauvre est obligée de lui montrer son oreille coupée et de tout lui avouer. Cette révélation met Xangô hors de lui et le dégoûte. Il répudie définitivement cette femme, présentée dans les récits des umbandistes comme la victime de sa naïveté et des ruses d'Oxum qui s'est, par ce stratagème, débarrassée d'une rivale.

Figure extrêmement féminine, cette déesse aquatique incarne, comme Iemanjá avec laquelle elle partage le domaine des eaux, la maternité et la fécondité. Elle est souvent appelée Maman Oxum et certains umbandistes affirment qu'avant de devenir une sainte, elle était sage-femme. Dans les propos recueillis, son lien avec les enfants, les nouveaux-nés et les femmes enceintes apparaît nettement. En témoigne, parmi d'autres, ce récit de Dona Dolores :

"Cette petite, c'est ma cadette. Quand j'ai déménagé ici, il n'y avait que de la brousaille, je n'avais même pas de cuisine, on ne pouvait pas faire plus, et j'étais enceinte de celle-ci. Je n'avais pas envie d'aller à l'hôpital, je m'étais dit que j'accoucherais à l'hôpital, à la maternité de São Paulo, mais quand l'heure est

⁵⁹⁹ Cette femme est Obá dans la mythologie du candomblé.

arrivée, je ne me suis pas décidée. Alors je me suis beaucoup attachée à Notre Dame d'Aparecida. Et la nuit où elle est née, elle est née à trois heures du matin, j'ai vu quand Notre Dame est descendue, je l'ai vu comme je te vois, elle est descendue avec deux anges blancs, elle avait du bleu clair. La petite est venue, elle respirait comme si rien..., je n'ai rien senti, rien. Pas un seul problème. Je me suis assise car j'ai travaillé dans les cliniques, j'ai un peu d'expérience et je me suis assise sur le lit, j'ai coupé le nombril, je l'ai noué, j'ai tout lavé, j'ai tout fait toute seule. C'est cette gamine que tu as vue, elle n'a jamais eu la rougeole jusqu'à aujourd'hui ⁶⁰⁰. Elle n'a eu aucune maladie d'enfant, varicelle, oreillons, coqueluche, tous les enfants ont ça, n'est-ce pas, mes autres les ont eus, elle non. Rien, rien, rien jusqu'à aujourd'hui. Ensuite je l'ai allaité au sein. Elle avait un mois quand mon sein est devenu énorme, il était de cette taille, aïe, il me faisait très mal. Mon mari était parti travailler quand une voisine est venue et m'a dit "fais voir comment il est". Je lui ai montré mon sein, je ne pouvais plus rester comme ça. Elle a dit "Demain matin tôt, je t'emmène à l'hôpital". Mais on n'avait pas les moyens de sortir, on n'avait pas de voiture, il n'y avait rien, ici c'était le désert, l'arrêt de bus était très loin et on y allait à pied. Alors je me suis attachée à Notre Dame d'Aparecida et je lui ai dit : "ma mère, si tu m'aides, que je n'ai pas besoin d'un médecin, je te donne vingt mille réis ⁶⁰¹", c'était en 56. Tu me crois si tu veux, mais j'ai dormi alors que je ne dormais plus depuis tant de nuits. Et quand je me suis réveillée j'étais toute baignée de pus. J'ai dû me lever et me laver, faire un pansement, pour pouvoir..., et ça a guéri. Elle m'aide toujours. Aujourd'hui dans le *terreiro* elle est Maman Oxum. Ah, elle ne sort pas de mon cœur. Elle n'est pas ma mère de tête qui est Seigneur Ogum, mais je ne la dédaigne pas, oh ! que non !".

Felix, médium du *terreiro* de Duílio et ancien adepte d'un candomblé de Salvador de Bahia, incorporait fréquemment Oxum au tout début des séances de travail, au moment où sont chantés les divers *pontos cantados* qui rendent hommage aux *orixás* avant la descente sur terre des esprits. Il se dégageait beaucoup de douceur et de sensualité de la possession de Felix par Oxum. Quand l'*orixá* se manifestait, le médium commençait par joindre lentement les mains et se mettait à basculer doucement d'avant en

⁶⁰⁰ Au moment où ces propos ont été recueillis, la "gamine" avait trente-quatre ans.

⁶⁰¹ Le *real* (au pluriel, *réis*) était la monnaie de l'époque.

arrière. Puis, comme au ralenti, et jusqu'à la fin de l'incorporation, il montait et descendait ses bras, les mains toujours réunies, en un mouvement qui rappelait les ondulations de l'eau. La possession par Oxum durait tout au plus cinq minutes et était muette. Felix recevait également lemanjá⁶⁰².

Le nom d'Oxum est mentionné dans les *pontos cantados* dédiés à d'autres saints et elle a aussi les siens propres, chantés au début des séances de travail. Elle n'a pas de fête dans les *terreiros* fréquentés.

OXUMARÊ : cet *orixá* masculin semble avoir une importance très secondaire dans l'umbanda⁶⁰³. Il n'y a pas d'image ou de statuette le représentant. Il est généralement subordonné à Oxum. L'arc-en-ciel est considéré comme son domaine. Sa couleur n'est pas déterminée. Aucun jour de l'année ne lui est consacré. Il est rarement fait mention d'Oxumarê dont l'existence est surtout attestée par le fait qu'il est parfois salué avec les autres *orixás* en début de séance de travail. Quand c'est le cas, le cri est généralement "Aiêi Oxumarê". Il n'a pas de *ponto cantado* et son nom n'apparaît pas dans ceux des autres *orixás*.

NANÃ : peu d'informations ont été recueillies sur cet *orixá* féminin, lié lui aussi à l'eau. Nanã est Sainte Anne (Santa Ana). Quelques adeptes lui attribuent la couleur violette mais pour l'ensemble d'entre eux, elle reste indéterminée. Nanã est une vieille femme, une grand-mère, très calme, gentille et tranquille. Elle est souvent appelée Mémé (*Vovó*) par les adeptes. Certains propos soulignent son lien avec la vie finissante :

"Nanã, c'est Sainte Anne, la mère de Marie, la grand-mère de Jésus. Elle est la vie qui s'évanouit, elle est la fin de la vie, c'est le dernier des *orixás*. Ses offrandes sont faites dans un fleuve qui s'en va mourir dans la mer, qui coule

⁶⁰² Felix est homosexuel. Dans l'umbanda, les médiums possédés par des esprits féminins (surtout des *pombas giras*) et parfois également, comme c'est le cas de Felix, par des *orixás* féminins, sont généralement homosexuels.

⁶⁰³ Dans le candomblé, Oxumarê est un *orixá* double : il est masculin six mois de l'année et féminin pendant les six autres mois.

doucement en direction de la mer, dans un endroit de la rivière tout proche de la mer. Nanã, c'est la vie qui s'en va". (Vicente, petit père chez Duílio).

Dona Dolores et Duílio attribuait à Nanã le commandement de la "ligne des âmes" (*a linha das almas*) constituée des vieux-noirs et des vieilles-noires.

Nanã est généralement saluée par le cri "*Salubá*". Elle n'a pas de fête et aucun chant ne lui est dédié en propre. Son nom est généralement associé aux *pontos cantados* des autres *orixás* féminins. C'est le cas, par exemple, dans le chant suivant :

<i>Ouvimos Oxum, Iansã e Nanã</i>	Nous avons entendu Oxum, Iansã et Nanã
<i>Mamãe Sereia vinemos louvar</i>	Maman Sirène nous sommes venus louer
<i>Bis</i>	<i>Bis</i>
<i>Mãe, me leva nas ondas grandes</i>	Mère, emmène-moi dans les grandes vagues
<i>Eu quero ver a sereia nadar</i>	Je veux voir la sirène nager
<i>Eu quero ver os caboclinhos na areia</i>	Je veux voir les petits indiens dans le sable
<i>Aí, como brincam com Iemanjá</i>	Là, comme ils jouent avec Iemanjá
<i>Aruêêê, Aruê</i>	Aruêêê, Aruê
<i>Mamãe é dona do mar</i>	Maman est la maîtresse de la mer
<i>Aruêêê, Aruê</i>	Aruêêê, Aruê
<i>Mamãe é dona do mar</i>	Maman est la maîtresse de la mer

Ce *ponto cantado* est repris plusieurs fois. A la première reprise, la phrase "Je veux voir la sirène nager" est remplacée par "je veux voir la sirène chanter" (*eu quero ver a sereia cantar*).

OXOSSI est Saint Sébastien (São Sebastião). Ses images et statuettes le représentent sous la forme de ce saint catholique, transpercé de flèches. Egalement appelé "roi des forêts" (*rei das matas*) ou encore "cabocle des forêts" (*caboclo das matas*), Oxóssi est l'*orixá* de la chasse ; les forêts et les bois sont son domaine. Sa couleur est le vert. L'arc et la flèche sont ses

attributs et les symboles graphiques de ses *pontos riscados*. Il est salué dans les *terreiros* par le cri "Okê", comme les cabocles masculins et féminins dont il est le chef. Oxóssi commande en effet la "ligne des cabocles" (*linha dos caboclos*).

Cet *orixá* chasseur incarne l'homme sans entrave, indépendant et déterminé : il vit à l'air libre, loin des contraintes du foyer et de la vie domestique.

La fête dédiée à Oxóssi a lieu pendant le mois de janvier, en général un dimanche. En 1991, l'une des fédérations d'umbanda de São Paulo a organisé la fête de cet *orixá* le 13 janvier dans l'intérieur de l'Etat, à la campagne, sur un grand terrain boisé qui lui appartient et qui se trouve à environ soixante-dix kilomètres de la capitale. De nombreux pères et mères de saint de *terreiros* affiliés à cette fédération ainsi que leurs médiums s'y sont rendus pour célébrer Oxóssi et les esprits de cabocles qu'il gouverne. La fête a commencé en milieu de matinée et s'est terminée en fin d'après-midi, avant le coucher du soleil. Après les hommages rendus par tous les participants à différents *orixás*, les médiums se sont regroupés par *terreiro* dans divers endroits de la forêt. Puis les cabocles sont descendus sur leurs chevaux et les ont possédés sans discontinuer jusqu'à la fin de l'après-midi. La promenade en forêt réservait ce jour-là bien des surprises : quelle vision insolite et féérique que ces sous-bois colorés par les plumes des médiums qui gambadaient et couraient entre les arbres en poussant leurs cris d'indiens et en se frappant la poitrine !

Oxóssi est invoqué avec les autres *orixás* au début des séances de travail et également pendant leur déroulement quand les cabocles sont appelés à descendre. Il est très souvent mentionné dans les nombreux *pontos cantados* des cabocles qui lui obéissent.

COSME ET DAMIEN : toujours mentionnés et adorés ensemble, Cosme et Damien sont deux jumeaux inséparables. Bien que leur appellation contienne deux prénoms, ils sont conçus comme si indissolublement liés l'un à l'autre, qu'ils ne forment qu'un seul et même saint. Leurs images et statuettes les représentent toujours côte à côte et

parfaitement identiques entre eux ⁶⁰⁴. Ils sont les seuls êtres du panthéon umbandiste qui soient plus communément appelés par leur nom catholique que par le nom africain de l'*orixá* gémellaire correspondant, Ibêji. Leurs statuettes les représentent parfois accompagnés d'un troisième compère, de plus petite taille, appelé Doum et qui se trouve entre eux deux ⁶⁰⁵. Par rapport aux deux jumeaux, Doum n'est pas dans l'umbanda une figure importante.

Cosme et Damien sont des enfants : ils symbolisent l'innocence, l'ingénuité et la pureté associées à l'âge infantile.

Leurs couleurs sont le rose et le bleu ciel. On ne leur attribue la domination d'aucun domaine ou élément particulier. Ils n'ont pas de *pontos cantados* et leur nom n'est pas mentionné dans les chants d'autres *orixás*. Il ne sont pas salués au début des séances de travail.

Cosme et Damien commandent les esprits d'enfants. Leur fête, qui est aussi celle de ces esprits infantiles, est le vingt-sept septembre. Dans les *terreiros* étudiés, elle n'était pas précisément célébrée à cette date mais un jour du mois de septembre, variable selon les lieux de culte (généralement un dimanche). Il arrive même, en certains endroits, qu'elle ait lieu quelques jours avant Noël.

Chez Duílio, j'ai collaboré à plusieurs reprises aux préparatifs de cette fête qui commençaient une bonne semaine avant le jour-dit. Les tâches étaient diverses et représentaient un gros travail. Les femmes médiums y occupaient tout leur temps libre. Il y avait les frises de papier coloré à découper, puis, au fur et à mesure qu'elles étaient prêtes, à tendre et à accrocher au plafond, dans le sens de la largeur et sur toute la longueur de la salle de culte. Il fallait aussi préparer les petits sacs en plastique transparents qui seraient offerts aux esprits d'enfants qui descendraient le jour de la fête : dans chacun d'entre eux étaient déposés une dizaine de bonbons différents, une petite voiture et un petit avion en plastique ainsi que deux figurines à monter. Certains médiums réunissaient aussi des jouets (des poupées, des voitures, des balles, des ballons...) afin de pouvoir les offrir aux esprits d'enfants le jour de leur fête. Il fallait encore acheter des

⁶⁰⁴ Voir photographie n° 2 à la fin de [Deuxième Partie], chapitre 3, II - 2 - 2.

⁶⁰⁵ Dans le candomblé Doum ou Douú, serait le troisième fils venu au monde après la naissance des jumeaux Ibêji.

boissons sucrées (coca-cola, *guaraná*, jus de fruits, boissons gazeuses), des bonbons et faire des gâteaux.

C'est dans le salon et la cuisine encombrés du père de saint qu'était entreposé tout ce matériel jusqu'au jour de la fête. La dernière matinée qui précédait de quelques heures le début de la cérémonie était consacrée à la préparation des fruits : les noix de cocos étaient brisées en deux, les oranges, les melons et les pastèques joliment et savamment épluchés et découpés. Quand tous les fruits étaient préparés, les médiums les disposaient par terre sur une grande natte devant l'autel. Il ne restait plus aux esprits d'enfants qu'à descendre et à goûter aux joies de la fête.

OMOLU OU OBALUAÊ (OBALUAIÊ) : deux conceptions résolument opposées d'Omolu se profilent derrière les informations recueillies à son propos. Considéré par certains adeptes comme un *orixá*, Omolu est associé au domaine du bien et représente une source protectrice d'énergies positives ; considéré par d'autres comme un *exu* dangereux, il n'est plus un *orixá* mais un esprit mauvais associé au domaine du mal et représentant une source extrêmement puissante d'énergies négatives. Examinons tour à tour ces deux conceptions.

1 - L'*orixá* Omolu :

Entre Omolu et Obaluaê, il n'est généralement pas fait de distinction : il est le même *orixá*, indifféremment appelé Omolu ou Obaluaê ⁶⁰⁶. Les deux noms sont utilisés par les adeptes comme synonymes l'un de l'autre pour désigner l'*orixá* de la maladie (et particulièrement, des maladies épidémiques, des maladies de peau et des maladies qui provoquent des marques sur la peau). Omolu ou Obaluaê est Saint Lazare (São Lazaro) et aussi parfois Saint Roque (São Roque).

Certains umbandistes distinguent deux formes différentes du même *orixá* Omolu : Omolu le jeune (Omolu *moço*), syncrétisé avec Saint Roque et Omolu le vieux (Omolu *velho*), syncrétisé avec Saint Lazare. Mais cette

⁶⁰⁶ Selon M. Augras (1992 : 118), Omolu signifie "fils du seigneur" (*Omo olu*) et Obaluaê "roi des maîtres de la terre" (*Oba olu aiê*).

distinction est peu répandue et pour la majorité des umbandistes Omolu est un vieil homme.

"Omolu est un vieux qui fut très malade et aussi très charitable. Il adorait s'asseoir sur le bord du chemin pour voir le mouvement, regarder les enfants courir depuis le haut du chemin jusqu'en bas. Il s'est occupé de beaucoup de malades aussi, il les a soigné, c'était un vieillard très charitable. Il était guérisseur et il l'est toujours. C'est le maître des maladies. Il s'occupe surtout des affaires de plaies, de ces blessures de la peau, des personnes avec des lèpres, des cancers qui donnent sur la peau, des maladies de la peau. Parce que lui il a eu beaucoup de blessures, il était couvert de plaies. Il est même mort avec ces plaies mais il faisait la charité, alors aujourd'hui il veut te voir soignée, pour que tu ne souffres pas ce qu'il a souffert. Omolu a des chiens. Le chien lui a léché une blessure énorme qu'il avait sur la jambe et il a guéri". (Dona Dolores)

Dans le candomblé, Omolu est un *orixá* redoutable qui exige beaucoup de respect : il peut causer la maladie comme la guérir. Dans l'umbanda, il est bon et charitable : maître des maladies, il ne les envoie pas aux hommes mais a le pouvoir de les soigner. Il est un saint protecteur.

Omolu est profondément lié à la terre et à la mort. Il est considéré comme le chef des esprits des personnes récemment mortes ou encore, expression moins usitée, comme le chef de la "phalange des morts" (*a falange dos mortos*). Il importe de souligner qu'il n'est pas le chef de tous les morts. Il achemine les esprits de ceux qui viennent de décéder et s'occupe de cet état intermédiaire dans lequel les morts ont encore un corps matériel, attribut des vivants, mais ne sont plus vivants. C'est cette transition, ce passage de la condition de morts en chair et en os à celle de morts dématérialisés qu'il assure. Il n'est donc pas le chef des morts, mais plutôt le gardien de l'entrée dans la mort. Les cimetières (lieux-mêmes de la décomposition des corps) sont son domaine et le noir sa couleur.

Parmi les *orixás* qui représentent la lumière et les énergies bénéfiques de l'univers umbandiste, Omolu, le maître de la maladie, lié à la terre et à la mort, fait figure d'*orixá* atypique dans un ciel dont le blanc Oxalá est le chef suprême. On comprend qu'il existe deux conceptions opposées d'Omolu - *orixá* ou *exu* - dans l'umbanda : elles représentent deux interprétations opposées, l'une positive et l'autre négative, des caractéristiques de cet *orixá*.

Etant ce qu'elles sont, ces dernières confèrent d'emblée à Omolu un caractère ambivalent. Car ce qui caractérise très spécifiquement les esprits négatifs (les esprits mauvais) de l'univers umbandiste par rapport aux êtres spirituels positifs (*orixás* et esprits bons), c'est justement le lien très affirmé qu'ils entretiennent avec la terre (la matière) et la mort. Les cimetières sont l'un des domaines sur lesquels ils règnent.

La relation que les umbandistes établissent avec Omolu se traduit sur le plan rituel par un traitement fort différent de celui qu'ils réservent aux autres *orixás*. Elle illustre dans la pratique le rapport ambivalent que les adeptes entretiennent avec cet *orixá*, adoré et craint tout à la fois. Certes Omolu est un saint bon et charitable, mais il est un saint que l'on cache et qui fait l'objet d'un culte très discret et mystérieux. Ainsi même dans les *terreiros* où il est considéré comme un *orixá*, sa statuette n'est jamais placée sur l'autel principal auprès de celle des autres saints. Ses représentations iconographiques sont d'ailleurs très rarement visibles dans les lieux de culte.

Chez Duílio, Omolu a sa propre maison. Elle se trouve à l'intérieur de la salle culte, non pas dans l'espace qui est occupé par l'autel principal et les médiums au moment des séances de travail, mais dans l'espace réservé au public. Haute de cinquante centimètres environ, elle est faite en béton. L'un des ses côtés est ouvert mais on ne peut voir l'intérieur de la maison car cette ouverture est toujours protégée par une grande plaque en contreplaqué. Le père de saint interdit d'ailleurs formellement, même aux médiums, de chercher à l'enlever. Il introduit régulièrement des plats de nourriture dans la maison d'Omolu et la lumière qui passe par une petite fente permet de constater qu'une bougie brûle en permanence à l'intérieur. Sur le haut bétonné de cette maison, est placée une statuette de Saint Lazare, à côté de laquelle se trouve également une bougie, toujours allumée pendant les séances de travail. Duílio dit qu'il l'allume "pour les âmes des morts". Dans son *terreiro*, Omolu n'est pas salué lors des séances de travail.

Le culte rendu à Omolu dans le *terreiro* de Renato est incomparablement plus développé que dans tous les autres lieux de culte fréquentés. La raison en est que Renato est fils d'Omolu. Cet *orixá* est peint sur l'un des murs du *terreiro* avec les attributs qui sont les siens dans le candomblé et non sous les traits de Saint Lazare ou de Saint Roque. Les grains de pop-corn, l'une des nourritures traditionnelles de cet *orixá* dans le candomblé, sont également enfilés dans de longs fils tendus et accrochés

au plafond de la salle de culte. Dans le *terreiro* de Renato, une cérémonie à Obaluaê est réalisée tous les premiers lundis soirs de chaque mois (Obaluaê est le nom qui est préférentiellement donné à Omolu dans cet endroit). Elle n'est pas ouverte à tous et seuls y ont accès les malades et leur famille. Elle échappe aux assistants car elle se déroule pour l'essentiel à l'abri des regards, au premier étage, au-dessus de la salle de culte, dans une pièce qui abrite la maison d'Obaluaê, encore appelée la "chapelle d'Obaluaê", et dont l'entrée est rigoureusement interdite aux personnes extérieures à la communauté religieuse. Il arrive que certains malades y pénètrent avec le père de saint et sur sa demande. Le public, installé dans la salle de culte, entend les chants qui lui parviennent de cet endroit et qui, contrairement à ceux des autres cérémonies du *terreiro*, ne sont pas en portugais mais en "langue africaine". Ils sont dédiés à Obaluaê qui est salué par le cri "*Atotô iê, Atotô Obaluaê*". A un moment donné, les médiums, toujours en train de chanter, Renato à leur tête, descendent de l'étage supérieur et entrent en file indienne dans la salle de culte. Ils la traversent dans toute sa longueur et vont jusqu'à la porte d'entrée du *terreiro*. Ils sont vêtus de blanc, un morceau de tissu noir ceint à la taille, et dansent en cachant leur visage de la main gauche ⁶⁰⁷. Aucun d'entre eux n'est possédé. Une assiette de pop-corn posée sur le bras droit, ils en offrent aux assistants souffrants qui sont venus chercher la guérison auprès d'Obaluaê et qui se servent par poignées. Après que le père de saint a jeté quelques poignée de pop-corn dans la rue par la porte qu'il a ouverte puis refermée, la file indienne revient sur ses pas. Elle s'arrête devant l'*axé* du *terreiro* autour duquel tous les médiums se mettent à danser et sur lequel Renato pose sa tête et ses bras. Puis ce dernier se relève et la file reprend son chemin vers la chapelle d'Obaluaê, où est clôturée la cérémonie.

2 - L'*exu* Omolu :

Quand Omolu est considéré comme un *exu*, il n'est pas rare qu'il soit dissocié d'Obaluaê. Tous deux deviennent des *exus*, Obaluaê étant alors

⁶⁰⁷ Dans le candomblé, la figure d'Omolu, ravagée par les plaies, est toujours cachée. Quand ses fils le reçoivent, ils se recouvrent le visage d'un capuchon de raphia.

considéré comme un *exu* supérieur à Omolu qu'il commande, ou bien encore, à l'inverse, Omolu (appelé également "Omolu roi" (*Omolu rei*)) étant présenté comme supérieur à Obaluaê dont il est le chef. Ils sont considérés comme faisant partie des *exus* les plus malfaisants et les plus puissants. Pour certains umbandistes, Obaluaê n'est rien d'autre que Satan lui-même. D'autres prétendent qu'Omolu est Lucifer en personne. Les divergences existantes ne font que souligner le caractère éminemment dangereux d'Omolu et d'Obaluaê, *exus* maléfiques exclusivement voués à la pratique du mal.

J. M. Bittencourt, écrivain umbandiste, propose un organigramme des *exus* dans lequel il assigne à Omolu, "Maître et Seigneur des Cimetières" (*Dono et Senhor dos Cemitérios*), une place de premier choix. Il est l'une des deux puissantes entités qui forment ce que l'auteur appelle le "Haut Commandement des *Exus*" (*o Alto Comando dos Exus*). Mandataire suprême, il a comme auxiliaires directs Exu Tête de mort et Exu de Minuit, et sous ses ordres une foule d'autres *exus* :

"Il [Omolu] se présente sous la forme d'un cadavre, enveloppé d'un suaire blanc, représentant très nettement la mort. Son habitation est la Croisée des Cimetières. Il est chargé de surveiller les corps qui sont déposés là. Cette entité commande (...) la "Ligne des âmes", dont le pouvoir maléfique est comparé à celui du Très Grand, Son Altesse Lucifer. C'est pour cela que l'on croit qu'il est Lucifer lui-même sous une manifestation différente". (1989, p. 46-47, trad. pers.)

ANNEXE V

UNE SEANCE DE QUIMBANDA

Ce samedi-là, j'arrivai chez Duílio comme souvent en fin de matinée. Il était absent et il n'y avait personne dans la maison. La porte du *terreiro* qui se trouvait au rez-de-chaussée était ouverte. J'y pénétrai et y retrouvai Maria, Maria-José et Zulmira, membres toutes trois de la communauté religieuse du *terreiro*. Elles étaient en train de nettoyer la salle de culte en bavardant gaiement avec deux vieux habitués qui attendaient en leur compagnie le retour du père de saint. Je me joignis à eux et les discussions allaient bon train quand j'entendis des gloussements de poule qui provenaient du fond de la partie de la pièce dans laquelle nous nous tenions, réservée à l'assistance au moment des cérémonies. Mes compagnons ne prêtèrent aucune attention à ces cris qui se reproduisirent à diverses reprises. Comme le *terreiro* était obscur - il était borgne et la seule lumière qui provenait de l'extérieur passait par la porte ouverte - je ne distinguais rien depuis ma place qui ressemblât à l'ombre d'une poule ni quoi que ce soit d'autre qui me renseignât sur l'origine de ces cris. Lorsque tout le monde quitta le *terreiro* pour monter à la maison, je sortis un peu après les autres, le temps de me rapprocher de l'endroit d'où venaient les cris et de constater que deux cartons avaient été déposés derrière la dernière rangée de bancs. Un rapide coup d'oeil me permit de voir qu'à l'intérieur de chacun d'eux se trouvait une poule noire : il y aurait donc d'ici peu, peut-être le soir même, dans ce *terreiro* ou ailleurs, un "travail" qui nécessitait un sacrifice à un ou des *exus*. La couleur des poules ne laissait pas de doute sur l'identité des esprits concernés. Le fait que ces animaux aient été enfermés dans des cartons au fond du *terreiro* indiquait également que Duílio n'avait pas l'intention d'afficher aux yeux de tous qu'il hébergeait temporairement deux poules noires.

Quand Duílio revint chez lui peu de temps après, je lui fis part de ma découverte et lui demandai si "quelque chose" devait se passer le soir même dans le *terreiro*. Il répondit par l'affirmative et je lui exprimai mon souhait d'assister à ce qui allait avoir lieu. Il me répliqua qu'il devait réfléchir et qu'il me donnerait sa réponse plus tard. Plusieurs heures passèrent, la fin de l'après-midi approchait, et je devais m'en aller car j'étais attendue dans un autre *terreiro*. C'est au moment où j'allais repartir bredouille qu'il vint vers moi pour m'annoncer qu'il était d'accord : "ce sera très pesant", me dit-il, "il y

aura beaucoup de négativité, il faudra être fort". Il ajouta que si je pensais, sachant cela, que je serais suffisamment forte pour faire face à ce qui allait se passer - et dont je ne savais toujours rien de précis - alors je pourrais venir. Il précisa qu'il s'agissait d'un "travail dangereux" et que l'essentiel était d'avoir des pensées très positives tout le temps qu'il durerait : alors tout se passerait bien. Mais si j'appréhendais et doutais un tant soit peu de moi, il était préférable que je m'abstienne. La seule information qu'il me donna fut que je n'avais encore jamais connu d'*exus* comme il en viendrait cette nuit-là, qu'ils seraient très primitifs. Il poursuivit en insistant sur le fait qu'ayant donné son accord, la décision d'être présente dépendait maintenant exclusivement de moi et que je devais la prendre en toute conscience. Puis il s'en alla, et après quelques minutes de réflexion, je lui annonçai que je viendrais. Il me dit alors de porter des vêtements moins clairs que ceux que dont j'étais vêtue ce jour-là, ce qui était une façon de me demander d'éviter le blanc et de choisir de préférence le noir. Il me dit de revenir vers onze heures trente du soir et je fus ainsi écartée des préparatifs de la séance.

De retour à l'heure dite, je trouvai la porte du *terreiro* fermée et montai directement au premier étage de la maison. Duílio finissait son repas dans la salle à manger. Il était entouré de Maria-José, Maria et Zulmira, de trois autres médiums hommes du *terreiro*, Felix, Luiz et Toninho, et de Vicente le petit père du *terreiro*. Ils portaient tous leurs habits de la journée et ne s'étaient pas encore changés. Ils bavardaient, leurs conversations enjouées portaient sur des sujets de la vie quotidienne, et rien ne laissait augurer de ce qui devait se passer dans l'heure suivante. Quelques-uns des médiums descendirent au *terreiro* et y restèrent. Quand Duílio eut fini de manger, il disparu à son tour dans sa chambre ; les autres allèrent au *terreiro* et je restai avec Zulmira que j'aidai à débarrasser la table et à terminer la vaisselle. Quand nous fûmes seules, elle me dit que le travail de ce soir allait être très "pesant" (*pesado*), et visiblement un peu inquiète, s'enquit de savoir si Duílio m'avait bien mise au courant. Elle ajouta que c'était très différent de ce que je connaissais déjà, que c'était "de la quimbanda" et me fit les mêmes recommandations que le père de saint, à savoir que je devais rester "ferme" (*firme*) et, quoiqu'il arrive, avoir en permanence des pensées positives. Puis elle se plaignit de devoir encore se coucher très tard cette nuit alors qu'elle était si fatiguée, et nous allâmes ensemble rejoindre les autres dans le *terreiro*.

Avant de pousser la porte du *terreiro*, Zulmira me demanda d'entrer de dos et comme elle, je descendis les quelques marches d'escalier non pas de face mais à reculons. En bas de la dernière marche, je me retournai et ne reconnus pas la salle de culte. Un grand rideau de toile noire avait été tendu sur toute la largeur du *terreiro* entre la partie de la salle qui constitue l'espace réservé aux médiums et aux esprits lors des séances de travail et où est installé l'autel, et celle habituellement occupée par l'assistance, séparée de la première par un muret en béton ; de telle sorte que - la porte du *terreiro* s'ouvrant sur cette seconde partie de la salle - l'espace où avait d'ordinaire lieu la descente des esprits demeurait totalement caché à la vue. Les bancs sur lesquels s'asseyaient les assistants avaient été poussés contre les murs, excepté trois d'entre eux qui avaient été disposés en U au centre de cette partie de la pièce. Au milieu de ce U brûlaient, à même le sol bétonné, deux bougies - l'une noire, l'autre rouge - à côté desquelles se trouvait un plat de terre cuite contenant un mélange orangé : il s'agissait selon toute apparence du traditionnel *padê de Exu*, offrande généralement composée d'huile de palme (*azeite de dendê*), de farine de manioc, de *cachaça*, parfois de miel.

Tout indiquait que le *terreiro* était placé ce soir-là sous le signe de la quimbanda : le rituel qui allait avoir lieu comme les esprits attendus n'appartenaient de toute évidence pas au royaume de la lumière mais bien à celui des ténèbres. L'inversion et la séparation d'avec l'umbanda était claire et nette, concrètement manifestée par l'existence de ce grand rideau noir qui coupait l'espace réservé à la descente des entités bienfaitantes et à l'autel sur lequel reposaient leurs statuettes, de l'espace occupé par le rituel quimbandiste, empêchant ainsi tout contact (contamination), mélange et confusion entre ces deux domaines opposés de l'umbanda. La pratique de l'umbanda et celle de la quimbanda avait chacune leur espace propre : ce soir, les *exus* appelés à descendre posséderaient leurs chevaux à l'abri du regard du blanc Oxalá dont la grande statue était dissimulée derrière la noire frontière de toile. Ils se manifesteraient dans l'espace habituellement réservé aux profanes desquels ils étaient proches par nature.

Le *terreiro* était très obscur : en plus du grand rideau noir qui fermait cette partie de la pièce sur la droite en entrant, les trois murs étaient recouverts eux aussi, pour un soir, de tentures noires. Aucune ampoule n'était allumée et la seule lumière qui éclairait la salle émanait, en plus des

deux bougies placées au centre du U formé par les bancs, d'un couple de bougies rouge et noire déposées dans chaque coin de la pièce. Le royaume de la quimbanda étendait bel et bien ses ténèbres épaisses sur cette partie du *terreiro*. Le décor était planté, sobre et impressionnant.

Au moment où j'arrivai avec Zulmira, il ne manquait plus que Duílio. Tous les médiums étaient pieds nus et avaient revêtus des vêtements rouges et noirs : un pantalon et un tee-shirt pour les hommes, une jupe et un tee-shirt pour les femmes. Ils portaient également un collier de perles rouges et noires en plastique (la *guia*), aux couleurs des *exus*. Felix se distinguait des autres par son costume : il avait un pantalon noir ceinturé à la taille par un foulard rouge et était torse nu. Sur les épaules, il portait une longue cape noire au dos de laquelle était cousue un grand trident rouge scintillant. Elle lui tombait jusqu'au genoux.

Puis Zulmira, sortie quelques minutes auparavant, revint accompagnée de Duílio qui s'était habillé comme les autres de rouge et de noir mais avait retourné son pantalon jusqu'au genoux. Tout le monde était là. Il était plus de minuit. La séance qui allait commencer n'aurait pas de public.

Chacun prit place sur les bancs autour de l'offrande : le père de saint et le petit père s'assirent sur le même banc, les autres sur les deux bancs restants qui correspondaient aux deux branches parallèles du U. Seul Felix, revêtu de sa cape noire, resta debout face au *padê de exu*. Le silence se fit, les visages devinrent graves, impassibles et concentrés. Il n'y avait pas d'*atabaques* dans la pièce et les esprits allaient se manifester sans l'appel des frappements de tambours.

Après quelques instants, des tremblements annonciateurs parcoururent le père de saint et signalèrent la venue, dans le corps de son cheval assis, du premier *exu*. A peine arrivé, ce dernier distribua un grand "bonsoir" (*boa noite*) guttural accompagné d'un long rire caverneux auquel chaque membre de l'assemblée répondit par un "bonsoir" respectueux. Il dit qu'il était content d'être là et réclama une cigarette que Zulmira lui tendit immédiatement. Comme tous les *exus* que Duílio recevait, celui-ci aimait les cigarettes longues et les allumerait au mégot toute la soirée. Il n'était guère bavard et parlait très lentement d'une voix sépulcrale en détachant toutes les syllabes des mots. Il répéta qu'il était content parce qu'il allait boire et manger, que ces occasions étaient trop rares et qu'il avait bien l'intention d'en profiter car, hélas, là d'où il venait, il était privé de ces plaisirs. Son langage était

vulgaire, parsemé de fautes de portugais, de mots d'argots, et d'allusions explicites et implicites au registre sexuel. Il ajouta qu'il aimait par-dessus tout les *despachos* qu'on lui offrait dans les carrefours car, en plus du plaisir de boire et de manger, il avait celui de rencontrer des femmes bien mignonnes. Ses attitudes, ses réflexions, sa manière de parler, ses penchants, sa grossièreté, tout dénotait son état d'infériorité spirituelle, sa condition d'esprit "attardé" (*atrasado*), attaché aux plaisirs matériels. Il avait l'air très amusé et cherchait à divertir un public acquis qui gratifiait ses remarques grivoises de petits rires approbatifs.

Puis il s'exclama d'une voix forte qu'il n'y avait "rien à boire dans ce trou", dit qu'il avait le "gosier sec" et Zulmira s'empressa de lui apporter satisfaction. Le cocktail qu'elle lui prépara promettait d'être explosif : elle remplit un grand verre de *cachaça*, y plongea plusieurs petits piments rouges qu'elle écrasa et y versa, pour finir, une grande quantité de poivre gris moulu, l'équivalent d'environ deux belles cuillerées à soupe. Un être humain normalement constitué était-il capable de supporter le feu d'une telle boisson? L'*exu* quant à lui ne se fit pas prier. A la différence des esprits de lumière qui boivent de la main droite, il prit son verre de la main gauche : il en avala une grande rasade, manifesta sa satisfaction, dit que c'était là sa boisson favorite. Il ajouta néanmoins qu'il la trouvait un peu fade, ce qui fit sourire chacun d'entre nous. "C'est une boisson d'hommes, il ne faut pas en donner aux femmes, ça leur mettrait le feu au cul !" lança-t-il, provoquant l'hilarité générale.

C'est alors qu'il exprima le voeu que tout le monde partageât avec lui sa boisson favorite. Il donnait ainsi raison à mes craintes, car je savais d'expérience que les esprits offrent souvent à boire. Mais j'espérais encore que, conformément à ce qu'il avait dit précédemment, seuls les hommes seraient concernés par son offre. Effectivement, les premiers auxquels il tendit son verre furent les hommes de l'assemblée qui burent chacun leur tour de la main droite. Mais l'*exu* offrit ensuite son breuvage aux femmes : refuser était hors de question, ruser était à la rigueur possible. Je fis semblant d'avalé une gorgée du liquide, mais je trempai juste mes lèvres dans le verre et n'en bu qu'une toute petite quantité : il était néanmoins si fort en alcool et en épices que la sensation de brûlure puis d'échauffement fut longue à disparaître.

Quand tous eurent partagé sa boisson, l'*exu* reprit son verre, et les personnes présentes commencèrent à manifester les premiers signes de possession : d'autres *exus* arrivaient qui incorporèrent tumultueusement leurs chevaux en l'espace de quelques minutes. Le dernier à se manifester fut celui de Felix qui se tenait toujours debout devant le *padê*. Le basculement avait été extrêmement rapide : les bancs étaient désormais occupés par une congrégation d'*exus* et de *pombas giras* et je me trouvais tout à coup seule au milieu d'eux avec Zulmira, à laquelle son grand âge interdisait la possession. Les grognements des nouveaux venus emplissaient le *terreiro*. Les seuls mots qu'ils prononcèrent furent les "bonsoirs" qu'ils s'adressèrent les uns aux autres à leur arrivée en se serrant la main d'une façon particulière, propre aux esprits de cet acabit. Après s'être tous ainsi salués, ils firent de même avec Zulmira et moi.

Ces *exus* qui venaient d'arriver étaient encore plus primaires que l'*exu* de Duílio. A l'image des esprits qu'ils recevaient, les médiums étaient devenus quasiment animaux. Dépourvus de l'usage de la parole - excepté les "bonsoirs" cavernaux dont ils se gratifièrent les uns les autres à leur arrivée dans le *terreiro* et à leur départ, ils ne prononcèrent pas un seul mot - ils grognaient sourdement, poussaient des cris de fond de gorge. Ils se déplaçaient lourdement de long en large, le buste penché en avant, la face grimaçante et figée. Ils portaient leurs deux bras dans le dos, le long du corps : leurs mains tordues et leurs doigts crispés en diverses figures faisaient penser à des pattes munies de griffes. Certains d'entre eux bavaient. Quant aux *pombas giras*, elles marchaient en se déhanchant, l'air vulgaire et racoleur, et poussaient de temps à autre de grands rires de fond de gorge en rejetant la tête en arrière.

Zulmira ouvrit une première bouteille de *cachaça* qu'elle donna aux esprits : ils se la passaient et buvaient tous de la main gauche, à même le goulot. Ils se mirent également à fumer. Puis *exus* et *pombas giras* finirent par se rasseoir sur les bancs. Seul l'*exu* à la longue cape noire de Felix resta debout : il reprit sa place, debout face à l'offrande.

Quelques minutes passèrent, et Zulmira alla chercher les deux poules noires toujours enfermées dans les cartons. Elle les tendit par les pattes à Felix qui les prit, les souleva devant son visage, les regarda, visiblement satisfait, et les donna à un autre *exu* pour qu'il les lui tienne. Zulmira lui donna alors un grand couteau : l'*exu* de Felix empoigna le couteau par la

lame de la main gauche et sans dire un mot mais à grand renfort de grognements, il défit la cape noire qui tomba à ses pieds. Puis il empoigna l'une des poules qu'il serra entre ses cuisses, en laissant dépasser le cou. Il tira sur ce dernier de façon qu'il soit bien tendu, et le trancha net. Puis il jeta le couteau au sol, prit la poule à deux mains et l'éleva jusqu'à son visage. La tête renversée, il mit le cou au-dessus de sa bouche ouverte et but à la régolade le sang qui en jaillissait. Le sang qui débordait de sa bouche lui dégoulinait le long du corps. Enfin, il se frotta le torse avec la dépouille sanglante de la poule avant de la jeter à terre. Il se baissa alors pour ramasser le couteau qu'il essuya sur son dos, en dessinant avec le plat de la lame deux grands traits sanglants qui se coupaient à la manière d'un X. Les autres esprits ne touchèrent pas à la poule ni à son sang.

Il reproduisit la même opération avec la seconde poule. Quand il l'eût jetée au sol, Zulmira ramassa les deux poules sans vie ainsi que le couteau et sortit avec eux du *terreiro*. Elle revint après une dizaine de minutes les mains vides et je ne revis plus les poules. Le petit père m'apprit après la cérémonie qu'il irait les déposer un peu plus tard avec d'autres présents à l'*exu* dans un carrefour de la ville.

Après le sacrifice de ces animaux, réalisé par l'esprit même auquel les poules étaient offertes, la séance s'étira encore environ une heure pendant laquelle les esprits burent, fumèrent, échangèrent cris, rires et grognements. Puis ils s'en allèrent les uns après les autres, saluant individuellement chacun des présents d'un "bonsoir" rauque accompagné de la poignée de main qui leur est caractéristique. Le dernier *exu* qui quitta la pièce fut, comme toujours, celui du père de saint : son "bonsoir" fut collectif.

La cérémonie terminée, Duílio, Vicente, le petit père, et Zulmira s'enquirent assez rapidement, et chacun séparément, de savoir comment j'avais trouvé la séance et si j'avais eu peur. Je les rassurai sur les impressions et les sentiments que j'éprouvais vis-à-vis de ce que je venais de vivre, leur signifiant implicitement que je ne portais aucun jugement négatif sur ce que j'avais vu et entendu. Comme je cherchais à savoir pourquoi l'*exu* de Felix avait reçu une telle offrande, Duílio m'apprit seulement qu'elle lui était offerte pour un "travail" demandé. Et il ne fut plus question de la séance qui venait d'avoir lieu.

Tout le monde sortit du *terreiro*. Les médiums se changèrent chez Duílio, certains prirent une douche. Ceux qui habitaient à proximité ne tardèrent pas à rentrer rapidement chez eux, les autres attendirent dans la salle à manger, devant un café que leur servit Zulmira, l'heure du premier bus ou du premier métro. Ils travaillaient tous dans quelques heures. Durant la possession, ils avaient beaucoup bu, mais aucun d'entre eux ne paraissait ivre. Ils se disaient éreintés et avaient effectivement le visage défait et l'air exténué. Certains se tenaient par moment les reins et se plaignaient d'avoir mal au dos ⁶⁰⁸, se disaient dégoûtés de toutes les cigarettes qu'ils avaient fumées, du goût qu'ils avaient dans la bouche ⁶⁰⁹. L'ambiance était conviviale mais l'heure n'était plus aux discussions. Ceux qui restèrent s'assirent dans le divan ou autour de la table : à aucun moment, dans les propos échangés, il ne fut fait allusion à ce qui s'était passé durant la séance.

Le père de saint alla se coucher. Vicente, le petit père, insista pour me raccompagner chez moi dans sa camionnette et me demanda de l'attendre un peu. Il disparut une petite heure. Quand nous quittâmes ensemble la maison de Duílio, il était environ quatre heures du matin.

⁶⁰⁸ Nombreux sont les médiums qui disent avoir mal au dos après la possession, quels que soient les esprit qu'ils reçoivent.

⁶⁰⁹ Dans la majorité des *terreiros* fréquentés tous les esprits fumaient, à l'exception des enfants (ceux dans lesquels les entités ne fumaient pas étaient des *terreiros* fréquentés et dirigés par des individus appartenant aux classes moyennes moyennes et moyennes hautes). Or, parmi les médiums, il est des personnes qui se déclarent non fumeuses et disent ne pas "supporter" la cigarette (il en va d'ailleurs de même de l'alcool : certains médiums prétendent qu'ils ne peuvent pas avaler une goutte de *cachaça* et que la seule l'odeur de l'alcool leur soulève le coeur). On peut voir ces mêmes personnes, quand elles sont possédées, fumer des dizaines de cigarettes en une nuit et des cigares. Il n'y a pour elles aucune contradiction entre ces deux attitudes puisque pendant la possession ce ne sont pas elles qui fument et boivent mais leurs esprits. Elles insistent sur le désagrément que le tabac leur cause non pas durant la possession mais après. Ainsi Dona Dolores fumait-elle d'impressionnants "barreaux de chaise" longs de trente centimètres quand elle recevait l'un de ses *exus* mais, hors possession, elle demandait aux gens de ne pas fumer chez elle car l'odeur de la cigarette l'incommodait. "Mes esprits aiment fumer mais moi non", disait-elle affirmant que quand elle sortait de la possession elle se sentait dégoûtée et nauséuse à cause du tabac. Quelques médiums racontent qu'ils ont tenté d'éduquer leurs esprits, surtout leurs *exus*, à boire et à fumer moins, mais que leur tentative a échoué. Certains disent même avoir été punis par les esprits dont ils ont voulu limiter la consommation.