

Université de Montréal

À temps et à contre-temps.

Les voix des tambours du candomblé dans la psychose.

par

Mônica de Oliveira Nunes

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D)
en anthropologie**

juillet, 1999

Mônica de Oliveira Nunes, 1999



Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

À temps et à contre-temps.

Les voix des tambours du candomblé dans la psychose.

présentée par :

Mônica de Oliveira Nunes

a été évaluée par un jury composée des personnes suivantes :

Gilles Bibeau : directeur de recherche
Ellen Corin : codirecteur de recherche
Willy Apollon: examinateur externe
John Leavitt : président-rapporteur
Jean-Claude Muller : membre du jury
: représentant(e) du doyen de la FES

Thèse acceptée le :

À mes amours: mes parents, Adriana et Jorge

TABLE DE MATIÈRES

CHAPITRE 1 : INTRODUCTION	1
CHAPITRE 2 - REPÈRES POUR UN PARCOURS.....	10
2.1 – QUELQUES QUESTIONS DE DÉPART	10
2.2 - LES MALADIES DANS LE CANDOMBLÉ	26
2.3 - LA MANIÈRE PARTICULIÈRE D'ÊTRE-DANS-LE-MONDE DES PSYCHOTIQUES	39
2.4 - MARGE, JEU AVEC LES AMBIGUÏTÉS ET CRÉATION	46
2.5 - LES ENJEUX DE L'EXPÉRIENCE.....	52
CHAPITRE 3 : POLITIQUE ET IDENTITÉ DANS LES NATIONS DU CANDOMBLÉ.....	64
3.1- POLITIQUE IDENTITAIRE DANS LES NATIONS DU CANDOMBLÉ	64
3.2- LE CANDOMBLÉ À CACHOEIRA : UNE MANIÈRE BRÉSILIENNE D'ÊTRE AFRICAIN	69
3.3- LES « ROYAUMES » DE CACHOEIRA : RAPPORTS D'ALLIANCE ET DE RIVALITÉ	76
3.4- LES PEUPLES-DE-SAINT : UNE ANCIENNE STRATÉGIE D'ENRACINEMENT PAR L'OUVERTURE AU NOUVEAU	82
3.5 - L'UMBANDA DE SEU ROMEU : LA GENÈSE D'UNE NOUVELLE RELIGION.....	94
3.5.1- <i>Sacrifice et résistance ethnique : les saints comme biens d'héritage</i>	101
CHAPITRE 4 : LA STRUCTURE FAMILIALE DANS LE CANDOMBLÉ	105
4. 1 – LE MODÈLE DES FAMILLES-DE-SAINT.....	105
4.2- LA RÉINVENTION DES LIENS DE SANG DANS LE CANDOMBLÉ.....	111
4.3- LE CANDOMBLÉ : UNE AFFAIRE DE FAMILLE.....	117
4.4- L'INITIATION DE DONA MEIRA : UNE DÉMARCHE DE REDÉCOUVERTE DES LIENS FAMILIAUX.....	124
CHAPITRE 5 – L'HÉRITAGE DES SIGNIFIANTS RELIGIEUX DANS LE CANDOMBLÉ.....	138
5.1- L'ARTICULATION DES EXPÉRIENCES ET LE CARREFOUR DES LIGNÉES DU CANDOMBLÉ.....	138
5.2 - LES SAINTS DE LA FAMILLE DE SANG	141
5.2.1 - <i>Les saints venus du côté de la mère</i>	143
5.2.2 - <i>Les esprits venus du côté du père</i>	150
5.3 - PLURALITÉ DES RÉFÉRENCES ET L'ARTICULATION DE L'EXPÉRIENCE PERSONNELLE.....	166
5.3.1. <i>Le pacte de sang et l'expérience amoureuse : le cas de Lívio</i>	168
5.3.2 - <i>La place du père dans une maison-de-saint matrifocale : le cas de Dona Carmelita</i>	187
5.3.3 - <i>Des processus d'hybridations internes aux modèles</i>	193
CHAPITRE 6 : REPÈRES IDENTIFICATOIRES ET JEUX IDENTITAIRES DANS LE CANDOMBLÉ	196
6.1 - LA CONSTRUCTION DE LA PERSONNE DANS LE CANDOMBLÉ	196
6.2- LE RAPPORT ENTRE LA PERSONNE ET LES MODÈLES MYTHIQUES DANS LE CANDOMBLÉ	200
6.3- DES RÉFÉRENTS IDENTITAIRES MULTIPLES.....	207
6.4- LES VOIES DE L'IDENTIFICATION DANS LE CANDOMBLÉ : UN RAPPORT PARADOXAL ENTRE APPARTENANCE ET INDIVIDUATION.....	210
CHAPITRE 7 – UTILISATIONS MARGINALES DE L'IDIOME DU CANDOMBLÉ	220
7.1 - TROIS MODALITÉS D'UTILISATION DE L'IDIOME RELIGIEUX.....	220
7.2. LA POSITION CHARNIÈRE DES ÉTATS EN MARGE.....	224
7.2.1 <i>La marge et le défi à la mort : le cas d'Alice</i>	226
7.3 - RÉCURRENCES DANS UNE FAÇON MARGINALE DE JOUER AVEC L'IDIOME DU CANDOMBLÉ.....	264
7.4. DANGER D'OSTRACISME : POUVOIR ET LIMITES DES RUSES DU CANDOMBLÉ	270
7.4.1 <i>Exu comme métaphore d'exclusion</i>	270
7.4.2 <i>Exu comme réparation d'une faute intergénérationnelle</i>	275

CHAPITRE 8 – UTILISATIONS DE L’IDIOME DU CANDOMBLÉ PAR DES PERSONNES PSYCHOTIQUES.....	287
8.1. VERS LA CONSTRUCTION D’UN ESPACE DE « SOLITUDE NÉCESSAIRE ».....	287
8.1.1 <i>La maison comme expansion des limites de soi</i>	290
8.2. LE CANDOMBLÉ DANS L’EXPÉRIENCE PSYCHOTIQUE : LA RÉÉCRITURE DE L’IDIOME.....	304
8.2.1 <i>Le rapport d’identification avec la famille de sang</i>	306
8.2.2 <i>Le rapport d’appartenance à la famille-de-saint</i>	317
8.2.3 <i>Le rapport avec les signifiants centraux de la religion</i>	322
8.2.4 <i>Le rapport d’identification avec les esprits</i>	335
8.3 - LE POUVOIR ARTICULATOIRE DE L’IDIOME DU CANDOMBLÉ POUR LES PERSONNES PSYCHOTIQUES.....	349
CHAPITRE 9 : CONCLUSION.....	357
GLOSSAIRE.....	365
BIBLIOGRAPHIE.....	368

Sommaire

La présente recherche porte sur la façon dont l'idiome du candomblé contribue à l'articulation de l'expérience personnelle et, plus spécifiquement, à l'articulation de l'expérience de personnes psychotiques de la ville de Cachoeira. Blankenburg (1991) affirme que les personnes psychotiques ne partagent pas le même univers symbolique que les autres personnes de leur entourage, qu'elles méconnaissent les règles du jeu qui orientent les rapports interpersonnels et le rapport à la quotidienneté et qu'elles ont une manière particulière d'être-dans-le-monde. Mon hypothèse était que ces caractéristiques se traduiraient en une manière beaucoup plus personnelle, ou idiosyncrasique, d'utiliser les signifiants culturels, y compris les signifiants religieux, que celle des autres personnes de la communauté.

Pour arriver jusqu'à ce qui pourrait s'avérer exclusif ou plus fortement rattaché à une utilisation "psychotique" de l'idiome religieux, je suis partie d'une utilisation plus conventionnelle de l'idiome du candomblé, réalisée par ses adeptes, pour approcher progressivement des personnes situées aux marges de cette utilisation. En ce sens, l'analyse des données s'est effectuée par le biais de la comparaison de trois groupes de personnes : le groupe des initié(e)s, les personnes "à la marge" et les personnes psychotiques. Mon hypothèse de base était alors que ces trois groupes de personnes se situaient sur une espèce de continuum quant à leur position vis-à-vis le candomblé. Tandis que les personnes initiées maintiendraient avec le candomblé un rapport d'acceptation que perpétue la tradition religieuse, les personnes à la marge entretiendraient avec lui un rapport de défi et de remise en question, tandis que les personnes psychotiques établiraient un rapport de rupture avec l'idiome en tant que tel, tout en continuant de s'y référer.

Je consacre une partie importante de ma recherche à des personnes considérées comme folles par leur entourage et ne faisant pas explicitement partie du candomblé. Il s'agissait d'examiner dans quelle mesure ces personnes psychotiques non intégrées au candomblé utilisaient ses signifiants religieux et si oui, de quelle manière. Mon idée de base était que le fait d'avoir recours à l'idiome religieux va au-delà de la participation rituelle et de l'appartenance à un groupe religieux, et qu'il faut chercher à identifier la manière plurielle dont les personnes malades utilisent les signifiants religieux. Je suggère que, dans le cas des psychotiques, la dimension thérapeutique de l'idiome du candomblé est à chercher au niveau de la particularité même de son utilisation, aussi bien que dans la nature de cet idiome.

Le candomblé constitue un langage suffisamment riche en signifiants porteurs d'ambiguïtés, d'images fractales et de symboles plurivoques pour permettre aux personnes psychotiques de contenir une expérience difficile à cerner et à articuler. Les tentatives d'articulation de cette expérience troublante, perturbante et, de façon non exceptionnelle, chaotique et dangereuse, apparaissent essentiellement dans la manière dont les personnes psychotiques parviennent à s'appropriier l'idiome religieux de manière suffisamment flexible et idiosyncrasique, en "bricolant" les signifiants religieux et en les intégrant à toute une gamme d'idées et d'images appartenant à leur monde singulier. On pense que, pour les personnes psychotiques, la portée structurante du langage du candomblé se définit à la fois par l'existence d'une frontière plus poreuse entre les dimensions imaginaire et symbolique et par la présence de référents ambigus qui permettent de qualifier des phénomènes, des images ou des représentations qui sont étrangers à ces personnes. Ces traits permettent aux personnes de greffer

de nouvelles significations aux interprétations religieuses culturellement compréhensibles, permettant ainsi de relancer l'expérience psychotique dans un espace liminal (transitionnel) investi de significations personnelles qui trouvent des résonances et des échos collectifs.

Remerciements

À la belle Ellen Corin, mon maître, celle qui m'a appris à structurer ma « pensée sauvage » et à donner forme à cette thèse. Je la remercie beaucoup pour son extrême générosité et pour sa présence constante tout au long de cette démarche.

À Gilles Bibeau, mon cher professeur, personne dont le savoir et la passion pour la parole me procurent un grand enchantement et qui attisent ma curiosité presque enfantine pour les êtres humains et leurs créations.

À Naomar Almeida Filho, le principal responsable du fait qu'un jour, j'ai pensé sérieusement entreprendre une vie académique, et le premier qui m'a amenée à croire aux échanges interculturels dans la production d'une pensée véritablement brésilienne.

À John Leavitt, professeur qui m'a sensibilisée à la poétique de la vie quotidienne.

À Célia Alexandria, ma mère, celle qui m'a fait croire à la puissance des fils invisibles qui lient deux générations de femmes dans la quête d'un espace au féminin dans le monde.

À José Fraga Nunes, mon père, l'homme le plus doux au monde, le phare qui oriente mon regard quand mes yeux sont fatigués des brumes qui rendent les chemins difficiles.

À Adriana Nunes, ma soeur, mon grand amour, celle qui a pris les chemins les plus risqués et les plus passionnants dans sa quête pour dévoiler les mystères d'une famille en devenant migrante et écrivaine.

À Jorge Iriart, mon compagnon, le chevalier de la lune qui m'a fait voyager à Cachoeira et dans la vie.

À Vive, ma tante et ma muse des années soixante-dix.

À Zuleica, Dedete, Maria et Edmar, pour m'avoir accueillie avec tant de tendresse au sein d'une deuxième famille.

À Dominique Cosandey, ma thérapeute, cette femme qui m'a fait comprendre que je pouvais utiliser mes larmes pour arroser mon histoire qui émergeait doucement à travers l'écriture de ma thèse. Je la remercie de me faire rêver entre et en deux langues.

À Gilles Villiard, l'homme qui m'a fait découvrir qu'il existe une dimension subtile dans la vie, et que Montréal possède aussi ses magiciens.

À Milena Pondé, ma grande amie, avec qui j'ai eu l'immense plaisir de partager une maison rouge. Milena est l'ambassadrice de la joie et une maîtresse de l'art de la rencontre.

À Guillaume Bélanger, l'ami qui me fait encore aujourd'hui découvrir les délicatesses de la culture québécoise et la profondeur d'une grande amitié.

À Ana Sampaio, femme d'une extrême liberté connaissant les ruses qui permettent de traverser les frontières entre les marges et le centre, au Brésil comme au Québec.

À Maurice De Torrent, mon ami suisse, loin depuis si longtemps et si près encore... Celui qui, le premier, m'a permis d'anticiper les dangers et les délices de tomber amoureux d'une deuxième ville et de la quitter un jour.

À Marc-Antoine Parent, mon ami québécois qui n'a jamais eu peur des voyages dans l'univers de l'autre, de l'inconnu, de l'étranger.

À Hervé Bouchereau, mon ange gardien.

À Silvine de Plaen, mon amie dont la sensibilité raffinée et l'écoute intelligente me relancent dans la passion d'une clinique créatrice de vie.

À Nathalie Pinsonnault et à Cellou, mes amis qui me renvoient à tout l'enchantement des premiers jours de mon séjour à Montréal et qui demeurent, encore aujourd'hui, présents d'une manière indispensable.

À Carole Faucher, pour avoir toujours été si généreuse et gentille.

À Cláudia Gonçalves, ma grande amie, celle qui m'a appris les déplacements du féminin et des techniques pour casser les blocs de souffrance.

À Dominick de Juriew, ma charmante amie française avec qui j'ai passé des après-midis hivernaux si agréables à boire du thé en bavardant de tout et de rien.

À Suzanne Claveau, ma professeure de danse, celle qui a étourdi ma pensée en faisant bouger des parties oubliées de mon corps.

À Celso Azzan Jr., ami de Campinas, dont le séjour à Montréal a produit des histoires d'anthropologues québécois(e)s, mais aussi de Québécois(e)s anonymes rencontrés dans les rues, la nuit, dans des endroits perdus de cette ville, et qui nourrissaient son imagination vorace et éblouissante.

À Aldo Littaif et Cláudia Scharf, pour les moments de répit lors de l'examen de synthèse au son de la guitare d'Aldo et de la belle voix de Cláudia, et pour le bien-être de vivre ensemble et de vous aimer de près.

À Jérôme, cet ami qui m'a fait découvrir l'univers fabuleux du cinéma, là où les humains se métamorphosent en dieux et font démarrer l'extraordinaire machine des illusions.

À Dorinha Pereira et Adriano Macedo pour leur rapport fraternel, leur générosité et leur adorable façon *mineira* d'être-dans-le-monde.

À Christina Redko, pour avoir fixé une date limite pour que je termine ma thèse, et pour son extrême tendresse.

À Jean-Michel Vidal, un ami très spécial avec qui j'ai passé des moments très agréables à titre d'assistante de ses cours.

À Farsard, mon ami iranien qui me disait qu'il faut créer des groupes de personnes liées par des idéaux communs et à l'intérieur desquels circulent des significations productrices d'actions politiques de transformation du monde.

À Luís de Melo pour son aide généreuse à la fin de ce parcours et pour sa douceur.

À mes amis Jacques Leroux, Denise Noël et Claude Brodeur, qui m'ont fait connaître et aimer les Autochtones de ce territoire immense et froid. Je vous remercie de votre patience et de votre gentillesse pour avoir accueilli avec autant d'enthousiasme dans votre groupe cette étrangère venue des terres chaudes.

À mes amis de l'Université de Montréal, Samba, Bahi, Cosme, Célia Rojas, Jocelyne Lalonde, Annie, Jean-Claude, Françoise Crassard, Monique Gauvin, Michelle Morin, Sylvain Thévoz, Alex, Paul Hentgen, qui m'ont permis de sentir que j'appartenais à une communauté.

À mes amis de McGill University, Patricia Foxen, Christina Zarowsky, André LeBlanc, Yasser et Dominique qui, en me faisant changer de langue et de monde, éprouvaient beaucoup de plaisir à construire des phrases qui mélangent des mots appartenant à deux langues.

À mes amis italiens, Andrea Caprara, Francesca Bassi, Antonella Crudo, vous qui provoquez la fascination des Brésiliens en étant si proches et encore plus exubérants.

À mes amis brésiliens de la première vague, Joselita Macedo (ma mère d'adoption), Denise Coutinho, Sebastião Loureiro, Paulo de Souza, Lúcia Ribeiro, Eva et Vicente Faleiros, pour m'avoir fait vivre un doux et heureux passage du Brésil à Montréal.

À mes amis brésiliens de la deuxième vague, Dite, Mimi, Eugênio, Luciana, Valcir, Dária, Gustavo, Cláudia, Cristina Teixeira, Carlos de Castro, Hudson, Andréa, Neli, Altamiro, Mary, Osmani, Lígia et Carla, qui m'ont fait réaliser qu'après avoir passé cinq ans ici, j'ai encore besoin d'une famille brésilienne.

À Line Boucher, pour la correction magnifique des deux derniers chapitres de ma thèse.

Au CNPq, institution brésilienne qui m'a offert une bourse d'études, me permettant ainsi de me lancer dans ce grand voyage intellectuel et personnel. Je veux remercier particulièrement Jessy Alves pour son attention exceptionnelle.

À Cacau Nascimento, historien né à Cachoeira, pour tout ce que tu m'as fait comprendre de ta ville.

À Mère Juninha et à Seu Romeu pour votre grandeur d'esprit et pour nous avoir laissés si impudiquement entrer dans votre univers.

Aux habitants du Baetê et à la grande famille-de-saint de Cachoeira, pour nous aimer et nous avoir accueilli parmi vous.

À toute personne de Cachoeira qui m'a généreusement offert des fragments de récit et de vie pour que je bricole, avec douleur et plaisir, la poétique de mon propre récit, que je vous offre maintenant en retour...

Chapitre 1 : Introduction

“Car, qu’on se le dise, nul ne peut soigner un
“psychotique” sans l’aide d’une divinité...”
(Tobie Nathan, 1994 : 14)

Cette réflexion de Nathan m’intrigue, surtout quand je pense à une discussion amorcée quelques semaines après le début de mon terrain, alors que je demandais à une femme appartenant au candomblé pourquoi Zaïra, notre voisine, était devenue folle. Leni me répondit : “*les orixás¹ de Zaïra l’ont abandonnée et maintenant il n’y a que des exus²*”. Ainsi, comme Leni, Nathan (1994 : 13) réalise que les psychotiques souffrent de la perte de leur dieux :

“Tout comme Amokrane [le patient de Nathan], Schreber [le patient de Freud] était un humain à la recherche d’un mythe des origines pour déclencher la vie, bref : de Dieu ! Et il ne s’est pas privé de le clamer, lui pourtant, premier président d’une cour d’appel ! La question reste néanmoins : qu’est-ce qui a conduit Amokrane à ce cataclysme désintégréateur, la perte de son dieu ?”

Selon Aulagnier (1986 : 268), la “*sorte de préhistoire mythique, sorte de reconstruction délirante des origines du monde*” qu’élabore une personne psychotique renverrait à un conflit ayant trait à l’histoire même de cette personne. L’auteure re-situe ainsi cette quête des origines à l’intérieur de l’histoire familiale de la personne, une histoire dans le fil de laquelle elle se n’est pas inscrite comme sujet. Mais on peut se demander ce qui définit les limites de l’histoire d’une personne. Qui peut affirmer que celle-ci commence avec la génération des parents ou celle des grands-parents, ou encore qu’elle remonte le long de toute une lignée, de tout peuple ? et si elle tirait son origine des débuts du monde, du moment où naissent les dieux ?

Certains Marocains sont surpris de voir que ceux qui partagent une certaine culture psychologique occidentale renvoient l’origine de leurs problèmes à leur enfance, et plus

¹ Les orixás sont les divinités africaines appartenant au panthéon du candomblé.

² Les exus sont les messagers entre les humains et les orixás. Ils sont aussi considérés les esclaves des orixás. Il s’agit de divinités connues pour leur caractère ambigu, leur capacité de faire le bien et le mal. Dans le contexte de cette phrase, la personne veut surtout mettre en évidence le pouvoir maléfique d’Exu.

particulièrement à ce qui concerne le rapport à leurs parents³ (Crapanzano, conversation personnelle). Cette même surprise, beaucoup d'entre nous, occidentaux, l'éprouvons lorsque d'autres groupes culturels renvoient leurs problèmes à un rapport aux divinités et les font remonter à un temps immémorial là où le destin d'une personne s'enchevêtre à l'histoire de ses ancêtres lointains. La question demeure de savoir jusqu'où il faut remonter dans la généalogie d'une personne pour découvrir là où se noue un conflit ou pour dévoiler là où un secret s'est engendré, au sein d'une famille ou d'un groupe social. Ce sont là quelques-unes des questions qui se posent à nous lorsque nous cherchons à dévoiler ou à traduire les différentes manières dont les personnes articulent leur histoire.

Je suis allée à Cachoeira, poussée par mon intérêt pour des personnes psychotiques dont l'histoire se serait trouvée mise en forme à travers le recours à l'idiome du candomblé, une religion afro-brésilienne. Le fait d'être psychiatre et de poursuivre un doctorat en anthropologie suffirait sans doute à justifier mon choix d'un tel sujet. Au fur et à mesure que progresse la rédaction d'une thèse se dévoilent cependant des motivations qui demeuraient dans l'ombre au début du travail. Ainsi, je me rappelle à présent que la première fois que j'ai assisté au candomblé, j'avais vingt-et-un ans. À cette époque, j'avais un très bon ami, Fábio, qui avait abandonné son cours de médecine à un moment de profonde réflexion sur sa vie, une réflexion qui l'amenait à redéfinir ses choix professionnels. Il aidait Pierre Verger, qui habitait à Bahia, dans la traduction de ses écrits. Un jour, Fábio et moi demandèrent à M. Verger de nous amener à la fête d'Oxalá dans un terreiro⁴ dont il était ogan⁵. Durant notre trajet en la voiture vers le terreiro, M. Verger me raconta le mythe d'Oxalá. Je ne sais ce qui l'étonna alors le plus : mon ignorance des choses du candomblé, moi une bahianaise qui allais pour la première fois assister au candomblé à l'âge de vingt et un ans, ou la fascination que j'exprimais en découvrant ce monde mythique, ou encore le caractère "incrédule" de ma pensée, qui me conduisait à poser des questions "typiques de psychologue" (me fit-il remarquer, de façon ironique). Lors du rituel, la beauté des chorégraphies sophistiquées réalisées par des corps habités par des dieux suscita chez moi à la fois peur et émerveillement.

³ Dans son séminaire de doctorat, Gilles Bibeau signale que lorsque la psychologie occidentale du dix-neuvième siècle se fonde sur le mythe d'Œdipe, et non sur celui de Cadmos, elle privilégie la famille nucléaire à la place des grandes généalogies.

⁴ Terreiro est le nom donné à la maison de culte du candomblé et au terrain qui l'entoure.

⁵ Poste honorifique à l'intérieur de la hiérarchie du candomblé.

Cette même année, je découvrais de près la folie, à travers mon premier stage dans un hôpital psychiatrique. L'atroupement des femmes recluses produisit en moi une image d'excès, de folie condensée, s'exprimant à travers le mouvement incongru des corps, à travers des discours insensés. Certaines femmes cherchaient à entrer en contact avec moi - une étrangère - pour me demander des cigarettes, pour me demander de les libérer de l'hôpital, ou simplement par curiosité. Une femme, nue, me montre son corps, quelques-unes font des prédications pentecôtistes, d'autres encore sont distantes, ignorent ma présence. La folie attise mon angoisse et ma peur.

En choisissant d'étudier des personnes psychotiques dans leur rapport au candomblé de Cachoeira, je me rends compte que j'ai cherché à rééditer ce moment de ma vie en insérant ces deux altérités fondatrices dans mon objet d'étude. Cette situation a redoublé les sentiments d'étrangeté et de désorientation que le terrain a produits en moi, et cela avec une force d'autant plus surprenante que je m'attendais peu à les éprouver. En effet, comme anthropologue, j'allais étudier ma propre culture et, comme psychiatre, je voulais me pencher sur la folie, un phénomène avec lequel je me trouvais déjà en contact. Ces sentiments m'ont renvoyée à une partie de mon histoire qui m'échappait ; avec l'aide des habitants de Cachoeira, j'ai cherché à la saisir et à la reconstruire.

Lorsque je parle avec Iara, une femme psychotique qui habite dans la ville où j'ai fait mon terrain, l'hôpital psychiatrique revient souvent parmi les sujets de conversation. Iara me dit : *“La plupart des maladies aujourd'hui sont spirituelles. Je ne veux pas dire que toutes sont spirituelles. Je veux dire que cela peut être le cas même s'il s'agit d'une personne qui se trouve dans un sanatorium. Cela peut être à cause d'un esprit, d'un saint qu'on délaisse et qui ne se développe pas. On ne le soigne pas”*. À cette même époque, un père-de-saint m'invite à calculer le nombre des personnes, qui n'ayant pas identifié leur problème spirituel, continuent à souffrir dans les asiles.

Selon la psychiatrie transculturelle, le fait de méconnaître le rôle primordial de la culture dans la construction des maladies mentales se révèle souvent un des facteurs majeurs empêchant le dévoilement des points de tension qui bloquent le processus thérapeutique, ce qui risque de faire évoluer les patients vers un état de chronicité. C'est ce qui arrive lorsque l'idiome religieux se trouve évacué du discours des patients ou lorsqu'il se voit assigner le rôle d'un facteur

patoplastique ou subsumé sous l'étiquette de "délire à contenu mystique". Le discours se trouve désubjectivé dès qu'on lui enlève sa portée culturelle, et les personnes sont alors dépossédées de leur histoire.

En prenant au sérieux les "vérités" que véhicule l'idiome du candomblé à propos des personnes et des groupes sociaux, cette thèse vise à réintroduire l'histoire des personnes dans leur "trame culturelle". Cet objectif implique une démarche à deux niveaux : le premier concerne la manière dont l'idiome du candomblé s'incarne dans la ville de Cachoeira et le second, la façon dont les personnes utilisent cet idiome pour articuler leur expérience, de manière générale et, plus particulièrement en cas de psychose. Mon idée de départ est que l'idiome du candomblé condense des modalités expressives complexes, des symboles plurivocaux, des signifiants religieux ambigus et des chaînes associatives flexibles qui permettent de rouvrir l'expérience psychotique au sein d'un espace liminal (transitionnel) investi de significations personnelles en résonance avec le champ collectif. Le fait que l'idiome du candomblé offre à des personnes psychotiques un certain espace de parole prolongerait une potentialité inscrite dans l'idiome lui-même : ce dernier permettrait aux personnes qui y ont recours de se situer dans un espace intermédiaire entre d'une part une position marginale associée à une expérience d'étrangeté et, de l'autre, des normes et des valeurs culturelles centrales.

Cet objectif de recherche et ces idées de départ ont soutenu ma démarche de décentration, tant par rapport à ce que je découvrais de l'univers du candomblé qu'en réponse à ma rencontre avec des personnes psychotiques. Cette position m'a aussi amenée à prendre conscience de la façon dont je me trouvais moi-même évoluer entre un sentiment d'étrangeté et une impression de familiarité, tant par rapport aux personnes que j'ai rencontrées que par rapport à mon propre vécu.

Cette expérience personnelle d'étrangeté s'est mise en place dès ma rencontre avec la ville de Cachoeira. Jamais je n'avais pensé que je réaliserais un jour un travail de terrain dans cette ville ! Habitée, depuis mon enfance, à traverser les magnifiques paysages qui bordent le fleuve Paraguaçu pour me rendre à la ville où mon père est né, Cachoeira m'était si proche et familière que je me donnais des excuses pour ne pas y aller, des excuses qui agissaient en fait comme un interdit face à un tel projet. Comme Cachoeira était connue comme une "ville de

magie” en fonction de l’importance qui y revêt le candomblé, je me disais qu’un nombre suffisant de travaux avaient sans doute déjà été rédigés sur ce sujet, rendant superflue toute autre recherche. C’est Jorge, mon compagnon, qui me convainc d’y aller. Revenu au Brésil avant moi pour commencer son terrain, Jorge parvint à établir à Cachoeira de très bons contacts avec la mère-de-saint d’une maison de culte qui se trouvait en plein dans son calendrier des fêtes au moment de son arrivée. Séduit par la ville et par les rituels du candomblé du terreiro de Mãe Juninha, Jorge conclut qu’il s’agissait d’un endroit idéal pour mener une recherche.

Curieusement, lorsque je suis retournée à Cachoeira, ce qui m’avait initialement paru si familier et m’avait donné l’illusion de bien saisir l’essence de cette ville, s’est vite transformé en un ensemble d’impressions et d’images fragmentées et incomplètes - *“des récits de voyageurs toujours pris dans un passage entre l’objectivité et quelque chose de l’ordre du ‘roman de la vie’ ”* (Gilles Bibeau, séminaire de doctorat, 1999). Lorsque je suis arrivée à Cachoeira, cette fois en octobre 1995, j’ai débordé du circuit des belles rues où sont situées de grandes maisons du dix-huitième siècle, témoins de la somptueuse architecture coloniale portugaise, et je me suis laissée guider par Jorge qui m’a fait gravir de nouvelles collines. À mon arrivée dans le quartier populaire où nous allions habiter pendant toute l’année de notre recherche, j’ai découvert d’emblée à la fois la pauvreté et le candomblé, deux réalités dissimulées aux yeux de la majorité des voyageurs qui vont dans cette ville pour y faire du tourisme.

Le Baetê est un quartier qui n’est pas pavé ; les déchets s’accumulent devant les maisons, l’approvisionnement en eau est irrégulier. Les enfants jouent sur les déchets. Les personnes s’habituent à ce contexte et élaborent des stratégies permettant de vivre dans la précarité. Notre maison est pleine de cafards qui volent pendant la nuit. Peur et dégoût. Le décalage social me choque. Surtout la nuit, quand les cafards arrivent et défient mon sens bourgeois de l’asepsie.

Ma première semaine dans ce quartier est marquée par le discours d’un jeune leader noir qui rend hommage à Zumbi, chef du plus important mouvement de révolte des esclaves noirs qui a donné lieu à la constitution du Quilombo dos Palmares. Quelques mois après, Zefinho et Carla, deux jeunes militants, me rappellent un fragment de la pièce de théâtre qui était présentée à cette occasion :

“Le fou, il rentrait avec la boîte, il appelait la boîte “chien” et après, il disait : ‘je pense comme vous, j’ai envie d’être libre. La guerre, la guerre ! L’alcoolisme partout, il y a eu un gouvernement qui n’a rien fait. La lame, la lame ! Le manque d’eau, le chômage’. Il commence alors à crier, à se tordre. Zito des orixás commence à parler : ‘Sors de ce corps, Quarante-quatre⁶. Jonas de la farofa⁷, suis-le. Sors, farofada, au nom du Seigneur, sors du corps de ce pauvre travailleur. Oh, Toti, donne-moi des feuilles de quarana, arueira, espada d’Ogun⁸, polvora, cachaça, parce que je vais despachar⁹ Exu Quarante-quatre’. Et puis, ça commence à jouer [les attabaques]”. (Fragment d’une pièce de théâtre du groupe *Vira Mundo* de Cachoeira)

Le personnage du fou dénonce la situation de pénurie dans laquelle se trouvent les classes populaires, abandonnées par des gouvernements qui se succèdent dans cette ville sans qu’aucun projet social solide ne soit mis sur pied. Le fou se trouve aliéné parce que son corps est possédé par Exu, une entité qui peut enlever la vie. Exu est identifié au maire de la ville, un homme alcoolique incapable de s’occuper de la mairie et qui laisse le peuple de sa ville à son propre sort. Malgré son état d’aliénation, le fou rejoint ceux qui revendiquent la liberté. Un père-de-saint vient alors à son secours pour procéder à l’exorcisme de l’entité qui s’est emparée de son corps. Le corps du fou devient une métaphore de la ville, délivrée par l’expulsion du maire-Exu.

Bien que cet événement m’ait laissé l’impression que Cachoeira est une ville possédant une importante organisation politique, j’ai réalisée rapidement que la résistance des groupes opprimés passe principalement, dans cette ville, par le biais de langages beaucoup moins explicites que celui des groupes politiques de gauche. Le candomblé s’avère être un de ces langages les plus importants. Lors de mon départ de Cachoeira, Mère Juninha, se souvenant de l’époque où le candomblé était en butte à des persécutions policières, commentait : “*Ils ont pris les attabaques, mais ils n’ont pas arrêté les saints*”.

⁶ Quarante-quatre, quarenta e quatro en portugais, est le nom d’une marque de cachaça au Brésil. Cachaça est une boisson à base de canne-à-sucre ; elle est considérée la boisson préférée d’Exu.

⁷ Farofa est une nourriture qui mélange de la farine de manioc avec de l’huile de palme ; elle est aussi associée à Exu.

⁸ Quarana, arueira et espada de Ogun sont des plantes que l’on utilise dans des rituels de purification. On les passe sur le corps de la personne possédée par Exu pour enlever les mauvaises influences de cet esprit sur la personne, pour un effet de contiguïté.

⁹ Despachar est un mot brésilien qui signifie le fait d’éloigner l’esprit d’une personne possédée.

De retour à Montréal, tout au long de ces deux années où je me trouvais loin de Cachoeira, cette phrase de Mère Juninha a résonné à plusieurs reprises dans mon esprit. Elle évoque de toute évidence l'interdiction de la pratique publique des rituels et la multiplication subséquente de ruses permettant d'évoquer les divinités dans l'incognito. Ainsi, on n'élimine pas une religion quand les personnes conservent la capacité de rendre présentes les divinités dans leur vie. Mon esprit vagabonde un instant et je suis le mouvement des esprits libres du candomblé, habitant les histoires de tant de femmes et d'hommes que j'ai interrogés. Je pense aux douleurs de la vie de ces personnes que le candomblé aide à apaiser, aux points de tension qu'il contribue à dévoiler, aux conflits qu'il aide à résoudre.

Candomblé et folie. Je suis les traces de ces signifiants premiers jusqu'à ce qu'ils me tracent un chemin, jusqu'à ce qu'ils s'entrecroisent. Je monte plusieurs autres collines de cette ville. La nuit, quand nous traversons les belles rues de Cachoeira, les atabaques nous guident. Les personnes se croisent sur les chemins qui vont vers les collines. Les nuits de samedi, une, deux, parfois trois maisons de culte ouvrent leur porte aux invités qui veulent participer aux fêtes pour les divinités. Le jour, je traverse les rues de Cachoeira à la recherche des impressions (marques, empreintes) que les divinités et les rituels laissent sur les personnes. J'écoute leurs histoires, attentive à ce qu'exprime le recours à l'idiome du candomblé. Peu à peu, je prends des notes sur l'idiome du candomblé en articulant les récits des personnes et mon propre récit en une seule trame - ma thèse.

Le passage de l'étrange au familier. J'identifie le point tournant de mon rapport au candomblé, qui m'a fait passer d'une expérience à distance à une expérience marquée de proximité, comme le moment où le fait d'assister aux rituels a cessé d'être exclusivement une tâche d'observation anthropologique pour devenir un plaisir. Je me sens de plus en plus à l'aise face à la possession et capable de m'adresser aux esprits. Je commence à appartenir à Cachoeira et me laisse porter par sa logique.

C'est d'une façon subtile que le candomblé pénètre dans l'univers d'une grande partie des personnes à Cachoeira. Aujourd'hui, par exemple, je peux retracer les premiers signes de cette prégnance du candomblé de Cachoeira dans ma propre vie. Jorge et moi habitons une petite maison : une salle de séjour, une chambre, une petite cuisine, une salle de bain, un petit jardin au fond. Quelques meubles prêtés par Mère Juninha, la propriétaire de la maison. Plusieurs des

meubles viennent directement de la maison de candomblé. Cela me paraît un bon présage : ils doivent nous apporter bonheur et chance. Dans la paroi de la salle, un objet attire mon attention - une sculpture en céramique en forme de cœur avec des mots écrits au-dessus : cœur de mère.

Jorge m'amène à la maison de culte où je fais la connaissance de Mère Juninha. Dans cette maison de culte, je retrouve le même cœur de mère que chez nous. J'offre à Mère Juninha des cadeaux que j'imagine attrayants pour une fille d'Oxum, reine des eaux douces, la déesse vaniteuse : du parfum et un écrin avec la figure d'un poisson. Elle me remercie et me bénit au nom d'Oxum. À ce moment de la recherche, je l'appelle déjà "mère" sans me rendre compte que seuls l'appellent ainsi ceux qui sont ses enfants de sang ou "de saint". Elle nous adopte volontiers, Jorge et moi, sans que nous ayons jamais été initiés au candomblé. Ironiquement, cette filiation spontanée aura des répercussions lors de ma première rencontre avec une femme dont on m'a dit qu'elle était folle, une femme qui habite avec son fils, un homme qu'on m'a dit être lui aussi un peu bizarre.

J'essaie d'approcher Vanda par la fenêtre de sa maison. Contrairement à la plupart des autres personnes du quartier, Vanda garde la porte de sa maison toujours fermée. Habituellement, elle reste dans la partie de sa maison qui ouvre sur le jardin, en arrière. Néanmoins, en m'entendant parler avec son fils qui joue d'un instrument à cordes qu'il a lui-même construit, Vanda s'approche. Très méfiante, elle essaie de participer à la conversation pour savoir qui je suis et ce que je veux. En m'empressant de me présenter, je lui dis que je fais une recherche sur le candomblé et que j'habite maintenant dans son quartier. Elle se montre sceptique quant au fait que j'habite dans le quartier et je lui montre alors ma maison, en indiquant qu'elle est située à côté de la maison de Mère Juninha. Dès que j'ai prononcé cette phrase, je me rends compte que j'ai commis une erreur. Vanda se montre réticente et dit qu'elle n'a rien à dire à "des gens du candomblé". Je rétorque que je n'appartiens pas au candomblé et elle me demande : "Ah, non ? Alors, pourquoi appelez-vous Dona Juninha "mère" ?"

Après cet échec dans mon approche de la première personne psychotique à qui je me suis adressée, j'ai commencé à redoubler d'attention quant à l'image de moi que je présentais aux personnes et à ses conséquences. Si je ne croyais pas en l'idée d'une neutralité possible du chercheur et ne la souhaitais pas non plus, je ne voulais pas non plus offrir aux personnes une position trop chargée de sens au départ. C'est ainsi que j'ai choisi de ne pas me présenter comme

psychiatre. Je ne pouvais pas non plus me présenter comme fille-de-saint, surtout parce que je ne l'étais pas. Je préférais garder une image qui soit la plus fluide et la plus flexible possible, afin que les personnes aient la liberté de me placer elles-mêmes à une certaine position dans leur dialogue avec moi. En somme, j'ai opté pour une image plutôt ambiguë, ou mieux encore, plurielle, celle qui me correspond le mieux après toutes ces expériences de traversée des frontières.

Ce premier échec m'a aussi suggéré de nouvelles pistes pour les rapports que je cherchais à établir entre le candomblé et l'expérience psychotique. Étant partie de l'idée d'une "perte des dieux par les psychotiques" et de l'hypothèse qu'ils étaient en quête d'un "mythe des origines pour remettre en mouvement la vie", je me suis demandée ce qui se passerait si certaines des maisons de culte du candomblé décidaient que, malheureusement, le candomblé ne peut rien faire pour certaines personnes folles parce que "le temps de défaire le mal qui a provoqué l'éloignement des orixás est déjà passé" ? Ou, encore, si certaines de ces personnes ne reconnaissaient pas elles-mêmes de légitimité aux leaders religieux pour s'impliquer dans les choses qui les concernent ?

On m'a dit que lorsque Vanda est en crise, elle a l'habitude de venir au terreiro de Mãe Juninha lui dire des bêtises. Comme c'est aussi le cas pour Zaíra, le traitement religieux de Vanda dans le candomblé n'aurait pas eu de succès. Est-ce que cela signifie un échec du candomblé à soigner de telles personnes ? Y a-t-il d'autres façons dont ces personnes réintroduisent du sacré - ce sacré créateur de vie - dans leur vie ? Ces questions m'ont poussée à sortir de l'espace des consultations, des rituels et des agences thérapeutiques et à m'intéresser au monde de la vie quotidienne. Je me rapprochais ainsi de plus en plus des manières autres, et parfois marginales, dont les personnes inscrivent (et écrivent) l'idiome du candomblé dans leur propre histoire...

Chapitre 2 - Repères pour un parcours

- *Qu'est-ce que vous faites, mame Augusta ? lui demandait-on.*
 - *Vous ne voyez pas ? J'enlève les fils que ce misérable me met aux jambes pour que je ne puisse pas marcher ni vendre mes dentelles. Il veut me faire mourir de faim.*

Elle continuait à retirer les fils invisibles. Mais si on l'interrogeait pour savoir qui était l'esprit en question, Augusta se taisait, le regard lointain, et souriait de son sourire triste. Les femmes disaient :

- *Augusta est timbrée parce qu'elle a beaucoup souffert. Elle n'a pas la vie gaie.*

- *Mais qu'est-ce qui lui est arrivé ?*

- *Taisez-vous... Chacun ses affaires...*

(Jorge Amado, *Bahia de Tous les Saints*, 1996 : 36-37)

“Ah, j'avais un regard, je regardais la personne d'une manière ainsi traversée. Même chez nous, Edite me disait : 'pourquoi me regardes-tu de travers ?' et moi : 'pas du tout !'. Alors, c'est quand maman m'a envoyé à Salvador qu'Edite m'a appris à regarder : je regarde et mes yeux ne sont plus « traversés ». Imagine-toi combien j'ai déjà souffert à cause de ce regard ! Maintenant beaucoup de choses se sont déjà réparées.”

(Celene)

2.1 – Quelques questions de départ

Comment saisir la souffrance par-delà le sentiment d'étrangeté que le contact avec une personne psychotique peut provoquer en nous ? Amado (1996) cherche à nous dissuader de témoigner d'une curiosité qui nous pousserait à vouloir comprendre trop rapidement les raisons qui poussent à la folie. Il nous invite pourtant à ne pas esquiver la souffrance de l'autre. C'est à partir de cette sympathie que l'auteur nous fait éprouver à l'égard de la vendeuse de dentelles, Mame Augusta, que naît en nous le désir de nous sentir solidaires, dans le silence, face à sa souffrance. Parfois, en se faisant proche et attentif, on a la chance d'entrevoir ce que nous dit la personne troublée. À travers la façon dont elle exprime sa souffrance, lorsqu'elle éprouve dans le regard des autres le sentiment de sa propre étrangeté, Celene demande que quelqu'un lui apprenne à regarder, d'un regard droit et pas “traversé”. Que de temps a-t-elle passé à souffrir

pour ne pas savoir bien regarder ! - m'avoue-t-elle, comme pour me faire comprendre la valeur qu'aurait eu pour elle un simple geste.

Saisir la souffrance suppose que l'on aie accès à la personne au-delà de la folie, pas au sens où une vérité se cacherait derrière un masque, parce que personne et folie sont déjà là, indistinctes, à la surface du vécu, mais plutôt au sens d'une vérité qui ne se donne pas à voir à un regard distant et craintif. "*Look behind the scenes and read between the lines*", recommandent Bibeau et Corin (1995) en nous incitant à lire "*the marginal notes to the transcriptions, which were often written in red (ruber in latin) (...) and constituted the most proximate commentaries made about the meaning of the things*" (p.58). On pourrait dire, par analogie, que dans nos sociétés contemporaines, les fous occupent cette place des "marginal notes" que la vitesse de notre époque ne nous permet plus de lire.

Cette idée s'est imposée à moi avec beaucoup de clarté pendant mon séjour à Cachoeira. C'est en effet en passant des après-midi entiers à côté de quelques personnes psychotiques que j'ai appris à lire les détails à travers lesquels se dévoile ce qui demeure non-dit. Et, pour saisir le non-dit, il faut du temps... Il ne s'agit pas de choses que des machines pourraient enregistrer pour nous rendre plus facile la remémoration. Ce sont des choses qui se trouvent enregistrées au niveau de nos sens. Comme les regards curieux et méfiants des voisins devant une fille de belle apparence, de bonne éducation, qui "gaspille" son temps assise à côté d'une "folle" sur le seuil de sa maison. C'est aussi l'appréhension de choses qui restent suspendues, sans être dites. "De quoi ces deux femmes peuvent-elles bien tant parler ?" me semble être la vraie question que les gens du quartier n'ont jamais osé me poser ouvertement. Sur mon chemin vers la maison de Cacilda, ils me demandaient : "tu vas encore voir Cacilda, n'est-ce pas ?"

C'est un sentiment un peu troublant que celui de s'approcher de quelqu'un à qui les autres octroient une place spéciale. Curieusement, la compréhension de ce "lieu où sont placés les fous" dans cette petite ville m'est venue doucement, à travers le rythme et les tâtonnements de ma démarche et beaucoup comme une conséquence de ce sentiment "un peu troublant" que je viens d'évoquer. Cette démarche s'est structurée au fil de mes essais pour répondre aux questions qui ont orienté mon projet de recherche. En circulant à Cachoeira, je me demandais : les personnes psychotiques arrivent-elles, par le candomblé, à se libérer de l'exclusion et de leur réduction à une condition de malades dépourvues de subjectivité ? Le candomblé aide-t-il les

personnes psychotiques à s'intégrer dans la société ? Est-ce qu'il y a des personnes psychotiques qui appartiennent à la communauté-de-saint ? Comment les personnes psychotiques utilisent-elles l'idiome du candomblé pour donner sens à leur expérience de vie ?

Influencée par certains travaux (j'y reviendrai), parmi lesquels surtout celui de Lina Teixeira (1994) au Brésil et celui de Devisch (1993) dans d'autres contextes culturels, je suis arrivée à Cachoeira bien décidée à étudier l'impact thérapeutique du langage rituel et de l'appartenance au candomblé ainsi que leur portée par rapport à l'articulation de l'expérience de personnes psychotiques. D'une part, Teixeira affirmait de manière catégorique que les "fous" (au sens le plus large du terme) se trouvaient intégrés dans la communauté du candomblé ; d'autre part, le travail de Devisch, en contexte Yaka, analysait avec beaucoup de finesse le rituel *mbwoolu* et dévoilait les mécanismes à travers lesquels le rituel contribue à la "réélaboration de l'identité" des personnes atteintes par "certaines formes de folie". En ce qui a trait au candomblé, les auteurs ne s'entendent pas quant à l'effet thérapeutique de cette religion sur les cas de psychose. Ainsi, Csordas (1987), se basant sur le récit d'un psychiatre brésilien initié au candomblé, a montré que toute tentative d'initiation de psychotiques provenant des classes bourgeoises se soldait par un échec, que ce soit à travers le déclenchement d'une nouvelle crise psychotique pendant le rite, ou encore parce que la mère ou le père-de-saint n'acceptait pas la demande d'initiation de la personne malade.

D'un côté, le travail de Teixeira recourt en fait à des catégories nosographiques trop larges pour permettre de savoir dans quelle mesure un diagnostic de "folie" correspond à celui de "psychose". Même si l'on pouvait établir une certaine correspondance phénoménologique entre ces deux catégories, il demeurerait néanmoins difficile de mesurer la gravité des cas et, par conséquent, de savoir jusqu'où va le degré d'acceptation de la déviance dans le candomblé. D'un autre côté, les cas rapportés par un psychiatre que cite Csordas ne permettent pas de tirer de conclusion quant aux raisons de l'échec du traitement dans le candomblé : s'agit-il d'un "choc" entre des personnes appartenant à des univers culturels différents (les patients venant d'un univers bourgeois, socialisés à partir d'autres valeurs), ou de l'effet du regard biaisé d'un psychiatre, ou encore d'un problème lié aux particularités de la psychose elle-même ? Un de mes objectifs a été de vérifier, dans un premier temps, si certains cas de psychose avaient de fait été

traités par un rite d'initiation ou par d'autres rites de guérison associés au candomblé et si oui, à examiner quels avaient été les effets de ce traitement.

D'une manière plus générale, ma recherche s'est orientée en fonction de deux objectifs principaux. Le premier visait à comprendre les articulations principales de l'idiome du candomblé et à identifier la façon dont les personnes y ont recours, ainsi que ses niveaux d'efficacité en termes d'une restructuration d'expériences singulières et collectives. Le second objectif se centrait plus directement sur les rapports que des personnes psychotiques entretiennent avec l'idiome du candomblé. Pour atteindre ces objectifs généraux, j'ai eu recours à différentes approches, orientées par deux types de préoccupations : la première d'ordre sémiologique et la seconde d'ordre éthique.

Dès mon arrivée à Cachoeira en septembre 1995, j'ai commencé à fréquenter des maisons de candomblé. La première maison de candomblé dont j'ai fait la connaissance a été celle de Mère Juninha, située dans le quartier où j'habitais. À ce moment de la recherche, Jorge et moi étions tous deux intéressés par certaines questions ethnographiques qui nous paraissaient fondamentales pour comprendre la fonction thérapeutique remplie par cette religion dans la ville de Cachoeira. Nous voulions saisir l'importance des terreiros de candomblé comme institution religieuse et comme institution thérapeutique du point de vue des gens de la communauté ; nous voulions examiner la circulation des adeptes entre les institutions religieuses, le rôle du terreiro dans la redistribution des ressources sociales et comprendre les rapports existant entre identité religieuse et identité ethnique et sociale. Nous avons d'emblée commencé à fréquenter de nombreux rituels dans plusieurs maisons de candomblé. Peu à peu, Jorge et moi en sommes venus à connaître la grande majorité des maisons de saint de Cachoeira et de São Félix, une ville voisine reliée à la première par un pont. Ces deux villes totalisaient ensemble près de cinquante maisons de culte du candomblé (j'y reviendrai dans le prochain chapitre).

Jorge et moi avons alors décidé de nous centrer sur une ou deux maisons de culte que nous voulions étudier de manière plus approfondie, à travers des observations ethnographiques centrées sur le fonctionnement des rituels, la dynamique des rapports qu'entretiennent au jour le jour les personnes appartenant aux familles de saint choisies, les activités sociales à l'intérieur de ce terreiro et les rapports qui s'établissent entre le terreiro et la communauté. Dans le cadre de ma recherche, j'étais particulièrement intéressée à identifier des terreiros offrant aussi des

traitements à des personnes en crise psychotique, que ce soit par le biais de leur réclusion dans le terreiro, en pratiquant des rites d'initiation, ou encore à travers des consultations effectuées à partir d'un jeu de coquillages.

Parmi tous les pères/mères-de-saint interrogés, seul Seu Romeu a admis traiter des personnes psychotiques dans sa maison, au moment de la recherche. Il définissait cependant sa maison comme relevant de l'umbanda (nous y reviendrons en détail dans le prochain chapitre). J'ai ainsi choisi de la retenir comme un premier site d'étude, malgré cette différence d'appartenance vis-à-vis les maisons de candomblé. La deuxième maison que nous avons retenue pour notre étude a été celle de Mère Juninha, une maison de candomblé traditionnelle dans la ville de Cachoeira. Nous l'avons choisie parce qu'elle était située dans le quartier où Jorge et moi habitions, ce qui a facilité les contacts avec beaucoup de ses fils et filles-de-saint. Nous avons ainsi pu observer à la fois ce qui se passait dans la maison de saint et la vie quotidienne des adeptes de cette maison. En outre, même si personne n'y était alors en traitement pour des problèmes mentaux, Mère Juninha disait avoir réalisé de nombreux traitements de ce type dans le passé, y compris celui de personnes qui demeuraient des adeptes de cette maison. Mère Juninha disait qu'on la considérait, il y a quelques années, comme "la mère-de-saint qui sait traiter les fous" ; dès qu'un cas de ce type était signalé dans la ville, les gens, incluant les autres leaders religieux, l'envoyaient chez elle pour qu'elle le traite.

D'emblée, je veux préciser que, même si j'ai beaucoup observé les rituels du candomblé au cours de toute la période du travail de terrain, aucune partie de ma thèse n'est consacrée à l'analyse des rituels observés¹⁰. Néanmoins, ces observations ont constitué pour moi une source essentielle d'information pour comprendre l'idiome du candomblé tel qu'il se présente dans le contexte de Cachoeira. Elles m'ont donc fourni un certain nombre de repères fondamentaux qui ont guidé ma compréhension de la façon dont les personnes ont recours à cet idiome. Pour utiliser un terme de Corin et alii (1993), il s'agit de commencer à réunir les éléments narratifs et ethnographiques nécessaires à l'identification de la "dimension supranarrative implicite et structurante" des récits.

¹⁰ Je réserve l'analyse des rituels pour des articles ultérieurs. Il faut ajouter que la thèse de doctorat de Jorge Iriart se centre en grande partie sur l'analyse des rituels réalisés dans la maison-de-saint de Mère Juninha.

Les entrevues réalisées au cours du travail de terrain¹¹ ont été loin de porter uniquement sur des personnes ayant vécu une histoire de maladie mentale ou se plaignant plus généralement de problèmes de santé. Elles ont été réalisées avec 18 leaders religieux, 53 adeptes (25 adeptes de la maison de Mère Juninha, 20 adeptes d'autres maisons de candomblé et 8 adeptes de l'umbanda de Seu Romeu) et 34 personnes non adeptes, habitant dans divers quartiers de la ville. À ces données s'en sont ajoutées d'autres qui furent recueillies à travers l'observation participante et lors de conversations informelles ou d'entrevues non enregistrées, auprès de diverses personnes. Cette diversité d'informations m'a permis de comprendre les articulations principales de l'idiome du candomblé tel qu'y ont recours des hommes et des femmes de la ville de Cachoeira. L'analyse a permis de faire ressortir les manières dont les adeptes utilisent l'idiome du candomblé. Ceci m'a par la suite servi de matrice en fonction de laquelle j'ai analysé de manière comparative les récits de deux groupes plus particuliers sur lesquels je me suis centrée au cours de la recherche : un groupe de personnes que j'ai qualifié comme "à la marge" et un groupe de personnes psychotiques (j'y reviendrai).

Ce moment initial de la recherche m'a aussi permis d'identifier les personnes que j'ai suivies tout au long de ma recherche et avec lesquelles j'ai réalisé des histoires de vie ; j'ai en quelque sorte cherché à partager leur vie quotidienne. Nous avons ainsi commencé par des conversations plutôt informelles avec les leaders religieux des maisons que nous avons fréquentées, et avec certains des membres de ces maisons. Notre objectif était de pouvoir réaliser ensuite des entrevues plus en profondeur avec les membres du terreiro, dans le but d'explorer les raisons de leur adhésion au candomblé et le contenu de leur expérience religieuse. Dès ces premières conversations, j'ai aussi cherché à repérer des cas de personnes psychotiques que je pourrais comparer aux personnes initiées n'ayant pas vécu d'expérience de type psychotique. Au début, mon intention était de comparer ces deux groupes de personnes quant à la manière dont elles utilisent l'idiome religieux pour articuler leur expérience singulière, à la façon dont elles participent à la vie de la famille-de-saint et à l'importance de cette participation dans leur vie personnelle. Je m'intéressais particulièrement à l'impact d'une telle appartenance religieuse sur la façon dont les personnes psychotiques se trouvent intégrées à la communauté plus large.

¹¹ Durant notre travail de terrain, Jorge et moi avons réalisé 136 heures d'entrevues enregistrées avec un total de 80 femmes et de 25 hommes et nous avons filmé à peu près 40 heures de rituels.

À mesure que la recherche a progressé et que nous avons établi des contacts dans la communauté plus large, et non plus seulement avec les gens des terreiros de candomblé, la répartition des personnes en fonction de groupes devant me permettre de procéder à des analyses¹² et à des comparaisons a changé de façon à respecter ce que je comprenais de la dynamique culturelle et sociale dans laquelle s'inscrit le recours au candomblé. Les changements ont porté sur les points suivants : 1 - l'incorporation de personnes ayant vécu un épisode de type psychotique dans le passé et qui, l'ayant résolu, sont demeurées des adeptes du candomblé¹³ et participaient au groupe des personnes initiées. Ces personnes ont été référées par le leader religieux ou se sont identifiées elles-mêmes comme ayant vécu jadis des crises de ce type ; 2 - l'ajout d'un groupe constitué de personnes qui ne font pas partie du candomblé et qui recourent à cet idiome religieux de manière non conventionnelle ; je les ai qualifiées ultérieurement de personnes "à la marge", entre autres parce que la communauté faisait preuve de beaucoup de méfiance et d'ambivalence à leur égard, 3 - la redéfinition du groupe des personnes psychotiques comme comprenant des personnes qui manifestaient clairement, au moment de mon travail de terrain, certains symptômes de psychose, qui étaient considérées comme "folles" par leur entourage, qui ne se trouvaient attachées à aucun groupe religieux en particulier, mais qui utilisaient l'idiome du candomblé pour donner forme et sens à leur expérience singulière.

Mon choix de répartir les personnes entre ces trois groupes s'appuie sur une compréhension de la place du candomblé à Cachoeira. Dans cette ville, la grande majorité des personnes issues des classes populaires, même si elles ne sont pas initiées, assistent aux rituels

¹² Il faut noter que la répartition des personnes en groupes de comparaison a été réalisée au moment où j'ai commencé à analyser l'ensemble des données et des récits. Dans l'analyse, je les ai séparées selon des distinctions d'ordre sémantique qui me semblaient saillantes autant dans la façon dont ces personnes se considéraient vis-à-vis les autres personnes de la communauté que dans la façon dont ces personnes étaient perçues par les gens de la communauté. Dans ce sens, j'ai observé comment ces personnes s'intègrent (ou se sentent intégrées) dans leur groupe familial, dans le voisinage et, éventuellement, dans le groupe religieux, dans quelle mesure elles partagent les valeurs dominantes du groupe, jusqu'à quel point leurs comportements sont acceptés ou pas par les gens de la communauté, etc. Il faut cependant noter que les groupes que j'ai répartis pour des fins comparatives ne sont pas constitués comme tels dans la vie concrète ; ainsi, si certaines personnes sont considérées comme à la marge, elles ne se rassemblent pas pour autant dans un groupe marginal. Tout au contraire, dans la plupart des cas, elles s'insèrent dans la communauté d'une façon très dynamique et ont moins besoin de s'isoler à l'intérieur de groupes stéréotypés.

¹³ Ces personnes sont celles que j'identifie comme appartenant au deuxième niveau de données et qui ont elles-mêmes dit avoir vécu des expériences de maladie mentale avant leur initiation.

du candomblé et d'umbanda, surtout à ceux qui ont lieu dans leur propre quartier. Ces rituels représentent non seulement un moment de pratique religieuse, mais aussi un moment important de divertissement et de rencontre pour tous les groupes d'âge, des enfants aux vieillards. Le fait que le candomblé soit la religion la plus répandue parmi les personnes de classe populaire à Cachoeira a pour conséquence que la plupart des personnes qu'on rencontre dans la ville ont été élevées dans une proximité très étroite avec le candomblé. Même si devenir membre du candomblé n'est pas une contrainte à laquelle tous devraient se soumettre, on peut penser que cet idiome religieux est suffisamment répandu et connu pour que beaucoup de gens puissent en faire un usage particulier. Néanmoins, au-delà de la pluralité des utilisations possibles du candomblé, il existe ce qu'on peut appeler une "norme culturelle" dont le non-respect est identifié par le groupe comme une déviance. Cette norme concerne l'ensemble des règles, des manières de faire et des valeurs traditionnellement associées au candomblé.

Les personnes initiées acceptent en outre tout ce qu'implique le fait d'appartenir à un groupe religieux : la hiérarchie religieuse, l'autorité du leader religieux, les obligations religieuses, le savoir initiatique, etc. Les gens s'attendent à ce que les personnes initiées aient un comportement davantage inspiré par la tradition religieuse, parce que ces personnes ont établi un lien plus étroit avec le candomblé. Des personnes qui ne sont pas adeptes du candomblé, on s'attend aussi à un respect vis-à-vis du système de croyances de cette religion ; celle-ci constitue en effet un point de repère permettant de définir certaines pratiques religieuses, d'interpréter certains événements et, éventuellement, d'orienter certaines recherches d'aide magique auprès de personnes compétentes. Il est par contre aussi possible à Cachoeira d'appartenir à d'autres religions telles que le pentecôtisme, l'Église adventiste ou le spiritisme kardéciste. Cela correspond à un choix qui détermine une manière particulière d'interpréter l'idiome du candomblé. Les gens du candomblé peuvent s'opposer à de tels choix, surtout quand il implique un ex-membre de leur communauté-de-saint, mais l'identité religieuse et sociale de ces personnes se trouve alors clairement constituée en fonction de leur appartenance au groupe religieux.

Les personnes que j'ai qualifiées de "personnes à la marge" sont dans une situation ambiguë par rapport à l'idiome du candomblé. Il s'agit en effet de personnes qui, tout en se référant à l'idiome du candomblé, le font en mettant en cause ou en défiant ses valeurs et ses

règles de base. Il s'agit donc de personnes qui évoluent dans les interstices de ce langage, en le détournant en quelque sorte. Plus que les adeptes, elles tendent à combiner tradition et modernité, n'acceptant pas les contraintes associées à toute forme d'appartenance religieuse ni la soumission à un système hiérarchique. Elles se définissent à partir de symboles religieux marginaux, aussi bien qu'à travers une utilisation marginale des symboles religieux centraux. Dans le contexte de Cachoeira, ces personnes se sont surtout retrouvées parmi les non-initiés, mais il existe aussi des personnes qui, tout en maintenant leur intégration au candomblé, recourent à cet idiome religieux de manière non-conventionnelle. Ce pourrait aussi être le cas de certaines personnes appartenant aux deux maisons-de-saint que l'on peut qualifier de "marginales" dans la ville (voir le chapitre suivant). C'est là une question que je n'ai pas pu explorer faute de temps.

Ma recherche sur les façons dont l'idiome du candomblé contribue à l'articulation de l'expérience personnelle s'est ainsi effectuée à travers la comparaison de trois groupes de personnes : le groupe des initié(e)s, les personnes "à la marge" et les personnes psychotiques. Mon hypothèse est que ces trois groupes de personnes se situent sur une espèce de continuum quant à leur position vis-à-vis le candomblé. Tandis que les personnes initiées maintiennent avec le candomblé un rapport d'acceptation qui perpétue la tradition religieuse, les personnes à la marge entretiennent avec lui un rapport de défi et de remise en question, tandis que les personnes psychotiques établissent un rapport de rupture avec l'idiome en tant que tel, tout en continuant à s'y référer.

Les stratégies suivies pour approcher les personnes appartenant à chacun de ces trois groupes ont été très semblables. J'ai d'abord pu profiter du fait que j'étais de plus en plus connue dans la ville et du fait que les gens à Cachoeira sont à la fois très aimables et ouverts, pour établir avec eux des contacts faciles, m'entretenir avec eux de choses concernant le candomblé et leur poser des questions comme celle concernant le rapport entre santé et traitement religieux. Ma deuxième voie d'approche s'est fondée sur ma fréquentation assidue des rituels dans plusieurs maisons de candomblé et dans l'umbanda de Seu Romeu. Enfin, je me suis basée sur des conversations informelles et sur des entrevues enregistrées avec les leaders religieux et certains adeptes du culte.

Pour ce qui concerne plus particulièrement l'identification des personnes psychotiques, j'ai été soucieuse de ne pas identifier ma recherche à une recherche exclusivement centrée sur les problèmes mentaux. Sur un premier plan, que l'on peut qualifier de sémiologique, je désirais identifier le champ sémantique dans lequel se trouve située la maladie mentale dans cette culture. Mon point de départ a donc été les descriptions spontanées relatives à ce thème, qui apparaissent dans les récits. Ces descriptions, je les ai interprétées à l'intérieur des contextes de parole particulière dans lesquels elles s'inscrivaient. J'ai réalisé ainsi un premier niveau d'entrevue où les questions très larges que je posais demeuraient générales plutôt que centrées sur des personnes particulières. Progressivement, mon approche s'est précisée et a pu se centrer sur des personnes repérées à trois niveaux : des cas rapportés par les guérisseurs et les guérisseuses ; les cas de personnes qui se sont identifiées elles-mêmes comme ayant vécu des problèmes de type psychiatrique ayant conduites à se faire initier ; des cas identifiés à partir du voisinage.

Sur un deuxième plan, des raisons d'ordre éthique m'ont amenée à être très attentive à ne pas laisser transparaître mon intérêt pour les personnes psychotiques. Je ne voulais pas susciter une psychiatrisation indue du problème, ni forger, dans la communauté, un intérêt qui n'aurait pas été déjà présent. Surtout, je voulais éviter que les gens ne soient portés à jeter un regard discriminatoire sur les personnes psychotiques que je serais amenée à interroger.

Pour ce qui concerne les entrevues réalisées avec les guérisseurs et les guérisseuses, je commençais par poser aux leaders religieux des questions sur le traitement en général et abordais ensuite la question de la maladie mentale pour en arriver enfin à identifier des cas traités par le candomblé. Je demandais par exemple : quels sont les problèmes de santé qui amènent le plus les personnes dans votre maison à se faire traiter ? Quels ont été les cas les plus difficiles que vous avez eus à traiter ? Quels ont été les cas dont la réponse au traitement vous a laissé le/la plus surpris(e) ou le/la plus satisfait(e) ? Parmi vos fils/filles de saint, beaucoup sont-ils venus à cause d'un problème de santé ? Quel était ce problème ? Pourriez-vous m'en parler ?

La préoccupation éthique qui a sous-tendu ma recherche ne m'a pas empêchée, durant l'entrevue, de poser directement des questions relatives au traitement de personnes atteintes potentiellement de maladies mentales, des questions comme : "est-ce que vous avez déjà traité des personnes avec un "problème de la tête", de "nervoso", de folie ?" "Est-ce que vous pouvez me raconter des cas qui ont attiré votre attention d'une façon particulière ?" "Comment explique-

t-on ce type de problème dans le candomblé ?”, etc. Dès ce premier moment de la recherche, beaucoup de récits se sont référés à des problèmes de folie.

“Elle vient du Sertão, elle frappait et mordait les autres. Ç’a été des cochonneries (porcarias¹⁴) qu’elle a mangées lors de son accouchement, ce qui a attaqué sa tête. On lui a volé son mari, elle a perdu ses illusions. (...) Elle a perdu la notion du temps, ne prenait pas soin de son enfant, voyait des choses... J’ai tout défait, son mari est revenu, elle ne l’a plus voulu. Aujourd’hui, elle travaille à la campagne”. (Mère Marina à propos d’une cliente)

“Quand j’ai ouvert ma maison-de-saint, la plupart des problèmes qui venaient à moi étaient des problèmes de ce type. Cette fille qui est en réclusion, par exemple, elle était folle, folle, folle, complètement hors du monde. Elle voulait se tuer, elle se mettait en-dessous de la table, elle ne disait pas des choses qui allaient les unes avec les autres¹⁵. Elle faisait déjà partie du candomblé depuis dix ans et son père-de-saint, il n’y a que six mois qu’il est mort. Elle est devenue comme ça après son décès à lui. On a fait l’axexê¹⁶ avec un père-de-saint de São Félix et après ça, tout le monde est devenu fou. (...) L’homme qui leur a enlevé la main du mort¹⁷ n’a rien fait. Il a juste volé leur argent. Les saints sont restés tous délaissés”. (Mère Juninha à propos d’une nouvelle fille-de-saint)

“Elle souffrait de ‘nervoso’ émotionnel. Quand elle allait dans la rue, elle disait qu’elle était malade, elle tremblait de tout son corps. Elle tremblait et elle pleurait. Elle entrait en crise, tremblant et pleurant, elle voulait déchirer ses vêtements et se jeter dans la rivière, sa tête était très chaude. Elle a passé une année entière comme ça. C’est alors que ma Mère (la déesse appartenant à Dona Carmelita) est venue me dire ce qui se passait. Il fallait faire des offrandes pour la Vieille (la divinité Nanã), dans les eaux. Ça été comme ça qu’elle s’est améliorée”. (Mère Carmelita à propos de sa fille-de-saint)

J’ai ainsi pu confirmer que, comme d’autres études l’avaient déjà mentionné, on trouve à Cachoeira de nombreux récits qui évoquent l’amélioration de problèmes psychiques grâce au traitement par le candomblé. Ces premiers récits des mères/pères-de-saint m’ont permis de remonter à certaines des personnes qui appartenaient à la famille-de-saint et qui s’étaient rendues jusqu’à l’initiation à cause d’un problème spirituel qui avait pris la forme d’un problème mental. Néanmoins, la plupart des cas évoqués par les leaders spirituels, surtout ceux présentant une

¹⁴ *Porcaria* est le mot souvent utilisé pour se référer à des aliments qui contiennent des éléments de sorcellerie et donc des aliments considérés sales, dans le sens moral de quelque chose fait pour provoquer le mal.

¹⁵ « Não falar coisa com coisa » signifie tenir un discours insensé.

¹⁶ Cérémonie funèbre du candomblé réalisée lorsque quelqu’un d’important de la communauté-de-saint décède.

¹⁷ Rituel responsable d’enlever l’influence et le pouvoir du leader religieux décédé sur ses enfants de saint.

symptomatologie plus franchement psychotique, avaient uniquement été soumis à des rituels de purification ou d'expulsion d'esprits maléfiques, sans être restés attachés à la communauté religieuse. Je n'ai pu rejoindre la majorité des personnes concernées, que ce soit parce qu'elles venaient d'autres villes brésiliennes ou parce que les leaders religieux les avaient identifiées de manière trop vague. Selon les pères/mères-de-saint, certaines de ces personnes ont fait une rechute quelque temps après leur premier traitement religieux, ce qui serait dû au fait qu'elles avaient délaissé les obligations dues aux divinités. Elles seraient alors retournées au candomblé pour de nouvelles consultations et pour de nouveaux traitements.

À un deuxième niveau, certains des adeptes du candomblé que j'interrogeais sur des questions plus générales ont mentionné eux-mêmes, au cours de la conversation, que c'est un problème psychique qui avait motivé leur initiation. Ces adeptes font partie du groupe important des personnes dont l'entrée dans le candomblé a été précédée par un problème de santé de type aigu. De manière générale, les personnes qui se sont fait initier pour des problèmes de santé ont rapporté avoir connu un changement radical de leur état après l'initiation :

“Le candomblé a beaucoup d'importance pour moi parce que je n'y suis pas entrée par bourgeoisie, ni parce que j'en voulais ; j'y suis entrée à cause d'une maladie. Au-dessous du bon Dieu, ç'a été mon saint qui m'a donné la vie. Je suis entrée pour faire le saint¹⁸ quand j'avais six ans et huit mois. J'y suis entrée par maladie - c'était “esdrupzia”, le ventre plein d'eau, mais en vérité c'était rien de ça ! C'était mon saint qui voulait être fait”. (Mère Juninha)

Lorsque les problèmes de santé sont de type psychiatrique, ils se caractérisent par une dimension de crise et par une rémission assez rapide. Les récits recueillis parmi ces personnes relatent des histoires très semblables à celles dont avaient parlé les pères/mères-de-saint, à propos des cas dont le traitement avait abouti à l'initiation ; ils se rapprochent aussi de ceux qu'évoquent la plupart des travaux qui parlent de la guérison de personnes souffrant de maladie mentale dans le candomblé. Autrement dit, il s'agit d'histoires de maladie où les problèmes psychiatriques qui se situent dans le passé et se limitent à une seule période critique qui précède l'initiation au candomblé. Parfois, il s'agit d'une histoire qui comporte plusieurs épisodes qui se répètent et se caractérisent par des améliorations suivies d'aggravations :

¹⁸ « Faire le saint » est une des expressions utilisées pour se référer à l'initiation.

“Je ne manifestais rien. Je n'avais qu'une dépression. Mon organisme était parfait. Je ne sortais pas de chez moi, je ne voulais pas travailler, je ne parlais à personne, j'avais peur des gens, j'ai commencé à m'enfermer chez moi, je prenais des bains à tout instant, parce que je pensais que je puais. (...) Mon père m'a amené chez Mère Juninha. Elle a vu dans les coquillages que mon mari avait une autre femme (...). Cette femme avait fait des travaux pour rester avec lui. (...) Cela avait déjà duré longtemps et je n'allais pas guérir à moins que je fasse mon Orixá”. (Lia, fille-de-saint)

“Un esclave, un exu, m'a pris et je suis devenue folle. Je courais dans la brousse, je revenais complètement déchirée chez moi. J'écoutais des voix qui disaient que, si je ne courais pas, j'allais voir aussi beaucoup de choses. Après quelques jours, la même chose s'est passée avec ma soeur qui appartient à Nanã. On l'a envoyée chez Mère Juninha. À travers un verre d'eau, la vieille a vu. Son Caboclo Rompe Folhas a vu et il est allé chez ma mère pour dire que, si on ne me soignait pas, je pouvais mourir. Je suis restée trois mois comme ça. Je cherchais la bagarre avec tout le monde. Les gens ont commencé à avoir peur. Je ne respectais personne. J'avais peur du candomblé.” (Marta, fille-de-saint)

Ces groupes de personnes ayant présenté des problèmes de type psychique circonscrits à la période pré-iniatique m'ont placée face à une alternative. D'un côté, on pourrait faire l'hypothèse que les symptômes de maladie mentale déjà présents avant l'initiation faisaient déjà partie de l'idiome culturel emprunté par les personnes pour légitimer leur introduction dans le culte. Dans ce sens, on ne pourrait pas parler de maladie préalable sur laquelle le culte viendrait agir et la maladie ferait partie du langage culturel pré-iniatique. Cette question m'a aidée à réfléchir sur les manières dont chaque culture met en forme et interprète les crises qui surgissent dans la vie de ses membres. Dans une culture comme celle de Cachoeira, la valorisation positive du candomblé justifie en soi le passage par une crise personnelle pouvant légitimer une initiation, ce qui indique une façon particulière de comprendre et de manipuler certains types de souffrance humaine.

D'un autre côté, dans la ligne des travaux de Devereux (1977), on peut penser que les récits de personnes qui ont vécu des épisodes de “folie” guéris par le rituel du candomblé sont inscrites dans un contexte culturel qui associe ces signifiants à un “modèle d'inconduite socialement prescrit” (Devereux, 1977 : 255), pour lequel un traitement est disponible. Autrement dit, le candomblé offrirait à la fois un langage accessible à ceux qui vivent une crise psychique à un moment particulier de leur vie et un “processus reconstitutif” analogue à celui, par

exemple, que permet le chamanisme. Le recours à un tel langage aiderait les personnes en crise à ne pas évoluer vers un état chronique.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que dans le contexte de Cachoeira on ne peut pas ignorer le nombre important des récits évoquant des épisodes caractérisés par des crises de type psychiatrique, résolus par la médiation du candomblé. Dans le cadre du candomblé, ces épisodes de folie sont interprétés à partir d'une approche de type magico-religieux. Il est commun, par exemple, d'entendre des pères/mères-de-saint affirmer avoir eu l'occasion de traiter, avec succès, des personnes internées pour folie dans des hôpitaux psychiatriques. Les pères/mères-de-saint ajoutent qu'il y existe de nombreux cas traités de manière inadéquate par les médecins parce qu'ils concernent des problèmes non pas médicaux, mais spirituels¹⁹.

On peut malgré tout penser que les deux hypothèses formulées ici ne recouvrent pas l'ensemble de la réalité concernant les rapports entre candomblé et folie. Ainsi, j'ai découvert dans le quartier où j'habitais quelques personnes que la communauté considérait comme "folles", et qui ne faisaient partie d'aucune maison de candomblé ou d'aucun autre groupe religieux. De plus, j'ai aussi retracé un certain nombre de personnes (dont quelques-unes avaient été référées par les pères/mères-de-saint et d'autres que j'ai connues lors de la fréquentation de rituels) qui étaient elles aussi considérées comme folles, qui semblaient avoir commencé un traitement religieux dans le candomblé ou dans l'umbanda et qui l'ont abandonné pendant la période où j'étais sur le terrain. Ces cas m'ont semblé éclairer le fait que je n'avais pas trouvé un seul cas de personne manifestement psychotique dans les communautés-de-saint où j'ai fait ma recherche, même parmi celles qui avaient manifesté auparavant une crise de folie. Cela m'a conduit à formuler une nouvelle alternative : ou bien les personnes qui ont déjà présenté un ou plusieurs épisodes de psychose sont complètement guéries, au point qu'il est impossible de les distinguer des autres personnes, ou les personnes qui souffrent des psychoses les plus graves, ou encore celles devenues chroniques, ne s'inscrivent pas dans le candomblé en tant qu'adeptes.

¹⁹ Tel que l'a observé Montero (1985), dans son étude sur l'umbanda, les problèmes de type spirituel suivent une logique différente de celle qui caractérise la maladie. En effet, cette logique spirituelle « transforme les indices morbides en signes d'un désordre plus large qui, jusqu'à ce moment, demeure non connu et sans signification pour le patient et qui demeure pour le médecin toujours hors de l'atteinte de sa compréhension et de sa technique » (p.125, ma traduction). Les leaders religieux arrivent ainsi à délimiter une méthode d'intervention légitime et, de façon non exceptionnelle, franchement en opposition avec celle de la biomédecine.

J'ai donc décidé de consacrer une partie de ma recherche à ces personnes considérées comme folles par leur entourage et ne faisant pas explicitement partie du candomblé. Il s'agissait d'examiner dans quelle mesure ces personnes psychotiques non intégrées au candomblé utilisent ses signifiants religieux et si oui, de quelle manière. Cela m'a amenée à poser la question des limites possibles du candomblé pour des personnes psychotiques. Ces dernières peuvent s'avérer incapables de s'intégrer dans le rituel ou y offrir une forte résistance. On peut se demander si cette absence de participation religieuse révèle une incompatibilité majeure due au fait que les personnes les plus sérieusement troublées au niveau psychique ne sont pas capables de s'inscrire dans un univers symbolique partagé. On peut aussi se demander si la participation à un espace religieux, caractérisé par la nécessité de se soumettre à une série d'obligations et de règles, n'est pas vécue, par certaines personnes psychotiques, comme une expérience aussi difficile que celle d'être institutionnalisées dans un hôpital psychiatrique²⁰. Ainsi, si ces personnes ont recours au candomblé, ce serait d'une manière différente, à distance. J'ai posé l'hypothèse que cette utilisation est beaucoup plus personnelle ou idiosyncrasique que celle des autres membres de la communauté et qu'elle se trouve modulée par des vécus psychotiques.

²⁰ On ne veut pas dire par là que l'espace du candomblé soit semblable à l'espace hospitalier, dans la mesure où ce dernier s'inscrit dans le modèle d'une « institution totale ». Par institution totale, Goffman (1961) veut dire « *closed worlds like prisons, army training camps, naval vessels, boarding schools, monasteries, and old folk homes - where the inmates are regimented, surrounded by other inmates, and unable to leave the premises.* » Les familles de candomblé, comme on va voir dans le chapitre 3, ne possèdent aucune des caractéristiques des institutions totales. Même quand le candomblé comporte pour la personne une période de réclusion, comme c'est le cas lors du rituel d'initiation, il s'agit d'une situation qui prend une toute autre signification que celle de l'internement psychiatrique dans sa forme traditionnelle. Le rituel d'initiation est un rituel de passage qui a comme objectif de conduire la personne vers un nouveau statut religieux et social, certainement plus prestigieux et plus respecté que celui qu'elle possédait auparavant. Les étapes de ce rituel permettent aux personnes d'éprouver une série d'expériences profondes sur les plans sensorio-corporel et identitaire. Il s'agit d'un rituel qui a comme but la réintégration sociale des initié(e)s, aussi bien que leur socialisation dans les règles et dans le code de valeurs de la religion. Le candomblé fournit aux personnes certaines règles de conduite, en stimulant leur identification profonde avec leurs divinités, ce qui s'accompagne d'un apprentissage des comportements de ces dernières, de leurs modes d'expression corporelle, de leurs goûts et de leur rapport à la nature. Ce processus d'identification se construit à partir d'un premier mouvement de régression à un état infantile dans lequel, tel que suggéré par Lépine (1983 : 41), les initié(e)s ont « *la possibilité de revivre certaines situations et certaines émotions de leur enfance; et il leur est permis d'exprimer, d'extérioriser la rage, la haine, le désir de tuer, les désirs sexuels refoulés* ». Lépine attribue à cet aspect rituel une action thérapeutique d'abréaction. Sans vouloir développer plus en profondeur l'analyse du rituel d'initiation, parce que ce n'est pas ici mon but, j'ai voulu clarifier l'énorme différence entre ce qui se passe dans une institution religieuse, telle le candomblé, et ce qui se passe dans des hôpitaux psychiatriques de type asilaire. Ceci n'empêche pas de faire l'hypothèse que l'aspect contraignant que comporte l'adhésion aux règles religieuses, peut être la source d'une angoisse importante pour certains psychotiques. Le fait que la possession amène la personne à des expériences de profonde régression et de fusion avec l'altérité que représente la divinité peut, dans le cas de psychotiques, constituer un « voyage » (dans le sens de Laing, 1969) dangereux.

À un troisième niveau, le groupe de personnes psychotiques a été composé de neuf femmes âgées de vingt-et-un ans à soixante-quatre ans. Parmi ces neuf femmes, deux souffraient de problèmes depuis près de deux ans, les sept autres femmes présentant une maladie de longue durée, depuis près de quarante ans pour l'une d'entre elles. Six de ces femmes avaient déjà subi des traitements psychiatriques et avaient été internées d'une à plus de cinq fois. Les trois autres femmes n'avaient jamais été hospitalisées et, parmi elles, deux n'avaient reçu aucun traitement de type biomédical.

Sept de ces femmes avaient déjà été traitées dans le candomblé ou dans l'umbanda ; deux de ces sept femmes avaient déjà été initiées dans le candomblé et l'avaient abandonné par la suite. Il est difficile de savoir si l'abandon est survenu avant ou après la maladie. Les deux autres femmes n'avaient jamais subi de traitement religieux pour cause de maladie mentale, mais toutes deux avaient une histoire antérieure de participation au rituel du candomblé. Deux de ces neuf femmes étaient en traitement religieux au moment où j'étais sur le terrain. La première avait seulement subi des rituels de purification mais la deuxième était allée plus loin dans sa participation à la communauté religieuse. J'ai même eu l'occasion de l'accompagner dans des rituels où elle offrait des sacrifices aux divinités et j'étais présente une des fois où elle a été possédée successivement par deux de ses divinités : la Pomba Gira et l'Erê (on y reviendra).

À Cachoeira, il y avait aussi deux "fous de rue", une femme et un homme, que j'ai exclus de ma recherche : d'une part, ils se montraient très méfiants et parfois peu réceptifs ; d'autre part, il s'agissait de personnes venues d'autres villes du pays. Dans le cas de la femme, on m'a dit qu'elle était un mannequin célèbre de Rio de Janeiro qui avait commencé à errer sans but après être tombée malade. Dans le cas de l'homme, on m'a dit qu'il était venu à Cachoeira après avoir été abandonné par une voiture appartenant à la mairie de sa ville natale, dans la brousse aux alentours de Cachoeira. Selon les personnes de Cachoeira, le fait d'abandonner ses "fous" dans des municipalités voisines, de façon à se décharger de l'obligation de les soigner, constitue une politique récente des mairies de l'intérieur de Bahia.

2.2 - Les maladies dans le candomblé

Le candomblé est une religion qui a donné lieu à des nombreuses études du début du siècle à nos jours. Néanmoins, peu de ces travaux se situent dans le champ de l'anthropologie médicale : contrairement à d'autres religions du Brésil, telles l'umbanda, le spiritisme kardéciste et le pentecôtisme, le candomblé n'est pas en effet une religion dont les rituels centraux sont des rituels de guérison. Cela n'empêche pas que cette religion ait développé une conception originale de la maladie et qu'une grande partie de ses adeptes et des gens qui font appel à ses leaders religieux pour une séance de divination le font pour des raisons reliées à la santé. Le candomblé n'a pas recours à des définitions précises de la maladie, au sens où il posséderait un cadre sémiologique bien délimité ; il comprend plutôt les maladies comme des "désordres", comme l'a décrit Montero (1985) dans le contexte de l'umbanda. Bastide (1958 : 212-213) établit un continuum intéressant entre le mal, le malheur et la maladie, problèmes qui, dans le candomblé, sont profondément reliés les uns aux autres. Il écrit :

"Le mal, dans une telle conception, est une diminution de l'être : il mord sur lui pour lui arracher goulûment des morceaux d'existence. En même temps qu'il est le signe extérieur de cet affaiblissement. La maladie déprime, dégoûte de la vie, laisse le corps sans force et l'âme sans désirs. Le malheur rend fou ou triste, abat physiquement comme moralement, jette dans un état de prostration (...) Tout cela vient de ce que votre être est en train de perdre la puissance que lui donnait la participation intime avec l'Orixá. Soit que cette participation ait été coupée par la violation d'un tabou, par la négligence de telle ou telle obligation religieuse, soit que cette participation ait subi l'action destructrice de la durée. Comme il faut chaque année laver les pierres des Dieux par des bains d'herbes ou de sang, il faut aussi laver la tête de temps en temps pour renouveler le mana (axé) qui s'effrite. Surtout il faut le faire chaque fois que le malheur bat à votre porte ou que la maladie vous assaille. On ne peut mieux montrer que l'être de l'homme n'est pas une simple imitation, ou une simple répétition de l'être des Orixá, mais qu'il est une véritable divinisation, l'embranchement de l'homme sur le tronc divin" (1958 : 212-213).

Dès lors, dans le candomblé, la santé est comprise comme un état d'équilibre et d'harmonie de l'être avec plusieurs forces qui agissent sur lui. En ce sens, on pense que la personne en bonne santé est celle qui est d'abord en harmonie avec ses divinités et qui l'est aussi avec son milieu social, c'est-à-dire dans ses rapports interpersonnels. Lépine (1983) ajoute que la santé implique l'harmonie entre les éléments qui composent la personne et entre les diverses

parties de son corps. Quatre situations sont le plus souvent mentionnées par les adeptes du candomblé comme causes spirituelles des maladies : 1- l'appel d'un saint, 2- l'abandon des obligations rituelles vis-à-vis les divinités, 3 - la violation d'un tabou et 4- la sorcellerie.

On observe que les trois premières situations font référence plus directement au rapport entre la personne et les divinités auxquelles la personne appartient, tandis que la dernière est plutôt liée aux rapports entre la personne et ses pairs (les rapports interpersonnels). La première situation renvoie à l'idée que toute personne possède un orixá maître de la tête, mais que seules certaines de ces personnes sont choisies pour subir l'initiation et pour établir un rapport privilégié avec cette divinité et avec les autres qui la suivront. La probabilité d'un appel de sa divinité est signalée par toute une gamme d'expériences où le cours naturel de l'existence se trouve perturbé. Parmi celles-ci on retrouve des bouleversements corporels prenant la forme de maladies diverses. Ces troubles qui perturbent l'existence sont interprétés comme la preuve que la divinité à laquelle on est associé se trouve dans un état affaibli en termes d'énergie vitale (*axé*), et qu'elle est dès lors mal placée pour protéger son "enfant".

Pour qu'une divinité se maintienne forte et pleine d'*axé*, il faut que son "enfant" lui offre des sacrifices et des hommages lors de plusieurs rituels. Lorsqu'une personne s'initie, elle s'engage à accomplir toutes les obligations qu'elle a envers ses divinités. À mesure qu'elle monte dans l'échelle hiérarchique, accomplissant les obligations nécessaires au passage d'un degré à un autre plus élevé, ses divinités deviennent progressivement plus puissantes. Même si les esprits ne demandent pas à tous de participer au candomblé comme adepte, les gens croient que les initiés sont plus forts et davantage protégés que ceux qui ne le sont pas. Ils jouissent en effet d'un rapport privilégié avec leurs divinités ; ils participent aussi à des rituels qui renforcent leur tête et "ferment" leur corps aux mauvaises influences et aux mauvais esprits. Enfin, ils apprennent à manipuler certaines forces magiques.

L'abandon des obligations rituelles et la violation d'un tabou, également cause de maladies, entraînent le châtement des "enfants" par les divinités, manifestation de leur colère face au fait qu'on les a délaissées, qu'on leur a désobéi, qu'on a manqué de respect et d'intérêt à leur égard ou, plus grave encore, que les "enfants" ont défié leur autorité. On considère que le châtement extrême consiste pour les divinités à perdre tout intérêt pour leur "enfant" et à l'abandonner à son propre sort ou alors à laisser leurs esclaves (les *exus*) s'en occuper, ce qui

signifie que le désordre s'installe dans la vie de la personne. Dans la quatrième situation, la personne malade est victime d'un acte de sorcellerie de la part de quelqu'un d'autre, ce qui passe souvent par la médiation de certains esprits qui n'appartiennent pas à la personne victime du malheur. Un rapport est plus clairement établi entre la personne malade et celle qui a voulu lui faire du mal. En fait, même si ces causes se réfèrent à l'action de forces magiques ou spirituelles, on verra que cet aspect "magique" et "spirituel" doit aussi être compris comme une métaphore d'autres dimensions de la vie des individus, qu'elles soient sociales ou psychologiques. Ainsi, si l'on analyse de plus près la situation dans laquelle survient la maladie, on s'aperçoit qu'elle comporte généralement des conflits sociaux dans lesquels la personne malade se trouve particulièrement impliquée.

La maladie devient dès lors la métaphore d'un conflit qui demande à être dévoilé. Une telle conception de la maladie comme un désordre produit par un déséquilibre sur le plan des interactions (avec les divinités, avec les pairs, ou avec soi-même) change de façon importante le champ sémantique dans lequel est saisie la notion de maladie. Dans de telles sociétés, une personne malade est plus rarement vouée à vivre seule sa maladie ; les notions de déséquilibre et de désordre permettent de mettre en œuvre des mécanismes collectifs agissant sur le sentiment de solitude qu'implique souvent la maladie et qui donnent une dimension "collective" à l'expérience de souffrance²¹. Cela ne veut pas dire que la personne n'éprouve pas l'expérience subjective de la maladie, mais elle possède des moyens de la partager et de l'élaborer.

Ceci fait écho aux travaux de Zempléni en contexte africain. Malgré l'influence croissante des conceptions biomédicales, on y trouverait encore l'idée de ce que l'auteur appelle une "récessivité sociale de la maladie". Selon cet auteur, de telles conceptions radicalement sociales de la maladie peuvent comporter des idées telles que *"l'héritage d'une maladie incomplètement traitée d'un père mort, souffrir d'une affection élective de son lignage, présenter les symptômes d'une transgression commise par un parent"* (mimeo, sd).

Des épisodes de maladie mentale figurent fréquemment parmi les cas que le candombé interprète comme ayant des causes spirituelles, et cela tant dans les récits recueillis à Cachoeira

²¹ « *This entire discussion lends support to Laing's postulate concerning the impossibility of experiencing another's experience, but it is restricted to experience as comprehended and realized in the mundane*

que dans ceux concernant d'autres endroits. On a pourtant interprété différemment de tels épisodes de maladie depuis les premières études sur le candomblé jusqu'à nos jours. Les premiers chercheurs, comme Nina Rodrigues (1900) et Arthur Ramos (1940) ont interprété la possession comme un phénomène pathologique. Les études qui ont vu dans le candomblé une alternative thérapeutique pour les personnes souffrant de problèmes psychosociaux ou psychiatriques plus graves sont beaucoup plus récentes et encore peu nombreuses.

Dans cette deuxième catégorie, il faut citer ici un ensemble de travaux qui ont cherché à situer les représentations de la maladie et les rituels thérapeutiques associés au candomblé dans le cadre de sa cosmologie et d'un système symbolique plus général. Les maladies mentales y sont comprises dans le cadre d'une logique similaire à celle qui explique les maladies en général. En effet, pour le candomblé, *“le corps et l'esprit sont une seule et même réalité”* (Lépine, 1983 : 29). Toute maladie résulterait donc d'un manque d'*axé*, le principe vital transmis de diverses manières d'une personne à l'autre, d'une divinité à une personne, ou des éléments de la nature (animaux ou végétaux) aux êtres humains. L'*axé* serait responsable de l'équilibre de tous les aspects de la vie d'une personne. Le candomblé reconnaît l'action d'éléments naturels qui peuvent agir comme des éléments pathogènes, mais, là encore, l'action de ces organismes se trouve toujours associée à des facteurs d'ordre spirituel qui *“ouvrent”* le corps à leur influence (Barros et Teixeira, 1989).

Les auteurs mentionnent aussi l'existence d'une catégorie spéciale de problèmes qui englobe toutes les manifestations de déséquilibre mental et psychique et qui s'appelle *“kolori”* (Barros et Teixeira, 1989 ; Teixeira, 1994), ce qui fait référence au fait que la personne folle a la tête, ou l'*ori*²², affaiblie (Bastide, 1958). Dans le candomblé, la tête est une partie privilégiée du corps parce qu'elle est le siège des divinités ; on doit toujours la préparer pour pouvoir être possédée par ces divinités. La fragilité de la tête est toujours un objet de préoccupation, dans la mesure où une tête affaiblie empêche la possession par les divinités qui appartiennent à la personne, ce qui peut provoquer une ouverture à l'action d'entités malfaisantes ou encore, une

world of everyday life. Such a possibility is present in many of the cultural performances we and those in other cultures recognize as art and ritual » (Kapferer, 1986 : 190-191).

²² L'*ori*, qui correspond au tempérament, à l'intelligence, est généralement hérité de l'un des parents ou d'un aïeul. Modelée par Oxalá avec l'une des substances primordiales qui composent l'univers, elle appartient, pour ce motif, à l'une des divinités qui représentent cette substance. C'est ainsi que si la tête a

plus grande vulnérabilité à la folie. Pour maintenir la tête forte, il faut lui “donner à manger”, ce qui se fait à partir d’un rituel qui s’appelle *bori*.

On rencontre aussi l’idée qu’il existe une certaine correspondance entre les divinités et les différentes parties du corps des personnes. Ainsi, lorsqu’une divinité est en colère avec son “enfant”, elle va le châtier en rendant malade la partie de son corps qui lui correspond ; on retrouve des variations quant aux divinités qui provoquent principalement des problèmes émotionnels et la folie. Les informateurs de Teixeira (1994: 210) soutiennent que les orixás les plus associés à la folie sont les orixás “chauds” (*gun*, en yorubá) : Exu, Ogun, Oxossi, Xangô, Obaluaiê, Iansã et Nanã, aussi bien que l’orixá “du blanc”, Oxaguiã. Selon l’auteur, dès qu’une personne souffre suite à l’intervention d’un de ces orixás dans son “*odu*”²³ de naissance”, elle devient plus vulnérable à l’installation de désordres dans son *ori* (tête). L’auteur mentionne encore d’autres facteurs qui influencent la santé mentale dès la naissance, par exemple les conditions d’accouchement et de grossesse et l’héritage venu des parents. Cette situation en place dès la naissance peut cependant se trouver altérée ultérieurement par le biais de l’initiation.

À côté de ces travaux qui abordaient les maladies mentales comme des désordres spirituels et qui ont tracé le portrait de ses principales catégories étiologiques, d’autres études ont exploré l’action thérapeutique du candomblé. Serra (1995) affirme que “personne ne rentre de par son propre vouloir dans le candomblé”. Selon l’auteur, cette phrase, extrêmement répandue parmi les initiés, indique qu’être initié est une “vocation” à laquelle on ne peut pas s’opposer. Comme le signale l’auteur,

“les orixás manipulent à leur façon toute une gamme d’afflictions, depuis les plus modérées - telles la chute dans un état d’éloignement ou de “bizarrerie”, dans un état de prostration et dans une mélancolie inexplicables - jusqu’aux états plus graves de maladie et de folie(…)” (p.134, ma traduction).

Plusieurs auteurs s’entendent sur le fait que la période d’initiation est souvent précédée de divers signes de maladie et que certaines personnes manifestent des crises de “folie”. Ces épisodes peuvent varier quant au type d’altération de comportement impliquée, à leur intensité, à leur

été faite à partir du principe représenté par le fer, elle appartiendra à Ogun, et si la personne vient à être initiée, elle sera consacrée à cet orixá (Lépine, 1983 : 28).

²³ L’*odu* est le destin d’une personne formé à l’intérieur du ventre maternel et dévoilé tel un oracle lors du jeu des cauris, qui s’effectue quand la personne naît (Teixeira, 1994).

fréquence et à leur durée. Certains récits mentionnent aussi des cas de dépendance à l'alcool associée à des troubles du comportement, des épisodes de dépression, des épisodes de violence excessive, des crises de dépersonnalisation, des situations de perte transitoire de la mémoire et des épisodes de bouffée délirante.

Le travail de Teixeira est important parce qu'il demeure, avec celui de Vasconcelos (1987), un des seuls à se centrer sur l'aspect thérapeutique du candomblé vis-à-vis les problèmes mentaux. Ces deux auteurs cherchent à identifier, parmi les personnes qui consultent le candomblé pour des problèmes d'affliction, les cas liés à des problèmes mentaux. Vasconcelos sépare ces personnes en deux groupes : le premier est constitué de personnes qui n'ont recours au candomblé qu'à des fins de consultation et le second est composé des personnes qui se font initier suite à des problèmes psychiques. Vasconcelos a travaillé avec un échantillon de 400 personnes auxquelles elle a appliqué des questionnaires visant à cerner les motifs de leur recours au candomblé. Dans un second temps, elle a réalisé des entrevues ouvertes avec douze personnes maintenant avec le candomblé divers degrés de participation.

Vasconcelos arrive à la conclusion que le groupe de consultants a deux fois plus recours au candomblé pour des raisons de santé psychique que le groupe des initiés. L'auteur interprète ces données comme le signe de ce que ceux qui se limitent à une consultation ont tendance, avant même de s'adresser au candomblé, à interpréter comme psychique ce que les initiés, déjà plus familiers avec le culte, interpréteraient comme des problèmes directement liés à la religion elle-même. Cette hypothèse est renforcée par le fait qu'une grande partie du groupe des initiés est constituée de personnes qui ont grandi en contact étroit avec cette religion : 24% des initiés contre 5% de ceux qui ont consulté, disent avoir hérité leur saint d'un membre de leur famille. À partir de douze cas concrets, l'auteure cherche à montrer que, dans le cas de personnes ayant une tradition familiale d'appartenance au candomblé, l'initiation au candomblé se fait de manière plus naturelle, au sens où une maladie est un motif souvent invoqué pour légitimer cette démarche. De leur côté, ceux qui consultent et qui s'adressent au candomblé pour des problèmes psychiques mentionneraient toujours des troubles bien définis que l'auteure, formée en psychiatrie, cherche à diagnostiquer d'une façon non systématique et peu consistante.

Le travail de cette auteure pose des problèmes à des niveaux méthodologique et interprétatif. Il s'agit d'un travail à la fois quantitatif et qualitatif. Dans la première partie,

quantitative, l'auteur pose une seule question qui concerne directement le thème de sa recherche ; elle porte sur le motif qui a poussé les personnes dans les deux groupes à recourir au candomblé. L'auteure regroupe ainsi les motifs mentionnés : santé physique, santé psychique, héritage de saint, vie désorganisée, vie sentimentale, curiosité, symptômes de saint, travail, santé de la famille, des motifs juridiques et la catégorie "libre et spontanée". Néanmoins, les catégories demeurent mal définies, ce qui empêche parfois de saisir les différences qui les séparent. Par exemple, la catégorie que l'auteur qualifie de "santé mentale" regroupe des déclarations telles que : "*je suis problématique*", "*je n'arrivais à rien faire*", "*je ne travaillais pas*", "*je n'arrivais pas à étudier*", "*je suis restée muette il y a dix ans à cause du châtime d'un saint*" (p.175). En outre, dans la partie consacrée aux cas concrets, les interprétations vont en tous sens : psychiatrique, psychanalytique, sociale, sans que l'analyse y gagne une consistance quelconque. De leur côté, les personnes malades disparaissent complètement derrière les interprétations de l'auteure qui s'éloigne souvent de ce que révèlent les fragments de récit rapportés.

Malgré ces problèmes, le texte de Vasconcelos apporte des éléments nouveaux à la compréhension de la fonction thérapeutique du candomblé. Un premier point digne de mention est que les personnes qui s'affilient au candomblé formulent des demandes d'aide différentes quant à la résolution de leurs problèmes d'affliction. L'auteur souligne qu'il y a des différences entre les personnes qui recourent au candomblé de façon ponctuelle et celles qui partagent la "culture du candomblé" à partir d'une tradition de famille. On peut supposer que le degré d'inscription de l'idiome religieux dans la vie des personnes change leur vision du monde, ce qui se traduit dans les façons différentes dont les deux groupes interprètent les expériences de vie douloureuses qui ont nécessité l'aide du candomblé. Même si les deux groupes ont recours à un agent thérapeutique religieux, les personnes familières du candomblé auraient tendance à interpréter davantage les situations de leur vie à partir d'un prisme magico-religieux. Si l'on revient à la notion de "modèle d'inconduite" développée par Devereux, les personnes familières du candomblé auraient moins tendance à psychiatriser leur interprétation des conflits existentiels. On peut dès lors penser que la façon d'utiliser l'idiome religieux pour donner forme et sens à une expérience de maladie est aussi très différente en fonction du degré d'affiliation au candomblé²⁴.

²⁴ Lépine (1983) décrit, par exemple, la représentation qu'une personne possède de son propre corps et note qu'elle change en fonction du temps depuis lequel elle est initiée au culte. Parmi ceux qui sont situés au degré le plus bas de la hiérarchie initiatique, on observe un certain « mépris du corps » ce dernier

Un autre aspect important du travail de Vasconcelos est le fait que l'auteure illustre, sans cependant approfondir son analyse, comment des personnes peuvent utiliser l'idiome religieux de manière différente selon le degré de gravité de leur maladie. Ainsi, les personnes initiées au candomblé n'effectuent pas toutes une réinterprétation de leurs symptômes à partir de l'idiome religieux ; dans certains des cas plus graves, tel un cas de dépendance importante aux drogues, l'idiome religieux est essentiellement utilisé comme un traitement permettant à soulager des moments de crise d'angoisse. Plutôt que de respecter les obligations religieuses, comme le font la plupart des adeptes du candomblé, la personne développe alors avec la religion un rapport plus instrumental, essentiellement centré sur ses moments de fragilité émotionnelle.

D'un autre côté, l'auteure reconnaît la possibilité d'une amélioration de certains cas graves de maladie mentale, ce qu'elle attribue au fait que ces personnes ne sont pas stigmatisées. Elle présente comme exemple de réussite thérapeutique un cas de "folie", par rapport auquel elle fait allusion à un diagnostic de schizophrénie, sans pour autant donner beaucoup de détail à son propos. Un dernier cas, cependant, révèle l'échec d'une intervention à long terme du candomblé dans un cas de psychose, malgré son effet positif dans un premier temps. Vasconcelos conclut que, nonobstant les indices d'une fonction thérapeutique du candomblé pour les problèmes mentaux, ils ne sont pas suffisant pour mesurer "l'expressivité de cette fonction". Tout au long de son travail, l'auteure reconnaît par ailleurs que l'action du candomblé s'avère presque toujours pertinente et bénéfique lorsque la personne traitée partage les interprétations magico-religieuses que le candomblé lui offre de son problème mental.

De son côté, Teixeira (1994) a adopté une approche anthropologique pour comprendre les mécanismes de l'efficacité symbolique du candomblé par rapport aux personnes souffrant de problèmes mentaux. L'auteur a commencé par examiner les représentations de la folie dans un terreiro de candomblé à Rio de Janeiro. Elle rassemble l'ensemble des informations que les personnes interrogées peuvent lui fournir sur ce que recouvre le terme de *kolori* et sur les rituels considérés comme thérapeutiques à son égard. Elle va observer ensuite quatre séquences rituelles (le jeu divinatoire, le *sacudimento*, le *bori* et l'*olubajê*) à travers lesquelles "se voient dramatisées la santé et la maladie". Finalement, elle fonde son interprétation sur une mise en

n'existant que s'il est utile, soit comme instrument de travail, soit comme « instrument des dieux dans la possession ». À mesure que s'intensifie la participation au candomblé, il se développe une conception différente « qui ne sépare plus radicalement le corps/instrument et la personne qui s'en sert » (p.27).

relation des données obtenues lors des deux premières étapes de sa recherche avec ce qui ressort de vingt-cinq histoires de vie qu'elle a recueillies et dont elle sélectionne dix-sept "cas paradigmatiques". Dans cette étude, la maladie mentale et la folie sont conçues comme

"des phénomènes renvoyant à des processus sociaux qui déterminent le pathologique par opposition à la normalité, dépassant ainsi ce qui relève des domaines biomédical et psychologique. (...) Cet auteur [Lévi-Strauss] considère que les maladies mentales peuvent être comprises comme l'incidence du sociologique au sein de la conduite d'individus qui se distancient du système symbolique environnant ; cela met en évidence que la santé des individus implique leur participation dans la vie sociale et que le refus et/ou l'empêchement d'une participation effective, en raison du contexte social plus large, correspondent au surgissement des troubles mentaux" (Teixeira, 1994 : 24-25, ma traduction). [Dans ce sens, les cas sélectionnés seront tous ceux qui] *"ont approché de manière explicite la question du déséquilibre (physique ou mental), aussi bien que ceux qui ont exprimé, de manière plus frappante, l'importance de la santé, perçue comme état d'équilibre et de bien-être social en opposition au désordre identifié en tant que maladie"*(p.15).

Parmi les dix-sept cas sélectionnés par l'auteure, quatorze sont des cas de maladie à propos desquels l'information a été fournie par les personnes malades elles-mêmes. Ces cas présentent une grande variété de symptômes, tels la violence contre les autres, des tentatives de suicide, des comportements bizarres, de la dépression, des crises d'évanouissement, un retrait, les effets pernicieux de l'alcool, etc. Quelques personnes mentionnent aussi un diagnostic que leur aurait donné un médecin, dont la schizophrénie dans trois des cas. Teixeira ne tient pas compte des différences dans les comportements et symptômes présents ; elle qualifie indistinctement tous les cas de "folie" à partir du diagnostic que les personnes elles-mêmes donnent de leurs problèmes.

On ne peut qu'être d'accord avec l'auteure sur l'importance de dépasser les conceptions biomédicales et psychologiques pour avoir accès à la vision plus holistique des maladies que propose le candomblé. Néanmoins, il faut aussi remarquer que la plupart des sociétés et des cultures (incluant les cultures religieuses) établissent une distinction entre des catégories de comportements selon leur degré de gravité. On en trouve un exemple au Brésil dans les différences qui séparent les catégories populaires de "folie" et de "nervoso" (Duarte, 1986). Ainsi, une recherche en cours à Bahia ("Social and Cultural Landmarks for Community Mental Health") a révélé que la distinction entre "problème de la tête" et "nervoso" correspond, en

général, à des problèmes de gravité différente. La recherche montre que ces différences se reflètent au niveau des attitudes concernant les personnes qui appartiennent à chacun des deux groupes, ainsi qu'au niveau des thérapeutiques privilégiées et des effets obtenus.

Malgré tout, la plupart des études qui visent à évaluer l'impact thérapeutique du candomblé pour des personnes présentant des problèmes mentaux ne tiennent pas compte de la distinction entre les catégories nosographiques distinguées, d'un point de vue émiq, par les personnes elles-mêmes. Les auteurs tendent à utiliser le terme de folie de façon très large et à y inclure une grande variété de symptômes ; cela ne permet pas de savoir de quel type de problème psychique on parle et quel niveau d'incapacité sociale en découle. Les auteurs s'entendent généralement pour reconnaître que l'initiation ou un rituel de purification (*ebô*) mettent souvent fin à des troubles psychiques.

Paradoxalement ces mêmes textes mentionnent aussi, en parallèle à ces affirmations, la satisfaction et l'étonnement que manifestent les leaders religieux lorsqu'ils arrivent à améliorer l'état d'un "louco de carteirinha", c'est-à-dire de quelqu'un qui a été diagnostiqué comme psychotique, ou qui a été hospitalisé ou encore qui manifeste des comportements bizarres ou très violents. Les auteurs décrivent aussi, sans les analyser, des cas de personnes qui ne parviennent pas à s'adapter aux rituels comme le font les autres adeptes, parce que leur "folie" ne le leur permet pas (Vasconcelos, 1987 ; Teixeira, 1994). Bien que le candomblé puisse se révéler thérapeutique dans un premier temps, certaines de ces personnes ont ensuite tendance, lors d'une nouvelle crise, à abandonner le rituel.

Interrogé par un anthropologue à propos du traitement des malades mentaux dans le candomblé, Dr Rubim de Pinho, psychiatre bahianais initié dans cette religion, répond :

"(...) in the Nagô candomblé few treatments of mental illness are applied. There are far more religious practices than there are treatments. The Nagô Mãe-de-Santo makes appointments in which she gives advice, which is either moral advice or advice about how to fulfil ritual obligations. When one talks about authentic mental illness - psychosis - she generally recommends going to a doctor" (Csordas, 1987 : 5).

Coutinho et Rossi (1983) affirment qu'il est rare que le candomblé admette l'incurabilité d'une maladie mentale, parce que les possibilités d'interprétation qu'offre cet idiome religieux

sont nombreuses et ne se résument pas à une seule compréhension biologique. *“Malgré cela, dans beaucoup de cas, le candomblé réfère les clients au médecin depuis la première consultation du patient, pendant la cérémonie divinatoire”* (p.158, ma traduction). Ces auteurs parlent aussi de cas où, lorsqu'ils diagnostiquent une étiologie spirituelle telle la sorcellerie, les leaders du candomblé jugent inutile toute intervention parce *“[qu’]on dit, populairement, que la sorcellerie, après sept ans, devient “cuite”, c’est-à-dire irréversible”* (p.159, ma traduction).

Ces constatations rejoignent les travaux réalisés par des anthropologues dans d'autres contextes culturels. Ainsi, dans une étude réalisée au Sri Lanka, Obeyesekere (1981 : 101-102) affirme :

“Myth models do not always work, even in traditional cultures that have not decoded and secularized their symbols. (...) The behavior of the patient was intelligible; to use our terminology, he was acting out his fantasies. (...) I asked the exorcist what one could do in these circumstances, since the patient could not be cured : he suggested that he be taken to a Western-trained psychiatrist at the Colombo mental hospital !”.

De son côté, dans son travail sur un rituel de possession féminine au Soudan, Boddy (1989 : 150) établit une différence entre la possession pratiquée normalement par les adeptes du Zar et la possession par des entités maléfiques:

“In contrast - and with license - we must regard the behavior of a gravely disturbed individual as focusing on human intent to the neglect of semantic (spirit) coherence and reference. Despite her claim to be zar possessed, if she cannot sustain the demand for cultural congruity she will fall by the wayside, classed as misdiagnosed. She is seen to engage in an idiosyncratic fantasy, which patently the zar is not, or may be accused of “playing” with the spirits and thus provoking their wrath”.

Dans ses travaux à Mayotte, Lambek (1981 : 52) souligne que les personnes présentant des problèmes mentaux graves ne sont pas toujours capables de participer aux rituels comme les autres :

“It is evident, then, that possession activities are predicated upon an intricate structure and governed by some extremely narrow constraints. Successful participation requires the engagement of a self-control that may be greater than

severely disturbed individuals can manage. Thus, not all people with psychological problems become possessed or even exhibit signs of possession, nor are the claims of those who do necessarily believed”.

Or, malgré ce type de réserve, les mêmes auteurs identifient aussi, dans les idiomes religieux qu’ils ont explorés, la possibilité de recours symboliques pour le traitement de ce type de maladies. L’exorcisme, par exemple, s’avère être un de ces dispositifs. Obeyesekere suggère que le fait d’utiliser un tel idiome religieux peut s’avérer très efficace au tout début du développement de la psychose, empêchant ainsi son évolution vers un état franchement psychotique et grave. L’auteur évoque ici l’effet bénéfique que comporte le fait que l’idiome religieux offre la possibilité de *“express inner turmoil in a public religious idiom intelligible to others”*(p.100), à travers les modèles mythiques que propose cet idiome.

Ceci rejoint la position de Devereux (1973) qui avance que, dans des sociétés traditionnelles, les psychotiques non seulement manifestent leurs symptômes de manière différente, mais ont aussi une évolution plus favorable. Ces malades présenteraient une symptomatologie beaucoup plus *“exhibitionniste”*, qui prend la forme de bouffées délirantes se manifestant sur la scène publique, alors que dans les sociétés modernes les problèmes sont caractérisés par un *“repli asocial sur soi”*. Selon l’auteur, un tel mode d’expression sous forme de bouffée délirante *“permet une abréaction rapide et massive survenant au début même, c’est-à-dire dans le stade prodromal de la maladie - ce qui contribue à prévenir une stabilisation maligne du désordre sous forme de schizophrénie chronique”* (p.256).

Bien que les auteurs aient mentionné l’impact favorable que la disponibilité d’un idiome religieux a sur l’évolution de la psychose, cela ne veut pas dire que cet impact passe nécessairement par une action rituelle délibérée ou par l’intégration des personnes malades à l’intérieur de la communauté religieuse. Ainsi, dans le cas du candomblé notamment, on reconnaît aussi l’existence de cas de maladie mentale plus graves que d’autres et dont le traitement représente un défi important ou une impossibilité, non seulement en contexte biomédical, mais aussi dans celui du groupe religieux. Ainsi, si l’on examine les cas considérés comme les plus graves par le candomblé à la lumière de la dichotomie que propose Teixeira, on peut se demander quelle différence sémantique introduit la capacité que manifeste une personne folle à s’inscrire directement dans le candomblé en tant que *kolori*. Y a-t-il des cas que le

candomblé ne parvient pas à intégrer dans sa communauté et, si c'est le cas, comment sont-ils interprétés et que se passe-t-il alors ?

C'est ici qu'interviennent les cas qu'on pourrait considérer comme "marginaux" vis-à-vis l'institution du candomblé. Leur étude s'avère aussi légitime et importante pour la compréhension de l'action thérapeutique de l'idiome religieux que l'étude des cas qui ont pu s'intégrer à la communauté religieuse. Tel que l'observe Corin (1986 : 13) : "*(...) la logique propre de la marge n'est perceptible qu'en creux, lorsque l'on examine la manière dont se structurent les discours et pratiques à partir de la périphérie*". Curieusement, aucun des auteurs qui étudient le rapport entre psychose et religion ne va plus loin en se demandant s'il existe des formes particulières, "marginales", d'utilisation de l'idiome religieux qui caractériseraient les personnes plus gravement malades ou celles qui sont à un stade plus chronique de leur maladie. En général, les études sur le candomblé et d'autres rituels se limitent à étudier soit les rituels qui fonctionnent comme rituels de guérison, soit la manière dont l'institutionnalisation du malade dans le contexte du groupe religieux contribue à son amélioration. On note une absence quasi totale d'études anthropologiques s'inspirant de récits en profondeur recueillis auprès de personnes psychotiques afin de comprendre comment elles articulent leur expérience de vie (et de maladie) à travers les recours disponibles dans leur culture.

Mon idée de base est que le recours à l'idiome religieux s'étend au-delà de la participation rituelle et de l'appartenance à un groupe religieux et qu'il faut chercher à identifier la manière plurielle dont les personnes malades utilisent les signifiants religieux. Il ne s'agit pourtant pas de prendre uniquement en considération la manière singulière dont chaque individu joue de l'idiome religieux, en réinterprète les symboles et en réarrange les signifiants selon les circonstances de sa vie concrète. Mon idée de base est aussi que les personnes psychotiques se caractérisent par un certain nombre de particularités dans leur manière d'être-dans-le-monde et de vivre, particularités qui peuvent se refléter dans la façon de manipuler les signifiants religieux et de les interpréter.

Mon hypothèse est que les personnes psychotiques ont moins tendance à s'inscrire dans l'institution religieuse du candomblé et à s'adapter à ce qu'elle impose à ses adeptes en termes de rituels et d'obligations. Cette difficulté d'appartenir à un groupe religieux serait due non seulement au fait que les psychotiques ne se sentent pas partie prenante de l'ordre symbolique

général au même titre que les autres personnes, mais aussi au fait qu'ils cherchent à préserver un espace intérieur qui est souvent en conflit avec le "sens commun". Il ne s'agit pas de dire que l'idiome du candomblé se montre inefficace dans leur cas spécifique, mais plutôt de proposer que l'impact de cet idiome se révèle d'autant plus important que l'on prend en compte son utilisation dans un contexte hors religion, c'est-à-dire au niveau de l'expérience de la vie quotidienne.

Dans le cas des psychotiques, la dimension thérapeutique de l'idiome du candomblé pourrait être liée à la particularité même de son utilisation, aussi bien qu'à la nature de cet idiome. Le candomblé constituerait un langage suffisamment riche en signifiants porteurs d'ambiguïtés, d'images fractales et de symboles plurivocaux pour permettre à ces personnes de contenir une expérience difficile à cerner et à articuler. Les tentatives d'articulation de cette expérience troublante, perturbante et, de façon non exceptionnelle, chaotique et dangereuse, apparaissent essentiellement dans la manière dont les personnes psychotiques parviennent à s'approprier de l'idiome religieux de manière suffisamment flexible et idiosyncrasique, "bricolant" les signifiants religieux et les intégrant à toute une gamme d'idées et d'images appartenant à leur monde singulier. On peut penser que, pour les personnes psychotiques, la portée structurante du langage du candomblé se définit à la fois par l'existence d'une frontière plus poreuse entre les dimensions imaginaire et symbolique et par la présence de référents ambigus qui permettent de qualifier des phénomènes, des images ou des représentations qui sont étrangers à ces personnes. Ces traits permettent aux personnes de greffer de nouvelles significations aux interprétations religieuses culturellement compréhensibles.

2.3 - La manière particulière d'être-dans-le-monde des psychotiques

Freud (1973) souligne que la particularité de la psychose réside dans un conflit dans les relations entre le moi et le monde extérieur, conflit qui peut se manifester de plusieurs façons : soit "*le monde extérieur n'est pas du tout perçu*", soit "*sa perception reste complètement inopérante*" (p.284), soit il y a "*perte de tout commerce avec le monde extérieur*" (p.285). En conséquence, dans les cas les plus graves de psychose, "*le moi se crée autocratiquement un nouveau monde, extérieur et intérieur à la fois*" (p.284). Freud ajoute que "*dans le tableau*

clinique de la psychose les manifestations du processus pathogène sont souvent recouvertes par celles d'une tentative de guérison ou de reconstruction" (1973 : 285).

Blankenburg (1991) définit «la perte de l'évidence naturelle» comme étant centrale à l'expérience schizophrénique ; une telle perte serait responsable de la discontinuité qui s'est établie chez les schizophrènes par rapport au sentiment d'habiter un monde familier. L'évidence naturelle serait cette base, cette condition de possibilité de l'existence pour tout être humain, ce quelque chose qui représente le présupposé élémentaire à la base de tout sentiment naturel de sécurité et de continuité. Comme l'explique Anne Rau, la patiente à laquelle Blankenburg se réfère dans son ouvrage, l'évidence naturelle est ce qui lui manque, sans qu'elle soit capable de préciser de quoi il s'agit :

"Je ne sais pas comment je dois appeler ça. Je l'appelle simplement... C'est simplement... Je ne sais pas, pas de savoir, c'est ainsi... Chaque enfant le sait ! D'habitude on le comprend bien avec évidence. Je n'arrive pas du tout à le nommer exactement. Je le sens ainsi... Je ne sais pas - le sentiment - je ne sais pas»; «ce sont là des choses qui ne relèvent que du sentir" (p.78).

Cette altération fondamentale du mode d'être du patient psychotique peut être expliquée, selon l'auteur, à partir de quatre champs de problèmes principaux: 1- tandis que toute personne a introjecté les axiomes et les généralités conceptuelles construites à travers l'histoire et qui organisent une manière de penser et de se comporter dans la vie quotidienne, les schizophrènes perdent l'accès au sens commun et aux «règles du jeu» de la vie de tous les jours ; cela altère significativement leur rapport au monde vécu, et particulièrement la dimension corporelle de ce vécu ; 2- le schizophrène vit une transformation de la temporalité à partir de sa difficulté à éprouver un sens de rétro-continuité, ce qui l'empêche de percevoir la façon dont son existence et les choses autour de lui sont fondées dans un passé ; ceci bouleverse non seulement la construction du sens de la quotidienneté, mais aussi la possibilité de formuler un projet pour l'avenir ; 3- il y a chez le schizophrène une altération de la constitution du «je» qui surgit des rapports dialectiques qui s'établissent entre, d'une part, la perte de l'évidence de la vie quotidienne et du sens de rétro-continuité et d'autre part, l'impossibilité d'une expérience d'autonomie qui en est le corollaire. Cela conduit la personne à combler ces manques en s'appuyant sur une relation symbiotique susceptible d'assurer une «arrière-garde» ; elle développe aussi des stratégies d'isolement et de retrait qui lui permettent de se sentir protégée

d'une ambiance traversée par des sentiments de menace et d'insécurité ; 4- une fois les jugements de «sens commun» altérés chez les schizophrènes, la sphère de l'intersubjectivité se trouve affectée de manière particulière en raison de l'impossibilité de maîtriser les règles qui traversent et qui orientent les rapports interpersonnels.

Cette manière d'appréhender le monde caractérise plus particulièrement les schizophrènes que Binswanger appelle pauci-symptomatiques, tels que les hébéphrènes et les schizophrènes simples. L'intérêt qu'a manifesté Blankenburg pour de tels patients schizophrènes pauci-symptomatiques se fonde sur le constat que les schizophrènes pauci-symptomatiques sont beaucoup moins étudiés que ceux qui présentent une symptomatologie florissante, tant au niveau clinique qu'au niveau des études anthropologiques qui donnent toujours plus de place à l'étude de schizophrènes paranoïdes. Cette préférence tient, entre autres, au postulat selon lequel le délire est la voie d'accès la plus directe et la plus facile au monde du patient, ce qui selon cet auteur est basé sur l'idée que «le monde» se réduirait à un ensemble de contenus représentatifs. Pour Blankenburg, les schizophrénies pauci-symptomatiques posent le défi d'accéder au monde antéprédicatif, à ce que nous pouvons associer, par exemple, aux manifestations autistiques dans la schizophrénie. Pourtant, poursuit-il, l'importance de les étudier vient de ce que ces patients, plus que tous les autres, nous donnent l'impression «d'avoir sous les yeux, à l'état isolé, le trouble fondamental» (p.28), c'est-à-dire la perte de l'évidence naturelle qui fournit la clé permettant d'accéder aux «racines anthropologiques de l'aliénation schizophrénique» (p.34).

L'explicitation de ce trouble fondamental renvoie à la transformation de l'existence qui est à la base de tout type de schizophrénie et qui va servir de sol sur lequel un délire peut, ou non, venir s'installer. La question que Blankenburg se pose est celle de savoir pourquoi certains psychotiques développent une thématique délirante et d'autres pas. Revenant à la prémisse freudienne selon laquelle le délire est une tentative de guérison, nous pouvons aussi nous demander quelles pourraient être les autres stratégies d'auto-guérison développées par les psychotiques. Une troisième question consisterait à se demander quelles sont les conditions pour qu'une stratégie personnelle d'auto-guérison ou d'auto-protection aie du succès ou pas.

Par rapport à cette idée de stratégie personnelle de guérison ou de protection, Binswanger (1988) nous incite à la prudence lorsqu'il s'agit d'apprécier l'expérience des psychotiques. En se référant plus particulièrement au délire, il affirme (p.66) :

«En ce qui concerne la caractérisation du monde délirant en tant que théâtre, nous devons en écarter tout ce qui peut rappeler un simple 'jeu et même tout ce qui est 'ludique'. Le cas que nous présentons ici²⁵ montre bien que tout ce qui se joue sur cette scène est, pour les malades, 'sanglante réalité' ».

Binswanger dessine minutieusement les transformations que subit le mode-d'être-au-monde de la femme qu'il étudie, de façon à ce que la naissance d'un délire apparaisse comme la seule chose qui puisse donner sens à son existence. L'auteur procède à une reconstitution de la biographie de la patiente afin de mettre en évidence certains points fondamentaux de son histoire et la façon dont une situation de menace concrète dans sa vie (le cancer de son mari) se transforme lorsque le thème de la menace "s'émancipe" et se diffuse au niveau d'une «atmosphère» qui devient toute entière menaçante et inquiétante.

Tellenbach (1983) clarifie cette notion «d'atmosphérisation du monde» et la décrit comme un des événements les plus émouvants de la clinique psychiatrique où l'on assiste à *"l'irruption de l'étrange devenant sensible dans le médium de l'atmosphérique"* (p.88). L'auteur met l'accent sur le processus qui garde la perception du schizophrène prisonnière de ces moments d'incongruence et de crise profonde. Il nous révèle l'importance de ce qui advient alors au niveau des sens, et plus particulièrement le sens oral, dans la façon dont les schizophrènes comprennent le monde²⁶. Bien qu'une telle appréhension sensorielle du monde se révèle importante pour toute personne, elle se trouverait exacerbée et autonomisée chez les schizophrènes en raison d'un changement de leur soi, changement qui implique particulièrement la notion de corporéité et détermine une transformation dans leur façon d'appréhender le monde.

Tellenbach souligne que l'expérience atmosphérique produit un changement concret de la manière de percevoir le monde et donc de le signifier, dans la mesure où *«une nouvelle atmosphère confère à l'existence une nouvelle coloration, une autre tonalité, une nouvelle*

²⁵ L'auteur se réfère au cas Susan Urban qui est étudié dans ce texte.

²⁶ En étudiant la société yaka, Devisch (1983) parle de la façon dont des pratiques socioculturelles et des prémisses structurantes, telles que celles que supportent les filiations utérines et agnatiques et qui définissent différents niveaux d'identification des sujets, sont acquises en partie à partir d'expériences sensorielles. Il souligne : *« There may be areas in a socioculture where one sense-experience might predominantly inform the encoding of the socio-cultural practices: for exemple, the Yaka see pain, see hunger, see anger... The important symbolic potency to fuse thought, affect and action lies in these metaphoric linkages. In Turner's terms, these are the combination of the oretic and the ideational poles of the dominant symbol »* (p. 410).

ambiance». De là l'importance de raffiner des outils permettant de comprendre la signification d'un tel moment à l'intérieur de l'expérience vécue des schizophrènes. De plus, Tellenbach suggère que d'autres expériences humaines tout à fait normales surviennent en premier lieu à partir du vécu d'une transformation atmosphérique semblable à l'expérience du sacré. Il affirme ainsi : *«L'homme expérimente le numineux avant tout dans la sphère du sentiment»* (p.61). De ce point de vue, des sensations ou des descriptions évoquant par exemple le flottement, le frémissement, le souffle sont les signes de cette expérience primordiale et qui n'appartient pas encore à l'univers de la parole.

La violence de telles expériences oro-sensorielles pathologiques exige de ceux qui les vivent de passer à une autre situation moins douloureuse, ce que Tellenbach décrit de la manière suivante :

«Enfin, tous les états de submersion atmosphérique ont ceci de commun : aucun des sujets atteints ne peut s'y concevoir soi-même. Aucun, dans cet état, n'est accessible à une objection. La parole, voire la compréhension, est ici frappée d'impuissance totale. Même l'objection sous forme de question - est sans effet parce que la parole est incommensurable au monde préverbal et préreflexif de l'atmosphérique. La parole et le sens, après coup, en revanche, recommenceraient à porter et à moduler le soi-même et le monde lorsque l'existence, partant d'un état d'agrégation atmosphérique, s'est cristallisée sous une nouvelle forme, soit comme conscience claire, soit comme conscience délirante »(1983 : 96).

L'auteur ne spécifie pas comment et pourquoi le changement se fait dans l'une ou l'autre direction, mais il affirme l'importance du passage au langage, même quand il s'agit de la production d'une «fable délirante» comme c'est le cas pour des schizophrènes paranoïdes, pour que du sens puisse être produit à partir d'une situation vécue de manière vague et imprécise. Binswanger commente : *«Cette nécessité qu'éprouve la présence de parvenir à préciser et à dévoiler est d'ailleurs commune à toute souffrance et à toute passion»* (1988 : 46).

La radicalité de la transformation de la présence dans le monde que subit le schizophrène s'exprime en termes de métaphores qui indiquent quelles dimensions de l'existence sont impliquées dans cette transformation. Binswanger en souligne deux qui sont particulièrement révélatrices : la spatialisation et la temporalisation de la présence. Il montre comment le rétrécissement de l'espace vécu, en même temps qu'il est le sol sur lequel s'ouvre la possibilité de

développement du délire, comme le soutiennent Merleau-Ponty (1945) et Blankenburg (1991), se trouve aussi accentué à partir de l'expérience délirante elle-même ; cela se manifeste à travers une aggravation de l'encerclement de l'espace vécu au fur et à mesure que se développe la trame délirante, ce que l'auteur met en évidence à partir des métaphores spatiales auxquelles recourent les patients. Quant à l'expérience temporelle, Binswanger observe une tendance à maintenir un temps continu et inchangé à travers un recours délirant qui fait en sorte que l'expérience tourne en rond. Il n'y a pas de lieu pour des expériences nouvelles, pour une projection vers l'avenir (comme Blankenburg l'avait remarqué) ; face à un monde qui a perdu son caractère de familiarité, toute perception de l'inconnu s'accompagne d'une confiance inébranlable et est signifiée à l'intérieur de la thématique du délire.

Du point de vue clinique, il faut noter le progrès que constituent les travaux des auteurs qui, tel Blankenburg, se rattachent à la psychiatrie phénoménologique européenne. Leur étude des psychotiques est animée par une position théorique qui les pousse à identifier un trouble fondamental qui serait à la base du changement du mode-d'être-dans-le-monde caractéristique de la schizophrénie. La différence la plus fondamentale par rapport à une approche biomédicale se situe au niveau de la compréhension des comportements anormaux compris comme manifestant les transformations que vivent les personnes schizophrènes dans la sphère de leurs rapports intersubjectifs, de leur expérience spatio-temporelle et de leur rapport au monde. Les symptômes sont donc compris comme des dimensions de l'expérience, c'est-à-dire qu'ils sont revêtus de significations à l'intérieur de l'expérience.

Cette position nous paraît particulièrement intéressante lorsque l'on cherche à repérer les fils qui peuvent faciliter une guérison. On peut en effet penser que la compréhension d'un phénomène aussi complexe que la psychose passe par l'étude de la totalité de ce qui constitue ce phénomène et de ce qui, au-delà du pathogène, semble jouer une fonction de protection. Si on se centre sur le seul conflit entre la personne psychotique et le monde extérieur, on a d'emblée la tendance à mettre l'accent sur la dimension négative du conflit et à négliger les tentatives de reconstruction. Par ailleurs, ceux qui ont fréquenté des personnes psychotiques et ont mené des études en profondeur sur leur rapport au monde ont relevé en eux l'existence de tentatives pour éviter de succomber à l'anéantissement et à l'angoisse. On peut faire l'hypothèse que les tentatives de guérison ou de reconstruction que cherchent à mettre en place les personnes

malades elles-mêmes, offrent une des clés permettant de comprendre comment opère l'action thérapeutique de certains dispositifs sociaux et culturels. On peut penser que ces tentatives se construisent au carrefour des contraintes qu'impose le processus pathogène, des réponses du milieu environnant et des efforts que tente la personne malade pour établir des médiations entre toutes ces demandes et négocier avec elles.

Cette idée rejoint l'hypothèse avancée par Blankenburg (1991 : 195) selon laquelle les schizophrènes peuvent "jouer" jusqu'à un certain point de leur psychose, tout en remarquant que cette possibilité révèle la dialectique entre l'autonomie et l'hétéronomie qui traverse le problème de l'aliénation. Aulagnier (1986) saisit quant à elle les rapports qui s'établissent entre la personne psychotique et son milieu environnant à partir de l'expression "faire semblant". Selon cet auteure,

"Le champ social fera semblant d'accepter ces "différents" qu'il qualifiera de marginaux, ou qu'il inclura dans ces sous-groupes variés auxquels il accorde un espace particulier, aux limites de ses frontières. Ni vraiment acceptés ni légalement exclus, ils deviennent la preuve que le social se donne de sa tolérance et de sa compréhension. Le sujet à son tour "fera semblant" de tolérer l'échelle de valorisation partagée et défendue par les autres, il se pliera à une partie des exigences qui en découlent, tentera de ne pas voir, de ne pas laisser voir, les manœuvres d'évitement, d'esquive qu'il a trouvées pour éviter d'affronter d'autres demandes auxquelles il ne pourrait pas répondre" (1986 : 421).

On aborde ici la communication qu'il s'avère possible d'établir entre les personnes psychotiques et ceux qui les entourent. On peut penser que certaines cultures sont plus ouvertes que d'autres à l'établissement d'un rapport de communication avec leurs fous. Dans la ligne de ce que suggère Aulagnier, on peut dire que ce processus de communication doit toujours comporter une bonne dose de "faire semblant", parce qu'il s'agit d'univers de sens qui ne convergent pas toujours. Comme je l'ai proposé dans un autre texte (Nunes, 1993) à propos du processus de communication qui s'établit entre des personnes appartenant à des univers symboliques différents, chacune des parties construit des significations qui circulent à partir de ce qu'on peut appeler des malentendus ou des non-dits. Ce type de significations discordantes n'est pas nécessairement mauvais et ne produit pas toujours des conflits. La communication avec les personnes psychotiques se fonde davantage sur ces malentendus ou sur la dissonance significative que sur un véritable accord. Néanmoins, la mesure du succès de ce processus

communicatif réside dans la possibilité même qu'il se maintienne, c'est-à-dire que l'une ou l'autre des parties n'ait pas tendance à l'interrompre.

Dans son texte sur l'influence des dynamiques familiales sur la genèse ou l'évolution des troubles psychotiques, Corin (1990) plaide pour la nécessité d'inscrire ces dynamiques dans les contextes culturels d'où elles émergent. Cette auteure propose en fait des analyses dont le pouvoir heuristique ne se limite pas au microcontexte familial, mais s'applique également à ce qui concerne la dynamique socioculturelle plus large. C'est dans ce sens qu'elle souligne le risque d'essayer de comprendre, par exemple, les modes de communication à l'intérieur d'une famille sans que l'on ne "*maîtrise le code qui régit les échanges verbaux et non-verbaux et celui qui organise la distribution des rôles et des positions relationnelles dans le groupe, ainsi que la manière dont opère le partage entre le public et le privé dans des milieux particuliers*" (p. 164). On est ainsi amené à s'intéresser aux codes culturels et sociaux qui influencent le jeu des communications et des échanges.

2. 4 - Marge, jeu avec les ambiguïtés et création

Lévi-Strauss (1955) établit une distinction entre les sociétés antropophagiques, qu'il associe aux sociétés traditionnelles, et des sociétés anthropoémiques représentées par les sociétés occidentales. Tandis que les premières sont capables d'absorber les individus qui, étant donné le potentiel de danger ou de déviance qu'ils présentent, troublent ou menacent l'ordre social, les secondes tendent à les exclure de la convivialité sociale. Ces notions rejoignent celles développées par Collomb (1965) dans sa distinction entre sociétés centripètes et centrifuges, en fonction des rapports qu'elles promeuvent vis-à-vis des malades mentaux. Malgré le fait qu'on puisse trouver des mécanismes d'absorption et d'exclusion dans les deux types de sociétés, le travail de Collomb fait noter que les sociétés traditionnelles présentent davantage des modèles interprétatifs ou de symboles permettant d'élaborer en groupe la question du sens que posent les problèmes mentaux. Dans certaines de ces sociétés, il arrive que ces modèles interprétatifs confèrent aux personnes malades une position ambiguë associée à un pouvoir à la fois dangereux et convoité.

Par ailleurs, d'autres travaux (Sartorius et al, 1986 ; Murphy and Taumoepeau, 1980 ; Cooper and Sartorius, 1977 ; Warner, 1983 ; Waxler, 1977), réalisés dans divers contextes culturels, ont montré que les cas de psychose, et plus particulièrement de schizophrénie, ont un pronostic plus favorable dans les sociétés traditionnelles. On a proposé plusieurs hypothèses pour expliquer cet état de fait. Dans les sociétés traditionnelles, la présence d'esprits qui fonctionnent soit comme des alliés de la personne malade, soit comme des responsables de la maladie, médiatisent le rapport entre la personne malade et les personnes autour. L'interférence d'esprits alliés et la présence de rituels pour rétablir l'alliance avec certaines divinités délaissées ou pour exorciser certains esprits maléfiques ouvrent la possibilité d'échapper à une situation initiale de culpabilisation ou de victimisation. En même temps, la présence de phénomènes tels la sorcellerie, pour expliquer certains cas de maladie mentale, situent ceux-ci à l'extérieur des malades, réduisant du coup la possibilité d'une fusion entre l'identité de la personne et la maladie.

La disponibilité d'un idiome culturel impliquant l'action de forces surnaturelles s'accompagnerait de moins de rejet social et de moins d'auto-dévalorisation de la part des patients, réduisant ainsi leur aliénation et la chronicité des problèmes (Harriet, 1990). Un autre facteur susceptible d'exercer un effet bénéfique sur les personnes malades est la présence, dans la société, d'une structure familiale élargie, plus tolérante et plus forte (Waxler, 1979 ; Leff et al, 1990). Cette configuration de liens familiaux permettrait aux malades d'avoir des hospitalisations à plus court terme et de voir leurs comportements déviants davantage acceptés. De plus, Waxler (1979) montre que, pour les gens du Sri Lanka, chaque épisode de psychose survenant chez une même personne est interprété comme une nouvelle maladie, ce qui modifie largement la manière dont on perçoit la schizophrénie et permet de ne pas y attacher d'idée de chronicité. Cette conception serait associée à l'idée que l'on peut traiter et guérir ces problèmes.

Selon certains auteurs (Harriet, 1990 ; Barret, 1988), les réactions plus favorables vis-à-vis des personnes schizophrènes dans ces sociétés se fondent sur une conception différente de la personne selon laquelle l'individu n'est pas conçu comme un moi unique que viendrait détériorer la maladie. Selon Barret, dans les sociétés occidentales, ce qui caractérise la schizophrénie serait "*the divided, split or disintegrated individual*" ; dans ce sens, "*the insane came to be depicted in terms of a quintessential failure to achieve psychic unity, autonomy, self*

containment, full possession of thoughts, and willed, rational, purposive action directed to useful production" (Barret, 1988 : 376). Ainsi, lorsqu'elles se trouvent confrontées à des personnes psychotiques, les sociétés anthropométriques ou centrifuges mettraient davantage en action des mécanismes de rejet ou d'exclusion. Ceux-ci peuvent se traduire par la création d'institutions responsables de la réclusion temporaire ou définitive des malades mentaux, loin de leur entourage familial et social plus large. D'un autre côté, l'exclusion sociale peut se manifester à travers une plus grande diffusion d'attitudes sociales caractérisées par une intolérance à tout type de différence, ce qui transparaît aussi dans l'orientation de certaines techniques modernes de réadaptation des psychotiques par le biais de leur rééducation comportementale.

Ces travaux, d'orientation épidémiologique ou ethnographique, ont établi des lignes directrices quant aux facteurs qui doivent être explorés en profondeur si l'on veut comprendre quels sont les mécanismes qui affectent le pronostic de la psychose. Certains auteurs (Cohen, 1992 ; Waxler, 1992) ont par ailleurs souligné l'absence d'études qui se centrent sur la façon dont ces facteurs culturels exercent leur action dans des cas concrets, sur la manière dont les psychotiques eux-mêmes perçoivent ces spécificités culturelles et sur la façon dont ces dernières interviennent dans la construction et dans l'expérience de la maladie. Au niveau religieux, par exemple, peu d'auteurs ont cherché à comprendre comment un idiome religieux particulier est utilisé par des personnes psychotiques, comment elles s'en servent pour donner forme et sens à leur expérience pathologique. On connaît mal à travers quels mécanismes agissent ces idiomes qui, dans des contextes culturels particuliers, semblent avoir une action protectrice vis-à-vis les effets néfastes de la maladie.

Dans le domaine de l'anthropologie, le travail de Corin et Lauzon (1992 ; 1994) réalisé dans la ville de Montréal s'est montré innovateur dans sa tentative d'identifier la façon dont des personnes psychotiques réarrangent et renégocient leur relation au monde réel, la manière dont elles cherchent à introduire un certain jeu dans leur rapport à la maladie et, parfois, semblent parvenir à la neutraliser selon ce que suggère Blankenburg (1991). Ces auteurs ont utilisé certains concepts théoriques développés par la psychiatrie phénoménologique-existentielle allemande pour comprendre la manière dont les schizophrènes se situent face à leurs symptômes et recourent, dans leur tentative de faire face aux difficultés qu'entraîne la maladie, à des éléments de leur contexte culturel et social dans une sorte de "bricolage".

Corin et Lauzon mettent en évidence le fait que certaines personnes schizophrènes (surtout celles qui ont réussi à se maintenir non hospitalisées pendant plusieurs années) parviennent à élaborer des stratégies d'existence qui leur permettent d'établir une position personnelle dans le monde, qui à la fois «transcende» et «restructure» l'altération primordiale de l'expérience associée à la schizophrénie, moins dans le sens d'une normalisation que dans celui de l'élaboration d'une position «différente». La stratégie principale sur laquelle ces auteurs mettent l'accent consiste à élaborer une position de «retrait positif» dans le cadre d'un style particulier d'être-dans-le-monde qui minimise ou relativise l'importance de certaines valeurs sociales, telles le fait d'avoir un travail, d'être marié, d'avoir des contacts avec la famille, etc. Parallèlement, ces personnes restructurent leur rapport à la temporalité et construisent des espaces d'anonymat «inséré» qui leur permettent d'échapper en partie à ce qui pourrait autrement être qualifié d'oisiveté ou de solitude. Les auteurs ont décrit ici une véritable ritualisation de l'usage du temps et des espaces publics de manière à les construire comme «temps occupés» et «espaces partagés avec d'autres personnes». Une troisième façon de valoriser positivement leur position de retrait consiste à «bricoler» des signifiants religieux ou d'autres signifiants collectifs d'une manière non habituelle ou encore de participer de façon marginale à des groupes religieux eux-mêmes souvent non conventionnels, de manière à donner sens à leur expérience, à justifier leur position de retrait (en référence, par exemple, à la méditation) ou à élargir leur position de confrontation par rapport à certaines normes sociales²⁷.

Ces auteurs font l'hypothèse que cette manière d'établir du «jeu» par rapport aux symptômes et de construire des stratégies identitaires permettant de valoriser positivement un sentiment de différence se heurte à une tendance majeure à la normalisation en Amérique du Nord, qui supporte mal ou dévalorise, en dépit d'une permissivité apparente, des façons d'être différentes. De plus, le rapport entre isolement et «monde intérieur» qui ressort des récits se situe en contraste avec les valeurs prônées dans cette société individualiste où l'isolement est recadré en termes d'autonomie (dans le sens de la non-intrusion dans la vie d'autres personnes), d'instrumentalité et d'efficacité. Ces valeurs sociales et culturelles renforcent le maintien de ces

²⁷ Pour arriver à ces résultats, Corin et Lauzon (1994) ont recueilli des données se référant aux « *auto-perceptions des schizophrènes et aux stratégies personnelles et relationnelles élaborées pour renégocier leur rapport au monde* » (p.12, ma traduction) à partir de trois sphères principales : la sphère interpersonnelle (réseau social, liens avec les autres personnes significatives, soutien social, intégration

personnes dans une position de marginalité, ce qui risque de renforcer la composante de retrait du “retrait positif” plutôt que de permettre la création d'une dynamique de va-et-vient entre retrait et intégration, telle qu'on peut l'observer dans d'autres sociétés. Ces auteurs avancent qu'en Afrique, par exemple, les rites de possession sont des espaces qui servent à légitimer une manière différente d'être-dans-le-monde, tout en offrant une possibilité d'élaborer des sentiments d'anxiété et d'affliction et en fournissant aux personnes des espaces de retrait au cœur même de mécanismes de réintégration à l'œuvre dans ces rituels. Les auteurs proposent que la disponibilité de ce type de processus caractérise les cultures qui ont établi des mécanismes structurels permettant aux marges de la société de questionner les codes culturels dominants et de négocier avec eux, au sein même de la culture et non à partir d'une position de ségrégation (Corin, 1995a).

Ces sociétés concevraient les marges de la culture comme porteuses de quelque chose de l'ordre de la découverte et de la création, comme pouvant défier ou mettre en question l'ordre dominant. Il faut alors se demander jusqu'à quel point chaque société permet à ses marges de nourrir son centre. On peut faire l'hypothèse que le champ religieux s'avère un espace extrêmement important dans la production de dispositifs symboliques qui permettent aux marges d'interpeller le centre d'une culture. On peut se référer ici à ce que dit Winnicott (1975) quand il évoque l'incapacité de tout être humain à reconnaître et à accepter la réalité. Cette capacité s'acquiert progressivement, mais *“la tension suscitée par la mise en relation de la réalité du dedans et de la réalité du dehors”* demeure toujours potentiellement présente. Selon cet auteur, c'est là l'*“essence de l'illusion”*, laquelle se *“répand dans le domaine culturel tout entier”* ; elle définit une *“aire intermédiaire de l'expérience”* socialement constituée, celle des religions et des arts, par exemple. Cette aire intermédiaire doit être conçue comme un espace de jeu.

On peut penser que certaines marges de la société poussent à sa limite cette “illusion”, allant jusqu'à déborder les principes qui régissent la réalité sociale ou à les faire éclater. Par le biais d'inversions symboliques de tout ordre, on peut dire que les personnes situées à la marge offrent un commentaire critique et une remise en question de l'apparente cohérence et des

familiale), le rapport aux normes sociales (rôles interpersonnels et instrumentaux) et la «facticité» de la vie quotidienne (l'usage concret de l'espace et du temps).

significations dominantes de l'ordre social (Babcock, 1978). Leur action invite la société à offrir des "espaces de jeu" plus flexibles et plus ouverts, dans lesquels différents principes sociaux puissent entrer en contact et entrer en rapport dialectique, favorisant ainsi le déploiement de jeux identitaires complexes autour de l'altérité que véhiculent les marges, spécialement quand il s'agit de personnes psychotiques.

En ce qui a trait à ces "espaces de jeu", Corin (1986, 1995a) remarque que les sociétés se répartissent globalement autour de deux pôles. Le premier de ces pôles se caractérise par un manque de signifiants capables de produire des échanges collectifs autour de la problématique de la folie. Les signifiants disponibles "*ne débouchent donc plus sur une signification qui soit recevable et "travaillable" par le groupe ; ils ne s'adressent plus aux questions existentielles que pose l'irruption de la folie*" (p.12). À l'autre pôle se trouvent les sociétés qui favorisent une mise en communication de la folie à partir d'une série de processus collectifs qui impliquent le groupe. À partir de son travail dans trois groupes de possession au Zaïre, l'auteure met en évidence différentes sortes de "jeu avec le centre" qui caractérisent chacun de ces groupes et se trouvent inscrits dans les idiomes qui correspondent à ces groupes et que peuvent utiliser les personnes en position marginale. Corin décrit notamment les manières dont des signifiants centraux peuvent se voir, d'une certaine manière, contournés à travers le recours à l'idiome du rituel et affectés d'une "*dimension de transgression culturellement spécifique*". Cela se fait à travers des esprits qui "*introduisent cependant la possibilité d'un écart qui ne soit pas mortifère ou d'un suspens dans l'application des normes*", en permettant un recours à des "*règles qui ne respectent pas nécessairement les enchaînements générationnels privilégiés par le groupe social*".

L'auteure met l'accent sur la façon dont certaines cultures comportent ce qu'elle appelle une hétérogénéité structurale:

"By structural heterogeneity, I mean that cultural elements are organized by various codes which follow different rules and correspond to contrasting values. A dominant code is pervaded not only by diversity but by one or several underlying codes whose rules are opposite to those of the seemingly dominant code. This structural diversity is hierarchically organized and hierarchical inversions which occur during certain rituals or in certain areas of life offer ways to understand the implications of this structural diversity for the culture as well as for individuals" (Corin, 1995a : 5).

Cette notion permet à Corin de ré-analyser la question des rapports entre marge et centre, en se démarquant des auteurs qui mettent l'accent sur la cohérence censée caractériser les systèmes culturels. Corin insiste sur l'hétérogénéité des systèmes de représentation qui caractérisent toute culture et sur son rôle au niveau de la façon dont marges et centre peuvent, à certaines conditions, entrer dans des rapports dynamiques où chacun des termes nourrit l'autre et en est nourri. Elle fait ressortir les potentialités créatrices de ce rapport. Ainsi, l'étude des rituels et celle d'autres phénomènes collectifs peuvent permettre d'éclairer les dynamiques culturelles qui se déploient dans les espaces de communication entre marges et centre.

Une autre voie d'accès à ces processus consiste à se centrer sur la manière dont opère l'articulation d'expériences individuelles à partir d'idiomes culturels disponibles, méthode qui est explorée de façon tout à fait innovatrice dans la série d'articles du livre "Case Studies in Spirit Possession" organisé par Crapanzano et Garrison (1977). La particularité de cette deuxième approche consiste dans l'exploration des significations véhiculées à travers les expressions des vécus personnels de ce que la culture offre comme des possibilités et des contraintes à l'articulation des expériences.

2.5 - Les enjeux de l'expérience

Dilthey (1976 in: Bruner, 1986) a évoqué le caractère essentiel de l'expérience des personnes par rapport à la saisie de la réalité : *"la réalité n'existe pour nous que comme fait de la conscience donné par l'expérience intérieure"*. Le monde nous est accessible à travers le filtre de notre perception et l'expérience n'est pas seulement ce qui nous vient par la raison, c'est-à-dire par les sens et par l'appréhension cognitive, mais aussi par ce qui nous vient par les sentiments, c'est-à-dire par le moyen de nos expériences affectives, de nos attentes (Bruner, 1986). Ainsi, l'expérience se forme à travers des mots, des images et des impressions. L'expérience vécue constitue notre réalité première, dans la mesure où le réel n'existe pour nous qu'à travers cette médiation. L'expérience est individuelle et auto-référentielle.

Comment, dès lors, peut-on avoir accès à cette expérience qui appartient exclusivement à la personne qui la vit ? Dilthey (1976 in : Bruner, 1986) propose ici de franchir la barrière que

constitue le caractère individuel de l'expérience en se centrant sur l'interprétation des expressions. Les expressions sont des représentations, des performances, des objectifications et des textes. Ainsi, tandis que l'expérience est reçue par la conscience, qu'elle est individuelle et qu'elle se présente comme un flux temporel, une expérience est l'articulation intersubjective de l'expérience ; elle a un commencement et une fin et se transforme alors dans une expression.

L'intersubjectivité se présente alors comme la base d'une objectivité possible quand on approche l'expérience par le moyen de son interprétation. L'intersubjectivité représente la médiation de la subjectivité déjà cristallisée de celui qui est interprété et la subjectivité de celui qui l'interprète. Comme le pose Azzan Jr. (1993 : 119, ma traduction),

“l'intersubjectivité est un trait objectif exactement dans la mesure où il ne s'agit plus de la subjectivité de l'auteur du texte, ni non plus de celle du lecteur, mais d'une sorte de médiation permise par le langage entre ces deux subjectivités. Des subjectivités qui, objectivées dans le langage - langage dont l'objectivité réside dans le fait de médiatiser une communication de façon reconnue entre deux subjectivités qui, a priori, ont leur expérience incommunicable -, permettent ainsi l'objectivation de leurs actions et de leurs expressions”.

Évidemment, cette façon de concevoir le processus interprétatif rend problématique le concept d'une compréhension “empathique” qui présuppose la transparence de l'expérience de l'autre (Corin, 1994b), ou, pour être plus clair, qui présuppose une non-interférence de l'expérience de l'interprète (par exemple à l'intérieur d'un rapport de pouvoir) dans la traduction de l'expérience de l'autre. Kapferer note (1986 : 189) :

«Further, I do not experience your experience. Paradoxically, your experience is made mine; I experience my experience of you. The expressions revealed on your face, in the gestural organization of your body, through the meeting of our glances, are experienced through my body and my situation”.

Dans ce sens, l'acte interprétatif implique la subjectivité de l'interprète, en ce qu'il concerne une histoire personnelle, une vision du monde et une inscription culturelle et sociale. En refusant l'objectivation de l'autre et l'idée d'un savoir absolu et en proposant de prendre en considération les deux horizons - celui de l'interprète et celui de l'interprétant -, Gadamer élabore la question de l'intersubjectivité à partir de la notion de “fusion d'horizons”.

Cette dimension d'intersubjectivité se trouve aussi présente dans la construction de l'expérience du soi. On se saisit à travers ce que l'on saisit du regard de l'autre sur soi, en même temps que l'expérience de l'autre est médiatisée par l'expérience de soi, c'est-à-dire par l'impact de l'autre sur notre perception et sur notre propre subjectivité. Crapanzano (1992) assume une perspective interpersonnelle ou transactionnelle quand il propose l'idée de la nature dialogique du soi ("*the dialogical nature of self*"). En concevant le soi comme autonome, original, indépendant et régi par une vie intérieure, la culture occidentale, particulièrement représentée dans sa psychologie "folk", masque la dimension transactionnelle ou sociale de la vie humaine et la pragmatique des échanges dialogiques présents dans le mouvement de constitution de soi et de l'autre. Selon Crapanzano, la conscience de soi apparaît quand l'ego se regarde à partir du point de vue de l'autre ("*vantage point of the other*"), marqué par les typifications ou caractérisations que l'autre fait de moi. Ces dernières sont le résultat d'un jeu entre le désir, la résistance et les contraintes linguistiques ; elles représentent (sont "idéologiquement" perçues) comme des arrêts momentanés ("*momentary arrests*") dans le flux continu de constitution de soi et de l'autre. L'analyse de Crapanzano met en évidence des processus linguistiques complexes qui concernent les rapports dynamiques où ces caractérisations apparaissent. Dans ces processus linguistiques, marqués par des échanges dialogiques, la dimension pragmatique s'avère plus importante que la fonction référentielle. Dans ce sens, selon l'auteur, les caractérisations ou typifications de soi et de l'autre sont des "*metapragmatic characterizations of these pragmatic processes*" (Crapanzano, 1992 : 419).

L'auteur montre que les processus par lesquels les caractérisations ou les typifications sont mises en action, subissent eux-mêmes l'action contraignante du langage dans lequel ils (aussi bien que les psychologies qui les intègrent) sont inscrits. C'est dans ce sens que les processus qui entourent les caractérisations sont exprimés de façon référentielle, parfois compris comme porteurs de stéréotypes ("*labeling*") et "intégrés dans des théories du soi, du caractère et de la personnalité, comprises et élaborées en termes référentiels". Selon Crapanzano,

"when we talk about the notion of self prevalent in a particular society, we are talking about abstractions of metapragmatic ascriptions and descriptions, which if current in the society, and not just an outsider's abstraction, feed back on the metapragmatic vocabulary and indeed highlight those pragmatic features of the primary discourse that are ideologically relevant" (p. 407).

Ces observations doivent orienter l'analyse lorsqu'on est devant des situations où ces caractérisations du soi et de l'autre sont présentes et qui permettent de saisir le mouvement pragmatique qui leur est sous-jacent, leur contexte de production et leur effet dans la constitution du soi et de l'autre.

De manière analogue à ce qui se passe dans les rapports interpersonnels, le rapport entre l'expérience et ses expressions est aussi clairement dialogique et dialectique. C'est ce que Bruner (1986 : 6) résume en notant : *"more simply put, experience is culturally constructed while understanding presupposes experience"*. De Lara, dans son introduction au livre de Taylor (1997 : 5), affirme que *"le propre de l'expression tient (...) au caractère "constitutif" ou émergeant de certaines expressions, qui font advenir un objet (par exemple une émotion), qui n'existerait pas sans cette expression. (...) Une expression plus articulée modifie, enrichit ce qu'elle exprime"*. En considérant les expressions comme des moyens à travers lesquels approcher l'expérience, les anthropologues se trouvent devant des phénomènes qui gardent en soi un aspect processuel et actif et, par cela même, constitutif de l'expérience.

Dans son étude réalisée dans la culture bédouine, Abu-Lughod (1986) décrit un type particulier de poésie²⁸ qui, selon cette auteure, permet aux femmes d'exprimer un "discours de sentiments" autrement illégitimes. L'auteure tente de savoir jusqu'à quel point l'existence d'un discours, qui véhicule des sentiments autres que ceux qui peuvent s'exprimer dans la vie quotidienne, module l'expérience personnelle : *"By alluding to the stories through the use of ghinnawas, people might be framing their wishes and situations as part of a familiar tragic and universal. Does this affect how they experience them?"* (Abu-Lughod, 1986 : 258)

Cherchant à comprendre l'impact de la récitation des poésies par rapport à l'expérience individuelle et à la culture, Abu-Lughod relève deux éléments qui lui paraissent essentiels : 1- la possibilité de création que permet le langage poétique et 2- le fait que la «permission»

²⁸ Abu-Lughod défend l'idée que ce langage est tout aussi culturellement constitué que les langages qui régissent la vie sociale. L'auteure montre que les poèmes ont une dimension conventionnelle plus que personnelle. Ils ne relèvent donc pas d'un discours spontané et marginal qui serait opposé à un autre, institutionnel et dominant. Abu-Lughod considère l'existence de deux idéologies opposées et présentes dans cette culture, chacune offrant des modèles de comportement. Au lieu de les considérer comme des patterns qui modèlent les comportements, l'auteure préfère les comprendre comme que des langages que les personnes peuvent utiliser pour s'exprimer. D'une manière générale, l'auteure observe que la déclamation des poésies a pour objectif de transformer les attitudes, l'engagement émotionnel (« Good poetry makes you cry », p.242) et le changement du cours de certaines actions.

d'exprimer une expérience ouvre sur la possibilité de ressentir cette expérience (*"In enabling people to express experiences, these discourses may enable them to feel those experiences."*, p.258). L'auteure suggère alors que les poésies apprennent aux gens, à travers leur propre vécu, que certaines expériences qui vont à l'encontre du code dominant d'une culture peuvent être exprimées. Ce faisant, l'utilisation de ce discours est douée d'une possibilité de défier *"culture's power to define and delimit experience"*, en même temps qu'elle devient la preuve même (et le renforcement) qu'il y a d'autres manières d'éprouver le monde.

L'anthropologie de l'expérience s'intéresse aux recours que la culture met à la disposition des individus pour leur permettre d'exprimer et donner du sens à leur expérience. Tel que l'indique Crapanzano (1977a), pour qu'une expérience soit articulée, elle a besoin, outre un médium d'expression (une langue parlée, une expression corporelle, un mythe, etc.), d'un idiome : *"within the idiom are embedded traditional values, interpretational vectors, patterns of association, ontological presuppositions, spatiotemporal orientations, and etymological horizons"* (p.11). Par articulation, l'auteur veut dire un processus qui consiste à construire un événement pour le rendre significatif. Ce qui est en jeu n'est donc pas la représentation passive d'un événement, mais sa création. On rejoint l'idée qu'articuler l'expérience revient à lui donner une "expression" particulière et à la transformer.

Crapanzano (1977a) a avancé l'idée que la possession par les esprits constitue un idiome culturel que peuvent s'approprier les personnes pour donner forme à leur expérience. Divers auteurs ont exploré différents types d'idiome de possession et les diverses manières de les utiliser, de manière à cerner ce qui s'avère structurant dans les expériences personnelles. D'un côté, un premier groupe d'études s'intéresse au fait que différents idiomes culturels orientent différemment l'articulation des expériences personnelles et collectives et ainsi les "constituent" de manières diverses. On y trouve des auteurs qui analysent la trame symbolique du processus rituel à la lumière des rapports sociaux et des méta-discours (commentaires et critiques sociales) qui s'y construisent. Il s'agit de travaux qui mettent en évidence la manière selon laquelle des contextes culturels spécifiques utilisent l'idiome rituel pour s'attaquer à des points de tension dans le fonctionnement social ou pour partager des expériences collectives fondamentales. Le langage rituel met en acte des situations, des valeurs et des éléments de la vie quotidienne et de la vie sociale qui acquièrent des significations nouvelles lorsqu'ils sont inscrits dans un contexte

d'extra-quotidienneté et sont soumis à d'autres logiques linguistiques et à d'autres regards. On peut citer ici les travaux de Corin (1985, 1995b) et ceux de Kapferer (1979, 1986).

Corin étudie l'idiome du Zebola, un rituel de guérison existant au Congo et réservé aux femmes. L'auteure s'intéresse à la manière dont le rite opère une re-figuration des repères identitaires, collectifs et personnels des femmes. En tenant lieu d'"avocat" pour des femmes ayant commis des actes de transgression par rapport aux règles sociales, l'esprit Zebola établit une limite à l'application du code qui régit l'ordre dominant, sans pour autant créer un code qui soit opposé à ce dernier. Corin observe que le rituel Zebola met davantage en jeu un discours qui introduit une "suspension" de l'ordre dominant qu'un contre-discours s'opposant aux rapports de pouvoir et d'autorité issus de l'ordre masculin. Ce rituel met en marche toute une série de processus symboliques qui agissent à différents niveaux.

Au niveau personnel d'abord, le rituel modifie la position de la femme face aux autres personnes de son groupe social en lui conférant une plus grande légitimité, en refigurant son rapport à elle-même et aux autres et en renforçant son identité. Il permet aussi aux femmes d'élaborer une histoire personnelle et de l'inscrire dans le récit de la divination, ce qui, selon Corin, a pour conséquence de permettre au passé d'être redéfini par le "jeu de l'imagination" et de permettre que se constitue, par ce biais, une nouvelle identité narrative "à travers la libération d'une poétique du récit". À un niveau collectif, le rituel crée "un espace de discours, de commentaires et de pratiques issus du féminin" : par la mise en scène de la quotidienneté dans une autre perspective, celle du mime et de la parodie ; par l'introduction de l'initiée dans un nouveau champ de rapports de filiation qui relativisent, médiatisent et introduisent du jeu dans le rapport au groupe familial de référence de la patiente ; par l'investissement du corps féminin d'autres sens et d'autres images qui révèlent un changement identitaire et une refiguration du rapport aux autres (ici manifesté dans la figure de l'esprit Zebola), dont les connotations menaçantes et envahissantes cèdent la place à une relation de réciprocité et de dialogue.

Corin conclut que l'ordre culturel ne se trouve pas directement défié ou confronté par la logique qui préside à l'organisation et à la mise en acte rituelles. Au contraire, l'auteure admet que le pouvoir de l'ordre symbolique se trouve réaffirmé par la mise en scène rituelle. Cependant, les processus sociaux régis par cet ordre symbolique se trouvent "mimés, amplifiés, déplacés" et soumis aux logiques de "la parodie, de la théâtralité et du commentaire" qui

traversent le langage rituel. C'est dans ce sens que Corin affirme que le rituel interpelle les gens en les "renvoyant à une autre façon de concevoir et de mettre en œuvre le féminin" de manière à inscrire dans l'ordre dominant "des espaces de répit et de jeu".

Moins préoccupé par le rapport que le rituel établit avec l'ordre social dominant, Kapferer (1979, 1986) s'intéresse principalement à la manière dont la mise en marche du rituel singhalais d'exorcisme conduit les personnes qui y participent à une expérience collective particulière. Cette expérience comprend des transformations au niveau des significations et du vécu affectif du groupe. Pour l'auteur, le rite organise, oriente et structure les émotions au fur et à mesure qu'il met en marche un changement dans sa séquence rituelle. Ainsi, de la même façon que les symboles et la performance rituelle génèrent des émotions, ces émotions, exprimées d'une façon stéréotypée, fonctionnent comme des symboles qui communiquent des messages aux participants et s'inscrivent ainsi dans un processus dialectique de communication et de transformation. L'auteur affirme que cette communication et cette action rituelle permettent une connexion entre l'expression conventionnelle des émotions dans le rituel et l'état mental privé des participants.

Dans le cas spécifique de ce rituel, le changement des expressions affectives prend des significations différentes selon trois moments : le premier représente l'évocation des démons ; le deuxième représente un rapport d'identité entre personne malade et démon ; le dernier représente la réussite de l'exorcisme et le rétablissement d'une identité normale. Ainsi, pour permettre l'expérience et une réflexion collective sur la réalité qui afflige un seul individu, le rite crée, en termes symboliques, la réalité terrifiante du démoniaque. Ensuite, pour marquer le nouveau moment où la guérison se produit, il utilise la comédie comme moyen de placer cette réalité dans l'ordre de l'absurde, telle qu'elle est située dans la vie quotidienne normale.

La préoccupation de Kapferer est de montrer que les règles rituelles, établies d'une manière différente de celle qui régit les rapports interpersonnels dans la vie quotidienne, c'est-à-dire d'une manière encadrée par le rite, organisent différemment les actions et les significations et qu'elles ont le pouvoir de produire des transformations identitaires. Selon Kapferer, le rite est un espace qui permet au particulier de se trouver universalisé sans pour autant perdre sa spécificité. Le rite permet qu'une expérience, appartenant d'abord à une seule personne (la personne malade) soit vécue collectivement. Pour que cela soit possible, le rite définit la

structure de la “performance” et indique aux participants quels événements mettre en action, à quel moment et dans quel contexte. En plus d’informer, le rite met en scène et cette action définit d’autres aspects de l’expérience qui sont passibles de changement. À partir d’un arrangement processuel de l’espace et des moyens d’expression, le rituel produit des émotions collectives stéréotypées et réorganise certaines catégories, entre autres les rôles des participants et de l’audience. Il propose donc de comprendre les manifestations émotionnelles comme l’expression de perspectives mentales et d’attitudes émotionnelles face à des réalités créées à travers la performance rituelle, et non à partir d’états psychologiques individuels.

Centré davantage sur l’expérience personnelle, un second groupe de travaux étudie la manière dont différentes personnes interprètent et utilisent différemment un idiome culturel particulier de manière à élaborer leur expérience vécue. Dans son analyse de l’utilisation différentielle du même idiome des *jmun* par un couple au Maroc, Crapanzano (1977b) met en évidence la façon dont un mari et sa femme ont chacun recours à cet idiome en fonction de leur problématique particulière. L’auteur montre comment chacun se sert des esprits pour donner forme et sens à leur souffrance suite à la mort accidentelle de leur fils et face à tout ce que cette mort fait émerger comme conflit dans leur vie personnelle et dans leur vie de couple. L’auteur montre que, dans le cas du mari, l’action de l’esprit semble se faire à un niveau psychologique profond tandis que, pour sa femme, cette action semble se situer essentiellement dans le champ interpersonnel. Crapanzano suggère que ces recours différents à un même idiome de possession correspondent à la façon dont chacun a vécu un même événement en fonction de sa personnalité et de sa position sociale. Ainsi, l’auteur souligne que l’idiome des esprits agit à différents niveaux de l’expérience humaine :

“As elements in a commun idiom, however, as collective representations subject to systemic constraints, they enable more than the articulation of subjective life; they enable the articulation and rearticulation of ongoing human relations not simply by giving meaning to these events but by entering into them as third parties, as mediators, whose existence is reconfirmed for the believers whenever they take possession of a person”. (p. 170)

À partir de leur expérience clinique en milieu sénégalais, Ortigues, Martino et Collomb (1967) présentent le cas d’une jeune femme souffrant d’une crise psychotique ; son évolution permet aux auteurs d’observer comment celle-ci utilise les représentations traditionnelles dans

l'élaboration de sa maladie. Ce travail met en évidence les enjeux du rapport entre la tradition et la modernité en contexte sénégalais, tel qu'il se reflète dans le discours de la jeune femme sur sa maladie dans le mouvement même de sa guérison. L'influence de la modernité se manifeste particulièrement en termes d'une "*individualisation croissante de la maladie, du malade et de la thérapeutique et dans la façon dont on peut noter l'intériorisation progressive de l'idée du mal et de la maladie*" (p. 140). L'usage que fait la jeune femme de l'idiome des *rab* fait ressortir la capacité de cet idiome à s'adapter à de nouvelles conditions, sans que ses éléments traditionnels ne perdent pour autant leur fonction structurante :

"Aminata se veut enracinée dans les traditions et c'est en prenant appui sur elles qu'elle se trouve apte à les dépasser. Le mouvement qui la porte dans le sens d'une individualisation plus poussée, d'une interrogation sur son histoire personnelle, se développe sans rupture avec ses identifications de base". (p. 146-147)

Zempléni (1977) procède à l'analyse du cas de la guérisseuse Khady Fall en privilégiant l'exploration de la problématique identificatoire qui organise son histoire et qui ressort de la manière dont Khady Fall recourt, tout au long de sa vie, à l'idiome des *rab*. Le travail de Zempléni consiste à déchiffrer les positions symboliques et les fonctions occupées par les esprits durant les diverses périodes de sa vie, et à les mettre en relation les unes avec les autres dans le cadre d'une recherche globale de solution à un problème personnel. Zempléni montre ainsi les liens existant entre des signifiants religieux particuliers (esprits et éléments symboliques) et les membres de la famille de Khady Fall et dévoile les questions identificatoires qui sous-tendent les rapports aux esprits et leur évolution au fur et à mesure que progresse l'histoire de la guérisseuse. Au cours de la première période de sa vie, Khady Fall rejette la tradition familiale des *rab*, en refusant d'accepter l'héritage des *rab*. Ce refus traduit, en d'autres termes, l'ambivalence de Khady Fall vis-à-vis le pouvoir paternel. La deuxième période met en scène une identification de Khady avec le lignage maternel du fait qu'elle est possédée par un nouvel esprit venu du côté du lignage maternel et qu'elle fait alliance avec lui. La troisième période se caractérise par la reconnaissance de sa dette envers ses ancêtres paternels.

Ces diverses études montrent, de manière éloquente, les manières dont les idiomes culturels sont réinterprétés et recréés à partir d'expériences personnelles singulières inscrites dans des contextes socioculturels particuliers. Une telle rencontre entre ce qui fait sens pour les

individus (selon Rosaldo, des significations ou des pensées qui produisent chez les personnes la sensation d'être impliquées²⁹) et l'idiome proposé par la culture doit être saisi sur l'arrière-plan des situations sociales dans lesquelles opère cette rencontre. Cela invite à tenir en compte d'une autre série d'éléments qui ont trait à la pragmatique. Les études nord-américaines récentes mettent l'accent sur les actions et les interprétations qui interviennent lorsque les individus doivent prendre des décisions et négocier des significations face à des situations concrètes. Il s'agit alors de situer les personnes dans un contexte d'action à l'intérieur duquel se recréent une multiplicité de significations directement associées à la production de nouvelles actions. L'analyse des performances nous situe face aux manières dont les individus ou les groupes ont recours aux langages disponibles dans leur culture pour exprimer leurs propres expériences et pour les négocier en situations de vie concrète.

Mon analyse se centre sur la façon dont des personnes qui se trouvent situées dans des positions sociales distinctes, celles occupées par exemple par des adeptes du candomblé et par des personnes psychotiques, en viennent à articuler leur expérience à partir d'un idiome culturel particulier, le candomblé. Il s'agira ainsi d'examiner la façon dont les personnes recourent aux éléments inscrits dans l'idiome culturel de façon à répondre à des questions qui mettent en jeu des processus identificatoires profonds qui les placent à la fois dans un lieu de parole singulière et dans un lieu d'inscription sociale. Leur rapport avec les codes culturels est un rapport dialogique au sens où les personnes "choisissent" parmi les éléments du langage qui sont mis à leur disposition par la culture et en jouent d'une manière bidirectionnelle. D'une part, les personnes s'approprient des idiomes culturels à travers la réinterprétation qu'elles en font et, d'autre part, elles se voient transformées à partir de la logique propre et des propositions que contiennent ces idiomes.

²⁹ S'inspirant du travail de Ricoeur, Rosaldo (1984) plaide pour que le concept de désir soit introduit dans l'analyse anthropologique des significations culturelles. L'auteure propose de mettre à jour les dynamiques affectives mises en scène par des actions culturelles. Le concept d'émotion lui permet de redonner aux sujets une place dans la production de la culture. Tout en précisant qu'il ne s'agit pas de psychologiser le discours des peuples d'autres cultures, en imposant aux récits des interprétations psychologiques occidentales, Rosaldo insiste sur le rôle et la signification des sentiments au sein des productions collectives. Selon cette auteure, « *Affects, then, are no less cultural and no more private than beliefs. They are, instead, cognitions - or more aptly, perhaps, interpretations - always culturally informed, in which the actor finds that body, self, and identity are immediately involved. (...) Through "interpretation," cultural meanings are transformed. And through "embodiment", collective symbols acquire the power, tension, relevance, and sense emerging from our individuated histories.* » (p.141)

Dans ce sens, étudier l'articulation des expériences demande, à un premier niveau, qu'on étudie ce qui est spécifique aux idiomes culturels (dans ce cas, l'idiome du candomblé) en examinant jusqu'où et dans quelles conditions sociales, historiques et existentielles ils s'avèrent structurants. Ainsi, certains idiomes culturels se montrent plus ouverts à une négociation de significations entre la marge et le centre, d'autres se montrent particulièrement ouverts à l'influence de changements historiques et véhiculent des signifiants plus adaptés à la modernité, alors que d'autres offrent aux personnes des moyens de résister à des situations oppressives. L'analyse de ces particularités suppose la compréhension des dynamiques collectives qui opèrent dans les contextes historiques dans lesquelles s'inscrivent les idiomes. À un deuxième niveau, il s'agit de se placer dans la perspective de ceux qui vivent les expériences. Un idiome s'avère alors structurant quand il est capable de permettre à un individu de se réapproprier un savoir sur sa propre histoire, de la raconter et d'en déceler le sens.

Les histoires, de leur côté, ne sont pas toujours faciles à raconter pour ceux qui les vivent, parce qu'elles risquent de dévoiler le côté maladroit, laid, sale, sordide, noir, angoissant ou, tout simplement, insaisissable³⁰ de la vie. On peut penser que la difficulté réside, d'une part, dans les limites d'expression d'une langue (ou d'une expérience) et, d'autre part, dans une résistance à s'exprimer en raison de ce que l'acte de parole peut impliquer pour celui qui parle ou pour celui qui est engagé comme interlocuteur. Favret-Saada (1977) nous rappelle que dans le Bocage français (ce qui s'applique à n'importe quelle autre société), "les mots, la mort, les sorts" risquent d'aller de pair et que les personnes qui profèrent certains mots n'échappent pas toujours au risque d'être maudits.

On peut néanmoins penser que certaines cultures ont réussi, avec plus de créativité que d'autres, à se donner les moyens de transformer le mal, le différent, le marginal, le rien, en quelque chose qui se distingue par son "surplus" de sens et non par sa destitution. Ces cultures ont appris à jouer au carrefour des significations. Elles ont peut-être découvert, comme le suggère Bibeau, que

"le "différent", le "marginal", le "rien", qui se situent à la périphérie d'une culture, constituent une menace grave parce qu'ils représentent à l'état de traces

³⁰ « Some experiences are inchoate, in that we simply do not understand what we are experiencing, either because the experiences are not storyable, or because we lack the performative and narrative resources, or because the vocabulary is lacking. » (Bruner, 1985 : 6)

le souvenir d'autres possibilités et qu'ils servent de points d'appui pour la contestation, pour l'ouverture à la différenciation interne et à la créativité"(1996 : 82).

Ces sociétés offrent aux personnes la possibilité de se servir de certaines potentialités qu'elles offrent, de manière à inscrire leur histoire à la charnière de la découverte et de la création d'une biographie qui fasse sens à l'intérieur de la société. Si l'on part de l'idée que l'élaboration d'un récit de vie s'inscrit dans l'échange dialogique qu'elle engage, dans le contexte de parole qui la suscite et dans le véhicule qui lui assure une traduction, il s'agit d'explorer le potentiel articulatoire spécifique qu'offre l'idiome du candomblé dans le contexte de Cachoeira et de son histoire.

Chapitre 3 : Politique et identité dans les nations du candomblé

3.1- Politique identitaire dans les nations du candomblé

On ne peut penser aux religions sans s'interroger sur les modèles sociaux qu'elles proposent à ceux qui y participent. D'où viennent ces modèles et jusqu'à quel point représentent-ils un "modèle de" ou un "modèle pour" la société plus vaste ? Si l'on considère la position de la religion face à la société dans laquelle elle se situe, on peut se demander lesquels de ses aspects reproduisent l'ordre en vigueur et lesquels le défient ou le dynamisent. À la limite, quelle est l'importance pour la religion d'avoir une structure et jusqu'à quel point cela peut-il contribuer à la production de ce qui est son antithèse, la *communitas* ? Il s'agit là de questions importantes quand on s'intéresse à une religion spécifique comme le candomblé qui a son origine dans des cultures africaines et qui, en raison de circonstances historiques, a dû se déplacer en même temps que ses adeptes, réduits à la condition d'esclaves. Cette religion a dès lors dû subir d'importantes transformations et a dû se restructurer dans un nouveau contexte social, celui du Brésil.

Le candomblé est une religion afro-brésilienne amenée au Brésil par des esclaves qui venaient de différentes régions d'Afrique et appartenaient à diverses ethnies. La traite des esclaves a eu lieu pendant trois siècles, de 1550 à 1850, année où elle a été interdite. Selon Verger, pendant cette période, "*Bahia seule en aurait reçu, suivant certaines statistiques, un million deux cents mille, dont 350 000 bantous (Congo, Angola et Mozambique) provenant de l'hémisphère sud, et 850 000 soudanais (Dahoméens, Nago-Yorubas et Haoussas) amenés de la partie du Golfe du Bénin appelée autrefois Côte des esclaves*" (1973 : 222). Ce sont ces groupes qui ont introduit leurs pratiques rituelles, leurs systèmes symboliques et leur cosmogonie dans un contexte d'esclavage, celui du Brésil colonial.

Dans ce nouveau pays, ces ethnies se sont vues qualifiées de "nations". Reis (1986 : 111) note qu'au cours du dix-neuvième siècle, "*la formidable densité de la population africaine à Bahia a favorisé sa représentativité culturelle, le maintien des identités ethniques et une disposition à la lutte*" (ma traduction). Pourtant, dans son texte sur le concept de nation dans les candomblés de Bahia, Vivaldo da Costa Lima (1974) nous avertit que cette notion de nation a

perdu au Brésil son caractère politique autrefois présent en Afrique, pour prendre une connotation plus théologique :

“Nation est donc devenu le pattern idéologique et rituel des terreiros de candomblé de Bahia, ceux-ci ayant été fondés par des africains Angolais, Congos, Jêjes, Nagôs - les prêtres initiés dans leurs cultes anciens ont réussi à communiquer aux groupes qu'ils ont formés l'aspect normatif des rites et le corpus doctrinaire transmis à travers le temps, ainsi que les changements qui y sont intervenus” (Costa-Lima, 1974 : 244, ma traduction).

Les commentaires de ces deux auteurs amènent à poser une question qui a été à la source de beaucoup de controverses dans les débats sur le candomblé ; elle a trait à ce qu'il en est de la continuité et du changement culturel, de la fidélité aux origines et des transformations. Quand Reis associe densité de la population noire, représentativité culturelle, identité ethnique et disposition à la lutte, il souligne la dimension politique du candomblé qui a rendu possible la coexistence entre ces différents éléments. Il renforce plus tard cette position quand il dit : *“au centre de la scène, le candomblé joue son rôle privilégié de représentation politique et de réinvention culturelle pour les Africains de Bahia”* (Reis, 1986 :112, ma traduction). À première vue, ces éléments paraissent dissociés dans l'approche de Costa-Lima, quand celui-ci privilégie la dimension théologique sur les connotations politiques de l'organisation en nations observée dans les candomblés brésiliens.

Malgré cette apparente dualité, on peut dire que ces auteurs ont raison chacun à leur manière, et qu'ils sont davantage complémentaires que véritablement opposés. Confrontées à une situation politique de domination violente, fragmentées et recomposées en groupes pluri-ethniques porteurs des rivalités d'origine, il est évident que les ethnies africaines étaient loin de pouvoir reproduire leur situation politique originelle. Dans ce contexte, le concept de “nation”, dont l'origine remonte aux groupes ethniques africains, a fait l'objet au Brésil de nouveaux arrangements, incluant ceux produits par un mélange culturel important ; cette notion participe au développement d'une autre manière d'être politique, principalement construite à partir des défis et des besoins générés par la nouvelle condition dans laquelle ont été jetés les Africains. Il s'agit ici d'une politique de survie et de résistance de groupes brutalement dominés, fort différente de celle qui existe dans *“des sociétés hiérarchiques et dominées par une monarchie divine, et articulées en vertu de toute une série de titres d'honneur et de chefferies”*, comme

nous le décrit Barber (1989 : 143, ma traduction) à propos du royaume d'Oyó en Afrique occidentale.

Les stratégies politiques que les Noirs ont élaborées au Brésil obéissent aux contraintes et aux événements qui caractérisent la nouvelle réalité socioculturelle et politique ; elles sont le fruit direct de négociations quotidiennement établies sur la scène des interactions sociales. Néanmoins, ces stratégies se trouvaient en germe dans ce que les Africains ont apporté avec eux comme bagage culturel ; on peut les concevoir comme des modèles sociaux susceptibles d'être projetés dans le futur, au moins sur le plan d'une utopie qui permet d'entrevoir un avenir désirable. Ainsi, quand on parle de legs culturel africain, cela ne veut pas nécessairement dire qu'il s'agit de "*chercher l'Afrique dans le Brésil*", pas plus que cela suggère une "*continuité des institutions culturelles africaines qui, transplantées ici et conservées grâce à la mémoire collective noire, se sont reproduites en restant fidèles aux origines, y compris dans leur signification, devenant ainsi des signes de résistance*", position qu'a critiquée Dantas (1988 : 21, ma traduction).

On ne peut nier que la critique de Dantas ait été opportune au sens où elle fait contrepoids à la démesure avec laquelle certains concepts se sont trouvés manipulés à la défense de l'idée de la "pureté" culturelle de certaines nations du candomblé par rapport à d'autres. L'un des concepts les plus problématiques est celui de la "pureté nagô", à la construction duquel ont participé certains intellectuels. Il repose sur l'idée que les rituels importés au Brésil par les Yorubás seraient ceux qui sont restés les plus fidèles aux origines. Au sein même des Yorubás, les rituels provenant de la nation Ketu se sont vus octroyer, pour différentes raisons, le statut de représentants du rite Nagô ; la plus importante de ces raisons, au niveau idéologique, est celle qui voit dans le peuple Ketu celui qui est arrivé au Brésil avec la connaissance la plus approfondie de sa religion (Verger, 1973). Cette idéologie est renforcée, sur le plan concret, par la plus grande notoriété dont jouissent, au niveau national, les maisons de culte traditionnelles appartenant à la nation Ketu, à Salvador.

L'établissement d'une hiérarchie entre nations "pures" (parce qu'on les suppose plus proches d'un "savoir-faire" africain) et "mélangées" (pour avoir subi davantage l'influence d'autres traditions culturelles) continue à être un principe de différenciation identitaire entre les groupes du candomblé ; cela a contribué au fait que l'on attribue une importance inégale à

chacune de ces nations par rapport au processus de la résistance noire. La position de supériorité associée aux Nagôs, spécialement à ceux représentés par la nation Ketu, a défavorisé les groupes dont la stratégie de résistance a été de s'ouvrir plus largement au mélange culturel et de se différencier de manière plus marquée par rapport à la culture africaine d'origine, comme cela a été le cas d'une nation comme la nation Angola. La dénonciation d'une telle hiérarchisation est certainement l'aspect le plus important de la position de Dantas.

Néanmoins, l'auteure pousse sa critique à l'extrême au sens où elle perçoit la question de la préservation de la tradition africaine comme se résumant à son inscription dans la lutte de pouvoir que se livrent les diverses nations, lutte à laquelle les intellectuels ont largement contribué en donnant des bases ethnographiques, mais surtout idéologiques, à de telles hiérarchies. Une telle position minimise les stratégies qu'ont développées explicitement, ce qui ne veut pas dire consciemment, plusieurs groupes de Noirs pour perpétuer certaines de leurs traditions dans une situation où ils luttent en tant qu'opprimés contre leurs oppresseurs ; suivant les contextes, ces stratégies ont bénéficié de facteurs plus ou moins favorables. Ces stratégies de continuité traduisent et perpétuent, même si c'est parfois à des niveaux plutôt symboliques et imaginaires que réel, des valeurs essentielles à la construction de l'identité sociale des groupes marginaux, ce qui leur confère une portée identitaire qui implique aussi la nécessité de se distinguer d'autres groupes de Noirs.

Bastide (1960) souligne l'importance qu'a eue au moment de l'esclavage, pour la préservation de la culture africaine, la possibilité pour les Noirs de se rassembler autour de leur nation d'origine, surtout dans des milieux urbains où une série de conditions ont favorisé un tel regroupement. L'auteur montre comment cette "recréation des ethnies en groupements plus ou moins organisés" (p.70) a aussi été le résultat d'une démarche active de la part des Noirs qui recherchaient la compagnie de leurs compatriotes dans leurs moments de loisir, tout autant que lorsqu'il s'agissait de se rassembler pour des pratiques religieuses³¹. Un des éléments sur lesquels Bastide met l'accent est le rôle de la langue comme stratégie initiale d'identification et

³¹ Bastide (1960) a même parlé du rôle de l'Église catholique qui, dans sa politique de christianisation des esclaves, a favorisé la création de « confréries de nègres » qui ont constitué un terrain fertile pour le syncrétisme catholico-africain, ce qui a créé un espace favorable à la préservation des cultes africains. Comme le dit Bastide, « la confrérie n'était certes pas le candomblé, mais elle constituait une forme de solidarité raciale, qui pouvait lui servir de noyau, et se prolonger le soir venu en candomblé » (p.75).

d'alliance entre les membres d'une même ethnie et, plus tard, comme facteur permettant la protection des secrets collectifs et le développement d'une pratique religieuse échappant au contrôle de l'Église catholique³². Ces faits historiques révèlent la place qu'occupe la culture de racine dans le contexte de l'élaboration d'une forme d'organisation sociale des Noirs différente de celle imposée par les maîtres blancs.

Plutôt que d'affirmer d'emblée que "le plus proche des valeurs africaines, le mieux", la question qu'il faut se poser est celle de savoir jusqu'à quel point le recours à la tradition, plus important ou davantage possible dans certains contextes que dans d'autres, a servi à l'établissement d'une nouvelle identité plus structurante et protectrice dans le cas de certains groupes culturels. Trois notions complémentaires, développées par Corin et coll. (1994a) pour comprendre les négociations identitaires en contexte d'immigration, peuvent être utiles pour analyser les processus en jeu. Ces auteurs distinguent : une identité de racine qui serait à la base de l'identité et qui constituerait la matrice même de l'individu, le reliant à un système de significations profondes et à un ensemble de valeurs fondamentales ; une identité civique constituée par un ensemble de modèles sanctionnés par des lois et des codes imposés par la société d'accueil ; et une identité de reconstruction naissant de la rencontre entre les deux premières et qui concerne ce qui se modifie plus facilement comme les habitudes, la technologie, la quotidienneté.

Il est évident qu'il existe une énorme différence entre une situation de migration, qui implique un déplacement plus ou moins volontaire, et un contexte où des individus se sont vus brutalement forcés de quitter leur pays et se trouvent dans une condition sociale radicalement altérée. La notion d'identité civique, par exemple, peut sembler ne pas s'appliquer à des individus dont tous les droits ont été abolis. Cependant, malgré ce déni de leur existence en tant qu'êtres humains, malgré la perte totale de toute identité civique, on sait que les esclaves ont continuellement revendiqué la possession de droits associés à la condition humaine, et cela pas seulement par le biais d'actes de violence, lors de révoltes successives, mais aussi par de "*petits actes de désobéissance, de manipulation personnelle et d'autonomie culturelle*" (Reis, 1986 : 108).

³² Plus précisément, le texte de Bastide (1960 : 74) mentionne que : « (...) les confréries ainsi protégées, par l'ignorance linguistique, contre le contrôle de leurs prêtres, ont pu souvent servir de retraite à des croyances beaucoup moins orthodoxes. »

C'est à ce niveau que la religion intervient en jouant, d'une certaine manière, le rôle d'un espace potentiel qui permet que se manifeste et s'articule une identité de racine, en même temps qu'elle fonctionne comme un espace d'invention par rapport à de nouvelles manières de mettre en action les expériences culturelles d'origine. On reconnaît donc que, depuis son introduction comme pratique religieuse au Brésil, le candomblé a été soumis à des réajustements adaptatifs qui lui ont permis de préserver les valeurs essentielles et le sens profond qui animaient ceux qui y participaient. Le fait de maintenir ou de perpétuer une tradition demeure toujours inscrit dans une pratique de transformation. Si l'on accepte l'idée que le phénomène religieux n'est pas une réalité en soi mais qu'il est toujours en relation étroite avec le contexte auquel il appartient, perpétuer un système religieux, dans sa pratique et sa cosmogonie la plus originelle, implique nécessairement un intense processus de négociation avec la réalité, où *“les usagers “bricolent” avec et dans l'économie culturelle dominante les innombrables et infinitésimales métamorphoses de sa loi en celle de leurs intérêts et de leurs règles propres”* (de Certeau, 1990, p.xxxix). Paradoxalement, la manipulation de valeurs essentielles véhiculées par la tradition exige une extrême capacité d'ouverture au nouveau, même si, dans certains cas, une des fonctions du “nouveau” est d'inciter à développer des ruses permettant de lui résister.

3.2- Le candomblé à Cachoeira : une manière brésilienne d'être africain

Les données historiques (Schwartz, 1985) montrent que la région du Recôncavo, où Cachoeira est située, était caractérisée par la présence d'une société paysanne de type aristocratique. Au cours du dix-huitième siècle, 70% de la population de cette région était composée d'esclaves. Il est important de noter qu'une bonne partie de la croissance de la population des Noirs à l'époque coloniale a été due à l'arrivée de nouveaux esclaves venus d'Afrique, ce qui a permis un renouvellement et un renforcement continu des apports culturels provenant des sociétés d'origine. Certains groupes de la société manifestaient une attitude d'intolérance face à la perpétuation de la culture d'origine des esclaves, sous prétexte que cette pratique facilitait l'éclosion de mouvements de rébellion ; ils se montraient plutôt favorables à l'imposition de la culture dominante, dont l'orthodoxie catholique représentait la plus grande force. D'autres groupes défendaient par contre l'idée que le maintien d'éléments des cultures d'origine des esclaves permettait de perpétuer les anciennes divergences ethniques.

À Cachoeira, comme dans d'autres régions du pays, le candomblé s'est donc développé au milieu d'une multiplicité de courants politiques concernant la manière de définir les pratiques de domination des seigneurs en relation aux esclaves. Les orientations distinguées ici ont parfois alterné selon les périodes historiques. Constituant un des principaux moyens de résistance des Noirs à leur situation d'adversité, la religion a elle aussi subi l'influence de ces facteurs historiques ; elle a construit son identité en se confrontant aux situations concrètes. Dans ce sens, les pratiques rituelles et la mise en action du système cosmologique religieux, de façon générale ou au niveau des pratiques quotidiennes, reflètent ce long processus de contact entre le monde des oppresseurs et celui des opprimés.

Habitant de la ville et historien, Cacau Nascimento rapporte que Cachoeira a toujours joué un rôle majeur dans la production et la perpétuation d'organisations parmi les Noirs. Depuis que sa population a augmenté au milieu du dix-neuvième siècle, Cachoeira est devenue le sol de plusieurs institutions religieuses afro-brésiliennes très importantes, qu'elles soient venues de Salvador ou qu'elles aient pris naissance sur son propre territoire. L'auteur ajoute que cette époque a aussi été favorable à l'installation des esclaves qui avaient fui pour s'intégrer aux Quilombos³³. Il s'agissait de Quilombos localisés dans des lieux d'accès difficile et sous forte garde de Noirs armés. Selon Cacau, un des moyens de protection d'une extrême importance qu'ont utilisé les esclaves habitant les Quilombos a été le développement d'un réseau très efficace d'information dans la ville entière, s'appuyant sur la participation de Noirs bien situés socialement et qui fonctionnaient comme des autorités locales et défendaient le candomblé. Parmi eux, on compte les célèbres Zé do Brechó³⁴ et Salacó, considérés comme les plus grands "sorciers" de leur temps.

Lorsque les gens des classes populaires se réfèrent actuellement à ce moment historique, ils tendent toujours à minimiser le côté ségrégationniste et humiliant du régime esclavagiste en exaltant les faits magiques extraordinaires de ceux qui sont aujourd'hui devenus des personnages mythiques. À cette époque, la plupart des candomblés de Cachoeira étaient urbains, ce qui

³³ Les « Quilombos » ont été une des formes organisées de résistance des Noirs au Brésil contre le système d'esclavage. Ils sont caractérisés par la constitution de « villages » fortifiés dont l'organisation interne cherchait à reconstituer le modèle des sociétés africaines d'origine. La religion occupait une place fondamentale à l'intérieur de telles organisations collectives.

³⁴ La mère de Zé do Brechó a été une des fondatrices du candomblé du Ventura, qui existe encore et est considéré le plus ancien de la ville.

indique que les Blancs manifestaient une certaine tolérance face aux formes de convivialité développées par les Noirs dans un espace qui appartenait de droit aux Blancs, ce qui ne s'est sans doute pas fait sans beaucoup de réserves. Cela ne veut cependant pas dire que la présence des organisations noires ait toujours été un phénomène pacifique et bien accepté. Aujourd'hui encore, on peut identifier les signes qui, à l'intersection du mythe et de la réalité, évoquent une histoire des Noirs traversée par une résistance à l'oppression et à la violence des Blancs. D'ailleurs, les récits des personnes interrogées dans ma recherche manifestent une stratégie rhétorique des plus intéressantes : chaque fois que le récit mentionne des histoires de répression explicite de la part des oppresseurs, on observe une tendance à y opposer des événements magiques interprétés comme des signes de la protection des orixás, doués d'une puissance capable de neutraliser ou de rendre inutiles les attaques violentes des Blancs.

Parmi ces récits mythiques, on peut mentionner les histoires de maints soldats ou policiers qui, alors qu'ils envahissaient les maisons de culte en plein rituel, se sont trouvés soudainement possédés par des esprits et ont été entraînés dans les danses des orixás pendant toute la soirée. Seu Guivaldo, une importante autorité dans le candomblé, explique que Cachoeira est une ville qui a beaucoup de problèmes spirituels parce qu'elle possède beaucoup d'*assentamentos*³⁵ d'exus. On peut penser que l'évocation d'une telle interférence des *assentamentos* d'exus dans la vie de la ville renvoie à un passé marqué par la déterritorialisation violente des maisons de culte, suite à une action policière qui a détruit les objets symboliques, arrêté ceux qui participaient au culte et obligé les membres du candomblé à s'éloigner toujours davantage de la zone urbaine. L'action d'Exu, troublante et anarchique, défie ces actes de violence du passé et insiste pour rappeler la présence de ceux qui ont autrefois été exclus.

On raconte aujourd'hui que tous ces espaces, dont le sol est "planté"³⁶ de la magie des Noirs, demandent à être respectés ; si on ne le fait pas, ils possèdent la capacité de produire des désordres dont sont victimes ceux qui habitent de nos jours ces endroits. La magie des Noirs est

³⁵ Action de fixer la force dynamique de l'Orixá là où l'Orixá habite, c'est-à-dire le lieu où réside sa force magique. Dans le cas des exus, leur « assento » (résidence) est situé dans une petite maison construite à l'entrée du terreiro, ou à l'entrée de la maison de candomblé (Cacciatore, 1988).

³⁶ Le mot « planter » dérive de certaines pratiques rituelles qui interviennent lors de la création d'une nouvelle maison de culte. Elles consistent à véritablement « enterrer » dans le sol certains éléments qui concentreront l'*axé*, ou la force magique, de cette nouvelle maison. Iriart (communication personnelle) suggère que cette idée de planter peut aussi faire référence, sur le plan symbolique, à l'idée de genèse, c'est-à-dire à un point d'origine dont le développement nécessitera un processus de culture.

incarnée ici par les exus qui sont les divinités “plantées” à l’extérieur de la maison du culte ; divinités des carrefours et des voies de passage, ils ferment les chemins et amènent le désordre si on ne les respecte pas. Cette idée a une portée importante à un niveau métaphorique qui emprunte ici le langage de la spatialité. Elle révèle comment, à travers un discours non-officiel qui traverse la ville, Cachoeira se voit définie par l’action prégnante de la magie des Noirs. Sur un plan diachronique, les pratiques collectives et individuelles du candomblé que l’on rencontre aujourd’hui à Cachoeira reflètent un processus de changement adaptatif et permanent qui s’est élaboré en interaction avec un milieu hostile.

La période comprise entre la fin du dix-neuvième siècle et les années trente est marquée par une politique délibérée de persécution des maisons de culte. Elle représente une époque au cours de laquelle les ruses et les stratégies de survivance sont marquées par l’ouverture à de nouvelles alliances et par l’invention de nouveaux mécanismes de protection au sein même des pratiques rituelles. Les informations disponibles indiquent que, face à l’hostilité du monde auquel sont confrontés les esclaves, le modèle d’organisation sociale créé dans le candomblé, tel qu’il a survécu et s’est perpétué jusqu’à nos jours, a joué un rôle important. Reis (1986) souligne l’importance de l’action du candomblé dans un système social dominé par la force et l’exclusion. Cette action s’est exercée non seulement par le biais d’une position explicite de combat face au régime esclavagiste, mais aussi à travers une action plus continue par laquelle *“le candomblé enseignait à ses adeptes que la fidélité aux traditions de l’Afrique pouvait et devait coexister avec l’esprit de changement caractéristique du Nouveau Monde”* (p.121, ma traduction).

Dans cet esprit d’ouverture, les Noirs ont rapidement appris l’importance de constituer des alliances comme stratégie de défense. Ces alliances s’élaboraient souvent en profitant du “pouvoir séducteur” de la religion, qui a amené l’incorporation progressive de Mulâtres et même de Blancs dans la famille de saint restreinte (comme adeptes) ou élargie (comme clients). Dès le début, la vieille religion des ancêtres a dû apprendre une manière d’exister brésilienne. Comme aimait à le dire Oswald d’Andrade, il y a, dans la culture brésilienne, un type d’“anthropophagie”, une capacité de dévorer ce qui vient d’ailleurs et de le transformer en mélange national. À Cachoeira, qu’est-ce qui a donné ce mélange ? À travers quelles traces s’est-il composé ?

Contrairement à ce qui s'est passé dans des villes comme São Paulo où le candomblé s'est transformé en religion ouverte, au sens où il rassemble des adeptes de races et d'origines sociales diverses, le candomblé demeure à Cachoeira principalement une religion de Noirs. En observant la situation actuelle de la ville de Cachoeira, on se rend compte que pour une grande partie de la classe populaire, le candomblé représente la tradition et la loi des ancêtres. La raison principale m'en paraît être la présence massive d'une population noire, descendante des esclaves, avec la lutte et la résistance qui la caractérisent. Dans sa forme pacifique et quotidienne, cette lutte est passée en grande partie par l'organisation et par la pratique du candomblé. C'est ce qu'affirme Araújo (1986 : 69-70 cité par Ferreti 1995, ma traduction) : *“les terreiros constituent historiquement la forme la plus importante d'organisation sociale parallèle à celle de la société plus large(...)”*. À cela s'ajoute le fait que Cachoeira est restée très en marge du processus de développement urbain des derniers quarante ans, après avoir connu un déclin économique progressif après la Deuxième Guerre mondiale. Dans ce contexte, le candomblé, qui occupait déjà un espace important sur le plan symbolique et dans l'organisation sociale des classes populaires, a pu se propager progressivement en assumant un rôle économique qui passe par le déplacement de sa fonction originale vers le marché des biens symboliques.

Cachoeira est connue comme “la ville de la magie” pour les services qu'elle rend à d'innombrables clients qui viennent de plusieurs villes de l'intérieur de Bahia et du Brésil en quête d'une solution à leurs problèmes d'affliction. Malheureusement, on ne dispose pas d'étude qui indique quel est le véritable impact de ces pratiques au niveau de l'économie de la ville. Ce qu'on sait est que le candomblé constitue un marché qui attire de nombreuses personnes vers la ville ; elles peuvent parfois y rester pour une longue période de temps, durant toute la durée du traitement. Souvent, quand il s'agit de traitements de longue durée, les gens sont les hôtes des maisons de culte et paient pour ce service, cet argent étant partagé par la mère-de-saint entre ceux qui ont travaillé à la réalisation des rites et d'autres activités. Notre expérience de terrain et les entretiens réalisés avec des adeptes et avec les leaders religieux indiquent que beaucoup de gens circulant dans ces réseaux en tirent un profit équivalent à celui d'un travail informel, même si les récits soulignent toujours l'insuffisance de l'argent recueilli par rapport aux besoins de survie. Dans une ville qui vit une crise importante de l'emploi, il ne faut pas minimiser la contribution que le candomblé apporte au revenu des familles.

Une des particularités de Cachoeira est d'avoir élaboré une dynamique sociale qui a garanti, et peut-être même requis, une présence importante du candomblé dans plusieurs domaines de la vie, et cela pour un grand nombre de ses habitants. Dans ce sens, sa structure se confond avec, ou défie, celle qui organise les modèles familiaux, politiques, esthétiques des rapports interpersonnels et économiques dominants. On peut dire que le candomblé a principalement instauré des pratiques d'alliance à l'intérieur des classes populaires parmi lesquelles il jouit d'une grande légitimité. Il faut cependant aussi noter que, comme dans le reste du pays, les Noirs de Cachoeira n'ont pas hésité à établir aussi les alliances nécessaires avec les classes dominantes. Néanmoins, on peut faire l'hypothèse qu'à Cachoeira, la stratégie consistant à établir des alliances avec des personnes d'autres classes sociales a moins visé l'élite locale qu'elle ne s'est déployée à l'extérieur des frontières de la ville. Cela a été possible grâce au prestige dont jouit cette religion au niveau national, et par l'établissement de Cachoeira comme une référence importante pour tous ceux qui veulent recourir au candomblé pour des raisons diverses.

Sur le plan politique, il s'agit d'un phénomène important qui représente un élément de défi, même s'il est encore fragile, aux rapports de pouvoir internes traditionnels³⁷. On observe donc que le candomblé joue un rôle majeur dans la construction de l'identité noire, en symbolisant un espace puissant de résistance culturelle et politique vis-à-vis la minorité blanche de la ville. On peut faire l'hypothèse que ce qui s'est constitué comme une résistance de l'Africain vis-à-vis du Portugais colonisateur s'est progressivement transformé historiquement en ce qui représente actuellement une résistance des classes populaires face aux élites dominantes.

³⁷ Un exemple très intéressant est ici celui de la Confrérie de Notre-Dame de la Bonne Mort, organisation syncrétique de femmes noires qui fut très impliquée, dans le passé, dans le phénomène de la résistance des esclaves. Toutes les femmes qui y participent appartiennent aussi au candomblé, même si elles pratiquent plusieurs rituels très chargés d'éléments catholiques. Suite au dernier changement de prêtre catholique de Cachoeira, ces femmes se sont vues empêchées de réaliser leurs rituels dans l'église catholique. À partir d'importants contacts avec des intellectuels défenseurs des rituels afro-brésiliens, la Confrérie a réussi à recevoir l'aide du gouvernement de l'État pour restaurer leur siège et construire une petite chapelle qui leur permet de célébrer leur fête annuelle, indépendamment de la participation de l'église catholique locale. Comme il s'agit d'une fête qui attire chaque année davantage de touristes dans la ville, les politiciens locaux se montrent intéressés à lui redonner son prestige, même si pour la grande majorité de ces politiciens, tout autant que pour l'élite locale, la religion acceptée comme vraie est le catholicisme.

Ces particularités historiques et contextuelles impliquent que la question du retour aux racines africaines se pose à Cachoeira de façon assez différente de celle que l'on retrouve dans les candomblés plus intellectualisés de Salvador ou de São Paulo par exemple (sur ce sujet, voir Prandi, 1991 et Ferreti, 1995), où l'on observe un mouvement délibéré d'élimination du syncrétisme catholique et de réorganisation du culte sur le modèle de l'Afrique et même d'une Afrique contemporaine. À Cachoeira, le rapport à la tradition est d'un tout autre ordre. De manière générale, les gens ne sont pas préoccupés par la question d'un retour aux origines africaines, ni par la quête d'une ré-africanisation de leurs rites. On ne ressent pas de sentiment explicite de fierté par rapport à cette Afrique perdue au loin par-delà l'océan - témoin de toute la terreur du trafic négrier.

Dans l'imaginaire populaire de Cachoeira, cette question des origines passe, avant tout, par une "Afrique" brésilienne. Le peuple de Cachoeira évoque souvent la force des anciens Africains, mais en la contrastant avec la faiblesse, qui s'est accrue progressivement, de leurs descendants qui ne possédaient plus le pouvoir magique de leurs ancêtres. Dans les récits que nous avons recueillis, l'Afrique invoquée est souvent une Afrique déjà esclave. C'est la "tante noire qui avait encore la marque des courroies aux chevilles", "la grand-mère noire africaine dont les gens se moquaient du fait qu'elle ne parlait pas correctement le portugais" : exemples de discours qui, loin de se rapporter à la noblesse des ancêtres africains, font ressortir les signes de souffrance, de discrimination et la nouvelle condition d'esclave des Noirs au Brésil. Quand les gens se réfèrent aux "Africains" à Cachoeira, c'est plutôt pour parler d'un proche (soit une tante, un grand-père, une mère-de-saint, etc.) qui, de son côté, émerge souvent de l'espace privé du souvenir individuel pour occuper une place dans la mémoire collective plus large.

Il est possible qu'un des éléments qui a favorisé une plus grande prise de distance par rapport à ces références d'origine africaine ait été, paradoxalement, le fait d'avoir constitué à Cachoeira un modèle d'organisation sociale qui a permis à la culture noire locale de résister, au cours du temps, à la fragmentation. La présence massive du candomblé dans toute la ville est peut-être l'indicateur le plus manifeste de la fertilité de cette culture dans l'espace urbain. Si l'on compare de nos jours l'organisation des Noirs à Cachoeira avec celle que l'on trouve dans d'autres villes, on peut penser que les réaménagements nécessaires du rapport avec le pays des ancêtres ont pu avoir à Cachoeira une fonction plus contenante. À Cachoeira, les classes

populaires sont composées, dans leur grande majorité, de Noirs et de Mulâtres qui ont été socialisés en contact étroit avec la cosmologie du candomblé, dans une ville qui accorde à cette religion une place tout à fait centrale pour ce qui touche à l'organisation des systèmes d'alliance et de parenté.

L'enchevêtrement complexe entre familles-de-saint et familles de sang permet de constituer des liens de parenté réels ou symboliques entre les personnes les plus dispersées dans la ville. Ainsi, à Cachoeira, la tradition du candomblé appartient à l'histoire de chaque personne et à celle de ses ancêtres, histoires qui se recomposent et sont situées à l'intérieur d'histoires collectives. On pourrait dire qu'à Cachoeira, c'est la construction historique d'un important réseau social sur la base du candomblé, réseau qui a dépassé les frontières des maisons de culte pour impliquer la communauté plus large, qui a permis à cette ville d'établir un autre rapport dynamique vis-à-vis ce que Corin et coll. (1994a) ont appelé l'identité de racine. Ainsi, si j'ai mentionné plus haut que les gens de Cachoeira se réfèrent à une Afrique déjà brésilienne, cela n'empêche pas l'Afrique mère d'être également présente à travers un continuum de références qui s'enchaînent dans une mémoire collective inscrite à des niveaux qui échappent à une formulation consciente. Le rapport à l'Afrique mère se fait au niveau de récits de type mythique et dans des souvenirs qui évoquent des histoires mettant en scène des Africains et l'Afrique, selon des références condensées ou déplacées à l'aide d'opérations symboliques et imaginaires, et introduites au sein même des histoires concernant des groupes et des individus. On ne peut sous-estimer l'importance de certains éléments du modèle africain dans les enjeux identitaires profonds qui animent les groupes et les individus de Cachoeira. Je propose que la complexité que l'on observe dans la trame qui articule les signifiants religieux à l'intérieur d'histoires individuelles et collectives dévoile les traces de l'histoire de cette pratique religieuse. Ces traces viennent révéler ce qui, tout au long de son existence à Cachoeira, a permis au candomblé d'élaborer un produit spécifique marqué du sceau métis du contact interculturel : une manière-d'être-brésilienne-plus-africaine.

3.3- Les « royaumes » de Cachoeira : rapports d'alliance et de rivalité

Recréer la structure des royaumes sur le plan mythique et sur celui de l'organisation sociale religieuse, cela revient-il à suivre le modèle des ancêtres africains ou celui des seigneurs

portugais ? Quand il s'agit de transcender des situations d'oppression, emprunte-t-on le modèle de l'opprimé ou celui de l'opresseur ? Il est évident que la réponse à de telles questions passerait par l'histoire de la constitution (et des divers changements) de l'identité noire depuis les années de la colonisation jusqu'à nos jours, identité qui, comme toutes les identités, s'est construite dans un rapport de confrontation ou de miroir avec les autres. Ces questions visent à stimuler une réflexion sur l'organisation sociale actuellement prévalante dans le candomblé à Cachoeira plutôt qu'à proposer de retourner à un sujet historique aussi complexe que mal documenté³⁸.

J'ai choisi d'utiliser ici le terme de "royaume" pour parler des familles-de-saint parce qu'il fait référence à une idée présente à l'intérieur du candomblé qui conçoit les divinités comme des rois et des reines. Il ne fait pas de doute que cette idée s'est originellement attachée aux mythes concernant les orixás. Néanmoins, quand on observe son utilisation dans les récits et dans les performances rituelles, l'idée de royaume ouvre sur d'autres pistes intéressantes au niveau sémantique. La première rejoint l'idée d'une organisation symbolique des maisons du candomblé qui constitueraient chacune un domaine socio-politique plus au moins autonome et établissant entre eux des réseaux d'alliance et de rivalité. Une deuxième interprétation implique une théorie qui considère que l'action du candomblé dépasse les limites des maisons de culte et atteint la communauté plus large, ce qui rejoint l'idée que Cachoeira est une "ville de la magie".

Une telle prégnance de la dimension magique se traduit à la fois sur le plan mythique et dans la vie concrète sur le plan de l'organisation spatiale, à travers l'existence d'espaces communautaires situés sous l'influence principale d'une maison de culte. La troisième piste d'analyse implique l'idée d'une intersection entre d'une part l'action et le pouvoir des dieux et, d'une autre, l'action et le pouvoir des hommes. Ainsi, le fait d'agir sur le monde d'une façon différente de celle associée au modèle dominant naît d'une identification profonde entre les

³⁸ Reis nous parle des difficultés de poursuivre des recherches archivistiques dans la région du Recôncavo, aussi bien que dans d'autres régions, en raison de la pratique des autorités et des institutions répressives qui a consisté à détruire les documents relatifs à l'esclavage. Il faut rappeler ici les excellents travaux de Schwartz (1985), de Mattoso (1979) et de Reis (1986, 1988) qui, plus récemment, se sont consacrés à de telles explorations. Même s'il n'est pas encore publié, il faut aussi mentionner le travail minutieux et patient de recueil de récits oraux auprès de sujets directement impliqués dans la construction de l'histoire du candomblé à Cachoeira, travail réalisé depuis quelques années par Cacau Nascimento, un intellectuel local.

hommes et les dieux, ce qui fonde un nouveau type de performance qui s'inscrit à l'intérieur d'un modèle de royauté :

“Ce qui donne l'axé³⁹ d'une maison est que les orixás reçoivent les axés⁴⁰ toutes les années ; le père-de-saint doit suivre correctement tout ce qui doit être fait. (...) Chaque chose que j'ai donnée un jour à mon saint, il en a déjà reçu la menga⁴¹ ; ainsi, ces choses, les restes mortels de ces animaux, sont conservées. Cependant, cela se fait pour qu'un jour, quand j'aurai la responsabilité de ma propre maison, j'en vienne à prendre un morceau de chacune de ces choses et à administrer tous les axés de mon saint à l'intérieur de ma maison. Parce que c'est ici que mon saint se trouve concentré et c'est ici qu'il dit : “Ici, je vais verser mon axé. C'est ici que j'ai mis ma force”. C'est ce que cela signifie quand tu me demandes si une personne reçoit un Orixá plus fort qu'une autre. Dans ce cas, ici dans ma maison, mon Orixá est plus fort, il est plus puissant que n'importe lequel qui vient ici. Pourtant, s'il sort d'ici, il devient égal à n'importe quel autre. S'il va à la maison de n'importe quelle autre personne qui a un autre Orixá, là-bas il est plus faible que l'autre, parce que, dans cette maison, le saint de la maison est le roi, il est le tout puissant, tu as compris ?”

Le fait d'être attentif à ce que les gens élaborent, à l'intérieur de leur discours, à propos des modèles d'organisation sociale proposés sur le plan religieux, permet de saisir les liaisons complexes qui existent entre ces constructions sociales et des stratégies d'action concrètes. Dans son récit, Edemir, un père-de-saint, essaie de faire comprendre la dynamique de pouvoir qui relie entre eux les orixás et les autorités religieuses ; il nous présente aussi un schéma qui organise les maisons de culte comme des domaines autonomes d'exercice du pouvoir religieux. Dans la ville de Cachoeira, chacun de ces domaines est inséré dans un quartier où, en général, il est devenu un lieu privilégié de rapports avec la communauté. Dans leur organisation spatiale, ces domaines sont appelés *terreiros*, *roças* ou même *casas* (maisons) *de candomblé*. Ceux-ci représentent l'ensemble des lieux utilisés dans les pratiques rituelles, lieux qui appartiennent à chaque famille-de-saint.

Le candomblé est organisé en groupes que l'on nomme des familles-de-saint parce qu'ils reposent sur des liens de parenté religieuse, basés sur une ascendance instaurée par la position hiérarchique occupée par chacun des membres à l'intérieur de ce noyau social. On peut mentionner ici l'intérêt de la façon dont Costa-Lima (1977) discute du modèle familial qui aurait

³⁹ Le mot *axé* prend ici le sens d'énergie, de force magique.

⁴⁰ *Axé*, dans ce cas, est utilisé dans le sens de sacrifice.

⁴¹ Le sang de l'animal sacrifié.

été à la base de la constitution identitaire des familles-de-saint. Cet auteur construit un argument ingénieux autour de ce qui entoure l'identité de la famille-de-saint, élaborée à la fois à partir de la famille extensive patriarcale brésilienne et en référence à des modes d'organisation familiale africains.

Si l'on veut comprendre comment la famille a assumé un rôle aussi fondamental de modèle dans la constitution du candomblé, il faut se référer à la manière dont ce modèle a, dans le passé, dominé l'organisation sociale du Brésil colonial. Gilberto Freyre écrit à ce sujet (1974 : 47) :

“La société coloniale brésilienne, principalement à Pernambouc et dans la baie de Bahia, s'est développée sous une forme patriarcale et aristocratique, à l'ombre des grandes plantations sucrières, et non au hasard, en petits groupes instables (...)”. [Et il continue (p.48-49) :] “C'est la famille, non l'individu, ni l'État, ni la compagnie de commerce, qui fut, dès le XVe siècle, le grand facteur colonisateur du Brésil, l'unité productive, le capital qui défriche le sol, installe les grandes propriétés, achète les esclaves, les bœufs, les outils, la force sociale qui se dédouble en force politique, et qui forme l'aristocratie coloniale la plus puissante de l'Amérique”.

Costa-Lima (1977:149, ma traduction) identifie dans le candomblé plusieurs caractéristiques qui ont marqué *“l'ancienne famille patriarcale : le sens de la hiérarchie, le respect du chef et des plus anciens, l'autorité absolue du père, la subordination des frères moins âgés aux plus âgés, la solidarité à l'intérieur de la parentèle, le culte de la famille et des traditions, le nom et l'honneur”*. On peut faire l'hypothèse que plusieurs de ces caractéristiques ont été préservées non seulement grâce à l'incorporation de valeurs véhiculées par le groupe dominant, celui des Blancs, mais aussi parce qu'elles réorganisaient des valeurs permettant de s'identifier avec certains des idéaux amenés par les Noirs à partir de leur culture d'origine. En d'autres termes, cette famille-de-saint reproduit, jusqu'à un certain point et sur un plan symbolique, la structure et la dynamique familiale fragmentées par l'esclavage.

À ce propos, Schwartz (1985) s'interroge sur la vie familiale des esclaves et sur la possibilité de sa persistance devant une politique délibérée qui consistait à limiter fortement les occasions de rencontre amoureuse et la constitution de liens affectifs entre les esclaves. L'auteur propose que, nonobstant tous les moyens violents mis en action pour atteindre l'objectif d'isoler

les esclaves, cette politique finit par échouer : d'une part, sur le plan global, en raison du développement de solides attachements locaux et de réseaux qui maintenaient les esclaves de différents *engenhos*⁴² en communication ; d'autre part, sur le plan familial, grâce à "*l'habilité des esclaves à créer et maintenir des liens d'affection, d'association et de sang, ce qui avait un sens réel et persistant au sein de leur vie*" (p.381, ma traduction). Néanmoins, l'auteur avoue qu'il n'a pas de données lui permettant de mesurer le niveau de destruction produit par ces politiques et leur réelle interférence avec la constitution du système familial des esclaves. Ces observations nous intéressent dans la mesure où elles impliquent que le candomblé a constitué un moyen important permettant de créer effectivement un espace de pratiques de résistance dans ce domaine.

La famille-de-saint a toujours fonctionné comme un lieu de production de relations de solidarité et d'obligations réciproques, comme un espace où peuvent se développer des liens d'affection ; elle représente aussi un espace de socialisation, de prestige et, éventuellement, de mobilité sociale. On peut penser que ces valeurs sur lesquelles est fondé le candomblé évoquent le souvenir ou la nostalgie des liens sociaux dans lesquels elles s'incarnaient jadis et plus particulièrement, dans le cas des esclaves, l'image des royaumes africains perdus, permettant aux personnes d'imaginer dans le futur un avenir désirable. À ce sujet, Costa-Lima (1977) formule une hypothèse intéressante ; il observe que, face à l'impossibilité de recréer leurs "royaumes ancestraux perdus" dans leur dimension politique, c'est au niveau de la famille que les esclaves ont principalement cherché à préserver les éléments à la base des religions lignagères de leur pays d'origine.

Ainsi, une des caractéristiques de la famille-de-saint est qu'elle constitue une famille étendue correspondant aux liens de filiation qui s'établissent entre les maisons du candomblé, lesquelles se reconnaissent par ce biais comme appartenant à une même "lignée-de-saint". On peut donc se figurer un réseau de maisons de culte dont chacune possède son leader spirituel, père ou mère-de-saint, qui représente l'autorité maximale de cette maison et autour duquel évoluent un ensemble d'adeptes, tous fils et filles-de-saint, qui occupent diverses positions dans le système hiérarchique. Ainsi, cette famille étendue est composée de quelques maisons qui sont reliées entre elles par un système de parenté religieux qui rappelle celui des familles

⁴² Les grands terrains de plantation de canne à sucre appartenant à des maîtres d'esclaves.

traditionnelles, et dans lequel s'insère toute nouvelle maison de candomblé lorsqu'elle se constitue en noyau autonome. Dans ce cas, les filles et fils-de-saint de la nouvelle maison considèrent le leader spirituel de la maison précédente comme un grand-père ou une grand-mère-de-saint et les adeptes des deux maisons deviennent des sœurs et des frères d'une "même eau". Les rapports de respect et de soumission continuent à être définis par des principes de séniorité et de position hiérarchique ; ils sont principalement valides et respectés dans le cas des membres d'une même lignée-de-saint. De façon plus générale, ils valent aussi pour tous les membres de la communauté de candomblé quand ils sont en rapport les uns avec les autres.

Le mouvement de production de nouvelles maisons de culte selon un processus de filiation (qui peut aussi résulter d'un processus de rupture) est à l'origine d'un système de parenté complexe organisé, en théorie, autour de l'appartenance à une même nation. Ce schéma idéal, et toujours virtuel, conduirait en dernière instance à reconstituer des ethnies (reprises au Brésil en termes de l'idée de nation) et, par conséquent, à recréer ici des équivalents des royaumes africains. Néanmoins, on observe dans la réalité une pluralité de compositions et de recompositions entre nations du candomblé, ce qui a donné lieu à un intense processus de métissage, et, de surcroît, au brouillage d'un éventuel projet de retour aux origines. Ce processus de mélange se produit continuellement et, généralement, se cristallise au moment où une maison filiale se sépare de sa maison mère. Ainsi, un leader spirituel provenant d'une maison Nagô-Ijexá peut décider de se soumettre à certains rituels d'une maison Ketu et devenir, à partir de ce moment, une maison Nagô-Ijexá-Ketu.

L'immense possibilité de jeu avec les identités associées aux diverses nations, et avec les valeurs particulières qui leur sont associées dans l'esprit des gens, donne au concept de nation une dimension importante de flexibilité et de multivocalité. Je fais l'hypothèse que c'est cette caractéristique qui se trouve explorée au cours des processus de construction et de réarrangement identitaire qui concernent, dans le candomblé, tant l'articulation de l'expérience individuelle que la constitution d'identités collectives. La référence aux nations permettrait de compléter le rapport à la famille-de-saint d'appartenance sur un plan transversal, en donnant une envergure plus large aux références, toujours concrètes, qui concernent la famille-de-saint, de manière à leur ajouter un surplus de sens. Le concept de famille-de-saint concrétiserait donc, parfois même de manière transitoire, ce que le concept de nation signale comme potentialité. Autrement dit, la

famille-de-saint est l'unité minimale et le centre dynamique de fonctionnement du candomblé à partir duquel le concept de nation s'actualise sur le plan concret des pratiques rituelles.

Si l'on pousse plus loin cette discussion, on pourrait faire l'hypothèse que la famille-de-saint fonctionne comme un type de métaphore qui condense, sur un continuum de sens, des idées susceptibles de diverses utilisations pragmatiques. Elle permet, d'un côté, d'établir un rapport métonymique vis-à-vis l'organisation sociale et politique des sociétés africaines d'origine. Ce phénomène est particulièrement manifeste au niveau de la performance rituelle, là où la présence des divinités et la création de relations qui renvoient à des référents mythiques permettent la reproduction d'une atmosphère de royauté remontant aux sociétés africaines⁴³ ; les rapports d'alliance entre domaines "politiques" autonomes ressortent alors clairement. De l'autre côté, dans sa prégnance la plus quotidienne dans la vie des adeptes, l'idée de famille-de-saint se déplace et perd son caractère politique plus large pour revêtir des connotations plus restreintes associées à la famille, dans un sens qui évoque la réélaboration des modèles de la famille lignagère africaine et de la famille patriarcale coloniale. On peut penser que c'est l'intersection entre deux notions en elles-mêmes multivocales, celle de nation et celle de famille-de-saint, qui confère pouvoir et force au fonctionnement de telles structures.

Pour comprendre comment opère ce système, je vais emprunter deux voies principales : la première examine l'identité des peuples-de-saint à Cachoeira dans les rapports qu'ils établissent les uns avec les autres, particulièrement au moment des rituels ; la deuxième voie retrace ces rapports dans la vie quotidienne et est surtout visible au niveau de la trame qui articule ces "lignées" à l'intérieur de l'expérience des individus.

3. 4- Les peuples-de-saint : une ancienne stratégie d'enracinement par l'ouverture au nouveau

L'identité des peuples-de-saint nous ramène au concept de "nation" tel qu'il se trouve actualisé dans le contexte de Cachoeira. En effet, lorsqu'on parle de la place historique des Noirs

⁴³ Nous ne pouvons pas ne pas penser aussi au modèle des rapports correspondant à des titres de noblesse, très valorisés parmi les Blancs dans le Brésil colonial. Dans ce sens, le processus d'identification se ferait plutôt avec le modèle des oppresseurs et on serait devant un mécanisme d'inversion rituelle. Cela renforce l'hypothèse que les rituels des orixás, plus que ceux des caboclos, représentent un regard sur le monde des Blancs par les Noirs et une façon de le mettre en acte.

et du candomblé à l'intérieur de la société, il est toujours important de délimiter contextuellement la notion d'organisation sociale et de préciser la manière dont elle se spécifie à un endroit particulier. Si l'on pense à Cachoeira qui est probablement la ville la plus noire de Bahia, on peut se demander ce que cette concentration de population noire a produit de particulier par rapport à la structure du candomblé, y compris par rapport au fonctionnement et au sens des nations du candomblé. Si l'on se réfère à Costa-Lima (1974) pour reconnaître la distance qui existe entre le concept politique de nation en territoire africain et celui auquel on se réfère quand on parle des Nagôs, des Jêjes, etc., on doit se demander quel autre type de politique a été construite par les Noirs en territoire brésilien par le biais de ces divisions en nations religieuses.

Bahia se caractérise par une prédominance des candomblés d'influence nagô (groupes ethniques de langue Yorubá venus des royaumes de Oyó, Ketu, Ijexá et Egbabo) et jêje (groupes ethniques du bas Dahomey), cela par rapport aux modèles provenant des Bantous (Angola). Dans la période suivant leur arrivée au Brésil, les Jêjes et les Nagôs ont continué leur processus de syncrétisme (qui avait déjà débuté en Afrique) dans le cadre du mouvement de résistance à l'esclavage. Les Yorubá-Nagôs, principalement sous la figure des Ketus, seraient ceux qui ont le plus conservé leur physionomie africaine d'origine, entre autres parce qu'ils ont été les derniers à arriver au Brésil, au cours du dix-neuvième siècle. Cela leur a conféré une place à part parmi les nations du candomblé. Même si, parmi les candomblés d'origine Yorubá, le Ketu demeure le modèle dominant au Brésil, on note aussi des maisons où l'influence Ijexá se fait sentir de façon prédominante à travers le rythme particulier des tambours aussi bien que par la présence d'orixás originellement honorés parmi ce peuple du Nigeria occidental, tels que Oxum, Obatalá, Logun Edé, etc.

À Cachoeira, on rencontre, tout au long de l'histoire, des maisons représentatives des multiples nations de candomblé identifiées au Brésil : les Nagôs, avec la sous-nation Ketu, les Jêjes, les Angola, les Malês et les Caboclos. À partir de la fin du dix-neuvième siècle, avec le début de la persécution policière du candomblé jusqu'aux années 1930, la plupart des candomblés se sont éloignés de la ville, devenant ruraux, et plusieurs maisons de culte ont été abolies. Selon l'information donnée par Cacao Nascimento, on retrouve parmi ceux qui ont survécu : 1- le candomblé du Ventura, de la nation Jêje Mahi, 2- le candomblé de Mère Judite,

de la nation Nagô, 3- le candomblé Loba Nekum de José Cruz, de la nation Nagô Vodunsi, 4- le candomblé Viva Deus de Zé do Vapor, de la nation Nagô-Ijexá-Angola et 5- le Candomblé de Justo, de la nation Nagô. Toutes ces maisons se sont maintenues jusqu'à nos jours, sous la direction de leurs héritiers religieux respectifs. La plupart des maisons de candomblé existant actuellement à Cachoeira appartiennent aux descendants des maisons maternelles ci-mentionnées.

Le peuple de Cachoeira établit une stratification des maisons de candomblé en fonction de leur position au sein d'un continuum entre une tradition fidèle au passé et la modernité. Si cette stratification est assujettie à des changements de valeur, elle assure malgré tout le maintien d'une configuration plus ou moins stable en ce qui a trait au respect dont sont l'objet les maisons les plus anciennes de la ville. La proximité de la tradition se traduirait par un plus grand respect des "manières de faire" rituelles anciennes, ce qui permettrait de préserver l'histoire des ancêtres. Cette classification des maisons selon l'axe de la traditionnalité (qui s'accompagne souvent d'une plus ou moins grande reconnaissance de leur savoir) repose sur la prise en compte de plusieurs éléments: la constitution spatiale, l'inscription temporelle, la sacralité des objets, le degré de soumission aux principes de séniorité et de hiérarchie, aussi bien que le rapport aux divinités. Toutes les maisons citées ci-dessus conservent la réputation d'être des maisons traditionnelles, quoiqu'avec des niveaux de prestige différents⁴⁴.

D'une manière générale, on observe à Cachoeira des enjeux identitaires qui sont associés au candomblé dans toutes les régions où il se trouve, mais avec des spécificités propres à cette région. Ainsi, par exemple, dans cette ville, les Jêjes ont subi "*le même processus de valorisation que celui associé à la culture Yorubá*" (Costa-Lima, 1974: 245), tel qu'on le retrouve dans la plupart des autres villes. On peut penser que cela est probablement dû au fait que le candomblé du Ventura, qui appartient à la nation Jêje, est la maison la plus ancienne de Cachoeira. La *Roça do Ventura* est entourée d'un voile légendaire qui traverse tous les récits qui y font référence. Cette maison semble ainsi revêtue d'un statut mythique qui rejoint celui attribué

⁴⁴ Cette question du prestige se mesure en outre en prenant en considération une série d'autres facteurs, incluant ce qu'on peut appeler le niveau général de vitalité de la maison. On peut citer par exemple le nombre d'adeptes qu'elle possède, la quantité de participants qu'elle réussit à réunir lors des fêtes, la présence d'adeptes socialement importants, comme ceux qui ont plus d'argent ou qui occupent des positions importantes, et le succès sur le plan des travaux magiques, ce qui implique la possibilité d'attirer de nouveaux clients.

à certains personnages ou à certains événements qui ont appartenu à l'histoire du candomblé à Cachoeira. À la différence des histoires de vieilles sorcières et de puissants pères-de-saint, ou encore des prouesses magiques du candomblé rapportées au moment de la résistance à la persécution, qui demeurent référées à des temps anciens, l'atmosphère de magie et de puissance qui entoure le candomblé de Ventura a résisté au temps. On pourrait ainsi dire que l'horloge du temps qui imprègne le sol séculaire du Ventura s'est arrêtée. Traverser la frontière du Ventura revient à franchir le seuil du temps.

On ne peut évidemment pas parler d'une "religion en conserve" (comme l'a proposé Bastide, 1974, critiqué par Elbein dos Santos, 1977), ni d'un "suicide culturel" (question posée par Prandi à Ferreti, 1995, p.126, à propos des maisons de culte possédant la configuration du Ventura)⁴⁵. Néanmoins, ces deux questions sont présentes d'une manière ou d'une autre dans l'esprit des adeptes de ce culte, préoccupés par la survie de leur maison. Il y a en effet de moins en moins de gens qui acceptent l'initiation au candomblé du Ventura en raison de la rigueur qui la caractérise du point de vue de sa durée et de celui des interdictions et des obligations rituelles extrêmement exigeantes qu'elle comporte. En vérité, le candomblé du Ventura a subi à sa manière l'influence du temps et la pression de la modernisation. Il me semble que ce n'est pas par hasard que, dans le plus grand paradoxe, la maison la plus traditionnelle et la plus ancienne de Cachoeira soit en train de changer son visage en terme de la "couleur de peau" de ses adeptes. Ce sont les Blancs, venus de Rio de Janeiro et de São Paulo, qui sont actuellement en train de renouveler la "*Roça do Ventura*" par leur participation en tant qu'adeptes. Ainsi, on peut dire que c'est dans cette maison que s'inscrit peut être la plus forte ambivalence identitaire en ce qui concerne la tradition et la modernité.

À côté des Jêjes, ce sont les candomblés Nagô, plus que les candomblés Ketu (une sous-division des Nagôs), qui demeurent les références les plus importantes par rapport à la tradition du candomblé à Cachoeira. Cela ne veut pas dire que Cachoeira soit restée en marge de ce qui se passe dans le reste du pays. En effet, cette ville se situe dans une position privilégiée en ce qui concerne les échanges sur le plan religieux, et ce, en raison d'un intense mouvement de va-et-

⁴⁵ Ces questions ont été posées étant donné que le candomblé du Ventura est encore un des plus conservateurs du point de vue rituel, ce qui inclut des pratiques très difficiles à accomplir à l'époque moderne, comme par exemple la réclusion aussi bien que l'interdiction d'avoir des rapports sexuels

vient de leaders religieux et d'adeptes provenant d'autres régions et intéressés à développer leurs connaissances et pratiques du candomblé.

Sous l'influence d'un discours dominant au niveau national et qui attribue la suprématie à la nation Ketu, on a l'impression que ces contacts interculturels commencent à produire un changement dans la perception de la question identitaire de la part des adeptes du candomblé à Cachoeira. Ainsi, dans cette ville, bien que le candomblé Ketu existe depuis moins longtemps que plusieurs autres maisons d'origine Nagô et Jêje, il y jouit d'un énorme prestige. Ce prestige ne vient pas du fait qu'il véhicule véritablement un savoir-faire traditionnel, parce que plus proche des origines africaines, mais surtout de ce qu'il est le fruit d'une filiation directe avec le candomblé du Gantois, localisé à Salvador de Bahia, lequel représente une des maisons de culte les plus prestigieuses ayant jamais existé en territoire national.

Dans ce sens, le candomblé Ketu est sans doute plus recherché par ceux qui viennent du sud du pays en quête d'apprentissage et de légitimation. En échange, ce contact favorise l'obtention, par les maisons Ketu de Cachoeira, d'avantages au niveau économique et en termes de l'établissement de nouvelles alliances. De plus, les fréquents échanges de personnes entre ces villes a permis aux adeptes des candomblés Ketu de Cachoeira de vivre de nouvelles expériences et d'avoir accès à de nouvelles technologies et à de nouvelles habitudes de vie. En ce sens, on peut dire que les maisons Ketu de Cachoeira ouvrent le candomblé de Cachoeira à la modernité. Cette modernité se manifeste à travers des variations symboliques et des modifications dans les performances rituelles, ainsi que par l'introduction de nouvelles valeurs dont, paradoxalement, celle de la recherche de l'"authenticité" africaine du candomblé. Ainsi, les personnes venant des grandes villes sont à la recherche des signes de la tradition présents dans les maisons Ketu.

Paradoxalement, l'"imaginaire de la tradition" apporté par les adeptes du candomblé des grandes villes est construit à partir de paramètres qui ne rejoignent pas nécessairement ceux qui ont dominé depuis longtemps à Cachoeira. Néanmoins, ces nouvelles conceptions ont un impact

pendant six mois, ce que les autres nations ont diminué à vingt et un jours. En plus, ce candomblé est très fermé à l'usage de nouvelles technologies comme l'appareil de photographie ou la caméra vidéo.

dans le contexte religieux de Cachoeira⁴⁶. Ainsi, on observe un mouvement de rapprochement de la part de certaines maisons originaires d'autres nations, ou même de la part de sujets individuels, par rapport à une identité et une pragmatique Ketu⁴⁷ qui en viennent à constituer pour elles un facteur additionnel de prestige. Ce mouvement reflète, au niveau local, une tendance à la disqualification des maisons qui n'adoptent pas certaines pratiques rituelles ; parmi celles-ci, le fait de "raser la tête"⁴⁸ des initiés se trouve particulièrement valorisé parce que ce geste fonctionne comme une marque identitaire importante, même si non exclusive, des maisons Ketu.

Le débat qui entoure aujourd'hui la dichotomie "rasé/non-rasé" nous révèle que cette dispute est loin d'être pacifique ; elle manifeste des changements subtils en train d'affecter les rapports de pouvoir entre les maisons de culte à Cachoeira et, plus largement, des modifications concernant la question du rapport entre la tradition et la modernité. Cette polémique se reflète notamment dans le fait de placer les Nagôs (y compris les Ketu) d'un côté et les Angola/Caboclos de l'autre. Cette division répète un modèle déjà mentionné qui organise les candomblés autour de la polarité "pur" et "mélangé". Cette polarité définit une échelle de prestige, en considérant comme "purs" les candomblés qui ont réussi à maintenir le plus possible un savoir-faire africain dont la tonte des cheveux est actuellement un important symbole évocateur.

Néanmoins, il est intéressant de remarquer qu'à Cachoeira, il existe, parmi les Nagôs, un sous-groupe qui se trouve lui aussi classé parmi les groupes de "non-rasés" et qui, pourtant, a toujours joui d'un grand prestige parmi les groupes représentant la tradition⁴⁹. Le processus de dévalorisation que ce sous-groupe est en train de subir est le résultat de la place qu'il occupe face

⁴⁶ Ainsi, on constate que, ironiquement, certains des leaders religieux descendant des branches de la tradition Nagô toujours respectés à Cachoeira, mais moins reconnus ailleurs, se sentent, d'une certaine manière, contraints à modifier leurs rituels pour s'adapter à un modèle qui veut uniformiser la pratique des Nagôs à partir des manières de faire des Ketu.

⁴⁷ Cette attitude est renforcée par une tendance récente que l'on observe dans la Confédération des Cultes Afro-Brésiliens et qui s'appuie sur un discours homogénéisant qui plaide pour le maintien d'une tradition qui ne respecte pas nécessairement les contextes locaux.

⁴⁸ Rituel d'initiation où le novice a la tête complètement rasée.

⁴⁹ Une particularité de Cachoeira vis-à-vis d'autres villes du pays est le fait que la nation ketu commence, dans cette ville, à constituer une identité autonome vis-à-vis la nation Nagô. Les « Nagôs » ont une identité beaucoup plus floue et se partagent en plusieurs sous-groupes dans la ville. Quelques-uns parmi ces sous-groupes manifestent une intention plus claire de subir le processus de modernisation et de s'approcher de plus en plus de l'identité ketu.

à ce nouvel “imaginaire de la tradition” légitimé dans un contexte de modernité. Si les Angola et les Caboclo se sont toujours trouvés marginaux par rapport à ce système de positions de prestige, il est plus récent qu’un sous-groupe Nagô souffre, lui aussi, d’une telle discrimination à Cachoeira. En même temps, on observe que ce sous-groupe commence à procéder à des changements importants qui le rapprochent d’une identité ketu, comme par exemple en introduisant la pratique de raser la tête. On peut se demander si ce n’est pas là l’indice que ce sont les Nagôs, plus que les Angola et les Caboclos, qui, dans cette ville, se trouvent actuellement au centre du mouvement qui essaie d’adapter progressivement le candomblé aux demandes de la modernité. Par modernité, j’entends ici l’acquisition d’une identité valorisée dans les grandes villes et qui est, dès lors, facilement associée à l’obtention de prestige.

Malgré cette spécificité interne aux groupes Nagôs, on observe que, comme dans d’autres régions brésiliennes, ce sont les candomblés d’origine Angola et les candomblés de Caboclo qui ont tendance à être les moins valorisés. Ce sont surtout les cultes qui pratiquent exclusivement les “sessions de table blanche”⁵⁰ qui sont considérés les plus faibles au niveau de leur pouvoir magique. Les nations de Caboclo et d’Angola sont deux nations différentes, mais de forts indices permettent de penser que la nation de Caboclo tire son origine de la nation Angola, amenée par les Africains de langue bantou. Tel que l’observe Teles dos Santos (1995), les candomblés de Caboclo partagent plus de caractéristiques communes avec le candomblé d’Angola qu’avec n’importe quelle autre nation : la manière de jouer du tambour, la façon de fumer le cigare, les noms des divinités et certains termes en langue bantoue, la *samba des Caboclos*, etc. On sait par ailleurs que les caboclos sont des divinités brésiliennes ; comme l’a souligné Teles dos Santos (1995), le fait qu’ils représentent des esprits d’Amérindiens fait en sorte qu’ils sont identifiés comme les “propriétaires de la terre”. Lors des rituels, ces esprits parlent le portugais⁵¹ et interagissent beaucoup avec le public, émettant des commentaires sociaux sur des thèmes qui parlent des conflits dans la vie quotidienne tels l’amour, la trahison, la maladie, la sexualité, etc.

À Cachoeira, on ne rencontre plus actuellement ni le plus traditionnel candomblé d’Angola, ni le plus “pur” candomblé de Caboclo ; on y trouve par contre des maisons qui

⁵⁰ Les cultes de « table blanche » subissent principalement l’influence des candomblés Angola et comportent aussi de nombreux éléments de la doctrine du spiritisme kardéciste.

⁵¹ À la différence des orixás, qui ne parlent pas pendant les rituels.

s'auto-définissent ainsi, tout en reconnaissant que d'autres nations ont participé à leur constitution. Ainsi, tout comme c'est le cas dans les candomblés amenés par les autres nations, on observe dans le candomblé d'Angola la présence d'orixás ; dans ce contexte, les orixás "parlent" cependant comme les caboclos et leur comportement est parfois très proche de celui de ces derniers. Dans cette nation, certains orixás se trouvent même considérés comme de véritables caboclos, comme c'est le cas pour Oxossi et Ogum.

Les Angola et les nations de Caboclo expriment leur sentiment d'être disqualifiés dans leurs connaissances, leurs pratiques et leurs pouvoirs par rapport à ceux qui soumettent leurs adeptes au rituel de la tonte des cheveux, ce qu'ils résument à travers l'opposition rasé/chevelu. Leurs membres réclament le droit à la différence par rapport à certaines pratiques rituelles, dès lors qu'elles apportent la même quantité d'*axé*. Malgré cette polémique, ces nations possèdent une importance particulière dans le contexte de Cachoeira. Les caboclos y sont des divinités très répandues ; si l'on fait exception des deux candomblés Jêjes existant dans la ville, une possession par des divinités caboclos peut survenir dans toutes les maisons de culte de Cachoeira. Beaucoup de ces maisons ont même inauguré leur terreiro (ouvert leur porte) en effectuant des rituels de Caboclo. Dans certaines maisons traditionnelles de candomblé, les caboclos ont la prééminence sur les orixás et l'on peut dire que la maison appartient au caboclo avant d'appartenir à l'orixá⁵².

A l'intérieur des maisons Nagôs et Ketu, la distinction entre des divinités appartenant à des nations différentes se repère à travers la séparation entre l'espace des caboclos et ceux des orixás, de manière à ce qu'ils se trouvent rarement mélangés lors d'un même rituel. Néanmoins, on rencontre à Cachoeira peu de discours "puristes" qui invoqueraient l'inexistence de telles divinités dans les rituels africains pour demander leur proscription des rituels du candomblé. De plus, l'importance spécifique des sessions de Caboclo tient au fait qu'elles occupent un champ sémantique et pragmatique particulier dans le contexte des fêtes qui concernent les orixás, ce qui est crucial pour comprendre les rapports entre d'une part divinités et symboles centraux, et, d'autre part, les divinités et symboles marginaux à l'intérieur de la culture populaire⁵³.

⁵² C'est le cas d'une importante maison Ketu de Cachoeira, le candomblé de Mère Juninha, qui a fonctionné pendant quatorze ans exclusivement avec des sessions de Caboclo.

⁵³ Ce thème est développé davantage et en profondeur dans la thèse de Jorge Iriart (1998).

Un grand nombre d'autres facteurs viennent encore complexifier les enjeux identitaires associés aux diverses maisons de candomblé existant à Cachoeira. Ainsi, la tradition, telle que la conçoivent les gens de Cachoeira, inclut divers degrés d'innovation sur le plan des pratiques rituelles. Dans ce processus de différenciation, certaines maisons se situent dans une position marginale par rapport à l'ensemble des maisons de candomblé, comme c'est le cas pour la maison de Luís et celle de Marivalda ; d'autres en viennent à un point de rupture vis-à-vis le système plus large des familles-de-saint, ce qui amène à la création d'un autre modèle identitaire, comme c'est le cas pour la maison de Seu Romeu.

La marginalité du candomblé de Luís tient au fait qu'il permet la possession par des exus lors de rituels publics. Les exus sont des divinités qui font partie de l'ensemble des divinités⁵⁴ que chaque adepte du candomblé doit posséder. Ces divinités sont considérées comme les messagères entre les humains et les orixás ; ce sont donc des divinités d'une extrême importance. Néanmoins, dans le candomblé, contrairement à ce qui se passe dans la plupart des maisons d'umbanda, il n'est pas souhaitable d'être possédé par ces divinités. Quand cela a lieu, il s'agit généralement de "possessions sauvages", c'est-à-dire qui interviennent avant le processus d'initiation et qui indiquent l'existence d'un problème d'ordre spirituel à résoudre. Si une personne continue par la suite à être possédée fréquemment par ces divinités, elle risque de se retrouver dans une position de marginalité, parce que les exus sont des divinités ambiguës qui peuvent autant faire du bien que du mal.

Comme l'a souligné une mère-de-saint, commentant les cas de possessions par des exus dans la maison de candomblé de Luís, il s'agit là d'une façon de faire qui reflète l'influence des pratiques rituelles modernes introduites à travers les contacts interculturels avec d'autres villes brésiliennes. Luís aurait vécu pendant un certain temps au sud du pays, ce qui lui a fait emprunter à l'umbanda les cérémonies publiques liées à l'arrivée des exus. Bien que la mère-de-saint d'un candomblé Ketu nous ait affirmé avec insistance que les gens de Cachoeira n'accepteraient pas une telle pratique, nous savons que la fête des exus chez Luís, organisée une fois par an, est très populaire dans cette ville. Cette mère-de-saint a cependant raison si l'on

⁵⁴ Chaque initié doit avoir fixé dans sa tête, au cours de plusieurs années de participation au candomblé, un ensemble de sept orixás (le *carrego de santo*) en plus d'un erê (une qualité d'enfant attachée aux divinités), un egum (l'âme des morts) et un exu.

considère que l'importance dont jouit la maison de candomblé de Luís a toujours reposé sur son caractère marginal.

Le candomblé de Marivalda occupe une place similaire en raison, dans ce cas, d'un type très particulier de performance rituelle par rapport au savoir-faire traditionnel. La pratique rituelle de Marivalda pourrait être qualifiée de pratique "anarchiste", ou de "configuration chaotique", que les gens de candomblé qualifient d'un terme particulier : "*jalapa com batata*"⁵⁵. Ces rituels comportent une grande flexibilité dans la manière dont les participants cheminent dans la performance rituelle, ce qui rejoint l'impression que donne la mère-de-saint d'une grande incertitude⁵⁶ par rapport à la conduite et à l'organisation rituelles. Les participants savent qu'ils courent toujours le risque de se voir reproché leur participation, mais cette possibilité se trouve minimisée en raison du fait que cette maison de candomblé n'est pas prise au sérieux dans l'imaginaire religieux de la ville. La participation à ses rituels implique donc un certain goût pour la transgression, si l'on se base sur l'impression fugace d'infraction à l'ordre rituel que donnent les cérémonies dans ce candomblé. Plusieurs participants à ce rituel sont en fait des adeptes d'autres maisons de culte qui établissent avec le candomblé de Marivalda un rapport de non-compromis et d'amusement⁵⁷.

⁵⁵ L'expression « *jalapa com batata* » se réfère à un manque de cohérence dans la réalisation des pratiques rituelles, indiqué soit par un mélange excessif d'éléments rituels appartenant à différentes nations de candomblé, soit surtout par une performance qui s'éloigne de ce qui est habituel. Cela révèle la méconnaissance des fondements du rituel et, conséquemment, le manque d'*axé* de la maison impliquée.

⁵⁶ Dans un rituel auquel on a assisté, Marivalda s'est arrêté au moins deux fois pendant le rituel : la première pour avouer, sans embarras, qu'elle ne sait pas chanter pour certaines divinités ; la seconde, pour demander aux autres participants si elle a déjà chanté les trois chansons dues à chaque divinité et si elle n'en a oublié aucune. Ces événements produisent un certain amusement parmi les participants jusqu'au moment où un autre membre du candomblé prend temporairement la place de la mère-de-saint pour chanter ce qui a été oublié.

⁵⁷ Les adeptes d'une maison-de-saint particulière peuvent normalement participer aux rituels qui ont lieu dans d'autres maisons-de-saint. Néanmoins, le type de participation permise ou tolérée par les leaders religieux de la maison à laquelle l'adepte appartient varie selon le rapport existant entre les deux maisons-de-saint. Ainsi, les adeptes sont stimulés, et parfois même presque obligés, à participer comme membres actifs aux rituels qui se déroulent dans les maisons de saint ayant une parenté avec la leur, par exemple, aux rituels de la maison de leur « grand-mère-de-saint ». Ces maisons qui suivent un même lignage sont considérées comme faisant partie de « la même eau ». Cependant, quand il existe des rapports de rivalité entre deux maisons-de-saint (ou parfois quand il s'agit de maisons appartenant à des nations très différentes), les fils et les filles-de-saint de l'une évitent de fréquenter l'autre, et surtout d'être possédés lors des rituels, sous peine d'être sévèrement réprimandés par leur leader religieux. Dans la maison-de-saint de Marivalda par contre, les adeptes d'autres maisons de saint se sentent à l'aise de participer parce qu'il s'agit d'une maison qui n'est pas fort prise au sérieux par les autres leaders spirituels.

On ne peut établir, dans le cas de cette maison de culte, de lien direct entre la façon de conduire les rituels et l'influence de la modernité, si ce n'est à partir de la marge de liberté offerte à la performance individuelle, et ce qui semble être une source de plaisir pour plusieurs des participants. Malgré cela, on peut penser que les caractéristiques particulières de cette maison tiennent essentiellement à la personnalité de sa leader spirituelle. Il s'agirait donc d'une pratique caractérisée par le bricolage idiosyncratique des signifiants religieux, ce qui la rapproche d'un autre type de pratique dont on parlera plus loin : la pratique rituelle privée que l'on observe chez les psychotiques. Ce n'est pas un hasard si souvent, quand les gens se réfèrent à cette maison de culte, ils utilisent le terme "folie" pour qualifier ce qui s'y passe.

Comme exemple de l'analogie que l'on peut établir, à un premier abord, entre les pratiques rituelles en cours dans la maison de Marivalda et celles que développent les personnes psychotiques, on peut mentionner son caractère "insubordonné" vis-à-vis un code rituel bien défini. Cette fragilité de l'ordre rituel mène très souvent à une configuration chaotique ou, pour utiliser une expression brésilienne, à l'impression d'une "gelée générale brésilienne". Pourtant, contrairement aux pratiques privées des personnes psychotiques souvent singulières et difficilement accessibles aux autres, les rituels pratiqués dans cette maison de culte se font en groupe. Ainsi, il serait plus exacte de les rapprocher d'une configuration carnavalesque, particulièrement si l'on considère la possibilité qu'ont les personnes de défier l'ordre même du candomblé au cours d'un rituel qui continue à s'appeler candomblé, et d'y exprimer publiquement leurs fantaisies.

On peut citer une série d'exemples qui vont dans ce sens : une "*samba-de-roda*" est réalisée en pleine célébration des orixás, ce qui serait intolérable ailleurs à moins que cela se passe lors d'une fête dédiée aux caboclos ; une jeune fille-de-saint arrive sans faire les salutations obligatoires vis-à-vis les anciens et vis-à-vis les objets sacrés ; les vêtements rituels des caboclos restent exposés dans le salon rituel et disponibles à ceux qui tombent en transe, alors que dans les autres maisons, on les garde dans une chambre où peuvent seules pénétrer les personnes initiées. Tout cela n'empêche pas la popularité de ces rituels, ce qui implique que des personnes venant d'autres maisons de candomblé y participent, y compris de maisons qui jouissent d'une réputation et d'un prestige reconnus. Par ailleurs, cette participation peut s'inscrire dans ce que

l'on peut considérer comme un modèle de ridicule et de picaresque, qui, sous un autre angle, constitue une transgression aux règles hiérarchiques et à l'ordre rituel.

À l'extrémité de la ligne qui relie le centre à ses marges, on trouve des maisons dans lesquelles le culte aux orixás et aux caboclos correspond à un modèle identitaire qui a comme principe la rupture avec le modèle dominant du candomblé. On peut prendre ici l'exemple de l'umbanda introduite par Seu Romeu à Cachoeira. Mon hypothèse est que le modèle introduit par l'umbanda de Seu Romeu représente peut-être, dans la ville de Cachoeira, la première vraie tentative de créer une institution religieuse qui met au défi la tradition du candomblé, tout en continuant à recourir à un langage similaire à celui du candomblé. Nous savons que tel n'a jamais été le cas pour l'Église catholique ni pour les pentecôtistes, qui ont réduit les divinités afro-brésiliennes à la condition de démons. Quant au spiritisme kardéciste, la deuxième religion privilégiée par l'élite locale, ses adeptes considèrent les orixás comme étant dans une position d'infériorité face à d'autres esprits qui proviennent notamment du monde des Blancs : les esprits de médecins et d'avocats défunts, etc. Dans une ville comme Cachoeira, où les orixás ont toujours occupé une place fondamentale et fortement valorisée dans la vie des classes populaires, il n'est pas étonnant que ces Églises aient eu de la difficulté à occuper un espace important dans la pratique religieuse des habitants.

D'une certaine manière, l'umbanda de Seu Romeu vient créer un espace religieux inscrit dans les traces de la cosmologie et de la pratique du candomblé, mais tout en se situant, au niveau idéologique, comme n'appartenant pas à l'ensemble des familles-de-saint. Il met donc en scène une ambivalence identitaire qui séduit ses adeptes. D'un côté, elle leur garantit une continuité des liens avec les divinités du candomblé, en même temps qu'elle maintient l'expérience de la possession. D'un autre côté, elle offre aux gens un nouveau groupe d'appartenance détaché de cette grande "famille-de-saint" représentée par le réseau des nations et des maisons de candomblé. L'umbanda de Seu Romeu fonde aussi un nouveau type d'alliance, cette fois-ci entre les classes populaires et l'élite de Cachoeira. Dans aucune autre maison de culte, où il y a possession par des orixás, les membres de l'élite locale ne participent aussi ouvertement aux cérémonies. En même temps, il s'agit d'une maison qui est capable de réunir, lors des fêtes plus importantes, une centaine de personnes dont la plupart appartient aux classes populaires.

3. 5 - L'umbanda de Seu Romeu : la genèse d'une nouvelle religion

On peut d'abord dire que la construction identitaire propre à l'umbanda de Seu Romeu se caractérise principalement par un effort pour créer une identité en rupture vis-à-vis le candomblé, lequel est aussi son principal interlocuteur sur le plan de la religion. Seu Romeu définit sa religion à partir de la décomposition du nom "umbanda", qu'il lit "um bando" et qui signifie en portugais "une bande". Il avoue n'avoir jamais fréquenté de maison d'umbanda dans une autre ville du pays ; toutes les pratiques rituelles de sa maison sont le fruit d'un processus d'apprentissage autodidacte à partir de la lecture de livres concernant l'umbanda et le spiritisme kardéciste ainsi que sur la base d'intuitions personnelles. Il raconte qu'il a toujours été catholique et qu'il a commencé sa démarche religieuse dans les cultes afro-brésiliens il y a près de dix ans, en participant à des sessions de Caboclo pour résoudre des problèmes personnels, ce qui a pleinement réussi. La raison de son abandon du candomblé n'est pas claire, mais ce qui est évident aujourd'hui, c'est la façon dont il pose dans son discours le caractère distinctif de l'umbanda, à travers la dévalorisation du candomblé. Nous avons pu l'observer lors des rencontres d'enseignement qu'il organise une fois par mois avec ses filles-de-saint. Les arguments principaux qu'utilise Seu Romeu pour disqualifier le candomblé sont les suivants :

- 1- le candomblé est une religion figée dans le passé et qui n'a donc pas la capacité de suivre l'évolution historique des choses. Le candomblé est donc présenté comme une religion possédant des pratiques arriérées, conservatrices et même sauvages. Un exemple de ces pratiques consiste, lors de l'initiation, à placer une personne en situation de réclusion et à la soumettre aux ordres de la mère/père-de-saint, ce qui inclut sa soumission à des châtiments physiques, "comme dans le temps de l'esclavage". L'umbanda a éliminé le rituel d'initiation que constitue la réclusion et a instauré un "lavage de la tête" rituel, réalisé durant un laps de temps relativement court si on le compare à la temporalité du candomblé ;
- 2- le candomblé est une religion qui demeure attachée à des connaissances "primitives" en raison de l'ignorance de ses leaders, tandis que l'umbanda serait à un stade d'évolution supérieur et plus proche de la connaissance scientifique ;

- 3- le candomblé est une religion amoral, qui n'intègre aucune relation à des valeurs éthiques nobles ; il est associé à la réalisation d'actes de sorcellerie et de magie noire. Par contre, l'umbanda agirait exclusivement dans le sens du bien et de la défense personnelle, sans jamais chercher à attaquer les autres. En outre, le candomblé ne serait pas préoccupé du développement de ses adeptes ni de ses divinités, ce que l'umbanda accomplirait par le biais de l'enseignement et de la transmission de valeurs morales.

Sur le plan idéologique, ces trois arguments constituent la base sur laquelle se fonde le sentiment de supériorité de l'umbanda par rapport au candomblé. Cette idéologie est transmise aux adeptes de cette religion qui, de leur côté, l'utilisent pour démarquer leur identité religieuse. Cependant, entre les lignes du discours et des pratiques, on observe une identité beaucoup plus polymorphe qui intègre des éléments repris à la tradition du candomblé. Les frontières deviennent encore plus poreuses lorsque l'on sort du domaine idéologique pour entrer dans celui de la performance. Une telle continuité entre les deux religions (que l'on ne retrouve pas, par exemple, entre le pentecôtisme et le candomblé) offre aux habitants de Cachoeira la possibilité d'accommoder, parfois temporairement, des besoins orientés dans des directions opposées. Pourtant, une telle conciliation ou un tel ajustement des intérêts ne se fait pas toujours sans poser de problèmes ; parfois, les conflits qui surgissent obligent la personne à se confronter aux points de discontinuité entre les deux religions ou aux aspects qui, associés à l'une, menacent l'intégrité de l'autre.

Un premier point qui permet d'établir un contact entre les deux religions sur la frontière relativement fluide qui les sépare est mentionné par plusieurs femmes pour justifier leur adhésion à la maison de Seu Romeu. Les femmes disent en effet souvent qu'elles se sentent à l'aise chez Seu Romeu parce que leurs saints appartiennent à la "ligne blanche". Il est intéressant de noter que, sans le réaliser, ces femmes définissent ainsi le point de contact entre le candomblé et l'umbanda, soit le "candomblé de Caboclo" ou, plus simplement, les sessions de Caboclo, aussi connues comme sessions de "Table Blanche". On peut voir, dans cette attitude, une tentative inconsciente pour situer l'umbanda dans le réseau plus large des alliances et de la "parenté religieuse" auquel les maisons de candomblé appartiennent à travers le système des nations. En voici un exemple :

La grand-mère maternelle de Maria était mère-de-saint d'un candomblé Nagô. Sa mère a été "faite" dans une maison de "Table Blanche". Maria a été initiée dans cette même maison suite à l'insistance de sa mère et a reçu le saint de sa grand-mère comme héritage. À l'époque où nous nous sommes connues, Maria participait à l'umbanda de Seu Romeu mais y vivait des moments de conflit et était en voie d'abandonner cette maison. Le conflit se situe ici à l'intersection de deux lignes fondamentales : l'héritage d'une nation de table blanche, transmise par sa mère, la rapproche de l'umbanda de Seu Romeu, tandis que son saint, hérité du candomblé traditionnel de sa grand-mère, l'éloigne de cette maison. Lorsqu'elle a commencé à s'affilier à l'umbanda de Seu Romeu, elle s'est laissée guider par la proximité de celle-ci avec la première maison à laquelle elle appartenait, et dont elle était sortie à cause du décès de son père-de-saint. Malgré cela, Maria a toujours reconnu les différences que l'umbanda présente par rapport au candomblé et elle essaie de les interpréter à partir des choses bonnes qu'elle en a retenues :

“La maison de Tião (son ex-père-de-saint) était plus forte parce qu'il y avait toutes les choses 'assentadas'⁵⁸. Chez Seu Romeu, c'est plus simple : on lave la tête et on retourne chez nous. Seu Romeu n'est pas un père-de-saint ; ici il s'agit d'une réunion. Tout le monde est à égalité chez lui : il n'y a pas d'ogan, ni d'equedi. Il a besoin de quelqu'un de fort qui l'oriente dans ce qu'il doit faire. Il ne donne⁵⁹ pas de Caboclo. Ce qui est bon, c'est que là-bas il n'y a pas de resguardo⁶⁰, ni d'obligation de s'habiller en blanc⁶¹. C'est comme si la maison était à toi. (...) Jusqu'à maintenant, le saint ne s'est pas plaint. (...) Le candomblé est plus lourd, il faut travailler avec le sang, je ne me sens pas bien. Ma nation fait partie de la table blanche, donc je peux fréquenter les deux côtés. Chez Seu Romeu, c'est comme si c'était la table blanche.”

Plusieurs des personnes qui traversent la frontière du candomblé vers l'umbanda le font en profitant du pont que fournit le langage commun que partagent les deux religions. Les sessions de Caboclo, si populaires à Cachoeira, fonctionnent comme un des éléments de ce langage. Dans beaucoup de cas, la personne a un de ses parents, généralement sa mère, qui sert

⁵⁸ *Assentar* fait référence aux rituels qui consistent en des procédures qui visent à offrir l'*axé*, c'est-à-dire à fixer sa force dynamique dans tous les éléments rituels (les objets, les divinités), aussi bien que dans la tête des personnes initiées et dans l'espace du candomblé (le *terreiro*).

⁵⁹ « Donner du Caboclo » veut dire être possédé par les caboclos.

⁶⁰ *Resguardo* signifie quarantaine, recueillement, aussi bien que des interdits sexuels, alimentaires, etc. Dans le cas du récit de Maria, *resguardo* est plutôt compris dans le sens de recueillement.

⁶¹ L'introduction de vêtements entièrement blancs dans les rituels chez Seu Romeu a été faite quelque temps après la réalisation de cette entrevue.

de pont avec le “côté blanc”. Il est pourtant rare que cette situation ne se trouve pas complexifiée par l’existence d’autres signifiants qui renforcent les liens avec le côté de l’*azeite*.⁶² Cela renforce l’idée qu’à Cachoeira, rompre avec le candomblé n’est pas une tâche facile. Il s’agit d’un mouvement qui implique beaucoup de tentatives de conciliation, où l’on cherche ingénieusement à composer avec l’ambivalence que suscite la mise en question d’expériences de vie profondément enracinées dans les références symboliques et dans l’imaginaire fournis par le candomblé.

On en trouve une confirmation dans le discours de Maria, dans l’hésitation qu’elle manifeste à reconnaître à l’umbanda le même statut religieux que celui du candomblé. Les qualités que l’on associe à l’umbanda se réfèrent à sa légèreté, à son manque de rigueur, à la sensation de bien-être qui surgit à partir d’une plus grande liberté d’action. Par opposition, le candomblé est identifié à la lourdeur, associée aux innombrables compromis rituels et au “poids” de la tradition enchaînée au temps. Pourtant, ces mêmes caractéristiques confèrent au candomblé une force et un pouvoir qui se révèlent encore efficaces aujourd’hui lorsque l’on se trouve dans une situation de grande menace. Dans la mouvance de ce contact inter-religieux, on observe une interpénétration de deux temporalités : la première pose un regard sur l’histoire des Noirs et suscite chez leurs descendants actuels une actualisation et une mobilisation de la mémoire inscrite dans le corps, afin de faire face aux conflits issus des confrontations qui ont toujours menacé l’existence de ces groupes sociaux marginalisés ; la deuxième qui se centre sur le présent dans ce qu’il ajoute à cette expérience de marginalisation des groupes Noirs et pauvres et implique une série de nouvelles demandes associées à un processus d’individualisation et à la psychologisation de l’homme moderne, à la scientificisation de la connaissance, au rétrécissement du temps et à des rapports sociaux plus souples.

Par ailleurs, un des points forts de l’umbanda, et qui représente une nouveauté vis-à-vis le modèle du candomblé, est la possibilité qu’il ouvre aux gens d’être possédé de manière successive par un grand nombre de divinités. Cette caractéristique, venue de l’umbanda du sud du pays, traduit plus intensément l’idée du caractère pluriel et éclaté de la construction même de la personne. Si le candomblé offre déjà un modèle multiple de la personne (Goldman, 1986), il

⁶² En portugais, *azeite* signifie huile de palme et est utilisé comme métaphore qui renvoie au candomblé. Cela vient de ce que beaucoup de rituels du candomblé utilisent l’huile de palme, qui, selon un continuum de significations, rappelle aussi sang et est donc un élément porteur d’*axé*.

essaie de restreindre ou d'encadrer cette diversité, de diminuer la fréquence avec laquelle on l'éprouve. Si on le compare à l'umbanda, on peut dire que le candomblé a d'une certaine façon domestiqué la possession, au sens où elle demeure dirigée par un langage rituel moins flexible, soumise à une esthétique et à une symbolique enracinées dans le temps. Au sud du pays, la vitesse avec laquelle les divinités se trouvent incorporées et remplacées par d'autres dans les corps des adeptes reflète l'accélération qui caractérise la temporalité moderne.

À Cachoeira, ce phénomène de pluralisme se retrouve dans les métamorphoses que connaissent les corps de certaines femmes en réponse à la possession par diverses divinités qui, de manière non exceptionnelle peuvent être au nombre de sept ou plus, au cours des trois heures que dure un rituel. Dans la maison de Seu Romeu qui a à peine sept ans d'existence, on a l'impression que les règles rituelles concernant la musique, l'ordre de la possession par les diverses divinités, les mouvements corporels, les vêtements, bref la performance rituelle et ses symboles, se construisent progressivement devant nos yeux. Les improvisations prennent davantage de place que dans le rituel du candomblé ; les corps y trouvent l'occasion de s'exprimer dans des mouvements qui oscillent entre une forme saccadée et des formes plus harmonieuses, qui sont doux ou énergiques en fonction de l'archétype que représente la divinité, mais aussi de la personnalité de celui qui l'incorpore et de son état d'esprit lors de la possession.

Parmi les nouveautés qu'on introduites certains rituels, et que mentionne aussi Seu Romeu, on note une tolérance à l'égard de l'introduction de symboles et de fragments rituels qui viennent s'ajouter à ceux qui existent. Parallèlement, Seu Romeu a clairement le souci d'uniformiser progressivement le langage rituel ; dans le cas de la danse, cette évolution se trouve associée au développement de mouvements à travers lesquels le corps fait l'apprentissage des représentations attachées aux modèles mythiques. Dans ce processus complexe de bricolage, qui comporte aussi certains mécanismes de sélection, on remarque une dynamique subreptice de négociation et de dialogue avec le candomblé. Plusieurs des éléments introduits récemment l'ont été par des femmes qui appartenaient auparavant au candomblé et qui cherchent à préserver certaines pratiques importantes à leurs yeux, que ce soit au niveau d'une identité personnelle ou d'une identité collective.

Ainsi, en acceptant des suggestions qui ont leur source dans des rêves ou encore les "intuitions" de certaines de ses filles et la manière spécifique dont elles incarnent les divinités qui

les possèdent, la maison de Seu Romeu crée un “espace d’invention” dont les pratiques sont incorporées dans le rituel et justifiées par des arguments d’ordre mystique. En même temps, ce façonnement progressif du rituel et son ouverture aux “contributions personnelles” paraît servir, à Cachoeira, de modèle à une religion de médiation. L’umbanda de Seu Romeu introduit certaines valeurs du monde moderne en même temps qu’elle incorpore des valeurs de la société traditionnelle.

On peut penser que, sur le plan rituel, l’umbanda apporte, dans une perspective de continuité avec le candomblé, le maximum de modernité que l’on connaît sur le plan religieux, dans ce contexte culturel. L’umbanda paraît située à l’extrême opposé du candomblé du Ventura qui est la maison de candomblé qui a le plus maintenu les manières de faire traditionnelles. L’umbanda de Seu Romeu ne comportait pas originellement de hiérarchie entre ses membres, si l’on fait exception de deux positions: celle de père et celle de fille-de-saint. Tous les adeptes sont situés dans une position virtuelle d’égalité. En pratique, cependant, il existe des places de prédilection dans le rapport avec Seu Romeu, ce qui pourrait contribuer à jeter les bases d’une hiérarchie interne au culte. Cette hiérarchie se produit à la confluence de divers facteurs tels que le charisme de la personne, son niveau d’implication dans la maison, la popularité de ses divinités pour le public et l’intensité de ses liens avec Seu Romeu.

Ce processus peut générer des conflits et des disputes pour le prestige. On peut interpréter cette esquisse de hiérarchisation comme un retour à la tradition à travers la récupération, par les femmes, de postes de pouvoir⁶³. Les filles qui atteignent le plus haut degré dans cette “hiérarchie” sont, en général, celles qui contribuent en même temps à l’élaboration des éléments rituels les plus fondamentaux. Les choses peuvent aussi s’enchaîner selon un ordre inverse, au sens où les personnes dont les contributions sont les plus valorisées par le public lors d’un rituel tendent à jouir de davantage de reconnaissance dans la maison de culte.

Alors que dans le candomblé les moyens de monter dans la hiérarchie consistent à respecter le principe de séniorité et à accomplir les obligations rituelles, chez Seu Romeu cette

⁶³ Curieusement, le seul homme qui participe, dans cette maison de culte, à la condition d’adepte est Seu Romeu lui-même, qui occupe le seul poste de pouvoir reconnu de façon explicite par le groupe. On peut dire que, sur le plan discursif, la configuration hiérarchique de cette maison de culte est composée par deux places : celle du père et celle des filles. Contrairement au candomblé qui présente une grande

progression est surtout basée sur le mérite et le succès personnel. Ces derniers permettent l'accès à des procédures rituelles particulières⁶⁴ (telles le privilège d'avoir un autel de divinités et d'objets symboliques chez soi) qui renforcent et légitiment, d'un point de vue mystique, l'habilitation personnelle à l'exercice de nouvelles fonctions religieuses. On peut donc avancer l'hypothèse que chez Seu Romeu, ce principe d'égalité, même s'il génère des rapports qui évoquent la *communitas* et donc une absence des différences sociales que l'on trouve dans la société, introduit d'autre part les valeurs d'une société moderne non-hiérarchique où l'apparente égalité entre les individus dissimule des mécanismes de sélection qui produisent des processus de différenciation bien réelle.

L'umbanda de Seu Romeu minimise les phénomènes de sorcellerie, ce qui me paraît en accord avec sa position particulière face à l'individualisation des références. Tout discours sur la sorcellerie se trouve ainsi disqualifié, au point même de ne pas avoir réellement de place dans la pensée de Seu Romeu. Mon hypothèse est que la logique sur laquelle repose la sorcellerie blesse la logique à l'œuvre dans l'umbanda de Seu Romeu. La sorcellerie serait en effet basée sur une logique privilégiant le "mécanisme de projection" (voir Ortigues, 1973), s'inscrivant dans une conception relationnelle de la personne. Le modèle explicatif des maladies et des malheurs que privilégie Seu Romeu semble par contre témoigner de l'émergence d'un mécanisme d'intériorisation du mal, au sens d'un certain degré d'auto-responsabilisation de la personne affectée. Cette logique prend appui sur une théorie intéressante de la personne, qui représente une fusion entre des concepts empruntés à la psychologie moderne et des idées renvoyant à une charte de comportements moraux basée sur des valeurs traditionnelles.

Selon Seu Romeu, la personne est composée de différentes dimensions qu'il dessine dans le sable par la superposition de circonférences, à la manière de couches. Sa dimension la plus centrale représente la matière humaine, la deuxième représente l'âme et la troisième, l'esprit ou la psyché. L'aire de mise en acte des esprits est l'âme, qui correspond à l'aura. Seu Romeu

diversité de postes hiérarchiques, dans l'umbanda de Seu Romeu, toute autre place est en constitution et ne se présente pas encore nommée.

⁶⁴ D'une manière générale, dans sa pratique religieuse, Seu Romeu a pour habitude de rendre visite aux adeptes de sa maison de culte, surtout lorsque ceux-ci ont besoin d'une attention particulière, dans des moments de maladie par exemple. Néanmoins, lorsqu'il s'agit de femmes qui ont acquis un statut plus élevé dans la hiérarchie religieuse, ces visites sont d'une toute autre nature. Il s'agit de visites qui ont pour but de renforcer un rapport de confiance avec ces femmes, de confirmer un rapport paternel sur un plan

explique que les médiums sont des personnes spéciales, parce que très sensibles (et sensibles), qui ont tendance à attirer tout type d'esprit et d'influence. De là l'importance, pour qu'une personne soit prête à recevoir les bons esprits, qu'elle ait la tête (au sens de son esprit) très forte et le corps purifié. Toutes ces dimensions doivent être en ordre pour que la possession soit possible. Le renforcement de la personne se fait par un processus continu d'évolution spirituelle ; ce dernier dépend directement du respect des normes morales de comportement et de l'équilibre psychique et émotif.

Les désordres corporels ou psychiques peuvent résulter de l'intervention de mauvais esprits sur l'aura de la personne, au point de mettre en péril ses autres dimensions. Ils peuvent aussi être l'indication que la personne doit régler des comptes avec les divinités. Plusieurs de ces points rejoignent les représentations du candomblé, surtout en ce qui concerne le rapport d'obligations mutuelles entre la personne et ses divinités. Par ailleurs, cette idée d'un rapport direct entre la personne et ses divinités ouvre souvent la porte à un modèle plus individualisant de la personne qui peut venir se greffer au modèle de la personne qui caractérise le candomblé. Ce n'est pas un hasard si, dans les villes du sud du pays, le candomblé est une religion en train de s'adapter assez bien et assez rapidement aux désirs d'ascension sociale et de succès personnel associés à une conception individualiste de la personne. Pourtant, dans le contexte de Cachoeira, ce rapport personne/divinité est soumis à une logique qui situe cette relation au sein d'une série d'autres rapports, en sorte que les individus évoluent moins selon un mouvement de dégagement que selon un mouvement d'intégration les uns aux autres. On peut donc dire que la sorcellerie est là pour rappeler aux individus ces liens primordiaux.

3. 5. 1- Sacrifice et résistance ethnique : les saints comme biens d'héritage

Le mot "sang" constitue une métaphore qui désigne le point de rupture entre l'umbanda de Seu Romeu et le candomblé. Seu Romeu insiste pour mettre l'accent sur le fait qu'un des éléments fondamentaux qui distingue ses rituels de ceux du candomblé est l'absence de sacrifice d'animaux dans sa maison. Cette distinction s'ancre dans des visions du monde différentes. Seu Romeu dit être contre le sacrifice de sang, parce qu'il est "pour" le maintien de tout type de vie.

symbolique et, surtout, d'augmenter les périodes permettant à ces femmes un développement spirituel spécifique.

Cette première explication revêt une fonction idéologique importante dans la définition identitaire des membres de cette religion qui se perçoivent, à travers lui, comme les “défenseurs de la vie”. Il faut cependant tenir compte d’autres références sémantiques qui viennent préciser le sens de cette métaphore centrale.

Seu Romeu reconnaît que le sang est relié au pouvoir : un pouvoir dangereux parce que c’est par sa manipulation qu’advient la “destruction”. Il admet que la manipulation du sang exige beaucoup de *fundamento*⁶⁵ dont la possession est l’apanage de ceux qui ont des racines profondes dans le candomblé. On peut considérer cette affirmation sous deux angles différents. Sous le premier angle, on peut dire que Seu Romeu exprime ainsi une attitude de respect envers le candomblé, au sens où il reconnaît que le savoir-faire de ce dernier est ancré dans la tradition et que son apprentissage exige une inscription dans cette dernière. Ce respect renvoie cependant à la fascination que suscite la peur d’un pouvoir étranger chez ceux qui se mettent en position d’affrontement par rapport à ce pouvoir. Seu Romeu reconnaît la force et la prégnance du candomblé dans la ville de Cachoeira ; son discours est très habile par la façon dont il incorpore des éléments de base de la construction identitaire de la plupart des résidents de cette ville.

Sous un deuxième angle, lorsque Seu Romeu reconnaît le pouvoir développé par ceux qui appartiennent à la tradition, il infléchit celui-ci dans le sens d’un pouvoir destructeur. La manipulation du sang est une métaphore de la guerre. Quelques récits recueillis auprès de membres du candomblé indiquent que la meilleure manière de déclarer la guerre aux ennemis, sur le plan magique, consiste à offrir un sacrifice de sang à Exu, messager des orixás et divinité ambiguë par rapport au bien et au mal. On peut penser qu’à Cachoeira, le sang rituel est porteur d’une signification profonde qui évoque pour les habitants une histoire de luttes et de survie, de résistance politique et culturelle. Dans ce sens, le sang fonctionne, en même temps, comme métaphore de la vie et comme un moyen de la préserver ; il parle de stratégies de protection et de renforcement d’un peuple.

Finalement, la métaphore du sang débouche sur la notion de liens de parenté et la notion d’héritage, ce qui renvoie à l’idée de “perpétuer la vie” entre les générations qui se suivent. Si l’on revient aux trois siècles d’esclavage qui ont marqué la colonisation du Brésil, on observe

⁶⁵ *Fundamento* signifie les objets d’un terreiro qui contiennent l’*axé* des divinités, mais aussi la base solide et traditionnelle appuyée sur la force divine (Cacciatore, 1977).

que l'intégrité et la survie des esclaves se sont vues menacées à plusieurs niveaux primordiaux : en premier lieu, à un niveau symbolique primaire au sens où la condition d'humanité des esclaves n'était pas reconnue, ces derniers n'étant considérés que comme des "choses", des "biens meubles" ; en second lieu, à un niveau physique, faisant référence soit à la violence corporelle démesurée à laquelle les esclaves étaient soumis, soit à la politique de remplacement préférentiel des esclaves morts ou manquants par l'importation de nouveaux esclaves d'Afrique. Cette politique niait aux Noirs en terre brésilienne le droit de constituer des familles, d'assumer leurs enfants et, à la limite, rendait difficile aux couples tous rapports amoureux ou sexuels ; ces derniers n'étaient acceptés que marginalement, dans un contexte qui réduisait le mâle à la condition d'un animal reproducteur.

Face à ces mesures d'extermination⁶⁶ (réelles et symboliques), certains auteurs (Reis, 1995 ; Costa-Lima, 1974) ont vu dans la pratique du candomblé un moyen important de résistance des Noirs, qui a permis de minimiser, de resignifier ou d'affronter l'impact social, culturel et personnel de ces actes de domination de la part des Blancs. On peut penser ici qu'à l'occasion, le candomblé offrait aux esclaves la possibilité de se rencontrer et de s'organiser. Cela a encouragé, au niveau politique, l'organisation de plusieurs mouvements de révolte et, au niveau de la vie quotidienne, l'organisation d'une structure parallèle de rapports d'alliance et de parenté. Le candomblé s'organise donc à partir de familles-de-saint qui se ramifient et constituent des rapports lignagers avec d'autres familles-de-saint. À cela s'ajoute un système complexe d'héritage de divinités qui franchissent les limites des maisons de candomblé pour rejoindre les individus à l'intérieur de leur famille de sang, dans un mouvement transgénérationnel qui renforce, sur un plan mythique, les liens de sang. Dans ce sens, on peut penser que l'organisation du candomblé a cherché, au moins sur un plan symbolique, à combler certains manques historiquement constitués du point de vue des liens concrets de parenté.

Par le biais d'un discours qui s'articule sur des éléments symboliques qui font référence à l'élément du sang, Seu Romeu s'attaque ainsi à un modèle qui a permis au candomblé de résister aux forces qui s'opposent à ce que les Noirs s'organisent et perpétuent leurs traditions et leur descendance. Ce modèle, qui s'enracine dans un fonctionnement génétique, au double sens

⁶⁶ Par mesure d'extermination, on comprend tout acte qui empêche les individus d'exister en tant qu'être humain et, conséquemment, en tant qu'être culturel.

de genèse et d'héritage, retient de la religiosité africaine les éléments aptes à réunir, dans un même signifiant, la guerre et la perpétuation de la vie. "*L'axé est dans le sang*", m'a dit un informateur, comme s'il s'agissait là d'une synthèse de la signification profonde des rites les plus fondamentaux du candomblé. Le sang du sacrifice est l'aliment des dieux, la force des hommes et la substance qui coule, par-delà les siècles, dans les veines des ancêtres et de leurs survivants. De par une logique cyclique et naturelle, le sang garantit la continuité de la vie des hommes par la mort, ennoblie, des animaux sacrifiés. Pour les Yorubá, le sang signifie la vie: "*In offering the blood, the yoruba know and believe that they are offering the life of the animal. And when they give the life of the animal, they want life in exchange.*" (Awulalu, 1979 : 177). Le sang est l'élément qui réveille la fureur des dieux contre tout type de malheur qui assaille les humains.

Certains auteurs (Birman, 1985, Montero, 1985) ont parlé de la recherche d'un "blanchiment" du culte en parlant de l'umbanda qui recourt à des symboles comme des vêtements rituels blancs, une table blanche, des aliments blancs comme le riz, le maïs blanc, etc. Si l'absence de sang se situe en continuité avec cette série de symboles, la présence du sang dans le candomblé pourrait indiquer un "noircissement" rituel, dans le double sens de magie noire et de tradition noire. On a déjà beaucoup discuté de la manière dont l'umbanda a introduit des éléments de la culture blanche dominante dans le domaine des cultes afro-brésiliens. On pourrait aussi faire l'hypothèse que l'influence du modèle culturel blanc est en train de créer, dans la maison de Seu Romeu, une nouvelle série d'associations autour de la métaphore du sang et de lui ajouter des sens nouveaux qui viennent de son inscription dans le contexte spécifique de Cachoeira. On peut avancer que, parmi ces nouveaux sens, un des plus fondamentaux est celui qui met au défi la manière dont l'organisation de la famille s'est structurée à l'intérieur du candomblé. Mon hypothèse est que l'umbanda de Seu Romeu rompt, à partir du dedans, avec le candomblé présent à Cachoeira au niveau de ce qui a toujours représenté l'essence de son existence et de sa perpétuation dans cette ville : le réseau d'alliances constitué à l'intersection de liens de sang et d'une parenté par les saints.

Chapitre 4 : La structure familiale dans le candomblé

4. 1 – Le modèle des familles-de-saint

Le modèle des familles-de-saint du candomblé est, nous l'avons vu, situé au point de rencontre des modèles de la famille patriarcale coloniale et de ceux de la famille lignagère africaine (Costa-Lima, 1977). Il faut cependant aussi mentionner une autre série de similitudes qui renvoient cette fois à la famille matrifocale populaire qui s'est développée au Brésil, tout comme dans les familles-de-saint du candomblé, sous la forte influence de l'expérience des esclaves. Plusieurs auteurs (Mattoso, 1992 ; Segato, 1989 ; Silverstein, 1979) mettent en évidence la façon dont se sont développés de nouveaux modes d'organisation familiale en réponse aux contraintes imposées aux esclaves, lesquelles les empêchaient de suivre tant leur modèle familial d'origine que celui des Blancs. Les conditions historiques dans lesquelles les esclaves se sont trouvés plongés se caractérisaient par une double vulnérabilité répondant d'un côté à une violence et à une déshumanisation extrêmes, et de l'autre, à une absence de toute structure de soutien dans leur milieu environnemental. Cette situation les aurait cependant poussés paradoxalement à inventer des formes alternatives d'association et de sociabilité.

Dans un article très intéressant, Segato (1989 : 100, ma traduction) indique plusieurs des adaptations qui ont abouti à une *“rupture avec le modèle traditionnel de comportement et les conceptions relatives au mariage, aux liens de sang et aux rôles sexuels”*. L'auteur établit des liens entre la structure de la famille du candomblé, qu'on observe de nos jours, et les conditions historiques qui l'ont favorisée. L'expérience des esclaves correspond à une situation dans laquelle se sont trouvés anéantis les rapports qui ont existé autrefois entre mère et enfant, homme et femme, les familles se trouvant dissoutes lors de l'achat des esclaves. Selon l'auteure, cette situation a mené à l'instauration d'un nouvel ordre fondé sur une plus grande égalité entre hommes et femmes, suite à la baisse de prestige dont ont particulièrement souffert les hommes empêchés de jouer leur rôles sociaux de père et de mari. Les femmes, qui ont pu davantage entrer dans le monde des Blancs, que ce soit comme amantes ou comme domestiques, ont par contre vu leur pouvoir augmenter par rapport à celui des hommes.

Segato (p.100) propose que les nouvelles expériences érotiques qui se sont ajoutées à la perte de la possibilité de reproduire le modèle du “*pater familias*” ont fait en sorte que *“l’expérience de l’esclavage a pu ébranler l’opposition structurelle entre les concepts de masculin et de féminin à la base de l’institution de la famille dans les sociétés africaine et portugaise (...)”*. Selon l’auteure, les effets en seraient manifestes au niveau du candomblé ; ce dernier a en effet retiré au mariage sa position centrale, secoué les rapports de subordination des femmes par rapport aux hommes, favorisé l’émergence d’une pratique homosexuelle plus large et franchi les rapports préférentiels constitués sur la base des liens de sang en s’ouvrant à des relations de “parenté fictive” (les liens d’adoption et les liens de saint). Segato soutient que ce nouveau système social, imposé par les maîtres aux esclaves, a empêché ou fortement réduit la possibilité pour ces derniers de créer toute forme d’organisation hiérarchique traditionnelle fondée sur la parenté. L’auteure en arrive à émettre l’hypothèse qu’il s’est créé, parmi les esclaves, *“la moins socialisée de toutes les sociétés possibles”* (p.105).

On ne peut ignorer l’apport des conclusions auxquelles arrive Segato à partir d’une démarche constructiviste qui cherche à saisir la genèse des relations et des positions sociales à partir de la condition d’anomie dans laquelle les Noirs se sont trouvés au Brésil. Le plus important du travail de cette auteure a été de révéler que le candomblé présente une structure hiérarchique de base qui constitue une sorte de miroir par rapport à la situation dans laquelle les Noirs ont été jetés de par leur condition d’esclaves. D’autres auteurs ont aussi souligné le fait qu’un des changements importants que l’on observe par rapport au modèle africain a été la conquête par la femme d’une indépendance et d’une prééminence qui n’existaient pas dans des *“cultures polygamiques, patrilinéaires et patrilocales”* (Mattoso, 1992 : 163). On en trouve un signe dans l’organisation matrifocale du candomblé (dans les maisons où le rôle de leader est rempli par un père-de-saint, ce dernier se situe dans un lieu plutôt maternel, donc féminin) et dans les innombrables pratiques rituelles et non rituelles qui aboutissent au renforcement du pouvoir des femmes.

Néanmoins, l’auteure reste prisonnière de ce qu’elle construit comme une structure trop rigide qui se révèle incapable de mettre en évidence les éléments qui impriment à la structure sa dynamique et lui confèrent une pluralité de sens. Ainsi, par exemple, l’auteure fait table rase, de manière un peu trop rapide, de ce qui a constitué le modèle de famille et de société qu’ont

apporté avec eux les Africains et de ce qu'il est devenu. L'auteure néglige ce qui a trait à une mémoire collective des conflits et tensions découlant de la répression violente à laquelle a été soumise toute forme d'existence fondée dans un passé et ce qui, de cette souffrance, s'est transmis jusqu'à nos jours. Son approche vis-à-vis les transformations, qu'elle souligne, me semble peu nuancée et trop romantique quand elle affirme, entre autres, qu' "*un des produits sociaux de l'esclavage a probablement été, non seulement le changement des modèles de comportement mais, surtout, une modification de la conscience des personnes, en particulier pour ce qui a trait aux conceptions de ce que les hommes et les femmes représentent culturellement et de ce qu'on attend d'eux socialement*" (p.104, ma traduction).

Contrairement à ce que suggère Segato, la "modification de la conscience des personnes", suite à l'expérience de l'esclavage, n'a pas réduit de manière importante les conflits qui traversent les rapports interpersonnels. Au niveau de la société plus vaste, même là où le candomblé est massivement présent, une importante inégalité persiste entre les hommes et les femmes, l'homosexualité demeure située à une place marginale et les liens de sang sont loin d'apparaître au deuxième plan dans les récits des individus. La persistance actuelle d'une situation qui maintient l'exclusion des hommes du marché du travail local continue à les empêcher d'accomplir leur rôle de soutien de la famille et paraît perpétuer une situation d'inégalité historique qui situe les hommes des classes populaires dans une condition de marginalité sociale. Cette condition affecte cependant aussi directement les femmes qui subissent divers types de violence conjugale, qui continuent d'être abandonnées et qui doivent supporter seules leurs enfants. Ainsi, même s'il est associé à des histoires qui mettent en évidence la façon dont les femmes réussissent à se maintenir et à élever leurs enfants, le modèle d'une famille matrifocale signifie moins une conquête par les femmes d'un espace d'égalité qu'une situation imposée historiquement et qui génère beaucoup de souffrance.

On peut penser qu'il en va de même pour le candomblé. D'un côté, il constitue une structure qui place les femmes dans une situation de pouvoir. De l'autre, la dynamique qui préside au fonctionnement de sa structure dévoile la complexité des enjeux de pouvoir présents à l'intérieur de ce groupe social. Il faut dès lors complexifier l'analyse du rapport entre ce qui est à la marge et ce qui se trouve au centre, tout en identifiant la place du candomblé dans la dynamisation de ce rapport. Si l'on suit le modèle qu'incarne le candomblé de Cachoeira, on

pourrait dire, contrairement à Segato, que la matrifocalité que l'on y retrouve, tout comme celle qui caractérise les familles monoparentales, se trouve toujours remise en question par une série de symboles qui revendiquent la place des hommes dans un modèle idéal de complémentarité. Cela va dans le sens de la position de Birman (1995) qui propose que la famille-de-saint est régie par une logique hiérarchique où les hommes et les femmes s'inscrivent dans des rapports d'opposition et de complémentarité.

Il est vrai qu'à l'intérieur du candomblé, les femmes ne revendiquent pas l'"égalité" des rôles (au sens des revendications que prônent des mouvements féministes), et l'on n'y observe pas la fin d'une idéologie basée sur les valeurs patriarcales. Pourtant, contrairement à Birman, je propose que la logique hiérarchique et complémentaire que l'on y trouve est d'une nature différente de celle que l'on rencontre dans les sociétés traditionnelles. Il s'agit d'une logique qui se constitue dans le cadre d'une société structurée sur un manque récurrent des hommes dans les familles, que ce soit par leur absence concrète ou à cause du fait qu'ils ne remplissent pas leurs obligations. On observerait ainsi dans le candomblé la construction d'un modèle du masculin particulier, marqué par une société où les femmes font l'expérience d'une certaine autonomie financière, et parfois symbolique, vis-à-vis les hommes. En ce sens, il est vrai que le candomblé apporte quelque chose de "nouveau" dans la façon de manier les rapports homme/femme, ce qui dévoile les tensions qui marquent ces rapports dans la vie quotidienne. Je veux parler de la manière dont l'idiome du candomblé offre des solutions à plusieurs des conflits entourant les relations homme/femme, à travers sa structure complexe et des dispositifs symboliques qui contournent ces conflits et y introduisent une certaine flexibilité.

Il faut d'abord noter ici les difficultés que rencontrent les auteurs à inscrire la famille-de-saint dans un modèle unique de famille. On soutient, par exemple, que le candomblé s'organise selon une logique hiérarchique où le poste le plus élevé, celui de mère ou de père-de-saint, est occupé par une personne que la possession situe, selon la logique du candomblé, dans une position de féminité (on y reviendra). Ce trait a suggéré l'idée que la famille-de-saint suit un modèle de famille matriarcale. Au deuxième poste dans la hiérarchie, qui le dispute, sur le plan du pouvoir et du prestige, avec celui de mère ou de père-de-saint, se situent les *ogans*, dont la fonction est la seule dans le candomblé à être occupée exclusivement par des personnes du sexe masculin. Ainsi, on voit que même si la position féminine occupe une place supérieure vis-à-vis

la position masculine, elle a besoin de l'intervention complémentaire de l'*ogan* pour réaliser la plupart des activités rituelles. Certains auteurs ont dès lors proposé que la nécessité de la présence des *ogans* pour réaliser toutes sortes de travaux traditionnellement réservés au sexe masculin, indique l'existence d'une dichotomie dans le candomblé que l'on trouve dans la société hiérarchique traditionnelle.

Néanmoins, une autre hiérarchie qui concerne les modèles mythiques traverse cette structure organisée sur la base de postes hiérarchiques. Ainsi, les divinités du chef de la maison de culte sont considérées comme celles qui sont les plus importantes, celles qui ont le plus grand pouvoir à l'intérieur d'une maison particulière. Un pouvoir masculin est ainsi souvent évoqué à travers des divinités masculines, parmi lesquelles les caboclos sont les plus importantes. Ainsi, une maison de culte peut avoir le Caboclo comme maître de la maison, occupant dans ce contexte une position de père et responsable de la discipline des adeptes. Il faut cependant noter que les divinités masculines qui occupent symboliquement ce rôle masculin sont déjà des divinités qui véhiculent ce qu'on peut appeler du "masculin féminisé", c'est-à-dire un masculin vu à travers un regard féminin ou tel qu'il est posé par le désir des femmes d'avoir des hommes idéaux⁶⁷.

D'un autre côté, étant donné son accès à la possession, un père-de-saint peut être situé dans une situation plus ambiguë en ce qui a trait à sa propre masculinité, étant donné son rapport à la possession. Ces possibilités de jeux identitaires que permettent des positions chargées d'ambiguïté, et l'intervention d'instances mythiques, évoquent une famille-de-saint qui répond à une structure complexe dans laquelle les pouvoirs relatifs du masculin et du féminin sont souvent l'objet de redéfinitions.

On pourrait tenir un raisonnement analogue en ce qui concerne les liens de sang qui, selon Segato, auraient été remplacés dans le candomblé par des liens préférentiels de parenté mythique. Sans nier l'importance des liens établis à l'intérieur de la famille-de-saint, notre hypothèse est qu'en même temps, le candomblé a été le seul espace où il a été possible de

⁶⁷ Cela peut se trouver renforcé par le fait que les caboclos sont les divinités les plus évoquées dans les moments de résolution des conflits qui impliquent le rapport homme/femme. Le fait que les caboclos sont des divinités secondaires dans le système de modèles mythiques du candomblé permet aux femmes possédées par ce type de divinité de jouer avec les significations qui mettent en évidence l'échec des

reformer des « sortes » de liens de parenté de sang autrement interdits par les Blancs, à travers le recours ingénieux à un univers où s'entrelacent les hommes et les êtres mythiques. On suggère que le fait que la présence dans le candomblé d'une logique qui associe les individus avec des ancêtres proches, par le biais de liens mythiques que nous allons décrire, est ce qui a permis la construction de parentés mythiques et la restauration mythique de lignages autrement complètement démantelés. Pour explorer cette question plus avant, je vais partir de l'importance des liens de sang dans la constitution structurelle des familles-de-saint à Cachoeira, en cherchant à voir comment ces dernières ont permis de transcender une situation première de menace face à la perpétuation des groupes culturels d'origine.

Le candomblé s'organise à partir de familles-de-saint qui se ramifient et qui instaurent des rapports lignagers avec d'autres familles-de-saint. À cela s'ajoute un système complexe d'héritage de divinités qui franchissent les limites des maisons de candomblé pour inclure des individus à l'intérieur d'une même famille de sang, selon une ligne transgénérationnelle qui renforce, sur un plan mythique, les liens de sang. On peut ainsi penser que l'organisation du candomblé a cherché, au moins sur le plan symbolique, à combler certains manques historiquement constitués du point de vue des liens concrets de parenté.

Il est très difficile de savoir si l'organisation sociale de la ville de Cachoeira, telle qu'elle est actuellement constituée, représente une conquête, le fruit de tout un processus de lutte pour affirmer l'identité et la place des Noirs, ou si la façon dont se sont organisés les systèmes d'alliances entre les "peuples du candomblé" a joué ici un rôle important en permettant de résister au modèle culturel imposé par les Blancs. La direction du rapport entre ces phénomènes importe peu et contient sans doute une part de circularité. Il est plus important de se demander dans quelle mesure une telle organisation sociale, qui fait du candomblé une affaire de famille non seulement de saint mais de sang, facilite la transposition des significations métaphoriques (dont le "sang" serait un des principaux porteurs) déployées à l'intérieur de l'espace rituel, dans l'espace de la collectivité plus large. Il faut réaliser ici que le candomblé s'est perpétué à Cachoeira en fonction de rapports dynamiques qui implique des individus situés dans le contexte

hommes à accomplir leurs devoirs de père et de mari ; en même temps, dans des situations particulières, ces divinités viennent occuper symboliquement cette place vacante.

de leur famille. Il ne constitue donc pas un type d'engagement religieux que l'on pourrait caractériser comme exclusivement personnel⁶⁸.

4. 2- La réinvention des liens de sang dans le candomblé

Au cours du dix-neuvième siècle, le mariage parmi les esclaves était pratiquement inexistant et le taux de natalité dans ce groupe était très bas ; la famille partielle (mère/enfant) constituait presque le seul modèle existant. La reproduction des esclaves se faisait de préférence par l'achat de nouveaux esclaves adultes venus d'Afrique. Malgré cela, dans la mesure où les esclaves obtenaient leur affranchissement, ils tentaient de constituer des relations de couple. Leur préférence s'est orientée vers la constitution d'unions libres, de familles consensuelles. Mattoso (1992) établit une distinction importante entre la tendance à des unions plutôt endogames (au sens où des couples se constituent à l'intérieur d'une même ethnie) que l'on observe parmi les Africains venus au Brésil comme esclaves, et une plus grande ouverture à l'exogamie (au sens d'unions impliquant des personnes d'origines ethniques ou de races différentes) parmi les Noirs nés au Brésil.

Selon cette auteure, la population libre, constituée par les enfants d'Africains nés au Brésil et par les métisses, enfants bâtards provenant le plus souvent de rapports entre des hommes blancs et des femmes noires, a formé un groupe qui a introduit de la flexibilité dans les coutumes et "humanisé les relations sociales" en contribuant à rapprocher les groupes qui refusaient le mélange : à un extrême les Blancs et à l'autre, les Africains. Cette population franchissait les limites imposées par la cohésion ethnique originelle et considérait le mélange comme un moyen important d'ascension sociale et de survie au sein d'un modèle social de liberté encore récente et précaire.

Les alliances inter-ethniques se présentent principalement, dans le candomblé, en fonction du concept de nation. Les discussions qui insistent sur l'appartenance exclusive d'une maison de culte à une nation particulière glissent rapidement sur le terrain marécageux que constitue la distinction entre candomblés purs et candomblés mélangés. À Cachoeira, un adepte du candomblé à qui l'on demande à quelle nation il appartient peut donner deux types de

⁶⁸ Ceci est très important à garder à l'esprit si l'on veut distinguer le candomblé de Cachoeira du profil

réponses. Certains affirment, avec beaucoup de fierté, leur appartenance à une seule nation. En général, cette affirmation correspond à la valorisation sociale de cette nation dans le contexte local. Une telle auto-définition en fonction d'une nation ne correspond pas toujours à l'identité que reconnaît la communauté. Il arrive qu'un leader spirituel affirme son lien à une nation en raison du prestige qu'elle lui confère, même si des rumeurs persistantes soulignent qu'il lui manque certains des attributs nécessaires pour attester cette appartenance.

D'autres répondent plutôt en faisant défiler un ensemble de nations, parmi lesquelles l'une est, en général, considérée comme prédominante. Ce type de réponse peut indiquer que la personne provient d'une maison déjà mélangée ; il peut aussi correspondre à une démarche personnelle de passage à travers plusieurs maisons attachées à différentes nations. La référence à une combinaison de nations peut enfin, et c'est là à mon avis une chose très importante, traduire le fait que la personne en question reconnaît qu'elle possède des divinités (orixás ou caboclos) qui appartiennent à des nations différentes. Dans ce cas, il lui faut trouver les moyens de satisfaire chacune des divinités, ce qui exige des efforts parfois très ingénieux de sa part (j'y reviendrai).

“Je suis Ketu/Nagô/Ijexá parce que j'ai été fait dans le Ketu, mais dans une maison Nagô et à cause de mes orixás : Ogum et Oxum. Parce que Ogum est Megê et ma sainte, qui est Oxum, vient de la nation Ijexá. Alors, de ce mélange, on peut bien dire qu'il comporte quelque chose qui doit être d'accord avec la nation de l'Orixá. Parce qu'ils demandent ça, même dans la manière de danser. Les musiques qui sont jouées chez moi viennent des trois nations. Il y a aussi une partie qui est Jêje, parce que je joue aussi Jêje à cause de l'Oxumarê de ma grand-mère, qui m'appartient en héritage. Mon arrière grand-mère, la grand-mère de mon père, était Jêje, descendante du Ventura. Elle était la sœur-de-saint de José Cruz⁶⁹ qui venait de chez Sinhá Guiomar qui était la sœur-de-saint de Sinhá Benta”. (Edemir, père-de-saint)

Ce récit illustre la richesse des possibilités combinatoires existant entre des symboles et des manières de faire rituelles ancrées dans une histoire collective de métissage. Cette dernière se reflète dans la tentative de combiner les influences relatives à chaque nation, celles-ci renvoyant, dans le passé, à différents groupes ethniques. On peut y voir, en même temps, une stratégie de

qu'il revêt dans des villes où ce rapport étroit entre religion et héritage familiale s'est perdu.

⁶⁹ José Cruz a été un père-de-saint des plus connus de Cachoeira appartenant à la nation Nagô, dont la maison existe jusqu'à nos jours sous le nom de Loba Nekum. Dans son récit, Edemir trace une filiation de

préservation de la mémoire à travers la tendance à demeurer fidèle aux liens transmis à travers les lignées de sang. Cela se fait particulièrement par le biais de l'héritage de saints et par l'échange d'*axé*. Étant donné le démantèlement du système de parenté africain en territoire brésilien, on peut penser que les espaces symboliques et imaginaires ont acquis une importance cruciale dans la préservation et l'actualisation de cette mémoire. En dépit de la grande ouverture au métissage et aux alliances, que ce soit entre des Noirs de différentes ethnies ou entre des groupes appartenant à d'autres races, tels les Blancs et, moins souvent, les Amérindiens, le candomblé a construit un modèle dont l'embrasseur apparaît nourri par un mouvement elliptique de retour aux origines. Dans l'impossibilité la plus absolue de produire des biens matériels qui leur appartiennent, y compris des enfants⁷⁰, le système d'héritage et d'échanges appartenant aux esclaves a dû se structurer sur la base de productions symboliques. Les saints et l'*axé* deviennent donc l'expression de biens importants comportant une valeur d'échange et d'héritage et qui permettent la constitution de nouveaux liens de parenté à l'intérieur du candomblé. En même temps, ils empêchent la destruction complète des liens de sang et des liens ethniques.

Plusieurs anthropologues (Bastide, Costa-Lima, Segato) qui ont étudié le candomblé affirment que l'initiation fonctionne comme un événement qui transforme la famille-de-saint en une institution qui sera plus importante, dans la vie d'une personne, que sa famille de sang. Jusqu'à un certain point, cela est vrai tant cette religion exige de dévouement et de participation intense impliquant parfois une renonciation temporaire à d'autres types d'implications. *“Le candomblé est l'amour, c'est la tendresse, la passion. Dans le mois des fêtes, il n'existe ni mari ni enfants pour moi ; il n'existe que le candomblé.”* (Marina, mère-de-saint). Il ne s'agit pas d'une religion qui exige un dévouement exclusif ou un vœu de chasteté ; elle suppose par contre que la personne soit présente à une grande quantité de rituels et, de façon tout aussi importante, qu'elle participe à la préparation des rituels. Au niveau interpersonnel, le partage de la vie quotidienne avec le “peuple du candomblé” crée une intimité et renforce les liens affectifs entre les personnes d'une même famille-de-saint. Sur le plan sacré, plus quelqu'un se dédie aux orixás et à la maison de candomblé, plus il/elle va recevoir de l'*axé* et obtenir de la force spirituelle.

José Cruz avec Sinhá Guiomar qui a été une importante mère-de-saint du Candomblé du Ventura de nation Jêje.

⁷⁰ Les enfants nés des rapports sexuels entre un homme et une femme esclaves appartenaient de droit au maître des esclaves. Cela a changé seulement avec la promulgation de la Loi du Ventre Libre.

La constitution d'une religion selon un modèle familial suppose que l'initiation inaugure l'adoption de nouveaux liens correspondant à ceux que la personne vivait dans sa vie familiale. Selon nos observations, à Cachoeira, même s'il arrive que la famille-de-saint ait priorité sur la famille de sang, dans un grand nombre de cas il se crée un mouvement d'articulation profonde et à plusieurs niveaux entre les deux familles. Cette dynamique, où les deux domaines de la vie des individus se trouvent imbriqués l'un dans l'autre, sans que l'un d'eux se trouve privilégié par rapport à l'autre, introduit des possibilités de jeu avec eux et d'entrecroisement entre les éléments réels, symboliques et imaginaires provenant de l'espace de la vie privée et de la vie publique.

“Ma mère, je la recherche pour des problèmes financiers. Quand il s'agit de problèmes de maladie, qu'elle ne peut pas résoudre, alors je recherche Mère Juninha⁷¹. Une fois, j'ai ressenti un terrible mal de tête. C'était quelque chose qu'on a fait pour ma mère, mais qui m'a atteint. Depuis que j'ai été faite, c'est comme si je protégeais ma mère. Elle a duré trois jours, la douleur. (...) Mère Juninha a joué les coquillages et m'a dit ce que c'était. Elle a appelé mon saint et, dès qu'il est parti, il a emmené tout avec lui” (Júlia, fille-de-saint).

Cet exemple illustre l'enchevêtrement qui peut exister entre la vie de la personne initiée et celle de toute sa famille au sein d'une histoire religieuse pleine de points de confluence. Cela peut impliquer que le pouvoir que possède le membre initié au candomblé s'étende à sa famille la plus proche et devienne un instrument de protection et d'apaisement en cas de conflits situés sur un plan magique. Cela rejoint aussi une autre idée plus fondamentale qui est que le non-accomplissement d'un destin ou d'une dette religieuse par un membre de la famille peut être une source de désordre dans la vie des autres membres. Ainsi l'hypothèse qu'à Cachoeira le candomblé se fonde sur de puissants liens de sang semble acquérir une portée structurale importante.

La découverte des divinités qui possèdent une personne se fait tout au long de l'existence et est à l'origine d'une démarche plus large de resserrement des liens avec les ancêtres ; elle permet de donner sens à des événements personnels qui impliquent le rapport d'un individu à ses personnes significatives. À Cachoeira, quand une personne s'initie, elle favorise, par le fait même, la mise en place (au sens de placement dans les “bons” endroits) des diverses

⁷¹ Sa mère-de-saint.

divinités qui lui appartiennent ; d'une certaine manière, elle est aussi en train de réordonner le rapport entre les divinités et les membres de sa famille. Le processus de divination qui précède l'initiation est, en principe, le moment rituel le plus important ; c'est lui qui légitime que l'on entreprenne ce positionnement des divinités. Néanmoins, cette procédure est toujours susceptible d'être remise en cause dans le cas d'un changement personnel, lorsqu'interviennent de nouvelles périodes de conflit et que la personne se montre réceptive à de nouveaux positionnements. Ce système perpétue, à l'intérieur de l'histoire des individus, une tradition culturelle qui se dessine à la confluence des concepts de nation, de famille et de saints d'appartenance. En suivant le fil qui relie les générations d'une même famille, on se trouve devant une structure à multiples facettes, construite à partir de fragments multiples, de ruptures de liens, de reconstructions et de répositionnement des divinités. L'image est ici celle d'un objet fractal qui se compose et se recompose en de nouvelles branches représentées par les individus et leurs divinités.

Selon le système des modèles mythiques offerts par le candomblé, chaque individu doit normalement posséder deux orixás principaux qui participent à la constitution de son identité : le premier, le maître de la tête, et le deuxième qui est son *ajuntó*. Cette configuration est décrite par la plupart des auteurs qui ont étudié le candomblé. Des textes font aussi référence à d'autres divinités qui interviennent dans la constitution identitaire des adeptes du candomblé, comme les caboclos (les esprits d'Amérindiens), les erês (des entités infantiles) et les exus. L'introduction d'une plus grande variété de personnages mythiques dans la construction identitaire des individus complexifie la façon de concevoir la notion de personne dans le candomblé. Si l'on ajoute à cela la position que ces modèles mythiques occupent dans l'histoire qui lie la personne en question à ses ancêtres et à la position que ces esprits assument dans l'imaginaire collectif, on voit comment l'idiome que fournissent les modèles mythiques s'ouvre à d'autres vecteurs de relations. Cet aspect n'a jamais été exploré dans la littérature sur le candomblé.

On dit souvent que la détermination des orixás d'une personne se fait par le biais de la divination, mais on a très peu mentionné comment la personne reçoit ses divinités. À Cachoeira, les gens établissent clairement une distinction entre la catégorie des divinités qui appartiennent à la personne par naissance et celle des divinités qu'elle reçoit par héritage⁷². Parmi celles-ci,

⁷² Les saints de « naissance » sont ceux qui se lient à la personne dès sa naissance, c'est-à-dire que ce sont les divinités que toute personne possède par droit de naissance et auxquelles on n'attribue pas de liaison

certaines exigent un rituel d'initiation et d'autres "viennent déjà faites", c'est-à-dire dispensent leur adepte de l'initiation et peuvent même la refuser. Si l'on conçoit les divinités comme des médiateurs dans les rapports des hommes entre eux (Augé, 1994), leur statut relatif introduit un facteur de plus dans les enjeux de communication et de pouvoir qui régissent les relations entre les personnes qui occupent différentes positions hiérarchiques dans le candomblé. En même temps, ces catégories fonctionnent comme des relais qui dynamisent les démarches et la marge de jeu que possède une personne à l'intérieur de la structure religieuse du candomblé, à partir de la conception d'une double aliénation de la personne : au désir de la divinité et au destin tracé par l'héritage du sang.

Malgré la disparition du système de parenté africain en territoire brésilien, une analyse attentive des récits des personnes interrogées à Cachoeira révèle un modèle d'héritage de saints qui semble reconstruire un pattern de type lignager sur le plan symbolique. Parmi les femmes initiées, la tendance est d'hériter le saint (ou la nation du candomblé) de la famille maternelle. Parmi les hommes initiés, au moins pour ceux qui occupent une fonction de leader ou d'*ogan*, les saints, la nation et/ou la fonction suivent plutôt un héritage du côté paternel. Un troisième groupe de personnes joue avec la pluralité de références symboliques présentes dans ces modèles.

Si l'on revient au modèle de famille instauré par le candomblé, du côté des femmes, on peut penser que l'héritage de saint correspond à l'inversion des modèles africains de transmission patrilinéaire à travers l'établissement d'un matrilignage sur le plan religieux. Dans ce cas, on rejoindrait l'hypothèse formulée par Segato à propos d'un changement structurel de la position des hommes et des femmes. Pourtant, du côté des hommes, ce modèle devient à nouveau contradictoire, dans la mesure où les hommes ont un rapport identitaire très fort avec leur père et avec l'héritage provenant du côté paternel. D'autres possibilités nous dévoilent les nœuds qui mettent en tension et dynamisent cette structure.

Cette pluralité des modèles nous fait penser à la complexité du fondement d'une religion née à un moment où les Noirs se trouvaient dans une situation d'anomie et qui se développe sous le signe de la vague métisse et des tendances hybrides qui caractérisent la société brésilienne.

antérieure avec un de ses ancêtres, comme c'est le cas pour les saints d'héritage ; ces derniers se lient à la personne dès le décès de l'ancêtre de la personne dont la tête cette divinité était le maître.

Dans ce sens, la pluralité des modèles d'héritage mythique que l'on observe selon la nature et la position des groupes d'appartenance au candomblé fait penser à des solutions différentes élaborées pour faire face à des conflits différemment vécus à l'intérieur de chacun de ces groupes. Ainsi, on peut suggérer que l'héritage paternel qui apparaît préférentiellement du côté des hommes adeptes du candomblé symbolise une sorte d'effet de court-circuit vis-à-vis la structure matriarcale qui y domine, de manière à renverser le destin d'un ordre social imposé aux hommes.

4. 3- Le candomblé : une affaire de famille

“Ma mère m'a raconté qu'à l'âge de trois mois, je criais dans le hamac et que je me tordais ; il arrivait même que je tombe du hamac. Quand j'avais neuf mois, je suis tombée et j'étais toute remplie de sang. Ma mère m'a amenée chez ma grand-mère qui a reçu son Caboclo. Il a dit qu'il fallait qu'elle achète cinq mètres de ruban blanc, bleu, jaune, rose. Ma mère les a achetés et ma grand-mère est allée avec moi à la rivière et me les a attachés, puis elle a dit ces choses-là ; après, elle a commencé à les détacher et à les jeter dans l'eau et puis elle a dit à ma mère : “avant d'avoir sept ans, cette fille recevra l'esprit, elle va recevoir l'encante, et elle sera maîtresse d'un terreiro. Ma mère ne l'a pas crue jusqu'à ce que je devienne malade”.

Ce récit de Mère Juninha peut servir de paradigme pour ce qui se passe dans la trajectoire de vie d'une personne jusqu'à ce qu'elle soit initiée au candomblé, à Cachoeira. Dans son cas particulier, la situation racontée fonctionne comme un “événement annonciateur” qui concerne une femme qui a poussé sa carrière religieuse jusqu'au plus haut niveau hiérarchique, celui de mère-de-saint. On retrouve principalement ce type de discours chez les leaders religieux dont l'avenir apparaît tracé dès les premiers mois de leur existence. La partie du récit qui implique des rubans se rencontre aussi chez la majorité des adeptes du candomblé qui ont subi l'initiation sans nécessairement aller jusqu'au bout de la carrière.

Être né à Cachoeira signifie une grande probabilité de voir sa vie attachée au candomblé. Toutefois, dans sa sagesse, la culture donne aux individus l'impression de suivre librement le courant, tout comme les rubans de couleurs sur l'eau, jusqu'au moment où un événement particulier fait s'emmêler les rubans les uns aux autres. À ce moment de la vie d'une personne, la divinité reprend sa place et lui rappelle ses attaches primordiales. Reproduisant alors les gestes

originaires que l'on trouve par exemple dans le jeu de la "tresse des rubans", si populaire à Cachoeira, la divinité démêlera la vie de l'individu et lui dévoilera le nœud primaire qui attache tous les rubans entre eux. La révélation portera aussi sur les forces qui ont tenu ce nœud attaché.

Le récit de Mère Juninha fait ressortir clairement un des éléments clefs qui sous-tend cette longue trajectoire humaine d'attaches et de détachements : c'est l'existence de trois générations de femmes et d'une divinité transmise d'une grand-mère à sa petite-fille (Mère Juninha reçoit en fait le Caboclo qui appartenait à sa grand-mère). Ce fil lignager permet de suivre le mouvement qui conserve vivant et central le candomblé dans la ville de Cachoeira et qui permet sa perpétuation. À Cachoeira, le candomblé est une affaire de famille. On pourrait penser que je ne fais que répéter ici ce qui se passe dans tous les endroits où se reproduit le candomblé. Prandi (1991) a par exemple remarqué que les maisons de culte se multiplient selon un réseau en "toile d'*Axés*"⁷³, en demeurant attachées à une autre maison par un lien de filiation tout en étant à leur tour ultérieurement à la source d'autres branches de filiation. Ce modèle en toile d'*Axés* se fonde sur le fait qu'à chaque fois qu'un père/mère de saint rompt avec sa maison maternelle ou établit de nouveaux liens suite à la mort de son leader, il/elle fournit à ses fils/filles de saint un nouveau groupe de parenté sans que l'ancien ne disparaisse. Ce modèle se répète partout où le candomblé est introduit et se reproduit, comme on l'a par exemple observé dans une ville comme São Paulo.

Toutefois, étant donnée la grandeur du territoire sur lequel le candomblé s'est diffusé au Brésil, il est important d'examiner quels liens existent entre les modèles et la cosmogonie religieuse qu'il présente et les contextes socio-historiques particuliers dans lesquels il s'est inscrit et a évolué. Ceci permet d'échapper à toute tentative de figer les significations culturelles qui s'attachent aux symboles et aux prescriptions rituelles, de même qu'à l'idéologie du candomblé, pour tenter de mettre à jour la dynamique qui sous-tend la pragmatique religieuse de groupes culturels particuliers. À São Paulo, où la présence du candomblé remonte à une vingtaine d'années, les nouvelles maisons de culte cherchent, en s'affiliant aux anciennes maisons de Bahia ou d'autres villes, à avoir accès à la tradition et à avoir le sentiment d'y appartenir.

⁷³ Axé est un terme polysémique. Ici, il se réfère à la maison de culte ou terreiro. Dans ce sens, « réseau en toile d'*Axés* » se réfère au modèle de multiplication des maisons de candomblé, qui suit une configuration en branches d'arbre. On dit des maisons qui possèdent une même ascendance qu'elles appartiennent à la « même eau ».

En retraçant systématiquement les filières généalogiques, Prandi a par exemple montré comment une fille-de-saint appartenant à un candomblé de São Paulo appartient, par le biais de plusieurs filiations successives, à des maisons différentes, se relie au lignage d'une des maisons les plus traditionnelles du nord-est brésilien et possède des liens de parenté avec presque la moitié de toutes les maisons de candomblé de São Paulo. Dans cette ville, l'appartenance à un lignage-de-saint signifie principalement un rapport de prestige. Ainsi, plusieurs ruptures suivies de nouvelles alliances signifient la quête d'une ascension dans cette échelle religieuse, identifiée aussi comme une échelle sociale.

Même si, à Cachoeira, on retrouve l'idée d'un prestige relié à l'appartenance à une maison de culte distinguée socialement, et si de telles maisons sont davantage recherchées que les autres comme maisons d'initiation ou d'affiliation, le tracé d'ascendances lignagères est une affaire beaucoup plus complexe qui dépasse un idéal d'ascension sociale. Un tel tracé doit en effet tenir compte des liens qui attachent effectivement les ancêtres des futurs initiés à d'autres maisons de candomblé, ce qui revêt une importance considérable. À Cachoeira, la construction d'une chaîne de générations dans le candomblé met souvent en scène des personnes qui appartiennent à une même famille de sang ; elle relie ainsi des personnes qui étaient déjà proches au niveau affectif et convivial, ce qui assure l'élaboration de liens beaucoup plus signifiants à plusieurs niveaux de la vie. Mon hypothèse est qu'une autre histoire est en train de se construire dans les grandes villes ; dépourvus du modèle de religion de famille qui existe à Cachoeira, les citadins cherchent plutôt dans le candomblé un modèle alternatif aux familles toujours plus fragmentées et nucléarisées.

À Cachoeira par contre, quand on dit que le candomblé est une affaire de famille, on désigne un autre champ de significations qui concerne l'appartenance à ce réseau en "toile d'*Axés*", réseau qui met en rapport les maillons d'une chaîne de générations. On peut même dire qu'à Cachoeira, le modèle en toile d'*Axés* répète d'une certaine manière le réseau de parenté de sang que l'on observe dans la ville entière, ce qui est loin d'être le cas dans une ville comme São Paulo et qui est certainement en train de se perdre dans les grandes villes où le candomblé fait partie de la tradition, comme c'est le cas pour Salvador. À Cachoeira, de nouvelles alliances peuvent s'établir ou se renforcer par des liens de mariage entre des membres de différentes maisons, surtout s'ils occupent une place importante dans la maison de culte. Les relations de

proximité entre des maisons de candomblé, que rapprochent des liens d'amitié ou de filiation, peuvent en effet favoriser les contacts entre leurs fils et filles-de-saint et aboutir à la conclusion de mariages. Ces remarques se limitent jusqu'ici à l'identification des convergences qui existent sur un plan concret entre les familles-de-saint et le système de parenté par le sang et l'alliance.

Cela dit, les rapports entre les deux systèmes doivent cependant être saisis à un autre niveau, celui des rapports symboliques qui se jouent au niveau mythique et qui ouvrent aux gens des possibilités d'arranger de multiples manières les rapports entre les liens de sang et les liens par les saints, tout en rendant ces derniers signifiants pour l'articulation de l'histoire personnelle. Dans de nombreux cas, ce niveau mythique se superpose au premier niveau, au sens où les gens recherchent les maisons de culte apparentées à celles de leurs parents, grand-parents, etc. Ils restent ainsi dans la nation à laquelle appartenaient leurs ancêtres. Une des maisons qui respecte le plus strictement ce modèle est le Candomblé Jêje du Ventura, lequel est considéré comme le plus traditionnel à Cachoeira. En général, les candidats acceptés lors d'une initiation ont déjà des liens de sang avec les adeptes de cette maison. Pourtant, très tôt dans l'histoire de Cachoeira, on a assisté à une interpénétration entre les nations, incluant le Jêje ; les personnes, depuis lors habituées aux échanges, ont mis en place des moyens symboliques pour perpétuer les liens de famille. Ceci conduit à faire l'hypothèse d'un autre modèle d'interprétation du candomblé à Cachoeira, qui met en évidence la place centrale de cette religion dans la façon dont l'histoire de l'individu s'inscrit dans celle de sa famille par le biais de la reconstruction d'une généalogie qui, constituée dans les termes d'un lignage mythique, retisse des liens qui nourrissent la tradition.

À Cachoeira, presque toutes les personnes de classe populaire appartiennent au candomblé. Si l'on remonte dans les temps passés, on voit qu'il est difficile de trouver des personnes dont aucun membre de la génération antérieure ou de celle qui la précède n'aurait été initié. Au niveau mythique, il faut donc ajouter une autre dimension au rapport qu'établit une personne avec une certaine maison de culte : c'est celle qui concerne la nation d'appartenance des orixás qu'elle possède. Pour le comprendre, il faut introduire une distinction entre les orixás de naissance et les orixás d'héritage. Les premiers sont les divinités qui appartiennent à la personne même, tandis que les deuxièmes sont celles qui proviennent de l'héritage des ancêtres. Ainsi, une personne peut avoir des orixás de plusieurs origines. Par exemple, son Orixá personnel peut appartenir à la nation Ketu, alors que celui dont elle a hérité de son grand-père

provient d'une autre nation, le Jêje. Il y a encore la possibilité que la personne soit initiée dans une maison appartenant à une troisième nation, Angola par exemple.

Les histoires de vie montrent que les différences d'appartenance des saints et la maison de culte à laquelle appartient la personne jouent un rôle important dans la construction de son identité propre et dans l'expression de certains désirs non explicitement conscients qui renvoient à des rapports avec des personnes significatives telles le père, la mère, etc. La pluralité de modèles mythiques auxquels la personne se trouve intimement rattachée et la manière dont leur apparition s'inscrit dans des événements particuliers d'une biographie constituent des clefs essentielles à la compréhension de la façon dont la personne articule son histoire à travers l'idiome fourni par la culture (Zempléni, 1977). L'existence de divers types d'orixás donne aux personnes une plus grande flexibilité et leur permet, tout en demeurant fidèles à leur trajectoire personnelle, de tenir compte des demandes formulées dans un contexte de liens de famille. Ainsi, dire que le candomblé à Cachoeira est une religion de famille n'exclut pas qu'il s'agisse d'une religion qui laisse aux individus une grande marge de liberté dans l'articulation d'un idiome culturel sociocentrique d'une manière chaque fois singulière et idiosyncrasique.

On peut donc dire que le candomblé est une religion qui ouvre un espace d'individuation qui s'actualise principalement à travers les rapports qui se tissent entre l'individu et les divinités qui lui appartiennent. Selon le code moral qui prévaut dans cette religion, les prescriptions concernent moins les relations au groupe que le rapport plus "privé" aux divinités. Chaque personne est assujettie au joug de sa ou de ses divinités et c'est à ce niveau que se règlent les transgressions des règles ou le non-accomplissement des normes, tantôt par un châtement divin et tantôt par des tentatives de négociation. Le code moral partagé par le groupe, spécialement les interdictions rituelles, est surtout contrôlé dans la dynamique d'interrelations duelles : personne/divinité. À la limite, chaque personne est responsable de son propre destin dans le sens où sa protection dépend de la manière dont elle équilibre les échanges avec son Orixá. Dans cette perspective, la personne a la possibilité de faire des choix selon ses projets de vie à partir d'une position apparemment singulière, qui répond à ce que l'on interprète comme le désir des orixás.

Ce qui frappe ici, c'est que ces règles du candomblé qui s'ajustent si bien ailleurs aux besoins d'une société moderne et individualiste, ancrée dans des valeurs d'affirmation de soi et

de réalisation personnelle, produisent à Cachoeira un effet de renforcement des liens collectifs et perpétuent une logique de respect des ancêtres et de la hiérarchie. Cette dynamique d'action du candomblé répond à une culture où il s'est imposé en tant que loi des ancêtres, loi qui a régné et qui règne encore sur la vie de la plupart des membres des classes populaires, noires et pauvres de Cachoeira. Cette ville est inscrite dans une histoire marquée par une dynamique sociale particulière, caractérisée par la résistance de la culture noire et une organisation sociale fondée sur les valeurs qu'elle représente. En permettant un détachement par rapport à la culture dominante, cette résistance renforce un sentiment d'appartenance à un collectif.

Malgré la condition subalterne de la majorité des Noirs qui habitent cette ville, malgré la marginalisation dont ils souffrent de la part de la petite élite locale, blanche et dominante, un certain nombre de conditions sociales et historiques ont contribué au maintien d'une culture qui a donné aux Noirs une identité commune et qui se fonde dans la croyance aux orixás. On se demande jusqu'à quel point le modèle d'alternance des générations qui régit largement l'appartenance au candomblé de Cachoeira n'a pas joué un rôle important dans le maintien d'un candomblé de famille tel qu'il s'est mis en place dans cette ville. Il est difficile de dire dans quelle mesure ce modèle est actuellement répandu dans la ville. La seule chose qu'on peut affirmer est qu'il apparaît très redondant dans les récits recueillis. On peut penser que même à l'intérieur d'une famille un tel modèle n'est pas exclusif, au sens où ce n'est pas son caractère de vérité absolue qui compte. Une personne peut dire que les orixás de son grand-père ont été abandonnés par sa mère, alors que quelqu'un de la génération de sa mère a pu de fait prendre soin de ces orixás. Toutefois, l'idée d'un abandon par une génération peut représenter un trait important dans la vie de quelqu'un, de son propre point de vue et quelle que soit la situation de fait.

On peut postuler que le recours à un modèle de transmission par générations alternées exprime en fait le sentiment d'une exigence vitale : celle de porter la responsabilité d'avoir à racheter des liens perdus avec les ancêtres (par le moyen des orixás) et de retisser le fil de l'histoire de sa famille. C'est ce mouvement où l'existence d'une personne se trouve inscrite dans le destin de sa famille, ainsi que l'idée de l'enchevêtrement de toute une famille au sein d'une histoire commune, qui méritent toute notre attention. Nous pouvons nous imaginer ici dans le château des destins croisés de Calvino. Contrairement à ce qu'a décrit Favret-Saada

(1985) dans son analyse de la sorcellerie dans le Bocage français, dans le candomblé, quand les esprits amènent du désordre au cœur du noyau familial, ce qui pose problème est non seulement la communication extra-familiale mais aussi la communication à l'intérieur de la famille. Quand ce problème devient visible dans l'histoire d'un individu, il met en cause deux questions fondamentales : celle du rapport des individus à la culture et celle de la position des individus à l'intérieur de la dynamique familiale.

La première question met en évidence la situation de fragilité des personnes face aux menaces et dangers du monde qui les entoure. L'idiome culturel traditionnel apparaît ici comme un recours, encore efficace, qui vient renforcer la personne et le groupe face aux problèmes. C'est ce qu'on exprime, par la négative, quand on dit que le malheur est la matérialisation du châtiment des orixás, qu'il est donc une "sanction sociale", le résultat de la transgression de la loi des ancêtres. Cette forme discursive met l'accent sur le caractère coercitif de la culture, évoqué dans les idées d'obligation et de devoir des personnes envers les orixás.

La deuxième question a trait aux réaménagements nécessaires à l'inversion d'une situation de transgression et de désordre, ce qui se fait en circonscrivant le problème dans les limites très précises de la vie concrète d'une famille. Ce mouvement permet de sortir du niveau abstrait où la culture revêt la forme de contraintes et dévoile sa flexibilité potentielle dans le cadre de la vie des personnes. Les diverses façons d'utiliser l'idiome religieux à Cachoeira permettent de saisir comment les jeux de positionnement et d'intervention des esprits, qui émaillent l'histoire d'un individu et se manifestent dans des situations rituelles, se révèlent de puissants instruments pour dénouer les tensions qui traversent les rapports interpersonnels. L'idiome véhiculé par les esprits insère ainsi les conflits subjectifs à l'intérieur d'une trame collective.

Cette idée autorise une nouvelle lecture du rapport entre une personne et les modèles mythiques. Elle dépasse l'idée d'une simple correspondance qui se contenterait de rapporter à la personne les caractéristiques des modèles archétypiques. Elle invite à approfondir l'analyse de la trame biographique qui entoure et relie les hommes et les dieux, à travers les liens de toute une lignée. Il s'agit non seulement de nous faire entrer dans une autre psychologie, celle des gens de Cachoeira, mais aussi de chercher à saisir la manière extrêmement complexe dont les modèles mythiques sont utilisés par les personnes pour articuler leurs expériences de vie. La seule identité

archétypique n'est plus ici qu'un des éléments d'un processus beaucoup plus complexe. Un cas permet d'illustrer comment opère cette association entre des modèles mythiques et des personnes significatives à l'intérieur de l'idiome du candomblé.

4. 4- L'initiation de Dona Meira : une démarche de redécouverte des liens familiaux

Le fait d'accepter d'être initié dans le candomblé n'est jamais une chose passive et non conflictuelle. Même parmi ceux qui sont nés à l'intérieur d'une famille de pères ou de mères-de-saint, qui respectent le candomblé et dont une bonne partie de la socialisation primaire s'est faite dans la maison de candomblé, on voit se répéter d'innombrables récits de résistance à l'initiation. L'entrée dans le candomblé ne doit apparaître aux yeux des autres ni comme un acte de choix ni comme une décision frivole ; elle doit se présenter comme l'effet d'une prédestination à laquelle la personne choisie ne peut échapper sans risquer de souffrir des conséquences d'un tel refus. La personne se voit inscrite d'emblée dans le désir d'un "autre", une divinité, désir auquel elle doit se soumettre pour, ensuite, apprendre à aimer la divinité.

"Le candomblé a beaucoup d'importance pour moi parce que je ne suis pas entrée par bourgeoisie ou parce que j'en voulais. J'y suis entrée par maladie. En dessous de Dieu, ce qui m'a donné la vie a été mon Saint."

Cette phrase de Mère Juninha place le candomblé dans un lieu primordial de "genèse", ce que viendra confirmer symboliquement l'initiation comme métaphore de renaissance. Paradoxalement, il faut noter que chaque personne semble "produire" dans sa vie des "conditions mortifères" qui font en sorte que le candomblé semble constituer la "seule" voie de sortie possible si l'on veut se libérer du malheur. Avant son initiation, Mère Juninha présente un ensemble de symptômes corporels et est le sujet d'afflictions qui vont se trouver articulées à travers le langage culturel dominant à Cachoeira : celui du candomblé qui vient ainsi reconfigurer des éléments de l'histoire personnelle.

À Cachoeira, les enfants aiment le candomblé, lequel se trouve toujours impliqué dans leurs jeux. On pourrait ainsi dire qu'à Cachoeira, pendant l'enfance, le candomblé est le médium à travers lequel les enfants se familiarisent de manière ludique avec l'imaginaire social de leur culture d'appartenance. Ses règles, ses lois, ses manières de faire et de représenter le monde se

trouvent incorporées lors de leur participation à des rituels, lorsqu'ils sont témoins d'épisodes de possession en dehors du rituel et quand ils miment les danses des orixás lors de leurs jeux.

Au moment de l'adolescence, le rapport au candomblé se teinte d'une confrontation avec ce que l'on considère être la tradition des ancêtres. C'est souvent à ce moment-ci que se rencontrent des attitudes de moquerie, de mépris, de mise en question de la possession et des comportements de défi envers le pouvoir des divinités. Souvent cette attitude "anarchiste" et iconoclaste a comme conséquence une profonde expérience de "désordre" personnel qui fait que la totalité de l'expérience humaine se trouve mise en cause. Cette situation de vulnérabilité et de fragilité, avec toute la souffrance qu'elle comporte, ouvrira par la suite, paradoxalement, la personne à la possibilité d'un recours à l'idiome du candomblé lorsqu'il s'agira de réorganiser divers domaines de son existence.

L'initiation marque un processus qui permet d'échapper à la turbulence de l'existence et de réintroduire un ordre dans la vie de la personne, en la replaçant au sein du champ familial et du champ social. Ce processus opère à travers des dispositifs symboliques qui repositionnent l'individu par rapport à certaines divinités qui fonctionnent comme des interlocuteurs souvent associés à des êtres significatifs à travers des récits de type mythique. Ces derniers permettent de saisir les noyaux conflictuels qui marquent les rapports interpersonnels et la qualité de souffrance qui signale l'écart entre les désirs des individus et certaines situations concrètes. Ces récits fonctionnent comme un discours qui organise et élabore une histoire personnelle à partir d'une combinaison d'éléments mythiques et d'éléments existentiels centraux dans la vie de l'individu.

Certains de ces récits de type mythique se distinguent par leur tonalité d'expérience vécue, en même temps qu'ils décrivent le changement d'une situation qui, de coercitive ou oppressive qu'elle était, se transforme en une situation désirable. À la différence de la position que l'Occident entretient par rapport aux rêves, qualifiés d'emblée d'irréels, les récits mythiques qui s'appuient sur des rêves, sur l'expérience de la possession et sur des visions sont perçus comme étant en continuité avec le monde réel. Ceci permet aux personnes de réécrire leur expérience en y incluant ces types de phénomènes, en termes de "vécus extraordinaires".

À Cachoeira, un des récits de type mythique que l'on rencontre le plus fréquemment concerne des histoires d'apparition des orixás. La structure est toujours à peu près la même : la

personne est dans une situation très difficile, elle est souvent à la limite de la mort. Les récits font souvent appel aux forces de la nature pour caractériser une atmosphère hostile dans laquelle la personne se sent délaissée ou abandonnée. Cet état, que vient aggraver l'absence de quelqu'un qui pourrait donner à la personne une aide immédiate, conduit cette dernière à un état de vulnérabilité extrême qui se traduit par des pleurs et par un appel ou/et qui revêt la forme d'une évocation adressée aux divinités ou aux ancêtres qui lui sont chers. L'apparition d'un personnage mythique n'est toutefois pas toujours reconnue comme telle, parce que cette figure se trouve toujours confondue avec un être humain ordinaire. Pourtant, l'archétype est toujours présent à travers quelques symboles clefs qui serviront, plus tard, d'éléments d'identification de la divinité. Un bref dialogue s'établit alors entre la personne et le personnage mythique qui lui demande les raisons de sa souffrance. Ce dialogue fonctionne comme un moment de réflexion sur les conditions qui ont conduit la personne à une telle souffrance. Le soulagement de la douleur est le résultat d'un acte spontané et généreux de la part de l'Orixá. Quand toutes les conditions naturelles et sociales paraissent funestes, cette intervention apporte le salut.

Une petite fille de dix ans court au bord de la mer. Elle doit se dépêcher pour rencontrer la marée basse afin de pouvoir traverser le ruisseau et arriver du côté du village où habite sa tante. Tout d'un coup, le temps se couvre et un orage se déclenche. Dans toutes les directions, on ne voit que des éclairs. La petite fille commence à pleurer : "Oh, maman, pourquoi ne m'as-tu pas amenée avec toi quand tu es morte ? Au moins je ne souffrirais pas autant que je souffre !". Elle accélère le pas mais la pluie et le sable poussent ses pieds en arrière. En arrivant au ruisseau, la petite fille le trouve plein. Il est impossible de le traverser. Dans peu de temps, la mer va se mettre à monter de plus en plus et elle n'y échappera pas vivante. Elle s'est assise sur une pierre et s'est mise à pleurer. "Et puis, j'appelais ma mère, j'appelais Dieu, le mieux serait de mourir. J'étais dans ces lamentations, quand un chevalier m'est apparu ; Dieu sait d'où il venait à cette heure-là, dans les ténèbres. J'ai mis ma main sur mon cœur : "Ah, mon Dieu, c'est un voleur et il va me tuer". La tête baissée, j'ai entendu :

- Mademoiselle, où vas-tu ?

- Je vais chez-moi.

- D'où viens-tu ?

- Je viens de la Barra do Pote, mais j'ai été retardée à cause de l'orage et maintenant, je ne peux plus traverser le ruisseau et je vais mourir.

- *Qui t'a envoyée là-bas ?*

- *Ma marraine, parce que c'est moi qui amène les cigares qu'elle fabrique pour ses clients.*

- *Viens, monte sur mon cheval et je vais t'amener de l'autre côté de la rivière. N'aie pas peur. Je ne te ferai aucun mal. Ferme les yeux et tiens ma ceinture très fermement.*

Je me suis accrochée à lui avec force et avec crainte jusqu'à que, quand il m'a demandé d'ouvrir les yeux, je me trouve déjà de l'autre côté de la rivière ! Il m'a conduite tout près du village parce qu'il y avait encore un long chemin à parcourir dans la brousse où il y a plein de serpents. J'ai commencé à marcher en direction de la maison de Dona Cotinha, une amie de ma marraine. Quand je me suis retournée, je n'ai pas vu trace d'animal, j'ai regardé de côté : rien du tout. À ce moment-là, je me suis sentie effrayée et, ensuite, je me suis évanouie”.

Dona Meira, une femme de soixante-dix ans, me parle ainsi de la seule fois où Oxossi lui est apparu. Oxossi est le saint de sa mère décédée pendant l'accouchement de son deuxième bébé, quand Dona Meira avait deux ans. Heureusement, son père l'aimait beaucoup et ne l'a pas abandonnée lorsqu'elle était petite. Néanmoins, *“une petite fille a toujours besoin d'une mère, parce qu'autrement elle devient une fille sans bonne éducation et sans principes moraux”*, m'explique-t-elle. C'est pour cette raison que sa tante est venue la chercher chez son père quand elle avait dix ans. Comme, à l'époque, son père venait de rompre avec une deuxième femme à cause des mauvais traitements qu'elle infligeait à Dona Meira, il a accepté que sa fille s'en aille chez sa soeur à lui. Dona Meira est allée habiter dans une île avec sa marraine. Cela a été la période la plus dure de son enfance, parce que sa marraine l'exploitait en l'obligeant, petite fille toute menue, à aller chaque semaine au village voisin pour l'aider dans son commerce de cigares. L'apparition de l'Orixá de sa mère vient l'assurer de sa protection par-delà sa mort ; elle franchit la ligne qui sépare le monde des morts et celui des vivants.

À Cachoeira, l'élaboration des liens avec les ancêtres est toujours médiatisée par les orixás ou par d'autres divinités comme les caboclos et, éventuellement, les exus. Il n'y a pas de culte aux ancêtres, même si l'on a un très grand respect pour les morts. Le candomblé n'alimente pas de relation directe avec les âmes des morts, comme c'est le cas dans le kardécisme. Dans les cas où se manifeste l'“irradiation” ou l'“influence” d'un esprit défunt, qui s'appelle *egum*, le candomblé éloigne cet esprit en pratiquant certains rituels. Les âmes des morts doivent demeurer

à distance parce que leur influence directe sur les humains est toujours néfaste, et cela même si ces morts sont animés par leur amour pour une personne avec laquelle ils ont eu des rapports intimes et personnels au cours de leur vie. Cependant, la présence des ancêtres peut se trouver actualisée par la médiation des orixás dont l'intervention dévoile un important réseau d'alliances et de protection. Dans le cas de Dona Meira, cet Orixá est Oxossi, la divinité qui appartenait à sa mère ; il vient la délivrer des dangers auxquels une petite fille est exposée par le manque d'une mère. L'Orixá vient la libérer des dangers de la nature - l'inondation, le mauvais temps, les serpents dans la brousse - et des dangers provenant des humains - les mauvais traitements de sa marraine.

Selon Dona Meira, l'apparition de l'Orixá a permis, entre autres, que la situation d'exploitation dans laquelle elle se trouvait devienne de notoriété publique. Ayant appris que Dona Meira était négligée par sa marraine, une autre tante décida de la prendre chez elle. Pendant la période de près de cinq ans durant laquelle elle a habité chez cette tante, celle-ci a été victime deux fois d'une attaque de sorcellerie. La première a été le fait d'un homme tombé amoureux d'elle et qui voulait la posséder à tout prix. Comme elle ne l'aimait pas, il l'ensorcela de manière à ce que chaque nuit elle sorte de chez elle, pendant son sommeil, comme une somnambule pour aller dormir avec lui. Elle devint enceinte de jumeaux, ce qui lui fit découvrir toute cette triste histoire. Elle chassa cet homme de sa vie et éleva les jumeaux avec l'aide de Dona Meira. Quatre ans après, elle fut menacée de mort par une voisine à cause de "bagarres d'enfants". Cette deuxième attaque de sorcellerie entraîna sa maladie et puis sa mort.

Cette même période délimite le moment où Dona Meira raconte avoir perdu sa virginité à l'âge de quinze ans. Cela s'est passé d'une manière à la fois fortuite et inattendue. À l'âge de quinze ans, Dona Meira était une petite fille qui jouait encore avec des poupées. C'était une soirée pluvieuse de carnaval. Les filles et les garçons sont entrés dans une grande maison. Un garçon plus âgé qu'elle, le fils de sa voisine, l'a prise par surprise :

"qu'est-ce que tu vas faire avec moi ?" demande-t-elle. "Je ne vais rien faire", répond-il. Et puis, s'il y a un mois j'étais une fille, le mois suivant je ne l'étais plus! J'ai commencé à pleurer quand j'ai vu le sang. "Calme-toi ! Ce n'est rien ça. Tu n'as pas déjà eu du sang le mois passé ? C'est la même chose. Il n'est même pas nécessaire de le raconter à ta tante parce qu'elle sait déjà que tu as ça.", dit-il. J'étais comme une bête. Je ne savais rien."

Plus tard dans son récit, Dona Meira m'apprend qu'elle a encore été violée une deuxième fois, peu après être devenue veuve, par un guérisseur qui l'avait soignée de l'Egum (esprit de mort) de son mari. Elle me raconte cela du même style franc et direct, sans détours, sans indice de traumatisme, sans douleur. Le drame s'est joué dans les temps passés, il ne lui en reste que l'idée d'une récompense divine :

“J’ai pleuré, j’ai déchiré mes vêtements, je lui ai dit de gros mots, je l’ai excommunié. Et puis, il est resté Helinho (son deuxième fils). Mais celui-là, je pense que c’est le doigt de Dieu qui me l’a laissé pour prendre soin de moi. Il est venu “à toa”, il est venu par force, sans mon vouloir - il a été fait à coup de poignée. D’ailleurs, il est le fils le plus fou de moi”.

Le thème du viol revient donc en fait trois fois dans le récit de Dona Meira. Le récit mythique de l'apparition d'Oxossi m'a été raconté juste au moment où, comme elle m'avait dit qu'elle avait connu le père de son premier fils à l'âge de vingt ans, je lui posais la question suivante : “est-ce qu'il a été votre premier petit ami ?”. En guise de réponse, elle a enchaîné presque immédiatement avec le récit de la rencontre rapportée plus haut, puis avec l'histoire de deux femmes qui ont perdu leur virginité sans le savoir : sa tante et elle. Elle a fini son récit mythique en soulignant que le chevalier l'a amenée jusqu'à l'endroit où finissait la brousse, pleine de serpents dangereux, et où commençait le village. Il est là pour la délivrer des dangers représentés par les serpents, ce qui pourrait renvoyer aux viols qu'elle a évoqués par association.

Un second groupe de thèmes que l'on trouve dans ce récit comprend la maternité, la sorcellerie et un danger de mort. Une image de son enfance clarifie les rapports qui existent pour elle entre ces thèmes. Dona Meira affirme qu'il y a de forts soupçons que sa mère ait été victime de sorcellerie, ce qui aurait entraîné sa mort. Une femme qui aimait son père et qui n'était pas aimée de lui en retour est devenue très jalouse de la gentillesse avec laquelle son père traitait sa mère.

“Quand j’étais un bébé et que ma mère était encore vivante, mon père aimait beaucoup les fêtes. On m’a raconté qu’il a acheté un diable d’âne avec deux paniers. Il me mettait dans un des paniers, l’autre transportant les provisions et les linges nécessaires pour que ma mère puisse se promener au milieu des dames en s’amusant. On dit qu’il faisait toutes ses volontés. C’est la raison pour laquelle la femme a mis fin à sa vie”.

On observe que la structure narrative construite par Dona Meira lors du premier récit se répète dans ce souvenir d'enfance. Elle sera répétée à nouveau lorsqu'elle me fera le récit de son initiation quinze ans plus tard. Cette circularité du récit rejoue, à travers la structure temporelle de la narration, l'idée d'une répétition de signifiants clés. Elle souligne la difficulté de condenser une histoire de soixante-dix ans en deux heures d'entrevue, en recourant à la répétition pour accentuer certains épisodes tout en traçant un fil conducteur entre deux événements dissociés dans le temps. Dans le cas de Dona Meira, cette répétition est importante parce qu'elle révèle comment, dans son histoire personnelle, le mouvement vers l'initiation vient signifier une réaffirmation d'un lien avec l'ordre du maternel, que ce soit à travers son rapport avec sa mère, ou, dans le cas de son initiation, à travers sa relation avec son fils.

En chemin pour le terreiro de candomblé de son père-de-saint, à la veille de son initiation, elle décrit la marche qu'elle a faite avec son fils, Helinho :

“Il faisait tout noir, on ne voyait que des lucioles. Là-bas, un homme à cheval avec un jeune garçon. Helinho lui demande “ Faites-moi monter sur votre cheval.” Je lui reproche : “ Mon fils, tu n'as jamais monté sur un cheval, pourquoi le demandes-tu maintenant ? ” (...) L'homme s'éloigne avec son cheval. (...) Plus tard, l'homme descend du cheval et laisse le jeune garçon poursuivre seul son chemin. Le garçon demande que je fasse monter Helinho sur le cheval. Il dit : “ Accroche-toi bien à moi par la ceinture, d'accord ? ” Plus loin, il y avait une flaque d'eau parce qu'il avait plu. À travers l'eau, l'âne a vu Helinho assis dessus. Ma fille, cette bête a donné tant de ruades ! (...) Tout d'un coup, Helinho, pla !, est tombé par terre. Je disais : Ah, Ogun, j'ai tué mon fils ! ”

Nous sommes donc face à trois situations que rapporte Dona Meira. La première remonte à l'époque où elle n'était qu'un bébé. Elle renferme trois personnages principaux et une bête : elle, sa mère, son père et l'âne. Il s'agit là d'une situation marquée par une joie qui suscite la jalousie d'une femme, ce qui entraîne la mort de sa mère. Dans ce cas, l'animal est celui qui la porte sur son dos ; il représente un lieu de protection qui est le symbole de l'amour de son père envers sa mère. Son père a acheté l'âne pour faire plaisir à sa mère.

La deuxième situation survient quand elle était une petite fille de dix ans. Elle comporte deux personnages et une bête : elle, Oxossi (l'Orixá qui représente sa mère) et le cheval. La situation maintenant est associée à une menace de mort qui est effacée par l'action de l'Orixá qui intervient à la place de la mère et la protège contre les dangers représentés par la nature et par sa

marraine. On peut penser alors à une mère protectrice qui se sert d'une divinité du candomblé pour délivrer sa fille de la mort.

La troisième situation condense et inverse des éléments des deux premières. Elle comprend la mère, le fils, un autre garçon "de l'âge d'Anderson" (un garçon de dix ans), le père du garçon et la bête. Il y a une atmosphère d'hostilité, le soir, associée à un chemin inconnu et dangereux. On observe un changement de l'animal qui, de cheval qu'il était au début du récit, se transforme en âne à la fin. Nous pourrions dire que le changement s'effectue quand le rôle joué par l'animal change. Il était un cheval quand il représentait un moyen de traversée, comme dans la deuxième situation, et il devient un âne quand il renvoie à la première situation, donc au risque de mort de l'enfant (il faut se rappeler que, dans la première situation, l'âne devient le symbole de l'amour du père pour la mère qui fait tous ses caprices pour lui faire plaisir ; en même temps, son attitude amoureuse envers sa femme devient la cause même de la mort de celle-ci. On peut penser que Dona Meira a retenu l'ambivalence de cette image : à la fois comme symbole de l'amour de son père pour sa mère et comme danger de mort de cette dernière).

Comme dans la deuxième situation, dans cette troisième, c'est l'enfant qui est en danger, mais l'inversion concerne le fait que la mère, qui était protectrice, devient une figure associée au danger de par son imprudence ou son imprévoyance. Une figure paternelle se trouve introduite, celle de l'homme au cheval, mais d'abord distante et ensuite absente. Néanmoins, tout comme dans la deuxième situation, un fait magique associé au candomblé vient apporter le salut. La mère évoque Ogun, l'Orixá de son futur père-de-saint qui vient au secours de son enfant. On peut penser ici que le pouvoir de protection de la figure paternelle se déploie quand elle revêt le visage de l'orixá du père-de-saint, ce qui pourrait indiquer la puissance médiatrice du candomblé face à l'absence d'un pouvoir paternel. À la fin, Helinho, son fils, est vivant et le jeune garçon les rejoint avec l'animal qui porte dans son panier la valise de Dona Meira avec toutes les provisions et les vêtements nécessaires afin qu'elle puisse demeurer dans le candomblé. Il les amène jusqu'à l'entrée du terreiro, donc loin des dangers du chemin, ce qui représente pour Dona Meira le début d'un nouveau cheminement : celui de l'initiation.

En arrivant au terreiro, Filinto, le père-de-saint, les attendait déjà et il savait par intuition tout ce qui s'était passé. *"Ma fille, qu'est-ce qui s'est passé avec toi ?" - il le savait, Mônica !* *"Ah, Seu Filinto, il s'est passé ça et ça et ça."* Et puis, il dit : *"Huum."* Il a donné son habituel

gémissement. "Est-ce que je ne t'ai pas déjà parlé ? Es-tu en train de jouer ? Avec les saints, on ne joue pas !" Après cela, il m'a mise au milieu du cercle et les filles-de-saint ont commencé à chanter : "Maintenant, oui, la marujada⁷⁴ est complétée, il n'en manquait qu'une pour compléter la boiada⁷⁵." Elles chantaient leur joie d'avoir les neuf personnes nécessaires pour compléter le groupe d'initiation.

L'interprétation qu'offre Filinto de l'événement qu'a vécu Dona Meira suggère que, en jetant son fils par terre, le saint tendait un piège à Dona Meira pour lui montrer son pouvoir. L'évocation d'Ogun et l'attachement dont elle avait déjà fait preuve envers le candomblé ont fonctionné comme des facteurs de protection qui ont permis que l'histoire ait un autre dénouement : l'initiation et la renaissance. En acceptant d'être initiée au candomblé, Dona Meira allait contre la volonté de son père qui l'avait toujours empêchée d'y participer. C'est en confrontant deux générations face à la manière de résoudre une situation de souffrance que la culture ouvre un espace à sa propre dynamisation, en offrant la possibilité de refuser le chemin pris par une génération antérieure et même de défier l'autorité qu'elle incarne. C'est donc à travers la désobéissance à son père aimé que Dona Meira retisse les liens avec ses ancêtres et reprend la force des orixás délaissés. Néanmoins, il faut savoir lire entre les lignes la possibilité qu'offre la culture d'articuler l'acte de l'initiation comme un long et étrange parcours de séduction qui passe par la souffrance et même par la désobéissance.

En empêchant Dona Meira de fréquenter le candomblé, son père n'a fait que manifester l'attitude de plusieurs personnes de Cachoeira, y compris certains adeptes, qui ne veulent pas que leurs enfants soient entraînés dans cette religion. Son père avait la même attitude par rapport à sa propre pratique religieuse, qui se limitait à une dévotion circonscrite à l'espace domestique : un *caruru* annuel pour Sainte Barbara, qui, selon les correspondances synchrétiques établies avec le catholicisme, correspond à Iansã, son Orixá à lui. Jusqu'à sa mort, la sainte du père de Dona Meira n'a jamais réclamé de lui plus d'attention que celle qu'il lui donnait. Ou, tout au moins, il n'a pas interprété ses malheurs comme le signe d'une telle demande. La nécessité de reprendre à son compte une relation privilégiée avec le saint, et donc de s'engager plus avant dans le candomblé, s'est pourtant progressivement élaborée dans la démarche de Dona Meira. Cette

⁷⁴ Ensemble de marins.

⁷⁵ Ensemble de bœufs.

nécessité se formule clairement à travers une maladie interprétée plus tard comme répondant à une demande de son Orixá de naissance.

Quand son deuxième enfant atteint l'âge de cinq ans, Dona Meira revient de São Paulo pour habiter de nouveau à Cachoeira. À São Paulo, elle avait reçu une demande en mariage d'un vieux monsieur riche et aveugle, proposition qu'elle n'accepta pas. Ultérieurement, elle interprète ce refus comme étant influencée par son Orixá qui veut qu'elle revienne à Cachoeira. Peu après son retour, elle tombe malade : une toux intermittente que l'on diagnostique comme une tuberculose. Mère Juninha, sa voisine et amie, est la première à mettre en doute ce diagnostic médical et interprète les symptômes comme manifestant un appel de saint. Certaines "coïncidences" dans le récit attirent l'attention sur l'enchaînement d'une série d'événements et de circonstances qui nous indique les raisons possibles d'un appel de saint à ce moment de sa vie.

Dona Meira venait de refuser de se marier avec un homme malade et proche de la mort. Ce faisant, elle refuse donc de se marier une deuxième fois dans des conditions similaires à celles qui avaient marqué son premier mariage. Ce dernier s'était fait en effet trois jours avant la mort de son mari qui, très malade, lui avait fait une demande qu'elle n'avait pu refuser. Selon son guérisseur, c'est pour cette raison que son mari avait conservé longtemps sur elle une influence après sa mort, l'affligeant de symptômes analogues à ceux qu'il avait présentés avant de mourir : des crises de toux. Le guérisseur lui a dit que le fait de se trouver un nouveau mari serait la mesure curative la plus efficace. Quelques jours plus tard, c'est cependant lui qui la viole en la laissant enceinte, mais il meurt assassiné peu avant la naissance du bébé. Plus tard, elle connaît un autre homme avec qui elle habite durant un certain temps, jusqu'au moment où elle découvre qu'il est marié, et, plus grave encore, qu'il aime la veuve de son père et l'a mise enceinte.

On peut faire l'hypothèse que les associations que révèle le récit entre certaines manifestations corporelles, les crises de toux, et des événements qui y sont symboliquement reliés - mariage et mort - renvoient à un ensemble d'affects et de pensées suffisamment importants et bouleversants pour que l'initiation se révèle la meilleure ou la seule façon de les contenir et de les réorienter. Il ne faut pas oublier ici que l'histoire amoureuse de Dona Meira se termine à ce moment avec un homme tombé amoureux de celle qui a été la femme de son père.

Ceci rejoint le fait que cette même femme, peu après le décès de son mari, amène la sainte de son père et les pierres de la sainte chez Dona Meira ; cela amène Dona Meira à se rappeler que l'iansã de son père avait déjà manifesté son désir qu'elle le prenne en charge lors du décès de ce dernier. À travers sa maladie, c'est comme si Dona Meira disait deux choses à la fois : la première est une réponse à la prophétie de la sainte de son père ; la deuxième est que seul un mariage avec le saint s'avère sécuritaire et protecteur après tout ce qu'elle a vécu et les désillusions amoureuses qu'elle a connues.

Une fois de plus, la réponse qu'offre la culture à ce type de situation est très intéressante en terme d'une résolution des conflits et dans la mesure où elle ouvre à diverses possibilités d'action. Cela permet à la personne de ne pas demeurer prisonnière d'une position névrotique, qui équivaldrait, dans ce cas, à rester à la place fantasmatique de la "femme d'un mort", ou encore d'échapper à la marginalisation sociale associée à un diagnostic de tuberculose à une époque où l'on ne pouvait pas traiter cette maladie. La divination qui intervient alors à travers le jeu des cauris est suggestive de ce carrousel de puissants symboles personnels qui offrent à la personne une interprétation de son histoire personnelle à la lumière d'un savoir collectif. Se référant au maniement des étiologies "traditionnelles" et à leurs effets sur le malade, Nathan (1993 : 110) écrit :

"elles extirpent le sujet de sa solitude et le font participer à une véritable construction collective, œuvre de la famille, du village, du groupe ethnique tout entier (...). Une fois ces étiologies installées et fonctionnelles, elles permettent au sujet de développer ses propres associations d'idées et de parvenir à des élaborations intrapsychiques décisives".

À travers la divination, Dona Meira reçoit un Orixá qui lui appartient par naissance ; cela se passe à travers la médiation du père-de-saint qui est responsable de bien placer les orixás à la position qui leur revient.

"Bien, elle n'a rien de la tuberculose. Elle n'a pas non plus d'esprit de mort. Elle l'a déjà eu, mais on l'a traitée, n'est-ce pas ? Vous êtes déjà allés à une session de spiritisme. Oui, vous y êtes déjà allés, mais il n'est plus en train de vous persécuter. Alors, ce qu'elle a maintenant ici, Juninha, c'est le saint !" J'ai dit: "Ah, mon Dieu, je ne veux pas de ça !" "C'est le saint. Il y a deux saintes ici devant elle. Maintenant on va voir qui est la maîtresse de sa tête". Et puis, il a changé de langue (parlant en yoruba), il a changé de langue et il jouait et

regardait, et regardait. C'était juste Iansã qui apparaissait, juste Iansã qui apparaissait. Et lui, il était en train de voir l'autre ombre derrière, à côté. Et puis, il dit : "Non, il y en a une autre ici. Ce n'est pas vous. Ce n'est pas vous la maîtresse de sa tête." Et alors, il parlait dans sa langue à lui : "Vous devez vous retirer et faire de la place pour la maîtresse de sa tête". Et puis il a joué, il a joué, il a joué, jusqu'à que Iemanjá vienne "Odô Iá ! Je ne l'ai pas dit ? Vous n'êtes pas la maîtresse de sa tête ; vous êtes son héritage !" (...de mon père. Parce qu'elle disait que lors de la mort de mon père, elle passerait à moi.) "Vous êtes l'héritage. Sa maîtresse est Iemanjá." (...) "Eh bien, pendant quelque temps, vous devriez faire Iemanjá et donner à manger à Iansã, la Iansã de votre père. Et Oxossi est par ici aussi. Oxossi est ici. Oxossi appartient à votre frère. Où est-il ?" (...) Et ma mère aussi, on dit qu'elle était d'Oxossi. C'est comme ça qu'au moment où je l'appelais, l'appelais, l'appelais, son Oxossi est venu et m'a sauvée. Ma mère était d'Oxossi, mon père d'Iansã, ma grand-mère d'Obaluaiê. Ma tante que j'ai ici (à Cachoeira) est d'Oxum. Mais personne n'a jamais voulu faire aucune chose..."

Le père-de-saint s'aperçoit de la pluralité des orixás qui sont présents en elle, chacun renvoyant à un être significatif différent. À travers la métaphore de la "dispute des orixás" sur la tête de Dona Meira, il parvient à traduire un conflit majeur qu'a vécu Dona Meira depuis la mort de sa mère. Comme solution, il propose un nouvel arrangement des esprits par l'introduction d'un nouvel Orixá qui restitue le triangle : Iemanjá de la fille, Iansã du père et Oxossi de la mère. Ces inversions ouvrent la possibilité à un jeu créatif. Ainsi, en tant que mère des orixás, Iemanjá vient d'une certaine manière légitimer la sollicitude qui a animé Dona Meira tout au long de sa vie dans ses rapports aux autres, incluant sa position maternelle vis-à-vis ses frères et sœurs nés des divers mariages de son père.

Le fait de situer les orixás dans une "parenté mythique" avec elle, ce qui s'opère dans le contexte rituel, fonctionne comme un ancrage à partir duquel la personne en vient à définir une identité personnelle et collective qui résulte d'un long processus de maturation. D'abord fille orpheline, Dona Meira devient mère, ce qui prend une nouvelle signification à partir de son identification avec une mère mythique, laquelle, par le biais de l'initiation, l'invite à s'éloigner des dangers imminents de la mort. Une des craintes de Dona Meira était de mourir des conséquences de la tuberculose ; dans un moment de désespoir, elle avait même essayé de se donner la mort et de tuer son fils "pour qu'il ne souffre pas autant que j'ai souffert à cause du manque d'une mère". De manière catégorique, le père-de-saint refuse l'étiologie médicale et recourt à une étiologie traditionnelle qui invoque l'appel du saint. En refusant en outre l'étiologie que sous-tend l'irradiation par l'esprit d'un mort, il rompt définitivement avec les attaches du

passé qui empêchaient Dona Meira de faire le deuil de ses morts et remet ainsi sa vie en mouvement.

Faire le deuil dans ce cas, cela signifie aussi déplacer les orixás de ses parents (Oxossi et Iansã) et les situer dans une position latérale, assurer la personne que son malheur ne relève plus d'une dette à l'égard des morts, mais de son rapport à elle-même (par l'intermédiaire de Iemanjá). Je veux dire par là que le rapport qu'elle doit régler concerne sa sainte à elle, même s'il est indispensable, pour que cela soit possible, qu'elle règle aussi ce qui concerne le rapport à ses ancêtres, ce qu'indiquent la nécessité de nourrir l'Orixá de son père et la présence de l'Orixá de sa mère lors de la divination. Ce cadre permet à Dona Meira d'atteindre un autre niveau dans son rapport au candomblé : celui du commencement d'une relation d'amour. Dona Meira a dès lors plus de liberté pour faire un choix différent de celui que lui avaient assigné ses parents. La désobéissance n'est plus le signe d'un manque de respect vis-à-vis son père, mais celui d'un accès privilégié aux mystères de la culture.

L'apprentissage des "choses" du candomblé à Cachoeira, y compris de la possession, implique souvent une rééducation des sens qui réveille une expérience qui a commencé très tôt dans la vie des gens de cette ville, dès l'enfance, et qui se maintient longtemps à l'état latent. Les symptômes corporels de maladie qui suivent en général une longue période de refus actif du candomblé définissent la sortie de cette période de rébellion, en même temps qu'ils initient une préparation corporelle, émotive et intellectuelle à la possession rituelle. Cette période qui précède l'initiation peut varier énormément d'une personne à une autre. Certaines personnes restent à ce stade préliminaire durant toute leur vie. Dona Meira ne précise pas combien de temps elle a passé à fréquenter le Candomblé de Filinto avant d'y entrer comme fille-de-saint. Malgré cela, certains éléments de son récit indiquent un attachement progressif jusqu'au moment où il ne lui est plus possible de se concevoir détachée de la famille-de-saint. La divination, réalisée en raison de la maladie, déclenche un processus radical de dénouement de nœuds vitaux. Après cela, dans le cas de Dona Meira, l'appartenance à la maison-de-saint se met en place doucement par l'entraînement des sens, la joie des rencontres, le développement des liens d'affection et aboutit à l'initiation.

« Nous nous asseyions toutes par terre sous le manguier. Quand le soir arrivait, on rentrait toutes nos choses à l'intérieur du salon, on avait une petite chambre

là-bas. J'ai commencé à y aller, toutes les années j'allais là-bas. Une fois je suis allée à Capivari avec elle (sa voisine) et lui (son père-de-saint). L'Ogum de mon père l'a pris et a dit : "Tu vas faire ton Iemanjá, ma fille, d'un moment à l'autre". J'ai répondu : "Ah, mon vieux. Je ne veux pas de ça. En plus, je ne pourrais pas appeler un autre homme "père"... ni une autre femme "mère". Je n'ai pas connu ma mère et mon père s'appelait Francisco Alves". Il a ri : "Ça va arriver, ça va arriver".

L'année où Dona Meira s'est fait initier, elle a éprouvé l'étrange sentiment que la maison de candomblé lui manquait. Mère Juninha, sa voisine, était incapable de la fréquenter à cause de la maladie d'un de ses enfants. Dona Meira a ressenti de la nostalgie en regardant la longue route qui menait au Candomblé de Filinto. Soudain, elle a eu le courage de prendre la décision d'y aller toute seule avec son fils. Helinho, exultant de joie, répétait : "Allons-y, maman, allons voir grand-papa Filinto". Les événements qui se sont passés au cours de son voyage vers le terreiro traduisent une menace de mort qui porte sur Helinho et confirment ce que Dona Meira ressentait à travers ses émotions, mais ne réalisait pas rationnellement : le besoin de rendre légitime son lien avec le candomblé. Curieusement, en arrivant dans la maison du culte, Oxum, l'orixá de son fils Helinho s'est manifestée pour révéler qu'il devait lui aussi être initié dans le groupe de sa mère. Tous les liens étaient dès lors établis. Il n'y avait plus à résister... Dona Meira et Helinho furent accueillis pour le rituel d'initiation.

C'est peut-être le souvenir de ce moment décisif que Dona Meira revit à chaque année quand janvier arrive, époque des Fêtes dans le terreiro de Filinto. En janvier 1996, j'étais sa voisine. Je ne pouvais pas saisir tout ce qui se passait en elle. Le manque d'argent la rendait extrêmement malheureuse parce qu'elle allait manquer les Fêtes. Une crise de toux fit son apparition. À moi, elle me disait qu'elle avait peur de rester seule dans le Baetê (le quartier qu'on habitait), alors que tout le monde allait "monter pour la roça". Finalement, Vaninha, la fille de Mère Juninha, l'a amenée avec elle et a accepté de payer ses dépenses. Quelques mois après, lors de la présente entrevue, je lui ai demandé : *"Alors, vous n'avez jamais raté aucune fête ?"* *"Non, non. Et puis, j'en suis tombée amoureuse. J'aime toutes les fêtes..."*

Chapitre 5 – L'héritage des signifiants religieux dans le candomblé

« Si l'on pense à ces nations du candomblé, mon Dieu du Ciel, c'est si confus, il y a autant de choses que je ne sais pas... Ce sont des histoires... »
(Edemir, père-de-saint)

5.1- L'articulation des expériences et le carrefour des lignées du candomblé

Dans son commentaire, Edemir fait écho à l'image chaotique qui s'impose à nous lorsque nous abordons le candomblé à partir d'idées et de modèles préconçus concernant l'organisation des groupes qui le composent. Les mots d'Edemir nous poussent à explorer les voies qui permettent d'identifier les points qui mettent en tension les structures, qui les font se heurter et les rendent flexibles. Ce qui surgit alors d'une deuxième lecture, c'est l'idée que les modèles sont bien là, construits avec ordre et délimités par des frontières qui permettent la définition identitaire des groupes. Il s'agit cependant de modèles « poreux » et « fluides » qui permettent aux individus des jeux et des réarrangements. Les histoires des membres du candomblé permettent de comprendre comment leur trajectoire religieuse implique des divinités situées dans des lignées mythiques, ainsi que des nations et des familles-de-saint d'appartenancé ; elles montrent que cette trajectoire sous-tend un mouvement qui vise, en dernière instance, à mettre de l'ordre dans l'histoire de l'individu dans son rapport à l'histoire de sa famille.

Júlia vient d'une famille dans laquelle son arrière-grand-mère appartenait au candomblé Ketu. Sa grand-mère vient du candomblé Nagô et sa mère s'intéressait, sans être initiée, aux sessions de table blanche. Júlia a reçu en héritage le saint d'origine Nagô qui vient de sa grand-mère et elle appartient, comme son arrière-grand-mère, à une maison Ketu. Elle retisse donc avec le candomblé les liens affaiblis par sa mère et combine, dans son histoire, des traits identitaires qui caractérisent les rapports au candomblé des deux générations qui ont immédiatement précédé celle de sa mère. Cette nouvelle position lui permet de renforcer son pouvoir spirituel, et, par ce biais, de jouer un rôle de protectrice par rapport à sa famille.

La grand-mère maternelle de Lia a été initiée au candomblé, de même que sa mère qui était possédée par Iansã ; celle-ci a cependant quitté le candomblé pour devenir adepte de

l'Église Pentecôtiste. Lia a été initiée dans le candomblé Ketu et a hérité Iansã de sa mère, divinité qu'elle incorpore à ses rituels. De plus, elle est responsable de l'adhésion ultérieure de son mari au candomblé, ainsi que de plusieurs membres de la famille de celui-ci.

La grand-mère maternelle d'Isa était initiée au candomblé et possédait Iansã comme Orixá. Cette grand-mère est morte brûlée, comme châtement infligé par sa sainte. Sa mère est initiée comme equedi⁷⁶ dans le candomblé Ketu. Comme sa mère, Isa est membre de la nation Ketu et elle a reçu Iansã en héritage de sa grand-mère.

Ces trois fragments d'histoire montrent la répétition d'un modèle d'héritage de saints et de nations qui se déploie selon une lignée maternelle. L'héritage de saint respecte l'alternance des générations et l'ensemble nation/divinité résulte d'une association d'éléments provenant de deux générations antérieures. La personne impliquée apparaît comme l'instrument qui permet de perpétuer la tradition de la famille de sang. En même temps, elle symbolise la réparation d'erreurs qui ont pu être commises dans le passé par ses ancêtres, au sens où elle vient pacifier les relations avec les orixás offensés et rétablir d'anciennes alliances sous de nouvelles conditions. Ce mouvement qu'opère la personne ne constitue cependant pas un retour en arrière, au sens où l'histoire des ancêtres se trouverait répétée, mais un repositionnement d'éléments clés appartenant à ces histoires mises en acte à l'intérieur d'une nouvelle histoire qui génère de nouvelles significations.

Il faut remarquer que ces « ancêtres » impliqués dans la transmission ne dépassent généralement pas la troisième génération, celle de l'arrière-grand-mère de la personne en cause. Au contraire des sociétés lignagères africaines, où divers mécanismes culturels permettent de retracer les ancêtres dans un passé lointain, quand on se réfère aux lignages à Cachoeira, on parle d'ancêtres « proches ». Très souvent, quand la personne interrogée parle de quelqu'un dont elle a dû racheter les liens avec les orixás, elle se réfère à sa mère. Mettant en scène des rapports aussi fondamentaux que ceux entre mère et fille, ces récits actualisent des événements très chargés affectivement de l'histoire des sujets, par le biais d'un recours à l'idiome religieux. Cette opération symbolique fine de recombinaison de signifiants religieux, tels les orixás attachés aux

⁷⁶ Poste dans le candomblé exclusivement occupé par des femmes initiées qui ne sont jamais possédées par des esprits et dont la fonction est de s'occuper des objets rituels et des orixás qui possèdent les autres membres du candomblé.

histoires d'ancêtres proches correspond entre autres, à un repositionnement de ces derniers par rapport aux personnes significatives.

En fait, ce modèle de transmission des saints par le côté maternel concerne essentiellement les femmes. Dans le cas des hommes initiés, le modèle le plus commun de l'héritage de saints, aussi bien que des nations, suit la lignée paternelle. La plupart des récits d'hommes qui sont aujourd'hui des leaders religieux ou des adeptes du candomblé font appel à des souvenirs qui établissent un lien entre le candomblé et une figure paternelle, qu'il s'agisse du père ou de quelqu'un d'autre qui le remplace dans cette fonction.

« Je suis né dans cette affaire. Mon père est décédé et il a laissé ses compromis avec moi. Il m'a dit : "Il ne vaut pas la peine de s'enfuir parce que tu seras mon successeur." Il a fait une obligation⁷⁷ pour moi et m'a appris à jouer du tam-tam. » (Seu Afonso)

De tels modèles d'héritage des signifiants (les saints, les nations, les postes) du candomblé en ligne maternelle ou paternelle se retrouvent dans une série de récits. Pourtant, un même modèle comporte des variations qui l'enrichissent et indiquent la pluralité des jeux possibles avec les éléments fournis par la culture. Certaines histoires plus que d'autres semblent condenser des éléments qui sont dans un niveau de tension, et parfois même de confrontation. Ces éléments peuvent cependant demeurer contenus à l'intérieur des limites des modèles que propose le candomblé, en faisant appel à des variations, des bricolages et des réinventions ; ils peuvent aussi franchir l'espace que circonscrit le candomblé et se rapprocher d'un autre modèle, par exemple celui proposé par l'umbanda, tout en maintenant une voie de communication et d'échange avec le modèle religieux du candomblé.

Nous allons commencer par esquisser ces « variations à l'intérieur d'un même thème » en examinant comment se présentent les modèles que l'on trouve à l'intérieur de la pratique religieuse du candomblé. Nous nous attarderons ensuite à une possibilité particulière, plus perturbante, qui consiste dans le fait de quitter une religion pour une autre, ce qui paraît signifier une rupture plus fondamentale. Toutefois, cette multiplicité de combinaisons possibles se répartissent selon un continuum de situations qui demeurent situées au centre de la culture, sans

⁷⁷ « Faire une obligation » signifie offrir un sacrifice aux divinités.

que la personne se trouve nécessairement placée dans une position qu'on pourrait dire « à la marge », qui est celle que nous examinerons ultérieurement.

5.2 - Les saints de la famille de sang

La diversité des façons possibles d'inscrire le candomblé au sein d'une gamme de pratiques religieuses indique qu'une grande partie de son pouvoir de résistance à Cachoeira est vraisemblablement liée à son immense plasticité. Le fait que cet idiome soit présent dans la vie quotidienne de la famille implique généralement une socialisation précoce des enfants à cet univers symbolique et leur donne, ainsi que plus tard aux adultes, la certitude de partager leur monde avec des esprits qui leur sont des êtres chers et familiers.

On ne peut pas dire qu'à Cachoeira il existe de culte familial aux divinités tel qu'on l'observe en Afrique où certains esprits se voient honorés à travers des cultes domiciliaires sous la responsabilité de certains membres de la famille auxquels d'autres succéderont à leur mort (Barber, 1989). Néanmoins, on trouve souvent dans les maisons des autels personnels où des saints catholiques avoisinent des pierres qui représentent certains orixás. Les gens ont l'habitude de « donner à manger » à ces pierres et aux saints, en leur offrant de petites quantités d'aliments qui font plaisir aux divinités. Plusieurs familles ont aussi la tradition de transmettre, d'une génération à l'autre, la responsabilité d'organiser une fête ouverte à la communauté afin d'honorer un saint particulier.

Ces fêtes présentent de nombreux traits communs avec les rituels catholiques mais tout en continuant, dans la plupart des cas, à respecter les manières de faire du candomblé. Plus la personne est proche du candomblé, plus les rituels domestiques réalisés lors de ces fêtes sont proches de leurs racines dans le candomblé ; ils peuvent alors inclure l'offrande de sacrifices d'animaux et même la participation de divinités qui viennent s'incarner dans des membres de la famille ou de la communauté. Ainsi, lors de ces fêtes familiales religieuses, si une personne est fille ou fils d'Obaluaiê (fusionné avec Saint Lazare et, dans d'autres régions, avec Saint Roch), elle doit offrir du maïs éclaté avec de la noix de coco le seize août ; ceux qui sont les dévots de Saint Cosme et de Saint Damien (fusionnés aux erês) doivent offrir du *caruru* à sept enfants le

vingt-trois septembre, et ainsi de suite. Le fait de ne pas accomplir une de ces fêtes peut porter malheur à la personne concernée et éventuellement à sa famille.

« Tout le monde dans ma famille avait ses choses de saint, mais personne n'y a jamais attaché de l'importance. Mon père avait Iansã. Il ne voulait rien savoir du candomblé, mais il offrait le caruru pour Sainte Barbara⁷⁸ à tous les quatre décembre. » (Dona Meira, fille-de-saint)

« Ma mère offrait du caruru au Saint Cosme de mon frère, parce que, lorsque mon père est décédé, mon frère s'est senti mal et est devenu handicapé. Donc, ma mère a fait une promesse pour qu'il se rétablisse. Elle a offert un caruru à Saint Cosme et mon frère a guéri. Cependant, elle est entrée dans la loi des croyantes et l'obligation est passée à mon frère. Pourtant, il n'en a rien voulu savoir. Il s'est éloigné du caruru de Saint Cosme et est devenu alors très mal. Il n'a pas voulu suivre la promesse, ma mère est décédée et tout est resté délaissé. » (Lia, fille-de-saint)

Ce qui est intéressant à relever ici est le double rôle que jouent ces cérémonies qui tendent à s'organiser plutôt à partir d'une initiative privée ou dans le contexte d'une demande personnelle ou familiale. D'un côté, elles permettent de créer un espace de pratique religieuse qui ne demande pas nécessairement une initiation au candomblé ; les cérémonies ressemblent beaucoup aux pratiques de dévotion catholiques et cette ressemblance se révèle souvent favorable à ceux qui préfèrent demeurer dans l'ambiguïté d'une identité religieuse mal définie. D'un autre côté, en permettant l'établissement d'un rapport d'obligation entre la personne et le saint honoré, ces pratiques s'inscrivent aussi dans le système d'échanges qui préside à la logique du candomblé. Dans ce sens, ces pratiques apparaissent comme des manières alternatives ou additionnelles de préserver les liens avec les divinités du candomblé.

Le fait que la pratique religieuse s'inscrive ainsi au sein de la famille crée un contexte dans lequel tous ses membres se trouvent impliqués dans une histoire commune à laquelle les esprits se trouvent mêlés. Néanmoins, contrairement à ce qui se passe en Afrique, cette pratique religieuse diffère des cultes qui réunissent la famille à l'occasion de la célébration de la mémoire des ancêtres ou en honneur des divinités. À Cachoeira, la conception du rapport aux divinités qui appartiennent aux familles est d'un autre ordre. Les orixás d'héritage sont présentés comme les principaux « porteurs » de l'histoire d'une famille, la mémoire vivante d'une lignée, parce que

⁷⁸ Il faut noter que Sainte Barbara est la sainte catholique syncrétisée avec l'orixá Iansã.

les alliances avec eux en sont le produit direct. Les esprits interviennent à des moments clés de la vie des personnes pour leur rappeler la trame de leur histoire familiale et pour agir sur elle.

« Le saint qui est venu de mes grand-parents et qui demeure parmi nous est Oxum. Oxum a appartenu à l'arrière-grand-mère de ma mère qui était d'Oxum. C'est ainsi qu'Oxum règne sur la famille entière. (...) Regarde, moi, je suis de Nanã et Oxum est mon juntó. Paula [sa fille] est d'Oxum, Sara [sa nièce et fille adoptive] est d'Iansã avec Oxum. Maman est d'Oxum. Rosalina, ma soeur, elle a Oxum. Donc, Oxum est le saint qui règne sur toute la famille. Il est l'héritage de la famille. (Penses-tu qu'un saint qui vient de l'héritage a une importance spéciale ?) Je crois que oui, parce qu'il est venu de génération en génération et il ne nous quittera jamais. » (Vaninha, mère-de-saint)

« Obaluaiê-Ojonssu est le saint de ma mère, et Oxum règne sur ma tête et règne aussi sur ma famille, du côté de ma mère. Oxum règne, elle nous a secouru et grâce à ça nous sommes ici. (Alors, Oxum vient de ta famille maternelle ?) Oxum, Oxalá, Xangô et Obaluaiê aussi. (Et du côté de ton père, il n'est resté rien pour toi?) Il est probable qu'il est resté quelque chose, n'est-ce pas ? Mais, de ce que je sais, de ma famille, c'est-à-dire de la part de ma mère, ce sont ces saints-là. » (Lívio, fils-de-saint)

La notion de saint d'héritage a une connotation de stabilité, de permanence ; elle constitue un bien assuré, une valeur garantie et perpétuée au sein d'une famille. Elle véhicule l'idée d'un système de protection qui permet aux membres d'une même famille de résister aux adversités. Ces dernières peuvent causer des problèmes particuliers à certains des membres mais le plus souvent, elles reflètent des situations qui menacent la famille toute entière, qui mettent en action une dynamique familiale ou qui révèlent un pattern qui se répète à travers les générations. On peut évoquer ici des drames sociaux, des conflits interpersonnels, des phénomènes naturels catastrophiques, etc. Étant donné ce que j'ai dit du candomblé, on peut penser que ces problèmes concernent, pour une grande partie, les conflits qui entourent les rapports homme/femme et tout ce que ces conflits impliquent au sein de la dynamique de la vie familiale, comme la possibilité de remplir les rôles de père ou de mère, ou encore la place que chacun occupe dans la vie des enfants.

5.2.1 - Les saints venus du côté de la mère

À Cachoeira, c'est aux femmes que l'on attache concrètement l'idée d'une protection et d'une présence dans la vie quotidienne ; les hommes sont associés principalement à l'absence et

à une certaine incapacité d'assumer les responsabilités qui sont les leurs. Les hommes circulent entre leurs nombreuses femmes, tandis que les femmes les attendent à la maison. Durant les fins de semaine, les hommes se tiennent dans les bars avec les autres hommes, tandis que les femmes travaillent au foyer. Les hommes quittent aussi beaucoup plus souvent la ville à la recherche d'un emploi que les femmes. Ces dernières prennent soin de leurs enfants, même dans les situations où ceux-ci sont abandonnés par leur père. Les femmes ont toujours dû apprendre à « combler » les lacunes des hommes par rapport à l'accomplissement de leur rôle idéal. Le candomblé reflète ce conflit qui marque la vie quotidienne et y joue une fonction centrale.

Pendant des siècles, la pratique du candomblé a permis aux femmes de renforcer leur pouvoir et leur a assuré un espace de convivialité avec d'autres femmes, dont la présence est visiblement plus importante que celle des hommes au sein du candomblé. À Cachoeira, le candomblé constitue un langage auquel ont recours un grand nombre de femmes, que ce soit comme initiées ou comme non-initiées. Tout en étant socialisés à ce langage tout autant que les femmes, les hommes ont cependant moins de possibilités de se retrouver membres du candomblé. L'absence des hommes, évoquée à propos des familles de sang, se reproduit ainsi dans le cas des familles-de-saint. On peut dire que l'idiome du candomblé rend accessible des outils (imaginaires, symboliques et réels) permettant d'élaborer une réflexion par rapport à, et dans certains cas de compenser, cette absence des hommes dans l'accomplissement de leurs devoirs vis-à-vis les femmes et les enfants. En offrant un ensemble de recours qui dépassent de loin la pratique initiatique, le candomblé crée, entre les hommes et les femmes, un nouveau cadre d'interaction, en marge de la vie quotidienne.

Le modèle d'orientation matrilineaire que l'on observe dans plusieurs des récits de femmes s'inscrit dans ce registre plus général d'un idiome religieux qui se construit dans le rapport à la réalité quotidienne. L'héritage de saints qui se transmettent en ligne matrilineaire parle de l'expérience de convivialité qui unit des générations successives de femmes et du rapport identitaire qui se déploie au sein de ce vécu partagé. Ce trait s'ajoute ainsi à l'ensemble des expériences et des stratégies à travers lesquelles le candomblé rejoint la vie quotidienne des personnes des classes populaires à Cachoeira. On peut dire que le candomblé énonce ainsi un commentaire sur des questions cruciales à la vie sociale et personnelle, qu'il s'agisse de la place des hommes et des femmes, de la fonction du père ou du rôle de la maternité dans cette culture.

Le fait qu'un saint accompagne ainsi une famille d'une génération à l'autre maintient vivante la mémoire des membres importants de la famille et indique que même si elles sont décédées, ces personnes n'ont pas, pour autant, délaissé leur famille. Néanmoins, si l'évocation des esprits fait resurgir ces membres défunts sur la scène familiale, ou au sein d'une histoire personnelle, c'est pour servir de révélateur à travers la place et la fonction que leur confèrent ceux qui racontent l'histoire. Leur présence permet aux individus de prendre la parole pour exprimer leurs désirs, leurs manques, leurs angoisses et les questions existentielles plus larges qu'ils se posent. L'intervention d'esprits selon une lignée maternelle vient aussi accomplir les tâches et fonctions inscrites dans le concept même de maternité. Cette notion renvoie en effet aux relations dyadiques qui unissent la femme et l'enfant ; elle évoque les expériences quasi fusionnelles que suscitent les contacts étroits entourant les soins corporels, les pratiques de commensalité et les échanges affectifs importants.

Revendiquer la présence de cette lignée maternelle sur un plan symbolique, telle qu'elle se trouve condensée et véhiculée à travers le langage des esprits hérités, c'est rappeler et demander la présence des femmes dans la résolution des problèmes les plus cruciaux qui se posent dans la vie. Dans beaucoup de cas, ces problèmes menacent la survie des individus au sens le plus large du terme : physique, affectif et spirituel. Loin d'être limitées aux souvenirs d'enfance, les connotations associées à la notion de maternité sont évoquées lors des situations d'adversité les plus importantes, à travers le recours à des récits mythiques qui évoquent l'apparition des orixás et à travers des rêves.

Les « récits d'apparition de divinités » (tel celui présenté dans le cas de Dona Meira) se réfèrent à des événements qui mettent en scène un contact direct entre la personne et la divinité, cette dernière prenant alors la forme d'un être humain et n'impliquant pas la médiation de la possession. Formulés dans un style raffiné et fantastique, ces récits évoquent une atmosphère inhospitalière dans laquelle se trouve plongé l'individu et dont il ne parvient à se sortir que grâce à l'aide du personnage mythique. Le caractère mortifiant ou d'extrême souffrance de la situation, qui peut par exemple impliquer une catastrophe naturelle, une situation de famine par exemple, ou une situation de menace quelconque, exige, en contrepartie, la présence d'une « mère puissante et omniprésente », représentée par la figure de l'orixá. Il s'agit de situations où l'orixá qui apparaît est situé dans un rapport d'analogie avec une figure maternelle : que ce soit parce

qu'il intervient à la place d'une mère décédée qui, à travers son orixá d'appartenance, vient au secours de son fils ou de sa fille en danger, ou encore parce qu'il s'agit d'un orixá de sexe féminin qui, lui-même, apparaît dans sa forme humaine et dans une position de mère.

« (...) Je parlais : "Ah, mon Dieu du Ciel, qu'est-ce que je fais de ma vie ?" À ce moment-là, s'est assise à côté de moi une vieille dame qui a dit : "Pourquoi pleures-tu autant que ça, ma fille ?" Alors, je lui ai répondu : "C'est parce que mon enfant meurt de faim, madame", et je lui ai raconté toute la situation. Tout de suite, elle a mis la main dans sa poche et m'a donné de l'argent. Crois-tu que pendant que j'ai arrangé un peu Léo dans mes bras et que j'ai regardé autour, elle n'était plus à côté de moi ? (...) Je suis allée dans un dépanneur, j'ai acheté du lait, je l'ai donné à Léo, j'ai acheté un billet d'autobus et je suis allée chez moi. Quand je suis arrivée ici [à Cachoeira], j'ai connu mon mari, je me suis mariée, je suis retournée à ma religion [le candomblé] et c'est elle qui me supporte jusqu'à aujourd'hui, cette religion. (C'est impressionnant, Vaninha ! C'était "elle", n'est-ce pas ?) C'était Nanã, ma fille, c'était elle qui est venue me donner de l'argent, crois-tu ? (...) Quand je suis arrivée ici, que j'ai raconté à maman ce qui s'est passé, maman m'a dit : "Ce n'est personne qui t'a amenée ici, ma fille, ç'a été Nanã !" » (Vaninha, fille-de-saint)

Le récit de Vaninha mentionne l'apparition de Nanã, le maître de sa tête, la déesse des « eaux profondes », de la lame. Elle lui apparaît dans un moment où elle réalise que tous ses chemins sont « fermés » parce qu'elle a abandonné le candomblé pour suivre l'Église pentecôtiste. Après une longue période de châtements divers, cet événement représente le pardon de l'orixá qui s'aperçoit du désir de Vaninha de retourner à sa ville natale et, par conséquent, de renouer les liens avec le candomblé. Par l'inclusion de ce personnage mythique, la scène décrite par Vaninha suggère l'existence d'un fil lignager qui relie trois générations : la grand-mère (Nanã), la mère (Vaninha) et le petit-fils (Léo). L'orixá arrive pour permettre à la mère de jouer son rôle de nourrice, en sorte qu'elle puisse donner du lait à son bébé. Il se présente ici dans une fonction de maternage dont l'argent est l'élément médiateur.

Néanmoins, le récit mentionne aussi une deuxième utilisation de l'argent offert par Nanã. Vaninha achète un billet d'autobus pour retourner à sa ville natale, donc chez sa mère, et, en même temps, pour aller y retrouver le candomblé délaissé. Il s'agit donc de rétablir un double lien : avec sa mère de sang et avec sa mère mythique. En ce sens, un geste que médiatise l'argent, ici aussi, permet un accès direct à un double rapport de maternage. L'intérêt particulier que présente ici l'élément « argent » vient du fait que traditionnellement, à Cachoeira et plus

largement dans la société brésilienne, ce sont les hommes qui doivent apporter de l'argent à leur famille. La situation décrite ci-dessus présente donc un déplacement intéressant. Vaninha décrit la succession d'événements positifs rendus possibles par l'aide de l'orixá : la connaissance de son mari, le mariage, le retour à la religion, un soutien financier. Curieusement, on remarque que ce n'est pas son mari qui devient responsable de son soutien financier, mais bien le candomblé.

On a dit que les habitants des classes populaires de Cachoeira partagent une culture commune qui remonte peut-être au temps de l'esclavage, lorsque les femmes devaient combler l'absence, pas toujours volontaire, de leur mari ou du père de leurs enfants. Pourtant, cette situation concrète et les stratégies élaborées dans ce contexte n'ont jamais signifié l'affaiblissement des constructions imaginaires sociales relatives à des « hommes idéaux », que ce soit dans leur position de mari/amant ou dans leur position de père. Au contraire, les pratiques sociales et culturelles développées à travers l'histoire ont toujours généré des stratégies qui permettent aux gens, dans le contexte de leur histoire personnelle, de jouer des fréquentes ambiguïtés et des paradoxes qui relient le champ des idéalizations et celui des pratiques concrètes. Ces stratégies dévoilent ainsi la dynamique de ce rapport.

La polysémie des symboles culturels et la variété des recours sémantiques que permet leur dynamique font que les gens en arrivent à des solutions créatives et efficaces face au décalage qui existe fréquemment entre situations idéales et vie concrète. La mise en scène des orixás permet de passer sur un plan mythique et d'exprimer des éléments de son imaginaire personnel qui, traduits dans l'idiome collectif des esprits, prennent un caractère de réalité. Cela ne veut pas dire que les gens substituent une réalité mythique aux faits de la vie quotidienne. Les solutions élaborées sont situées au carrefour des plans symbolique et imaginaire, à leur entrecroisement complexe dans la pragmatique de la vie quotidienne.

Le récit de Vaninha explore les possibilités offertes par l'idiome du candomblé en passant en revue la succession des événements qui se sont produits après son retour à Cachoeira, événements qu'elle associe à un acte originaire central : l'aide de son orixá. En accomplissant ce geste, on peut penser que l'orixá se place dans une position de mère protectrice pleine de bonté. Il en résulte la réalisation des désirs que l'on retrouve dans l'univers de toute femme : pouvoir remplir ses fonctions de mère, avoir un mari et se trouver un soutien. On sait, cependant, par des informations additionnelles, que ce mariage a été un échec complet sur le plan des fonctions que

doit remplir un mari. Malgré cela, le fait que ce fragment de discours soit placé au tout début de l'entrevue, avant même que ne soient abordés les graves problèmes qui ont jalonné sa vie commune avec son mari, opère un glissement du personnage du mari à la résolution plus générale des problèmes causés par le fait qu'il ne remplit pas son rôle de pourvoyeur de la famille. Vaninha en arrive même à dire, de façon explicite : « ma sainte est mon mari ».

On voit ainsi comment l'idiome du candomblé dévoile une série de paradoxes et, en même temps, fournit une manière de les transcender. Dans le cas de Vaninha, sa sainte lui « offre » un mari, et, plus encore, face à l'échec de ce dernier, elle « s'offre » comme mari. Ce commentaire de Vaninha renvoie à l'idée selon laquelle, dans le candomblé, les saints sont les maris des filles-de-saint (Bastide, 1960). Vaninha place les deux signifiants sur une même chaîne associative (la réconciliation avec le saint et le mariage avec un homme), ce qui rapproche sémantiquement ces deux événements et les fonde en une unité. La sainte se trouve ainsi placée dans une deuxième position : celle de mari. De plus, par le moyen d'un artefact sémantique qui résulte du rétrécissement temporel que produit le fait de circonscrire sa vie d'un côté par le mariage et de l'autre par le soutien économique du candomblé, Vaninha passe par-dessus les moments négatifs de sa vie (vécus dans le passé) pour privilégier les solutions fournies par le candomblé (qui persistent jusqu'à aujourd'hui).

D'autres situations font ressortir l'ambiguïté que possèdent certains symboles ou la façon dont opère une fusion de signifiants ; elles seront explorées davantage dans la section portant sur les démarches de résolution de conflits. Si l'on revient aux récits d'apparition, on observe que l'évocation d'un rôle maternel ne passe pas nécessairement par l'intervention d'un orixá de sexe féminin, ces derniers étant par ailleurs traditionnellement conçus comme des « mères », comme dans le cas de Vaninha. Le fait de se porter à la défense d'un enfant peut aussi être le fait d'un orixá de sexe masculin ; pas n'importe quel orixá, mais celui qui est le maître de la tête de la mère (tel qu'on a vu en détail dans l'analyse du cas de Dona Meira). Il s'agit de cas où la mère envoie son orixá au secours de son enfant. La personne qui parle se réfère alors au pouvoir de la mère qui se manifeste à travers un saint, lequel, de son côté, étant de sexe masculin, vient « matérialiser » une figure paternelle.

On peut penser, dans ces cas, qu'il s'agit d'opérer une inversion dans laquelle les femmes acquièrent les fonctions réservées aux hommes dans leur rôle de père. À la limite, une

telle « inversion » mythique ne ferait ainsi que répéter une situation réelle où les femmes ajoutent ces fonctions paternelles à celles qu'elles détiennent de par leur rôle de mère. L'interprétation rejoindrait alors et renforcerait l'idée de l'absence du père. Pourtant, on peut se demander s'il ne s'agit pas plutôt, au moins dans certains cas, d'une façon d'introduire le père dans le discours (ici, la situation mythique) qu'énonce la mère : comme s'il était nécessaire que le père soit convoqué par la mère dans l'univers de l'enfant et qu'il puisse ainsi se faire « présence ».

Ces réflexions mettent en relief une des stratégies à travers lesquelles l'idiome des esprits permet de repositionner les figures de mère et de père et, plus largement, la place de la femme et celle de l'homme, même si ce processus opère sur un plan mythique. Ainsi, on peut penser que, quand les individus se sentent dans une situation de grande vulnérabilité, ils évoquent des sentiments qui renvoient à des situations idéalisées et sécuritaires. Ces récits dévoilent souvent le désir des personnes de retrouver l'image d'un père aimant et de le rendre présent dans leur vie. D'autres fois, il s'agit d'identifier dans l'orixá l'image de l'homme idéal. Je me souviens du jour où Alice m'a révélé les orixás qu'elle préférerait. Elle m'a dit que si le Xangô de Rosalina la demandait en mariage, elle accepterait immédiatement, tant étaient grandes sa beauté et sa gentillesse, et magnifique sa manière de danser. De plus, elle aimait beaucoup le Caboclo Clair de Lune d'Isa parce qu'il adore les fêtes et vient souvent en aide aux femmes qui ont des problèmes avec les hommes.

L'idiome des esprits permet aux gens de se resituer dans un rapport à des modèles mythiques qui viennent ébranler ceux qui dominent la réalité quotidienne. Il s'agit donc de modèles « bons à penser » le monde (Lévi-Strauss, 1962) et, plus encore, de modèles permettant d'agir sur le monde. D'un côté, ils permettent de mettre en scène des drames singuliers et de les partager collectivement, ce qui se fait souvent dans un contexte rituel (Kapferer, 1979). En outre, en prenant forme et en se développant au sein même des familles, cet idiome permet de traduire les drames que l'on retrouve dans la vie de la plupart des gens et qui font écho à ce qui se passe dans le tissu social. Ce processus intervient à travers un filtre propre à chacune des familles et qui reflète la dynamique spécifique qui y prévaut. Au niveau individuel, cet idiome permet donc l'énoncé d'un « acte de parole » qui instaure un changement concret de la position de la personne face à la culture.

Plusieurs de ces histoires font ressortir que l'apparition des orixás d'héritage du côté maternel enclenche généralement une démarche personnelle vers l'initiation. Ceci rejoint l'idée que l'héritage des saints du côté de la mère vient « racheter » la mémoire de plusieurs générations de femmes, construite à travers leur rapport avec le candomblé. L'intervention du saint évoque alors une invitation à renforcer la continuité du monde quotidien de la convivialité féminine et à soutenir le pouvoir féminin qui se manifeste à travers des générations. Quand il s'agit des hommes, c'est l'héritage de saints en provenance du côté paternel qui semble prédominer. Ces deux modèles révèlent que la perpétuation du culte des orixás opère à travers des stratégies culturelles qui permettent de transmettre des pratiques concrètes dont la signification se spécifie en fonction des contextes et qui mettent en action des mécanismes identitaires profonds qui imprègnent les rapports inter-générationnels.

5.2.2 - Les esprits venus du côté du père

On a parlé de l'importance de la figure paternelle (au sens large d'une personne qui occupe une fonction paternelle) dans les histoires d'initiation des hommes adeptes du candomblé. Plusieurs récits d'hommes se rejoignent en ce qu'ils mettent l'accent sur l'importance des rapports établis avec des figures masculines qui viennent révéler certaines valeurs et caractéristiques constitutives du rapport père/fils. Dans plusieurs cas, c'est le père de sang lui-même qui s'avère être la figure directement ou indirectement responsable de l'établissement d'un lien plus profond. Dans d'autres cas, il s'agit plutôt d'un rapport privilégié avec un leader spirituel masculin qui agit comme un maître, comme un objet d'admiration et de respect. Dans un cas comme dans l'autre, les hommes utilisent le candomblé comme un lieu permettant de signifier ce rapport au père, et comme un espace de remise en question de la place et de la fonction des hommes dans la ville de Cachoeira.

De façon plus immédiate, l'héritage des signifiants religieux en ligne paternelle se présente comme une métaphore de la place des hommes dans cette culture, spécialement quand on considère la façon dont s'élabore l'expérience d'appartenance au candomblé. Un tel héritage fait d'abord référence à la transmission d'un savoir-faire religieux de père en fils, ce qui vient fonder la dimension affective de l'expérience de la paternité. Une telle transmission, qui met en jeu deux générations qui se succèdent, garantit la perpétuation de la tradition du candomblé par

le moyen de stratégies qui favorisent l'assomption par le fils de la mémoire du père. Deuxièmement, et c'est ce qui le distingue le plus profondément de ce qui se passe du côté des femmes, ce mode de perpétuation se présente souvent comme la transmission intentionnelle d'une fonction religieuse d'une génération à l'autre. Enfin, l'ensemble des valeurs et attitudes qui constituent l'expérience des hommes dans le candomblé imprime à cette dernière le sens d'une quête plus déclarée d'un pouvoir religieux.

« Quand j'étais petit, les gens parlaient, parce que les anciens aiment dire, n'est-ce pas, que quand quelqu'un est mort, il demeure un autre à sa place. Donc, les gens disaient souvent, parce que je suis né chez Guivaldo, je porte son nom à lui, je suis son petit-fils aîné, alors les gens ont l'habitude de dire que, quand il sera mort, ses saints à lui m'appartiendront tous. Parce que je ne peux pas avoir son poste parce qu'il est ogan et je suis vodunsi⁷⁹, alors je tourne dans le saint⁸⁰ et lui pas. Mais ses saints, on sait qu'ils sont à moi, tous ces trucs là. Pourtant, je n'ai pas de prétention pour ça, tu comprends ? Depuis que je suis petit, les gens disent que j'ai une tendance pour ces choses de candomblé, mais je ne suis jamais resté obsédé avec ça ». (Nino, fils-de-saint)

L'histoire de Nino permet d'entrer dans le jeu complexe des identifications qui traversent l'univers masculin dans son rapport au candomblé. Le récit de Nino présente d'emblée un certain nombre d'éléments fondamentaux qui caractérisent les enjeux initiatiques de plusieurs membres masculins du candomblé et qui les distinguent des enjeux présents dans le cas des femmes. Le premier de ces éléments, sur lequel se fondent tous les autres, est l'héritage direct de signifiants religieux (les saints, la nation, le poste) du candomblé venus du côté paternel. Contrairement à la façon dont se passe le mouvement des femmes vers l'initiation, les récits des hommes mentionnent une intention beaucoup plus prononcée des pères d'amener les fils à occuper des positions de pouvoir à l'intérieur du candomblé⁸¹. L'héritage de saints ou de nations en ligne paternelle est souvent associé à l'héritage d'un poste. Alors que l'héritage de saints selon une ligne maternelle opère en général à travers plusieurs générations de femmes et se fait de façon apparemment « involontaire » et fortuite, dans le cas des hommes on pourrait

⁷⁹ Vodunsi est un des titres des adeptes du candomblé Jêje, qui qualifie tous ceux qui sont possédés par des orixás.

⁸⁰ « Tourner dans le saint » (*rodar no santo*) est une des expressions utilisées pour se référer à la possession.

⁸¹ Bien que la participation des hommes dans le candomblé comme initiés sont beaucoup moins expressive que celle des femmes, il faut tenir compte du fait que la différence entre le nombre de leaders spirituels masculin et féminin est presque inexistante (Birman, 1995).

dire que cet héritage prend souvent le sens d'une « transmission » de fonction, la fonction qu'occupait jadis le père.

« Je fréquentais le candomblé depuis que j'étais petit. À l'âge de cinq ans, j'ai été confirmé par mon père sans le savoir. Alors, il a fait une chose en moi que, même moi, je ne sais pas ce qu'il y a dedans moi. » “J'ai un enfant qui est déjà en train d'être programmé pour rentrer dans mon cadre. Quand je manquerai, les choses sont à lui. ” » (José Baiano, ogan)

Je suggère ici que la présence des hommes dans le candomblé est, de manière générale, beaucoup plus orientée par la transmission et par la prise d'une position de pouvoir que dans le cas des femmes et que, souvent, cette transmission d'un poste indique la possibilité de continuité d'une « présence » masculine dans l'espace religieux. Les récits des hommes de Cachoeira tendent à mettre l'accent sur ce caractère d'intentionnalité au sens où le père désire transmettre à son fils un poste dans le candomblé, et (on le verra plus loin) sur la tendance des hommes initiés à chercher et à valoriser ces postes de pouvoir. Dans ce sens, on note que, proportionnellement, les hommes manifestent plus d'intérêt que les femmes à occuper des postes de pouvoir, que ce soit quand ils sont en position d'ogan ou quand ils occupent celle de fils ou de père-de-saint.

Ceci suggère que le rapport au candomblé n'a pas le même sens pour les hommes et pour les femmes, quelle que soit la position de genre associée aux postes⁸². À travers le candomblé, les hommes cherchent à exercer une pratique de pouvoir. Si on situe ce trait dans le contexte de la société plus large, on peut faire l'hypothèse que l'exercice d'un pouvoir religieux contraste avec le manque de pouvoir politique et économique des hommes et qu'il vient la compenser. Néanmoins, on peut dire que la signification de cette prise de pouvoir varie en fonction du poste assumé par l'homme dans la hiérarchie des fonctions du candomblé.

Lorsqu'il occupe un poste d'ogan, l'homme réaffirme l'ordre du masculin dans sa situation de complémentarité avec le pouvoir du leader religieux, un pouvoir féminin. Il se réinscrit ainsi dans l'ordre patriarcal d'une société holiste et hiérarchique. Pourtant, lorsqu'il occupe un poste de père-de-saint ou de fils-de-saint, l'homme se place dans un lieu porteur de ce que Birman (1995) appelle une « virtualité féminine », instaurée à partir de l'accès à la

⁸² Dans le sens où Birman affirme que le poste d'ogan confère aux hommes une condition de masculinité, tandis que les postes associés à la possession confèrent à ceux qui les occupent une condition de féminité.

possession. Ainsi, contrairement à ce qui se passe pour un ogan, le pouvoir dont sont porteurs ces deux dernières positions est un pouvoir qui exprime, sur un plan symbolique, une condition d'ambivalence de genre. On peut penser que ces places introduisent une certaine possibilité de jeu par rapport aux constructions trop rigides qui distinguent les rôles selon les sexes, principalement celles qui impliquent la dimension sexualisée et sensuelle de leurs rapports. Selon Birman, alors que le poste de fils-de-saint incorpore cette virtualité féminine, celui de père-de-saint renvoie plutôt aux dimensions symboliques de maternage et de reproduction. Ainsi, les hommes qui occupent une des ces deux positions verraient leur condition de genre (spécialement leur virilité) ébranlée dans le sens de l'une ou l'autre de ces deux grandes dimensions du féminin.

« Parce que quand j'ai été initié, le grand problème des hommes à l'intérieur du candomblé était l'homosexualité. Ma mère-de-saint se soucie beaucoup de cela. Je ne veux pas nier qu'il existe des "viados enrustidos" (gays qui le cachent) ou des "meninas que roçam" (filles homosexuelles), mais cela est une chose très subjective, chacun peut choisir ce qu'il veut. » (Tom, fils-de-saint)

« Je suis dans la macumba⁸³, et ce n'est pas par débauche. J'y suis parce que je l'aime. Je danse, je sais danser très bien pour provoquer même de la jalousie. Alors, par débauche, pour draguer les hommes... moi? Si un homme vient me draguer, je lui donne un coup de poing. Parce que, dans les temps anciens, il n'y avait pas ce dévergondage. Mon père était célèbre, il s'appelait Faisca, tu l'as connu? C'était un monsieur âgé, respecté. Sa nation : Angola et Nagô. Il recevait Boiadeiro, Sultão das Matas et Rei das Cobras. Ses caboclos étaient tous braves. Rei das Cobras venait par la porte du jardin, donnait un coup sifflet, après il venait par l'autre porte devant et donnait un autre coup de sifflet. La maison devenait remplie de serpents. Il y en avait tellement que tout le monde montait sur les tabourets. Celui-là était un vrai caboclo! Parce qu'aujourd'hui, c'est seulement du dévergondage dans le candomblé. » (Joel, fils-de-saint)

Le récit de Joel manifeste l'effort qu'il fait pour mettre l'accent sur la valeur de masculinité de phénomènes dont la sémantique renvoie au féminin, la danse et la possession par exemple. Il s'agit d'un discours récurrent parmi ceux qui veulent dissocier les positions de fils et de père-de-saint d'un soupçon d'homosexualité. Tom, un intellectuel local, fait un plaidoyer différent à partir d'un discours moderne qui plaide pour la liberté de chacun de choisir l'identité sexuelle qui lui convient. Joel, de son côté, adopte une stratégie que l'on rencontre beaucoup

⁸³ « Macumba » c'est une autre appellation pour se référer au candomblé.

plus souvent dans les récits des gens de Cachoeira et qui consiste à se reporter au passé pour faire référence à un temps où n'existait pas, pense-t-on, d'ambiguïté de genre inhérente à un poste dans le candomblé. On peut penser que ce type de discours renvoie à des valeurs sociales passées qui associaient l'homme à un rôle plus bien défini que maintenant. Cependant, pour ce qui a trait au candomblé, ce discours qui met l'accent sur la masculinité incontestable des fils et des pères de saint semble plutôt le fruit d'une construction actuelle ; en effet, les travaux ethnographiques réalisés dans le passé (Carneiro, 1991 ; Landes, 1947) mettaient déjà en évidence cette « condition féminine » dans laquelle les hommes se trouvaient projetés par la possession. On peut imaginer que ce récit renvoie aussi à une autre histoire, encore plus ancienne, du temps où les hommes noirs avaient encore du pouvoir dans la société, un pouvoir non ambigu. On sait qu'à la limite, ce temps n'a existé que si l'on revient en Afrique, durant la période antérieure à l'esclavage : un temps devenu mythique où les hommes étaient des rois, des chefs de famille et où le pouvoir se transmettait en ligne paternelle.

Pourtant, par le biais de son langage riche en symboles qui font ressortir les paradoxes, le candomblé circonscrit et renverse l'histoire des Noirs en terre brésilienne. Ceux qui revendiquent à travers le candomblé une plus grande autorité masculine le font à travers la manière dont ils choisissent de performer le candomblé et de raconter son histoire. C'est ainsi que le pouvoir des hommes se trouve exalté à travers la mémoire de personnages légendaires de l'histoire du candomblé à Cachoeira, connus pour leurs faits magiques et leur pouvoir indiscutable. Tels sont les cas, par exemple, de Salacó et Zé du Brechó qui, comme ogans, déjouent tout soupçon d'ambivalence et viennent épurer l'essence du pouvoir masculin. L'image qu'ils véhiculent se rapproche de celle construite autour des orixás. Ainsi, les orixás qui ont acquis le plus d'importance pour un grand nombre d'hommes sont ceux qui véhiculent des valeurs attachées à la masculinité : Ogun et Oxossi, respectivement les orixás de la guerre et de la chasse ; Xangô et Oxossi, les orixás qui occupaient des postes de commandement parce qu'ils étaient des rois africains; et, en dernière instance, Oxalá, celui qui occupe la fonction de père.

« J'ai une vision différente des orixás selon ce que je lis et ce que j'écoute des personnes : je pense que les orixás ont existé, mais sous une forme... pour moi, j'ai une conception à leur égard, j'ai une thèse que, si je l'approfondissais, j'aimerais même en faire une thèse. Pour moi, les orixás, Ogun, Xangô, étaient des personnes normales, mais leurs faits, les grands faits qu'ils ont réalisés dans leur vie, comme Xangô qui était une personne qui dominait la magie, il la dominait, il

savait comment la manipuler, donc, quand il est décédé, les gens ont commencé à lui rendre un culte, jusqu'à ce qu'il devienne un orixá. (...) Parce qu'il y a les thèses qui affirment qu'ils sont venus du ciel, qu'ils étaient des dieux qui ont été envoyés pour réaliser un travail, pour créer la Terre ; mais moi, j'ai déjà une autre vision, aussi à cause de leur statut, parce que certains d'entre eux étaient des rois, d'autres des généraux, comme Ogun, donc, étant donné leur grands faits... donc, comme conséquence de ça, Ogun avec les batailles qu'il a vaincues, donc, les gens ont commencé à leur rendre un culte. » (Alberto, ogan)

On remarque, dans le récit d'Alberto, la construction d'une argumentation qui, en défendant l'idée de la nature humaine des orixás, cherche à comprendre les « faits » responsables de leur divinisation et de leur gloire. Centrée sur les orixás masculins, son analyse s'interroge sur ce qui donne de la puissance aux hommes, sur ce qui les fait aimer par les autres au point qu'ils se trouvent placés dans une position extrême de pouvoir et se voient octroyer le caractère de sur-humain. Alberto trouve cette réponse dans la royauté, dans la guerre et dans la magie des hommes, trois éléments qui, de leur côté, fondent aussi le pouvoir du candomblé dans la lutte de résistance des Noirs. On peut émettre l'hypothèse que, sur un plan plus pragmatique, la façon dont se construisent les rapports d'appartenance des hommes au candomblé est marquée par la présence de ces trois éléments, respectivement associés aux notions de pouvoir, d'agressivité et de souci de savoir, notions issues d'un héritage paternel.

L'héritage de signifiants religieux du côté paternel tisse symboliquement le fil de l'histoire des hommes à travers le flux des générations. Cette manière d'élaborer leur présence dans le candomblé permet aux hommes de faire un lien avec les inquiétudes existentielles qui tissent leur vie quotidienne et leur histoire. Cette histoire a projeté les hommes dans une condition d'absence et d'échec par rapport à l'accomplissement de leurs rôles sociaux ; elle a créé une situation perverse qui, de manière non exceptionnelle, génère des formes extrêmes de pouvoir qui visent à pénaliser et à soumettre les femmes, pôle vulnérable d'un rapport de forces socialement déséquilibré.

Il est frappant de constater la situation d'extrême difficulté économique et le manque de perspective auxquels se trouvent confrontés les jeunes garçons de Cachoeira. Ils se trouvent ainsi projetés dans une situation d'impuissance face à la contradiction qui oppose un rôle désirable d'homme pourvoyeur de la maison et chef de la famille, et la condition réelle qui les attend. On peut en voir un indice, par exemple, dans le grand nombre de jeunes pères qui ne reconnaissent

pas leur paternité ou qui la reconnaissent de manière partielle, en déléguant le soutien et les soins de l'enfant à la mère ou à leur propre mère. À ce propos, Zico nous parle de la honte qu'il éprouve de voir sa petite fille soutenue exclusivement par sa propre mère et par la mère de sa fille. Il se dit fortement discriminé et dévalorisé à cause d'une situation qui ne dépend pas de lui. Il n'est pas rare que l'impuissance à accomplir ce rôle soit vécue de manière tellement insupportable que les jeunes hommes fuient totalement leurs responsabilités, attitude très répandue parmi eux. En même temps, en cas d'un éventuel abandon de leurs responsabilités face à la paternité, les hommes sont conscients de la révolte qui animera leurs enfants, surtout si cet abandon se traduit par le refus de leur transmettre leur nom.

Hassoun (1996) suggère que les effets de l'esclavage sur les générations ultérieures de femmes et d'hommes noirs peuvent être retracés selon plusieurs voies, dont celles de la politique et de la psychanalyse. L'auteur émet l'hypothèse que « *l'état de marasme profond qui frappe cette population d'Afro-Américains* » (p.54), aussi bien que « *cette immense difficulté que connaît une partie de cette population à fonder une lignée* » (p.55), pourraient être liés à ce défaut primordial d'inscription du Nom-du-Père. Sans vouloir poursuivre ici cette voie psychanalytique d'interprétation, on ne peut qu'être d'accord avec l'auteur pour ce qui est des innombrables effets négatifs de tels phénomènes par rapport au processus identificatoire des individus appartenant à ces groupes. On peut penser aussi que ces effets se trouvent médiatisés par le contexte socio-politique, aussi bien que par l'appareillage symbolique que produit chaque groupe culturel. C'est dans ce sens qu'on propose d'examiner de quelle façon certaines des potentialités inscrites dans l'idiome du candomblé sont utilisées par des individus et des groupes pour faire face à ce bouleversement des enjeux identificatoires.

Le candomblé cherche à remettre en mouvement ces points de tension. Pour ce qui a trait à l'ordre social proposé par le candomblé, on peut penser que les hommes s'y inscrivent par le biais de stratégies particulières de participation ; ils visent à rompre avec la situation majeure d'impuissance et d'inefficacité produite dans le passé par une politique d'éclatement des familles noires et par l'exclusion systématique, jusqu'à aujourd'hui, des hommes des classes populaires du marché formel du travail. Ces stratégies comportent par exemple une revalorisation de la nation et de la maison de culte du père, en plus de la transmission directe de la fonction du père

au fils. Cela suggère un désir de continuité entre le père et son fils et un souci de constituer une maison du père en réaction à l'anonymat de la paternité et à l'absence du père.

« Une mère-de-saint m'a dit que le saint de mon père était très fort, que les saints de mon père tournent la tête de tout le monde, de tous mes frères. À chaque tour que chacun fait, les saints sont là pour que rien de mauvais ne les atteigne. Et, après que mon père est mort, j'ai déjà rêvé beaucoup à lui. Il en train de venir et de se jeter à mes pieds. C'est-à-dire qu'il est en train de me passer son poste. Il se jetait dans mes pieds pour que je lui demande sa bénédiction. (Mais tu m'avais dit que ton père ne voulait pas que tu rentres dans le candomblé.) Non, mon père voulait que je reste dans sa maison-de-saint à lui. Il voulait que je tombe⁸⁴ là-bas. Il faisait ses choses là-bas jusqu'au jour où il s'est mis en colère et où il est mort. Il est mort du cœur. Après, Exu a commencé à faire du désordre avec moi. Je suis obligé d'aller chez Luís pour me faire soigner. » (Joel, fils-de-saint)

On pourrait penser à première vue que ce fragment de récit ne diffère pas beaucoup de ceux recueillis auprès des femmes, quand elles décrivent comment le saint d'un parent décédé vient leur offrir sa protection. Du côté des femmes cependant, l'idée qui prédomine est la nécessité de retisser les liens que les générations antérieures ont rompus avec les divinités et, dès lors, de renouer le fil de la tradition à travers les générations. Dans le cas des hommes, l'enjeu est plutôt de reprendre à son compte le modèle du père. On a ainsi l'impression que, si les femmes ont tendance à se placer dans la position de celle qui répare « la faute » de la mère (et peut-être la faute des hommes), les hommes occupent plutôt celle de successeur direct du père. Une fois vaincue leur résistance initiale, ils se montreraient fiers de s'inscrire dans ce modèle. Cette fierté s'élargirait à la nation et au poste qu'occupait le père. On peut donc dire que les hommes investissent affectivement tout ce qui définit le « sujet social », tandis que l'héritage du côté féminin privilégie le « sujet personnel », au sens où l'héritage implique la médiation d'un saint qui appartenait à l'ancêtre et qui a choisi d'établir avec la personne un rapport privilégié et intime. Dans le cas des hommes, l'héritage d'un saint acquiert un sens additionnel quand il se trouve associé à celui d'un poste.

On a l'impression que, dans le cas des hommes, ce qui se trouve exacerbé à l'intérieur du candomblé est ce qu'ils ont le sentiment d'avoir raté dans leur vie quotidienne, ce qui ne veut pas dire qu'ils l'aient moins désiré. Dans l'espace religieux, les hommes se retrouvent dans une

⁸⁴ « Tomber » a le même sens que *bolar* qui signifie le fait d'être possédé par une divinité dans une maison de culte. C'est le signe de la demande du saint d'être fait dans cette maison de culte.

position de père pourvoyeur, dans leur rôle d'ogán ; on les reconnaît et on les admire dans leur fonction d'autorité et ils détiennent un grand pouvoir sur la vie et sur la mort. Ce n'est pas un hasard si l'histoire transgénérationnelle des hommes met l'accent non pas sur l'échec dans les rôles sociaux, ou sur les points de rupture avec la tradition, mais plutôt sur l'exaltation de faits de bravoure et des gestes de responsabilité accomplis par leurs pères et leurs ancêtres.

« Je suis né à Cachoeira. Mon père était ogan chez Miguelzinho de la Terra Vermelha. (...) Je fréquentais le candomblé depuis très jeune, je le fréquente jusqu'à aujourd'hui. Je me perfectionne. Ma nation est le Jêje-Nagô, la même que mon père.(...) Je suis d'Ogun guerrier et d'Oxossi. J'ai hérité des saints de mon père, les inkice⁸⁵. On n'a pas célébré le sirrum⁸⁶, ils n'ont pas été expédiés dans les eaux, donc je suis resté avec la responsabilité. » (José Baiano, ogan)

« Mon père est décédé et il m'a laissé ses compromis à lui. J'ai son Ogun assentado, l'Iemanjá de maman, j'ai son assentamento à elle, tout de façon bien correcte. » (Seu Afonso, ogan)

« Je suis fait de naissance. Ma mère était faite et mon père, père-de-saint. (...) Ce que j'ai hérité a été la secte de mon propre père. (...) J'ai la même nation que mon père : Jêje et Nagô Vodunsi. » (Luís, père-de-saint)

On ne peut qu'être frappé par l'importance que les hommes accordent au respect d'une loi explicite. Ce sont surtout eux, et plus particulièrement les ogans, qui insistent sur la nécessité d'avoir « *assentados* »⁸⁷ les saints hérités. Dans le cas des femmes, ces saints manifestent plutôt leur présence dans le contexte de la possession, dans des rêves ou lors d'apparitions, et cette présence est en soi suffisamment importante pour s'articuler à l'expérience de vie. Les femmes ont tendance à inscrire le candomblé dans leur vie intime, de manière à donner sens à des situations particulières ou à négocier avec les situations plus immédiates de la vie quotidienne. Les hommes utilisent le langage du candomblé pour accéder à une compréhension politique du monde (dans le sens le plus strict du terme). Ce n'est pas un hasard si ce qu'ils privilégient dans leur discours sont les fonctions de représentation ; la fierté qu'ils ressentent par rapport au candomblé est intimement attachée aux signifiants qui renvoient à un espace public : les postes, la magie, la nation. C'est par là que passe le rapport des hommes, surtout des ogans, aux orixás.

⁸⁵ Nom donné aux divinités dans les candomblés angola.

⁸⁶ Cérémonie funèbre réalisée pendant sept jours dans le candomblé en célébration de la mort d'un père, d'une mère ou d'un fils ou fille-de-saint.

⁸⁷ « Assentar » un saint signifie « fixer la force dynamique de la divinité dans son fétiche ou dans la tête de la personne initiée par le biais de cérémonies rituelles » (Cacciatore, 1977 : 54, ma traduction)

Le candomblé répond ainsi aux besoins des hommes en leur offrant la possibilité de remplir un certain nombre de rôles qui leur sont refusés dans la société et d'éprouver ainsi des sentiments de plaisir et de satisfaction. Pour les hommes, il est important que la performance d'un rôle s'accompagne de la reconnaissance des pairs, tel que l'atteste la fréquence avec laquelle leurs récits mentionnent la fierté qu'ils ressentent à l'égard de la position qu'ils occupent, du pouvoir et de la force qu'ils possèdent. Le candomblé joue donc un rôle très important par rapport à plusieurs dimensions de la vie des hommes, que ce soit sur un plan holistique, en conférant un sens existentiel de complétude et de profondeur à leur vie, ou dans des domaines plus spécifiques qui jouent un rôle important dans la constitution de l'identité masculine, comme le prestige et le pouvoir. De plus, le candomblé offre aux hommes un espace leur permettant de jouer un rôle de père respecté et doté d'une autorité indiscutable.

« Que les gens le veuillent ou pas, j'ai une position à l'intérieur du candomblé, même si j'ai à peine vingt-cinq ans. Je n'ai rien à voir si les gens remplissent leurs obligations seulement à l'époque de la "feitura"⁸⁸, et jamais davantage. J'ai rempli toutes mes obligations et, quand j'arrive dans un candomblé, les gens doivent me respecter ». (Sidney, fils-de-saint)

« Être ogan donne du statut auprès des femmes. Même aujourd'hui, dans n'importe quelle maison où j'arrive, si je ne trouve pas une femme pour moi, je ne suis pas content ». (Carlito, ogan)

« Dans l'échelle des ogans, je suis le premier de l'échelle, bien que d'autres ogans aient été confirmés avant moi, il y a quarante ans. Mon poste est celui d'ogan tata. Parce que ce sont deux mots : "tata", chez les Angola, signifie père et, chez les Jêje, l'accent est sur le premier "a" et veut dire "le père de tous". (...) Parce que l'ogan, en soi-même, est déjà père. Il y a "n" fonctions pour un ogan dans le candomblé, mais une de celles-ci est de prendre soin des vodunsi⁸⁹, c'est-à-dire, dès qu'il en a les moyens, il doit satisfaire n'importe lesquels de leurs besoins. (...) L'ogan est celui qui joue des instruments, il est celui qui fait les sacrifices, il fait certains types d'ebó, il a certaines responsabilités à l'intérieur du terreiro. (...) parce qu'il y a certains lieux du terreiro auxquels personne ne peut accéder si on n'est pas initié dans le Jêje. Donc, pour changer une tuile, pour réparer une porte, etc., c'est seulement nous, les initiés. » (Gilberto, ogan tata)

⁸⁸ « Feitura » se réfère à « faire la tête », expression qui signifie être initié.

⁸⁹ Vodunsi est le nom donné dans le Jêje aux fils et filles-de-saint qui peuvent être possédés par les divinités, les voduns.

En général, pour les hommes initiés au candomblé, la position sociale que confère surtout l'obtention d'un poste dans la hiérarchie du candomblé est un bien auquel on aspire. Cette fonction sociale de représentation, toute proportion gardée, est beaucoup plus fortement valorisée par les hommes que par les femmes. Birman (1995) souligne que pour les femmes, le candomblé est davantage associé à l'espace de la maison tandis que dans le cas des hommes, il se trouve associé à l'espace du travail. L'auteur observe que les pères-de-saint ont beaucoup plus tendance à considérer le *terreiro* comme un espace de travail distinct, alors que les mères-de-saint habitent souvent un espace en continuité avec le *terreiro*. Nos données ethnographiques confirment que l'idée que le candomblé est un espace de travail qui rapporte de l'argent se retrouve beaucoup plus souvent dans les récits des hommes ; les femmes donnent plutôt la priorité à l'idée que le candomblé est un espace de convivialité et de solidarité.

« Je n'aime pas faire du travail pas cher. On peut vivre du candomblé. »
(Seu Afonso, ogan)

« Je vis du candomblé. Mais je travaille dehors aussi pour me maintenir. »
(Edemir, père-de-saint)

Sur un autre plan, les récits montrent que les hommes valorisent beaucoup plus que les femmes les actes de magie accomplis dans le cadre du candomblé, actes porteurs de méchanceté ou d'agressivité et qui ont un effet destructeur sur celui que l'on considère comme un ennemi. Ces actes sont fortement liés à ce que la culture associe à la virilité. Cela ne veut pas dire que des actes magiques de ce type soit l'apanage des hommes ; ils délimitent cependant un espace de pouvoir signifié comme masculin, même s'ils peuvent être accomplis par des femmes. La maîtrise du savoir-faire du candomblé relié à la magie noire ou à la pratique du mal occupe ainsi une place beaucoup plus importante dans les récits des hommes initiés que dans ceux des femmes. De telles pratiques ne constituent pas seulement une manière de se défendre contre les dangers du monde ; elles révèlent que le désir de sécurité passe pour les hommes par cette capacité d'être « agressif ».

« Alors, pour une perversité, je travaille plus rapidement parce que j'aime le faire. » (Seu Afonso, ogan)

« Je travaille aussi dans la ligne de la magie noire, n'est-ce pas, parce qu'on doit goûter un peu de tout. (...) Je travaille aussi pour cufar⁹⁰. » (José Baiano, ogan)

Ces commentaires rejoignent ce que l'on sait de l'histoire du candomblé, religion qui a réussi à imposer le respect par la peur que ce type de pouvoir provoquait chez les autres. Il s'agissait d'une religion fortement réprimée par les Blancs, sa survivance étant à la mesure de sa capacité de résistance et de contre-attaque que l'on a toujours mesurée à l'intensité de sa force magique. Les adeptes du candomblé attribuent leur survivance à cette force contre le pouvoir répressif des Blancs et à d'autres stratégies développées en sourdine ; ces dernières comprennent l'établissement d'alliances avec des Blancs craintifs du pouvoir des Noirs ou croyant en leur capacité de résoudre les problèmes par le biais de la magie. Ces alliances ont rendu aux Noirs des services importants ; elles ont permis de protéger certaines maisons-de-saint et ont été une source d'argent qui a permis aux esclaves d'acheter leurs cartes d'affranchissement.

La magie semble avoir eu un rôle particulièrement important à une époque où l'on avait interdit les fêtes publiques. Ainsi, les personnes qui pratiquaient des actes de magie voyaient leur pouvoir augmenter aux yeux des autres. Les conditions défavorables nécessitaient de ceux qui pratiquaient de tels actes des qualités exceptionnelles, comme un grand courage, beaucoup de pouvoir et de grandes connaissances. Personne n'osait s'y risquer sans posséder les qualités nécessaires, contrairement à ce qui se passe actuellement alors que la démocratisation du candomblé et l'affaiblissement des mécanismes de contrôle social ont contribué à rendre ces pratiques accessibles à des personnes qui ne possédaient pas de légitimité dans ce domaine.

« Aujourd'hui, Monsieur Tout-le-Monde dit qu'il est père-de-saint et mère-de-saint. Monsieur Tout-le-Monde est Babalorixá et Yalorixá. Dans les temps anciens, les gens avaient peur d'ouvrir une maison. Aujourd'hui, on en ouvre en quantité, mais pour quoi faire, je ne sais pas. (Mais de quoi avaient-ils peur ?) Ah, il y avait des gens qui envoyaient des choses Lina pour les finir. (...) (Pourquoi pensez-vous que tout le monde veut ouvrir des maisons aujourd'hui ?) Sais-tu pourquoi ? À cause de l'argent. Ce n'est pas par dévotion, mais pour l'argent. (...) Aujourd'hui, le candomblé est plus ouvert. À l'époque il y avait la police qui persécutait comme le diable, tu as compris ? Aujourd'hui, il n'y en a plus. Aujourd'hui, ça a amélioré dans un sens et ça a ruiné dans un autre. N'importe qui aujourd'hui veut devenir mère-de-saint ; il suffit d'acheter des livres à la foire. » (Seu Juvêncio, ogan)

⁹⁰ Cufar signifie tuer.

On peut supposer que, de manière générale, les rituels réalisés secrètement ont vu leur importance augmenter durant les périodes de répression et ont contribué à renforcer le pouvoir de résistance des adeptes du candomblé. Par contre, à l'époque actuelle où le candomblé peut s'exposer en public et où il existe un mouvement de valorisation de la culture noire, les adeptes du candomblé participent de l'hyper-valorisation de l'aspect « spectacle » des rituels publics, aux dépens de ceux qui accomplissent leurs obligations pour renforcer leur axé. Les commentaires de Seu Juvêncio font allusion au pouvoir magique, à l'authenticité du sentiment d'appartenance à la religion et aux sources du savoir tels qu'ils se présentent de nos jours. On peut y lire une critique de la banalisation du candomblé, de sa mercantilisation et d'une rupture avec ses principes et son savoir-faire légitimes. Il ne s'agit pas de nier ici le rôle que le candomblé a toujours joué comme espace économique. Il s'agit cependant d'une critique à l'égard de ce qui, à l'époque actuelle, risque de transformer le candomblé en produit de consommation dissocié d'un savoir-faire traditionnel. C'est ce que Benéu résume à travers l'idée que le candomblé est devenu « représentation » ou « folklore » :

« Le candomblé aujourd'hui est folklore. (Dans quel sens ?) Le candomblé aujourd'hui n'est que représentation. Autrefois, il a été sérieux. Tout le monde le respectait. Autrefois, tout le monde avait peur du candomblé, mais aujourd'hui personne ne le craint. Autrefois, les gens du candomblé tuaient, aujourd'hui ils ne tuent plus. » (Benéu, ogan)

Sous un autre point de vue, les deux commentaires mettent en évidence la différence entre les mécanismes qui ont permis au candomblé de se perpétuer à des époques différentes. Dans le passé, on peut dire que le pouvoir de survie des maisons de culte a pour ainsi dire résulté d'une « sélection naturelle ». Ainsi, ceux qui ont survécu étaient les membres les plus habiles de la communauté religieuse, les disputes de pouvoir et les confrontations ayant eu lieu entre les groupes du candomblé eux-mêmes. Ces luttes de pouvoir internes au candomblé faisaient essentiellement appel à la magie et à la sorcellerie. On en voit des traces encore aujourd'hui à Cachoeira quand, lors de l'initiation de nouveaux adeptes, les leaders religieux prennent une série de mesures pour lutter contre des actes de magie qui visent à discréditer leur maison en faisant en sorte que la *yaô* (l'initiée) échoue à donner le nom de son nouvel orixá.

Actuellement, cependant, les luttes de pouvoir internes au candomblé répondent à de nouvelles règles qui se fondent sur les demandes nouvelles auxquelles doit s'adapter le

candomblé. On pense ici à l'importance que prend l'aspect « spectacle » des rituels, surtout dans les maisons de candomblé des grandes villes, mais aussi, de plus en plus, dans le candomblé de Cachoeira. Malgré tout, toute recherche d'aide faisant appel au pouvoir magique du candomblé continue à bénéficier d'une grande force d'attraction sur le grand public. Pour répondre à cette demande, des gens de plus en plus nombreux cherchent à maîtriser l'idiome du candomblé de manière pragmatique et, parfois, opportuniste. Ils présentent alors le candomblé comme une sorte de « fast food ». Ce phénomène est sévèrement critiqué par beaucoup de gens de Cachoeira qui y voient la cause de l'affaiblissement magique de leur religion.

Ce qui s'appauvrit avec cela est le savoir cosmologique associé au candomblé, dont l'acquisition passe par l'établissement d'une relation profonde entre maître et élève ; cette dernière va bien au-delà d'un simple rapport pédagogique et implique un rapport affectif, corporel et intellectuel qui implique une structure hiérarchique où les jeunes ont beaucoup à apprendre des plus âgés. Cette relation maître/élève introduit une personne au savoir-faire de la magie. Elle va cependant bien au-delà, au sens où elle mobilise chez l'initié une curiosité, un désir de comprendre le monde. Il s'agit de la quête d'un savoir permettant de saisir les forces dynamiques qui traversent la société. Il ne s'agit pas de l'acquisition d'une conscience politique au sens strict, mais d'une compréhension plus vaste du monde à partir de la cosmologie du candomblé. Dans la maîtrise de ce savoir réside une bonne partie de la possibilité d'agir sur le monde.

Ce sont plutôt les hommes qui mentionnent cette volonté de savoir. Du côté des femmes, on la retrouve surtout parmi celles qui sont devenues ou qui deviendront des leaders religieux. Ces processus expriment leur désir d'accéder aux mystères de la religion, de les déchiffrer et de les maîtriser. Il n'est pas rare qu'elles avouent les ruses auxquelles elles ont eu recours dans le but de contourner un interdit d'avoir l'accès à une certaine connaissance. L'accès à ces mystères stimule et dévoile en fait l'acquisition d'une nouvelle attitude face à la vie, d'une nouvelle manière-d'être-dans-le-monde, ce qui rend les personnes plus ouvertes aux signes, plus attentives et plus sensibles aux métaphores présentes dans leur entourage. Il s'agit donc d'une nouvelle position herméneutique et pragmatique, au sens où le candomblé s'appuie sur la compréhension du monde pour agir sur lui.

« Je ne suis pas allé au candomblé par besoin spirituel ; j'y suis allé parce que je faisais de la recherche. Ma mère-de-saint actuelle, Denise, a été ma voisine et aujourd'hui, elle a 86 ans. C'est une femme très intelligente, très intéressante et une prêtresse extraordinaire. Je disais cela d'elle avant même qu'elle devienne ma mère-de-saint, parce que j'écrivais déjà en parlant d'elle que c'était une personne d'une culture et d'une profondeur incroyables à l'intérieur du candomblé. Et puis, il y a le vieux Juvêncio, qui est le seul Oluô que possède Cachoeira (...) et dont la maison de culte a été la première que j'ai fréquentée. Ma mère m'a amené chez lui. Son nom est Juvêncio Oliveira dos Santos. Il habite dans le Itaiá, il est musicien de la Lira, fonctionnaire de la mairie, c'est une personne que tout le monde aime à Cachoeira. C'est une personne d'une incroyable douceur et je l'ai comme mon grand maître. Je l'ai toujours eu comme ça, mais aujourd'hui j'ai conscience de ce que le grand maître que Cachoeira possède, le seul Oluô, est Seu Juvêncio. » (Gilberto, ogan tata)

Gilberto, intellectuel local, rend ainsi hommage à deux personnages, encore vivants, qui font le passage entre l'ancienne Cachoeira, qui a connu la répression contre le candomblé, et la Cachoeira actuelle, ville de la magie. Gilberto fait partie de ceux qui veulent fixer par l'écriture une culture qui, pendant longtemps, n'a pu survivre que grâce à ces « maîtres » de grand savoir qui ont appris à leurs enfants les « secrets » du candomblé. Gilberto avoue son extrême fascination pour les personnes intelligentes. Sur ce chemin qui commence par la recherche de la connaissance, Gilberto s'est trouvé soudainement séduit par la manière afro-brésilienne d'apprendre : du dedans, à travers une expérience d'appartenance. Gilberto est alors devenu ogan. Actuellement, à travers ces deux figures de référence, l'une féminine et l'autre masculine, Gilberto semble chercher à établir un pont entre le caractère plutôt rigide et fort de Dona Denise et la douceur de Seu Juvêncio. D'un côté, Dona Denise est

« une femme physiquement forte et belle ; j'étais amoureux d'elle » ; « le peu que je sais vient de tout ce qu'elle m'a appris, par ouïe. Des mille choses qu'elle m'a enseignées, j'en ai appris dix. Parce qu'il est difficile d'apprendre pour nous qui avons une formation didactique. Alors que pour elle, comme pour Seu Juvêncio, Dona Miúda, Dona Lola, ce n'était pas difficile parce qu'ils se rattachent à une époque où il n'y avait pas de télévision et où le monde était moins envahi par le bruit. Il y a cinquante ans, quand on habitait dans une petite ville à la campagne, on avait le temps de rester assis aux pieds de la mère-de-saint et d'apprendre le rituel. »

D'un autre côté, Seu Juvêncio est, pour Gilberto, une personne qui conjugue une série de qualités et qui réussit dans plusieurs domaines : professionnel, artistique, affectif et religieux. Cela fait de lui un grand maître, porteur d'une partie d'une histoire qui n'existe déjà presque plus : il est le seul Oluô de Cachoeira, un des derniers au Brésil à détenir ce titre qui remonte aux devins d'Afrique. Dans ses paroles et dans ses écrits, Gilberto célèbre la sagesse d'une culture et rappelle à tous le respect et la reconnaissance dus à certains des descendants de cette culture. C'est pour cette raison qu'ils ont un statut de modèle et de maître.

Si les femmes, tout autant que les hommes, ont toujours été les acteurs de cette tradition, une quête active de savoir demeure jusqu'à nos jours une attitude plutôt masculine. Ainsi, pour la plupart des hommes, l'idée de détenir un savoir magique entre de manière importante dans la construction de leur identité sociale. La plupart des femmes donnent à cette idée un poids relatif par rapport à l'importance que possèdent pour elles les relations conviviales au sein de la famille-de-saint et le fait d'accomplir de petites tâches, religieuses et non religieuses, dans la maison de culte et, autrement dit, la construction d'un espace domestique dans le quotidien. Cela ne veut pas dire qu'il y ait concrètement plus d'hommes que de femmes qui acquièrent ce savoir. Les femmes sont beaucoup plus présentes, en nombre et en temps, que les hommes dans le candomblé et, comme l'apprentissage de cette religion est très lié à une pratique, il est naturel qu'elles en profitent davantage. Ce rapport au savoir se spécifie des lors moins par une différence dans le degré de connaissance que les personnes possèdent que par une différence dans la signification que chaque groupe attribue au fait de l'acquérir.

De manière générale, la maîtrise du savoir magique du candomblé permet aux hommes et aux femmes d'avoir de la reconnaissance et confère une position dans l'espace public. Cela se reflète par exemple concrètement sur le plan de l'importance que prend actuellement le marché des biens religieux. De façon plus fondamentale, cependant, l'introduction à ce savoir signifie une ouverture au dévoilement des « secrets » d'une culture inscrits dans le langage du candomblé. On y est conscient que le fait d'apprendre n'est pas d'abord un acte cognitif, mais qu'il constitue avant tout un acte affectif, constitutif de l'être. Quand une mère ou un père-de-saint transmet ses connaissances à un de ses enfants, elle/il leur transmet, en même temps, un peu de son *axé* ou de son énergie vitale. Enseigner à une personne est avant tout l'aimer et la

surprendre dans le dévoilement des secrets qui la constituent. Cela étant, on sait qu'on lui offre un peu plus de complétude, un peu plus d'autonomie .

C'est munis de ce savoir que les hommes et les femmes se sentent autorisés à se lancer, courageusement, vers l'exploration du monde. Ce rapport au maître et au savoir rejoint, d'une certaine manière, la mise en acte de la fonction paternelle, dont le rôle serait de rompre le rapport fusionnel mère/enfant qui s'est établi dans l'espace domestique à partir d'échanges affectifs et sensoriels intenses, pour introduire l'enfant dans l'espace public, celui des identités sociales. Un tel rapport mère-enfant doit être compris, sur un plan symbolique, dans le contexte du caractère matrifocal de la culture locale, qui reflète l'absence du père. Ce qui se transmet ainsi de manière extrêmement précieuse à travers l'héritage du côté paternel, et sur quoi mettent surtout l'accent les hommes, est la transmission d'un « pouvoir de savoir » mettant en jeu les pères.

5. 3 - Pluralité des références et l'articulation de l'expérience personnelle

En partant des récits qui parlent d'initiation et d'héritage de divinités, nous avons présenté jusqu'à maintenant ce qui ressort comme les lignes directrices qui définissent l'importance de l'idiome du candomblé dans la construction identitaire des femmes et des hommes qui en sont les adeptes. Du côté des hommes, on remarque l'importance que prend l'idée de continuité par rapport à une mission liée au père biologique, à travers la transmission intentionnelle d'un poste, d'une nation ou d'une divinité de père en fils. Cela se traduit chez l'homme par la valorisation, dans le candomblé, d'actions mettant en évidence la virilité masculine : comme l'agressivité investie dans les actes magiques, la conquête d'une position de pouvoir, la quête active de la maîtrise d'un savoir magique permettant de créer un espace de reconnaissance sociale et de travail, et finalement, la possibilité d'exercer une fonction paternelle.

À travers leur initiation, les femmes expriment, de leur côté, le projet de reconstituer des liens rompus au niveau d'une génération antérieure, projet qui s'exprime à travers la métaphore d'une chaîne d'héritage des saints par alternance des générations, dans la lignée maternelle. Dans ce dernier cas, l'initiation met en évidence un rapport de conflit entre deux générations, un conflit qui instaure un désordre qui se manifeste sur le plan spirituel. Ce faisant, le conflit renvoie

à la notion d'un drame familial non résolu qui implique la mère ou une personne d'une génération antérieure qui n'ont pas accepté l'alliance avec les esprits. L'espace du candomblé représente un espace de résolution de ces conflits, un espace que l'on peut qualifier de domestique au sens où il maintient et renforce l'espace féminin et y introduit la place idéale des hommes par le biais de recours symboliques.

Ainsi, des questions qui touchent différemment les hommes et les femmes sont censées être résolues de manière différente par ces deux groupes. On observe par exemple différences importantes en ce qui a trait au rapport des individus avec les modèles d'autorité. Tandis que les femmes sont concernées par la fonction paternelle, à laquelle elles se réfèrent en tant que filles ressentant l'absence du père, les hommes de leur côté se placent dans la perspective de fils appelés un jour à assumer cette fonction paternelle. Pour ce qui concerne la fonction maternelle, on observe à Cachoeira des situations qui indiquent un conflit entre mère et fille, aussi bien que des situations évoquant la grande vulnérabilité qui entoure la grossesse et l'accouchement. Ces différences apparaissent dans les récits, non seulement au niveau de ce qu'on peut appeler les « projets individuels d'initiation dans le candomblé », mais aussi dans la manière dont les gens jouent avec la pluralité des références symboliques offertes par cette religion, en les reliant à des êtres significatifs et à des situations de fragilité.

Qu'il s'agisse d'une femme ou d'un homme, les récits d'initiation indiquent que les divinités impliquées dans ces modèles d'héritage sont simultanément inscrites dans des horizons de significations collectives plus vastes. Les divinités se trouvent néanmoins manipulées et repositionnées par la personne en fonction de conflits spécifiques qui doivent trouver résolution dans le contexte de vie de cette personne particulière. Ces conflits, qui peuvent se situer à plusieurs niveaux, et mettent en cause tant les rapports homme/femme (père/mère ou père/fille) que les rapports homme/homme (père/fils), comportent des répercussions sur le plan des enjeux identificateurs et sur celui des affects de l'enfant qu'évoque la personne qui raconte son histoire. De plus, les conflits issus des rapports homme/femme, qui se réfèrent au rapport mari/femme, ont des répercussions sur les enjeux de pouvoir sur le plan social. La signification qu'ils revêtent dépend de ce que révèle chaque histoire personnelle. Ce qu'il faut retenir ici est que la forme finale que prend, dans la vie d'une personne, l'héritage des divinités, des nations et des familles-de-saint d'appartenance, est toujours porteuse de sens. Ce sens est singulier, dans la mesure où

les signifiants maternel et paternel renvoient à l'affectivité de chaque individu ; il est en même temps collectif, au sens où il est construit à partir de la signification sociale des rôles masculins et féminins.

5.3.1. Le pacte de sang et l'expérience amoureuse : le cas de Lívio

Le cas que nous présentons ici est celui d'un jeune homme qui cherche à restructurer sa vie à partir d'un échec de son père à accomplir son rôle paternel. Cet échec met en cause la dimension tant religieuse que non religieuse de l'existence de son fils, et remonte au moment où ce dernier s'est trouvé confronté, pour la première fois, à une exigence d'initiation. Lorsqu'un deuxième appel à l'initiation se fait jour, quelques années plus tard, la séquence narrative qui décrit la vie du fils se trouve associée à des événements se déroulant sur un plan mythique avec d'autres qui concernent la vie quotidienne. Ces événements mettent en mouvement, en même temps qu'ils les dévoilent, des enjeux complexes qui se situent au carrefour des rapports de ce jeune homme avec ses êtres significatifs, avec ce qui lui apparaît comme des contraintes de sa propre culture, et avec ce qu'on peut identifier comme la manifestation de son propre désir. Ce récit révèle la façon dont une personne en vient à jouer avec les signifiants religieux disponibles dans le candomblé, de manière à réarranger certains aspects conflictuels de son histoire.

« Ma mère est morte quand j'avais l'âge de trois ans. J'ai très peu de souvenirs de ma mère. Elle a été faite⁹¹ dans le candomblé du Ventura. Mon père était déjà ogan de la maison depuis longtemps. Et les saints ont exigé, à l'époque où ma mère a été faite, ils ont voulu ma présence parce qu'il manquait une personne dans le "barco"⁹² et que cette personne était moi, qui étais un enfant. Mon saint aurait ainsi dû être rasé quand j'étais petit, mais comme je n'étais pas assez vieux et mon père ne voulait pas, alors on ne l'a pas fait, n'est-ce pas ? Parce que la mère-de-saint voulait, mais mon père l'en a empêchée : "Attendez qu'il soit assez grand pour décider." Et cela a été mon plus grand achoppement, parce qu'après j'ai eu un problème très sérieux. »

L'expérience de la mort d'un des parents est un thème récurrent dans l'histoire de plusieurs des personnes que j'ai interviewées, mais pas plus cependant que l'absence d'un des parents par abandon, presque toujours par le père. Ces deux situations renvoient-elles aux mêmes significations ? Au manque d'un être aimé ou aimable ? Aux avatars des tentatives pour

⁹¹ « Être faite » signifie être initiée.

remplacer cette figure ? À la quête des traces qui permettent la production d'une image de la personne disparue ? Sur certains points, on observe des intercessions. Dans d'autres, on s'éloignerait parce qu'il s'agit de contextes sociaux différents, chacun renvoyant à des significations spécifiques de l'absence et à des stratégies particulières pour la dépasser. À Cachoeira, il est courant d'entendre les personnes qui évoquent ce type de douleur avoir recours à une série de déplacements sur le plan mythique. Tous les aménagements sont possibles au niveau de chacune des histoires personnelles ; souvent cependant, les signifiants religieux et les modèles mythiques sont évoqués lorsque les personnes parlent de leur intimité : de leur douleur, de leurs désirs et des stratégies auxquelles elles ont eu recours pour combler les manques ou apaiser les choses du cœur, comme l'illustre l'histoire de Lívio.

Lívio est né à l'intérieur du « candomblé du Ventura ». Ceux qui connaissent l'histoire du candomblé au Brésil sont pleins de respect pour cette maison de culte, l'une des plus anciennes au pays ; elle a su préserver le savoir-faire traditionnel, ou « *carrancismo* », comme l'appellent les mères-de-saint non sans une pointe d'ironie à l'égard des maisons qui ont du mal à intégrer les signes de la modernité. Le candomblé du Ventura ne permet pas de prendre des photos ou de tourner des films sur son territoire. Il est situé dans un endroit très éloigné du centre-ville de Cachoeira, et difficile d'accès. Rares sont ceux qui, dans cette ville, surtout parmi les plus âgés, n'ont pas une histoire à raconter sur les événements magiques qui ont lieu dans cet espace sacré : des histoires d'effroi et d'émerveillement. Les *orixás* du Ventura sont plus sévères et plus rigoureux que tous les autres. De plus, comme l'explique Tom, il s'agit du candomblé dont la reproduction met le plus en jeu les liens de sang existant entre ses adeptes.

L'histoire de Lívio dans le candomblé du Ventura commence par un appel d'amour du saint. Il s'agissait de compléter le nombre de neuf personnes faisant partie du groupe d'initiation de sa mère : le *barco*. Appartenir au même groupe d'initiation que sa mère augmente les affinités et les liens d'amour entre ces deux personnes, comme me l'a expliqué Dona Meira, une femme ayant vécu une expérience de cet ordre avec son fils. En plus, le neuf chiffre est important dans le candomblé. Les anciens aimaient qu'un *barco* compte ce nombre de Yaôs et souvent, le jeu des *cauris* indiquait la nécessité qu'un tel nombre soit présent pour que le processus d'initiation fut déclenché. Neuf est aussi le nombre auquel on se réfère lors des

⁹² Groupe de personnes en processus d'initiation.

travaux d'éloignement des *eguns* (les esprits de mort). En empêchant Lívio de subir l'initiation à l'âge de trois ans, son père a refusé à son fils l'accès à une place dans cette lignée de saints, en même temps qu'il l'inscrit dans une situation de dette et de vulnérabilité. Étant donné que Lívio appartenait au Ventura, un candomblé où les liens familiaux sont étroits et très stricts, il était presque certain qu'un jour ou l'autre, son destin accomplirait et qu'il serait initié.

Pourtant, un deuxième événement, beaucoup plus grave que le premier, introduit un fossé encore plus difficile à surmonter entre l'histoire de Lívio et celle du candomblé du Ventura. Quelques mois après son initiation, la mère de Lívio meurt à la suite d'un châtement imposé par son *orixá*, Obaluaiê. La colère de cet *orixá* était due au viol d'un interdit : le fait d'avoir eu des relations sexuelles au cours des douze mois suivant l'initiation. Selon Lívio, son père est le responsable de cette transgression : « *Le saint du Jêje ne pardonne pas. Il n'avait pas encore un an qu'elle avait fait le saint et lui, il a fait ça. Et il était un vieil ogan de la maison ! Alors, Obaluaiê a dû emmener maman...* » Lívio raconte cela avec beaucoup d'émotion dans la voix.

Cet épisode a déclenché une longue histoire de souffrance dans la famille de Lívio. Lorsque Lívio a atteint l'âge de sept ans, un remariage a conduit son père à abandonner ses onze enfants à la garde de leur grand-mère maternelle. Ceci rend explicite l'histoire compliquée des relations entre les deux familles, de sa mère et de son père. Dans le discours de Lívio, ce conflit se trouve presque entièrement renvoyé sur un plan magique-religieux, et son corps et son esprit en deviennent le réceptacle et la métaphore. Parmi ses dix frères et sœurs, Lívio est le seul à avoir finalement subi l'initiation, mais non sans avoir passé au préalable par une longue période de résistance et de négociations.

À l'âge de neuf ans (un chiffre significatif), Lívio commence à ressentir les premiers symptômes de l'appel du saint : il « a des visions » et « écoute des bêtises ». À Cachoeira, la variété de symptômes interprétés comme signes de l'appel du saint est très grande. Dans le cas de Lívio, ces symptômes prennent la forme d'une « crise de folie », comme il le dit lui-même ; ils comportent des phénomènes tels des hallucinations de type auditif, visuel et cénesthésique, ainsi que des moments d'étrangeté face à la réalité et à soi-même. Cela indique sans doute un niveau important d'angoisse devant la gravité de ce qui se passe, le conflit identitaire qu'implique l'éventualité d'une initiation et les réminiscences d'un passé douloureux que celle-

ci suscite. On peut penser que ce contexte influence largement la nature du cadre symptomatique que l'on identifie comme manifestant l'« appel du saint ».

La grand-mère de Lívio est une personne qui a eu une importance et une influence majeures dans sa vie depuis la mort de sa mère. Il est clair qu'elle a déclaré la guerre au candomblé du Ventura et au père de Lívio, qu'elle considère responsables de la mort de sa fille. Cette femme seule et pauvre s'est donc retrouvée en charge de ses onze petits-enfants. Cependant, grâce à ses nombreuses connaissances, elle a reçu l'aide de plusieurs familles bourgeoises locales pour les élever. Le soutien de ces familles riches, qui considèrent en quelque sorte ces enfants comme des enfants d'adoption, a apporté à ces derniers plus qu'une aide matérielle ; ils ont été éduqués à partir des valeurs du catholicisme et on a suscité en eux un désir d'ascension sociale. Ce n'est pas un hasard si, s'éloignant du candomblé pour suivre les conseils de la grand-mère, l'un de ces enfants est devenu prêtre catholique. Un seul des onze enfants vit actuellement l'expérience de la possession. Lívio en vient à me dire : *« J'aime ma religion, parce que le candomblé pour moi, c'est une secte. Ma religion, c'est la religion catholique, parce que j'adore le Dieu véritable. J'ai confiance en Dieu. »*

Dans ce processus de détachement identitaire par rapport à son groupe social, Lívio identifie les « gens de bien » aux personnes des classes sociales dominantes, lesquelles deviennent un modèle à suivre :

« On a beaucoup souffert, Mônica, les onze frères : six hommes et cinq femmes. Tous abandonnés, on a réussi à étudier, à aller jusqu'à la collation de grade ; on doit remercier Dieu, ma grand-mère et nos efforts. Nous imitions les belles personnes, les bonnes personnes et comme ça, on a réussi à avoir quelque chose. »

À un pôle opposé, mais non sans être l'objet de constantes négociations, le candomblé se situe dans une zone de turbulence, dans un lieu producteur de conflits, où se mélangent le bien et le mal :

« Le candomblé est une secte parce qu'il rassemble dès le Dieu vivant jusqu'à nous, matière ; des bons aux mauvais esprits. » « L'hypocrisie, la méchanceté et la trahison règnent dans le candomblé et moi, je n'ai pas de poitrine pour le supporter. Si je ne me bagarre pas, si je ne fais pas de perturbations, j'ai un collapsus. »

Cette dualité se trouve nuancée progressivement dans le récit mais ressurgit plus loin avec force, dans une rhétorique encore plus passionnée et associée à un dévoilement si complet de son malheur qu'il jette ses interlocuteurs (Jorge et moi) dans une position d'embarras et d'impuissance :

« Je respecte l'Orixá, je respecte l'Orixá. J'apprécie [le candomblé], mais je n'ai pas d'amour. Parce qu'il y a des moments où je dis : "Mon Dieu, je ne suis pas né pour être de cela, je ne suis pas né pour être de cela." Néanmoins, maintes fois je me dis : "Pauvre de moi, si ce n'étaient pas les orixás, parce que Dieu nous protège, mais il donne un Ange Gardien⁹³ à chacun d'entre nous. (...) Pauvre de moi, si ce n'étaient pas ces orixás. On m'avait déjà tué dans cette Cachoeira." »

Lívio termine cette phrase avec beaucoup d'émotion, après s'être remémoré, pendant quelques minutes, les persécutions qu'il a déjà subies dans la ville de Cachoeira. Il se réfère ici aux rumeurs véhiculées par des personnes du candomblé et à des actes de sorcellerie dont il a été victime. Quand le père de Lívio a quitté ses enfants pour se remarier, il est devenu leur ennemi déclaré. Cette inimitié est très dangereuse, parce qu'alimentée par la méchanceté et l'envoûtement d'une femme :

« Mon père a toujours eu mauvais caractère, un type de régime esclave, ancien, n'est-ce pas, une éducation de cheval, comme on disait dans le temps. C'est sa nature, mais ce n'était pas exempt de sorcellerie. D'où elle est venue ? Dieu sait ! Mais, c'est sûr qu'il y en a eu ! Il n'a jamais été quelqu'un de généreux avec nous, mais de là à faire tant de choses, autant de méchanceté comme il l'a planifié... Il ne le ferait pas. (...) Cela a été tellement de choses qu'aujourd'hui, je ne veux pas d'engagement avec beaucoup de monde de ma famille, j'ai subi des tas des choses qui m'ont traumatisé. Cela a atrophié mon esprit. Au-delà des choses du saint... ce cauchemar, n'est-ce pas ? »

La famille et les saints sont liés d'une manière indissociable dans le monde de Lívio. Le Jêje du candomblé du Ventura est, en principe, la famille-de-saint de son père, dans laquelle sa mère a été introduite et à laquelle elle en est venue à appartenir de par le droit instauré par l'initiation. L'initiation devient le signe d'une renaissance qui apporte la mort. Comment serait-il

⁹³ « Ange gardien » est ici synonyme d'*orixá*.

possible pour Lívio d'accepter un deuxième appel de Sobô⁹⁴, un saint Jêje, comme le maître de sa tête ? Comment pourrait-il appartenir à la famille-de-saint de son père qui les a tous abandonnés et rejetés, qui a amené le malheur sur eux ? Nonobstant la résistance de Lívio, le saint se manifeste dans son corps de manière puissante et totalitaire, sans respect des lieux ni de l'heure : « *L'Orixá me prenait dans la rue, à l'école, il me prenait sans qu'on sache quoi ni pour quoi.* »

Ne pouvant ni dissimuler ni nier cet appel, Lívio aurait sans doute dû faire face au saint et tenter de le pacifier du mieux qu'il le pouvait. La plupart du temps, la nécessité d'une initiation n'est pas comprise comme une bonne nouvelle et entraîne plutôt un processus de négociation entre la personne et le saint après que la nature des symptômes qui assaillent cette personne ait été révélée. Néanmoins, l'une des plus extrêmes réactions au besoin de se faire initier consiste à essayer plusieurs méthodes palliatives pour éviter à tout prix cette éventualité. C'est le chemin qu'a choisi Lívio.

À partir des conseils de sa grand-mère, Lívio explore un certain nombre d'avenues religieuses. Au début, sa grand-mère lui donnait des bains qu'elle-même préparait, mais son soulagement n'est alors que de très courte durée. On tente ensuite des démarches auprès du spiritisme kardéciste, puis une session de *caboclo*. À Cachoeira, on a parfois recours à ces options lorsqu'on reconnaît la manifestation d'un *orixá* ; elles constituent des méthodes plus douces d'approche du problème. Les personnes qui ont une grande expérience du candomblé connaissent le caractère radical de l'appel du saint et le degré de compromis qu'il implique. Le mot « radical » renvoie ici à l'idée que la démarche proposée implique jusqu'aux racines de la personne (à ne pas confondre avec la quête des racines africaines), au sens où elle comporte l'établissement d'un lien en profondeur avec les ancêtres, par l'intermédiation du sang sacrificiel.

Le sang est l'élément par excellence que l'on utilise pour évoquer le caractère dangereux du candomblé. Comme nous l'avons suggéré plus haut, à Cachoeira comme dans plusieurs autres villes, le sang servirait de métaphore reliant les familles-de-saint à la préservation et à la résistance des familles de sang du peuple Noir. Par opposition, le spiritisme kardéciste, une

⁹⁴ *Sobô* est un saint exclusif de la nation Jêje et appartient à la famille de *Xangô*, le dieu du tonnerre qui, lorsqu'il était en vie, fut le roi du royaume d'Oyo.

religion très populaire dans l'élite locale de la ville, n'utilise pas cet élément. On peut dès lors comprendre la grand-mère de Lívio s'adresse au spiritisme kardéciste, comme une nouvelle tentative pour éloigner Lívio du candomblé et pour le rapprocher des enseignements des Blancs.

Toutefois, les troubles mentaux de Lívio s'aggravent. Les dessins recouvrant les parois du centre spirite se transforment sous ses yeux en personnes, ce qu'il interprète comme l'œuvre des esprits. Cette expérience se répète lorsqu'il arrive chez lui. Lívio est si impressionné par ce phénomène qu'il parvient à un état où il ne mange plus, ne boit plus et ne dort plus.

La session de *caboclo* constitue une alternative plus proche de la demande du saint, parce que située dans un domaine voisin du candomblé. Néanmoins, comme il ne s'agit pas d'une nation affiliée à celle du saint de Lívio, le saint est mécontent et se fait de plus en plus incisif dans la formulation de son appel :

« J'ai commencé à fréquenter une session, mais on disait que la session n'avait pas une certaine force pour me contenir parce qu'on m'a dit que mon entité était d'une forte énergie. Donc, j'ai commencé à me sentir mal. Quand j'arrivais chez moi, je commençais à faire des cauchemars, j'avais des visions horribles, des choses de la rue. De l'intérieur de la maison, je voyais les visions de la rue, les Négatifs, les Esclaves⁹⁵. Je les voyais et je devenais effrayé et je ne dormais pas. Une de mes amies m'a dit que si je ne fréquentais pas le candomblé, au moins je devais arrêter de fréquenter cette session parce que la session n'avait pas d'axé, ni de bagage. C'était la session d'une de mes tantes, qui est déjà décédée, tante Nini. "Elle n'a pas de force pour toi. Quitte cette session parce qu'elle est devenue ton désordre", me disait-on. »

Il est bien connu que parmi toutes les nations du candomblé, celles qui travaillent exclusivement avec les *caboclos* sont les plus vulnérables aux critiques concernant leur savoir-faire (ces nations sont considérées comme ayant peu de fondements) et, dès lors, leur pouvoir ; en effet, dans le candomblé, le pouvoir magique est relié à la quantité d'*axé* d'une maison. Ainsi, Cachoeira, sur une échelle des valeurs attachées à la tradition, les maisons qui pratiquent exclusivement les « sessions de table blanche », ou sessions de *caboclo*, se situent au niveau le plus bas, tandis que les candomblés Jêje et Nagô ont toujours occupé les places hégémoniques. Ce choix d'une session de *caboclo* constitue une première tentative pour circonscrire le problème du côté de la ligne maternelle, en choisissant une maison de culte de famille

⁹⁵ Cette série de nominations réfère à Exu.

appartenant à une tante maternelle. Cela se révèle cependant une voie secondaire, dans la mesure où elle ne met pas encore en jeu le territoire de la nation du candomblé d'appartenance de la grand-mère de Lívio. Comme le dit Lívio, sa grand-mère vient de la nation Nagô, mais sa déception à la mort de sa fille l'a poussée à ne plus jamais accepter le candomblé.

« Elle appartenait aux saints Ogun et Nanã et possédait le Caboclo Tupinambá. Elle n'a jamais été quelqu'un de danse, ils (les orixás) ne l'ont jamais prise. Elle disait que sa famille est venue du Nagô et elle parlait de ces personnes. Nous sommes des neveux de l'Oncle Osmar de São Félix. Elle était sa nièce et fréquentait la maison de Dona Rosalda de Cachoeira, qui est décédée. (...) Nous sommes des personnes de sa famille. Je ne les ai pas connues. Ce sont des personnes dont elle nous parlait souvent. Elle était quelqu'un d'une forte médiumnité. Elle n'a jamais donné de nourriture aux saints. »

La démarche religieuse de Lívio révèle qu'il se promène parmi les nombreuses nations disponibles dans la ville, dans un effort pour contenir et dénouer son histoire personnelle et familiale. On peut dire que la tentative de Lívio de reconstruire, de manière significative, sa propre histoire en combinant des éléments provenant de plusieurs nations renvoie à une matrice culturelle plus large qui fait que ces nations sont elles-mêmes porteuses d'une histoire essentiellement métisse. Les nations, notamment les plus traditionnelles, ont toutes subi des influences d'autres nations, en écho à la formation sociale brésilienne qui s'est construite à partir d'un intense processus d'interpénétration des groupes culturels. L'impact du métissage dans le candomblé peut s'observer dans la pratique intense d'échanges entre les éléments de la cosmologie, les diverses manières d'accomplir les rituels, les divinités et les symboles des différentes nations.

Nous retrouvons plusieurs signes de ce mélange culturel au sein de toutes les maisons de culte de Cachoeira. Il est le fruit d'un processus qui se poursuit encore de nos jours et qui parle d'histoires d'alliances, et même de jeux d'influence, parmi les peuples-de-saint. À Cachoeira, le fait de connaître les fondements de plusieurs nations différentes constitue un signe d'érudition et de compétence pour les leaders spirituels. La possibilité d'acquérir ce savoir découle de la convivialité fraternelle qui règne entre les familles-de-saint, en raison de liens d'amitié ayant

franchi les frontières et les nations.⁹⁶ Dans le panthéon des *orixás*, on reconnaît que certaines divinités sont originaires d'une nation donnée, même si l'on peut aussi les rencontrer dans des maisons de culte d'autres nations. Certaines divinités se retrouvent plus rarement dans des nations différentes, comme Oxumarê, de la nation Jêje, que l'on considère comme un *orixá* difficile à « être fait »⁹⁷ dans une autre nation car il demande beaucoup de connaissances des fondements. Par opposition, Oxum, un *orixá* d'origine Ijexá, est l'une des divinités les plus répandues dans toutes les maisons de culte. Nous verrons ci-dessous l'importance que cela revêt dans l'histoire de Lívio.

La première fois que cette divinité, Oxum, s'est manifestée, mais sans s'identifier, à la session de *caboclo* elle a demandé à Lívio un cadeau qui devrait lui être offert dans la rivière. Lors de l'offrande, Lívio a été objet d'une possession beaucoup plus spectaculaire et définie, ce qui est venu expliciter l'identité de la divinité qui serait maîtresse de sa tête. Pour la première fois, son corps ressentait, fébrilement et en toute plénitude, la force de la présence de cet « autre » qui, en larmes, lui permettait de pleurer avec lui, sans « perdre conscience », les malheurs de toute une vie. Avec étonnement, Lívio découvre que contrairement à ce que lui avait fait croire la divination effectuée lorsqu'il était petit, dans la *Roça do Ventura*, l'*orixá* qui demande sa tête n'est pas Sobô, une divinité Jêje, mais Oxum, une divinité Ijexá. En nous révélant les aspects du mélange culturel présents dans sa démarche religieuse, Lívio dévoile également ce qui a permis un changement de cours et de signification dans son histoire et celle de sa famille, embrouillées dans les filets d'événements communs. L'une des clés les plus significatives à cet égard se trouve dans la phrase qui suit : « *Et moi, par crainte de la maladie, j'ai décidé de raser Oxum. Je l'ai rasée dans la maison Ketu, mais toutes mes obligations sont faites dans la maison Ijexá, parce que ma famille vient du Jêje-Ijexá, Nagô-Ijexá.* »

Dans ce fragment de récit, par un bel exercice d'ellipse et de condensation (métonymique), Lívio réunit ses deux familles, maternelle et paternelle, à leur point d'intersection : la nation Ijexá. Il faut remarquer qu'Oxum est la reine de la rivière du peuple Ijexá. La divinité qui lui permet de se réconcilier avec le candomblé n'appartient donc ni à la

⁹⁶ Aux moments rituels, ces liens peuvent prendre la forme d'hommages lorsque, par exemple, une mère-de-saint de la nation Ketu chante des chansons de la nation Jêje parce qu'il y a, dans sa maison à elle, des divinités d'origine Jêje.

⁹⁷ « Être fait » est une expression qui se réfère à l'acte de l'initiation.

nation Nagô (la nation de la famille de sa grand-mère), ni à la nation Jêje (la nation de la famille de son père), mais à la nation Ijexá (la nation qui se répète des deux côtés). C'est ainsi que s'est ouvert le premier champ de possibilité de dialogue et de résolution des conflits dans la saga familiale.

En effet, on a l'impression que la possibilité de débrouiller le fil à travers lequel l'histoire de Lívio s'inscrit originellement dans l'histoire du candomblé peut être renoué à partir de nouvelles bases qui, sans nier le conflit, le dépassent. Ainsi, Lívio refuse d'accepter la divinité qui vient selon la lignée paternelle et choisit une divinité qui porte une double inscription : d'un côté, elle appartient à une nation qui se situe à l'intersection des deux familles de Lívio ; de l'autre, elle est la divinité d'héritage familial du côté maternel. On peut comprendre ce geste de Lívio comme une rupture avec l'ordre symbolique masculin qui sous-tendrait la perpétuation de la pratique du candomblé à partir du modèle d'identification fils-père. À l'encontre de celui-ci, Lívio suivra un modèle qui priorise la mère comme objet d'identification. Cette manipulation des modèles s'inscrit dans la partie de son histoire personnelle qui est caractérisée par la confrontation avec son père et par la quête de signes d'amour laissés par sa mère et qui remontent à la première demande d'initiation, alors qu'il avait trois ans. En même temps, ce mouvement permet la continuité de la pratique du candomblé au sein de l'histoire d'une famille.

On peut situer ce premier pas vers la réconciliation de Lívio avec le candomblé sur un plan personnel ; la personne y trouve le moyen d'inscrire son histoire religieuse dans le contexte d'une identité familiale religieuse. Afin d'y parvenir, Lívio opère les ajustements qui lui permettent de repositionner ces références religieuses de manière à prendre en considération les conflits affectifs et leur interaction avec d'autres éléments significatifs pour lui. Lívio doit ensuite réaliser un déplacement à un deuxième niveau, afin de permettre des changements dans la position des autres membres intimement impliqués dans cette histoire de famille. On revient ici à l'idée que le candomblé s'inscrit dans une pragmatique de famille qui dépasse la vie d'un seul individu. Ainsi, plongée dans un niveau de résistance plus profond que celui de Lívio, sa grand-mère tente de chasser le candomblé tout entier de la vie de ses petits-enfants (ce qu'elle semble avoir réussi avec les dix autres enfants) : lorsque Lívio commence à montrer des signes d'incorporation, elle répète d'abord le geste que son père avait posé en l'empêchant, une fois

encore, d'être initié. Pourtant, à ce moment de son histoire, Lívio ne doute plus du caractère irrémédiable de la situation, qui fait que l'appel du saint est irrévocable.

« Alors, j'ai commencé à aller aux fêtes (du candomblé) pour vérifier s'il s'agissait véritablement d'un orixá ou si c'était un état nerveux, ou autre chose. Et voilà qu'on (l'orixá) me prenait dans les fêtes. À ce point, j'ai dit à ma grand-mère qu'il s'agissait d'une chose à moi. Alors, les problèmes ont commencé. Ma grand-mère m'a répondu qu'elle ne voulait pas que je me mêle au candomblé et elle m'a envoyé à la session [spirite]. »

Environ dix années ont passé avant que Lívio ne soit finalement initié. Toute son adolescence porte la marque des crises de plus en plus fortes qui laissent son corps et son esprit au seuil de la folie. Si l'on suit la chronologie de son récit, on remarque d'importantes transformations dans les manifestations corporelles qui signalent la présence de l'*orixá* ainsi que dans leur interprétation. Les premières manifestations, alors qu'il avait neuf et dix ans, s'expriment comme un malaise diffus qui se concrétise par des tremblements et des ébranlements du corps, ce que les professeurs de Lívio interprètent comme une légère indisposition. À cette époque, il n'avait pas encore pris conscience de la présence d'un *orixá* dans son corps ; celle-ci lui a été révélée alors qu'il avait douze ans, lors de l'offrande dans la rivière. Ce rituel lui avait été prescrit lors d'une consultation dans une session de *caboclo*.

Le passage de Lívio à travers un premier espace thérapeutique, la session de *caboclo*, paraît l'avoir introduit à un champ de significations qui libère son corps pour un deuxième type de manifestation. À ce moment, les manifestations corporelles prennent une forme reconnaissable à partir d'une grammaire qui identifie dans les gestes, les mimes et les mouvements du corps la métamorphose annonçant la présence de l'*orixá*. Le corps est alors, moins le porteur d'un signe que quelque chose ne va pas (un malaise ou une maladie) que le réceptacle de la divinité. Le dévoilement d'un modèle mythique sous-jacent aux symptômes ouvre la porte à une dynamique complexe qu'implique le jeu des identifications désormais instauré entre la personne qui découvre ce modèle et la divinité dévoilée.

Un troisième moment est celui où les *orixás* laissent la personne à la merci de la volonté de leurs esclaves, les *exus*. Ce moment en est un de franc désordre, de chaos. Il envahit l'imaginaire du sujet en suscitant des visions effrayantes et des cauchemars, avec la crainte

associée qui lui dérobe, sans pitié, le sommeil et la paix. Dès lors, la personne bascule dans un état de folie, qui s'exprime par un changement du niveau de conscience. Selon l'interprétation de Lívio :

« un état de folie où je n'ai pas jeté des pierres, je n'ai pas couru dans la rue, mais je suis devenu lent. Je te fixais par mon regard, je savais que tu étais quelqu'un de connu, mais pour me rappeler ton nom, qui tu étais, d'où tu venais, je ne réussissais pas. Je souriais aux gens, mais je m'efforçais de voir la personne et je n'y arrivais pas. Parfois, tu étais assise dans cette chaise à côté de moi et je te voyais à la distance de dix mètres, de vingt mètres. »

Ce fragment de récit de Lívio rejoint les expériences sensorielles décrites par d'autres personnes lors de certaines possessions. C'est comme si, face à l'impossibilité d'un encadrement culturel approprié pour la demande qui est formulée (l'initiation), la personne répondait par la fixation du corps/esprit à un état de transe permanent. Dans le cas de Lívio, cet état prend une forme plus radicale, probablement à cause du degré de résistance qu'il a manifesté et de l'angoisse qu'elle a entraînée ; un tel état rejoint cependant des comportements que l'on observe durant la possession, chez ceux qui n'ont pas encore subi l'initiation. On parle alors de « possession sauvage », appelées ainsi à cause du manque de contrôle de la personne quant au moment, au lieu et à l'usage du corps lors d'une telle possession. L'initiation permet aux nouveaux adeptes une certaine maîtrise du corps, forme leurs sens et les amène à accepter d'abandonner leur corps à la divinité.

Lívio commence donc à vivre dans un monde à l'intérieur duquel il se sent perdu et éloigné de la réalité. Il se sent vulnérable et affaibli par le rapport de violence avec son père, ce père qui refusait d'assumer tout rôle parental, allant jusqu'à tourner le dos lorsqu'un de ses enfants lui demandait sa bénédiction. On peut se demander si l'état de « folie » de Lívio n'est pas l'expression d'une tentative désespérée pour donner du sens à l'absurde. Lívio vivait une crise identitaire profonde et à plusieurs niveaux. En pleine adolescence, Lívio était confronté à la nécessité de définir son rôle social, en lien à la figure du père, qui devrait occuper une position prééminente et d'interlocution par rapport à son fils. Au contraire, dans la vie concrète, le rapport avec son père devenait de plus en plus insoutenable. Le ralentissement des sens et du vécu décrits par Lívio ouvre son expérience à cette atmosphère d'incompréhension et de méconnaissance qui entoure les conflits présents dans sa vie depuis la mort de sa mère.

On peut supposer que cette période fonctionne, dans l'histoire de Lívio, comme l'équivalent de ce que, dans l'histoire de certains psychotiques, Binswanger a appelé le « monde antéprédicatif ». Dans le cas des psychotiques, ce moment fondamental précéderait la phase où la personne, confrontée à un vécu très douloureux, peut produire, grâce à la parole, un sens qui s'exprime en un discours délirant. Dans le cas de Lívio, on peut faire l'hypothèse que cette situation, vécue essentiellement comme l'appréhension d'une étrangeté diffuse dans le monde, se trouve contenue dans un cadre culturel qui l'interprète comme la manifestation d'un esprit ; ce cadre collectif lui ouvre la possibilité de passer à un deuxième moment où l'expérience se trouve circonscrite au sein d'un univers de sens collectivement partagé.

À l'intérieur de cet univers de sens, ce que Lívio vivait comme l'indicible, comme ce qui n'est pas donné à la connaissance par le regard, se trouve métamorphosé en signes d'un monde plus familier : le monde régi et signifié par les règles et le code des *orixás*. La violence exprimée par les attitudes du père gagne une signification plus acceptable à partir d'une logique qui implique un déplacement de la culpabilité : « *Mon père est devenu notre ennemi après son mariage. La femme a fait en sorte qu'il est devenu ennuyé par nous. Ç'a été la pire des guerres, la pire des dégoûts. Ç'a été tellement fort qu'il nous a délaissés, qu'il ne voulait même pas nous voir. C'est maintenant qu'il recommence à nous parler.* »

Face à un monde peuplé de dangers, où la guerre se fait à travers « *la sorcellerie, les mots et les persécutions* », seule une force assez puissante peut ramener le calme et la protection : « *Les sorcelleries ont éclaté dans le centre, mais malgré cela, nous sommes ici, tous les onze vivants, gradués et beaux, parce que Dieu a voulu ça. Obaluaiê-Azançu, qui est le saint de ma mère, et Oxum, qui est la sainte qui règne sur ma tête et qui règne aussi sur ma famille, du côté maternel, nous ont secourus, et nous sommes ici.* » Peu à peu, Lívio commence à réaliser que la paix et le dépassement du désordre dans lequel sa vie a été projetée demandent une force supérieure à celle qui a garanti jusque-là sa survie et celle de ses frères et sœurs. Il est dès lors futile d'essayer d'empêcher, une seconde fois, que s'accomplisse le destin de ceux qui connaissent l'insuffisance des liens purement humains et la contrainte de la médiation des saints. De cet irrévocable compromis, établi dès son plus jeune âge et en dépit de sa volonté, Lívio parle une autre fois, de tout son corps et de tout son être. Vers l'âge de vingt-deux ans, il a ses

dernières crises, lors desquelles les hallucinations prennent une place centrale et le renvoient de plus en plus aux rituels du candomblé.

« J'entendais le cri des gens, j'entendais le son de cuir du candomblé, j'entendais la samba de caboclo. Une fois, j'ai fait le tour de Cachoeira toute entière pour voir où était la samba de caboclo. (...) J'ai fait le tour de tout Cachoeira, de tous les candomblés, je n'en ai pas trouvé. Quand j'arrivais chez moi, la samba continuait. À quatre heures du matin, elle arrêtait. Et puis, j'ai commencé à écouter des chansons Nagôs, des chansons Ijexá, puis moi, je ne sais pas chanter ces choses ! C'étaient des chansons embrouillées, embrouillées que je ne comprenais pas. Tout d'un coup, j'étais chez moi en train de dormir, terrifié parce que je voulais dormir sans réussir, et en train de prendre des médicaments de fou. (...) Alors, j'ai entendu une chanson. Et cette chanson n'existe en aucun candomblé. C'est une folie ! Ç'a été une perturbation. Alors, une personne m'a pris dans mon lit. Je n'ai pas vu la personne ; j'ai senti la présence de l'esprit.

« J'étais couché dans ma chambre et j'ai senti que deux hommes noirs habillés de blanc s'approchaient de moi, ils étaient jeunes. J'ai senti la "touche" de leurs mains – j'étais très mince – quand ils m'ont pris par les bras et par les pieds, m'ont enlevé du lit et ont commencé à me balancer d'un côté à l'autre jusqu'à que, plutôt que de me remettre dans le lit, ils me déposent sur le plancher. Et puis moi, très vite, j'ai tiré le drap du lit pour m'envelopper complètement. (...) Les jours passés, j'ai commencé à entendre le candomblé : pam pam, pam pam. Pampam, pamrampampampam. Le son (touche, en portugais) du Jêje. De là-bas, j'ai entendu une chanson, alors je suis devenu fou. Je sais que cette chanson n'existe pas. Elle est une folie, une perturbation. Elle n'existe pas. Je vais chanter pour vous : "É nunsetó, êêê, é nunsetó êêê. Rumbê amiêtoáê." Alors, plein de monde répondait, j'entendais les voix. Plusieurs femmes chantaient. »

La première partie du récit de Lívio débute avec la « samba de *caboclo*⁹⁸ ». Dans le candomblé du Ventura, la figure du *caboclo* n'existe pas, car il s'agit d'un candomblé Jêje traditionnel où seuls les *orixás* existent. Pourtant, Lívio raconte que sa grand-mère avait le Caboclo Tupinambá, dont il a hérité et qu'il reçoit une fois par année, au mois de juillet, le 2 juillet étant le Jour de l'indépendance de la province de Bahia, le Jour des Amérindiens ou des *caboclos*. On pourrait dire que le Caboclo est cet héritage qui le renvoie à sa grand-mère : une femme forte, « une héroïne » (les *caboclos* sont aussi des héros de la terre), une femme que les souffrances de la vie ont endurcie et rendue méfiante, ce qui devient aussi un trait de caractère chez Lívio : « *Je ne sais pas si ça appartient au Caboclo qui m'accompagne ou au trauma que*

⁹⁸ La samba de *caboclo* est le rituel des *caboclos* où l'on joue une musique venue de la samba de roda, une musique originaire des Noirs de la région du Recôncavo, à Bahia.

j'ai subi, parce que j'ai peur des gens. Je n'aime pas être trop mêlé aux gens. Je n'ai pas confiance dans les personnes. »

Lívio doit donc passer par sa grand-mère pour régler une histoire personnelle où plusieurs destins de famille s'entrecroisent. J'ai eu la chance d'être présente dans une maison de candomblé lorsque le Caboclo de Lívio l'a possédé et a rendu un hommage à sa déesse. Ce fut une scène très émouvante, surtout lorsqu'il a chanté, d'une voix compassée par l'émotion et la main sur le cœur : « *Ce cheval⁹⁹ ne m'appartient pas, ce cheval je l'ai emprunté à la Mère Oxum.* » Connaissant l'histoire de Lívio, on comprend que le Caboclo ouvre le chemin à une deuxième identité, celle qui appartient de droit à Lívio parce qu'elle est conférée par son Orixá de tête, Oxum. Oxum est l'expression la plus raffinée de Lívio dans son mode-d'être-dans-le-monde : un bel homme noir d'une extrême douceur, aux gestes délicats, un être au féminin qui garde en lui les larmes de l'existence. Cet *orixá* occupe, dans l'univers de Lívio, la place symbolique de la mère, ce qui lui a permis d'affronter la résistance de sa grand-mère à l'égard du candomblé.

Oxum garantit la continuité d'une alliance mythique établie au sein de la famille maternelle, ce qu'on constate quand on reconstruit l'ordre généalogique que manifeste la séquence des modèles mythiques de Lívio. On passe de Tupinambá, un saint hérité de sa grand-mère selon le modèle d'alternance des générations, à Oxum, un *orixá* qui appartient à Lívio par la naissance, mais qui accompagne aussi la famille maternelle depuis plusieurs générations. Cette trame rejoint la samba de *caboclo* que Lívio entend dans son « hallucination » et qui conduit à la chaîne qui retrace les nations d'appartenance des membres de sa famille : le Nagô, nation de sa grand-mère, à laquelle appartient le Tupinambá et l'Ijexá, nation à l'intercession des deux lignées, paternelle et maternelle – à laquelle appartiennent Oxum et Lívio (lui-même étant le fruit d'un lien entre ces deux familles).¹⁰⁰

⁹⁹ « Cheval » est une métaphore qui réfère à la personne possédée.

¹⁰⁰ Nous reprenons ici le fragment de récit de Lívio en insérant certaines coupures afin de montrer plus clairement comment il fait successivement allusion aux trois nations à partir des touches des *atabaques* et des chansons : « *Et puis, j'ai commencé à écouter des chansons Nagôs, des chansons Ijexá, puis moi, je ne sais pas chanter ces choses ! C'étaient des chansons embrouillées, embrouillées que je ne comprenais pas. Tout d'un coup, j'étais chez moi en train de dormir, terrifié parce que je voulais dormir sans réussir, et en train de prendre des médicaments de fou. (...) Alors, j'ai entendu une chanson. Et cette chanson n'existe en aucun candomblé. C'est une folie ! Ça a été une perturbation. (...) Le son du Jêje. De là-bas,*

L'image qui suit cette séquence dans le récit de Lívio évoque l'arrivée de deux hommes noirs vêtus de blanc. Reprenant l'expérience hallucinatoire de Lívio, on peut se demander comment interpréter cet épisode. On pense aux récits et aux performances de ceux qui « tombent » (*bolam*) pour le saint, c'est-à-dire ceux qui, lors du rituel, manifestent publiquement les signes culturels de l'appel du saint en se jetant par terre ; on les recouvre ensuite d'un drap blanc et deux personnes les transportent à l'intérieur de la maison du culte. En même temps, le langage que Lívio utilise pour décrire cet épisode semble traduire quelque chose de la nature d'une expérience sensuelle source de plaisir, ce que confirme l'analogie qu'il établit entre ce que font ces deux hommes qui le balancent et un jeu d'enfant, nommé « *Maria Cadeira* ». Dans ce jeu, deux personnes portent l'enfant sur leurs bras entrecroisés qui forment une chaise sur laquelle l'enfant est assis. Dans la scène décrite par Lívio, la légèreté de l'image toute entière ressort des indications qu'il fournit dans le choix soigné qu'il fait des termes : son poids léger, la sensation de « touche » des mains des deux hommes, le mouvement de balançoire (qui est absent de l'acte de *bolar* pour le saint). Un corps fragile et vulnérable, comme celui d'un enfant à la merci des adultes, comme dans le jeu de la *Maria Cadeira*, ou comme celui d'un possédé à la merci des dieux. Les deux scènes parlent d'un acte de plaisir et d'abandon momentané. Cet épisode paraît renvoyer à l'image du moment qui précède l'initiation, ce qui traduit indéniablement un désir d'être initié et d'appartenir au candomblé. Cela se clarifie dans la seconde partie du récit évoqué plus haut et qui nous introduit en pleine performance rituelle.

Deuxième acte : le son des *atabaques* du Jêje, la chanson jamais entendue, la possession des femmes. Un mot fait la liaison entre les deux actes du récit de Lívio : le « toucher ». En portugais, on dit le « toucher des *atabaques* ». De même que le « toucher » de la main des hommes noirs vêtus de blanc apporte le balancement du corps, le « toucher » du Jêje, nation du père, apporte l'étourdissement et le vertige : « *Les femmes criaient, toutes possédées, dans mes ouïes. Le lendemain je me suis réveillé étourdi, complètement étourdi, en m'efforçant de me rappeler mon nom, sans succès.* » Lívio est de retour au candomblé d'origine et reprend sa place au milieu des femmes. Dans le *barco* de sa mère ? Peut-être, mais cette fois il est possédé par une autre divinité, Oxum, la reine des eaux douces, elle-même une mère. Le matin qui suit le

j'ai entendu une chanson, alors je suis devenu fou. Je sais que cette chanson n'existe pas. Elle est une folie, une perturbation. Elle n'existe pas. »

rêve apporte la crise de dépersonnalisation : Lívio ne se reconnaît plus, il n'a plus d'identité, il n'a plus de nom, il est jeté dans la plus profonde folie.

Ce long extrait de récit nous permet donc de suivre la trajectoire parcourue par Lívio au niveau imaginaire et de comprendre comment le recours à une histoire rapportée à une scène mythique permet de faire mûrir les conflits qui se jouent dans les rapports intersubjectifs, et qui se trouvaient circonscrits dans un espace exclusivement subjectif, et d'arriver à un dénouement qui se traduit par une prise de décision. Il importe de dire que ce récit est présenté par Lívio comme précédant immédiatement le moment de son initiation. C'est comme si, après avoir traversé ce pénible parcours, il ne lui restait plus qu'un seul et juste chemin. En des images puissantes, organisées selon une structure qui rappelle celle des rêves, Lívio condense et donne forme à ce passage de « l'hallucination », qui se joue sur un plan privé, à un autre passage – l'initiation, qui se joue au niveau collectif. En ce sens, la réalité se trouve définitivement tenue en laisse par une élaboration onirique qui n'ajourne plus le temps de l'initiation :

« Dona Lina m'a trouvé exténué et m'a posé la question : "Lívio, qu'est-ce que tu as?" J'ai répondu : "Je ne me sens pas bien, je deviens fou, je ne me souviens plus de mon nom. Amène-moi dans ta maison." » Il formule finalement la demande que quelqu'un l'amène au bon endroit : une maison de candomblé. Lívio arrive chez celle qui deviendra presque tout de suite sa mère-de-saint : une femme qu'il dit avoir « adorée » et qui, curieusement, a été initiée dans la nation Jêje. Après la mort de sa mère-de-saint à elle, Dona Lina a ouvert une maison de candomblé Ijexá « *parce que ceux qui sont du Jêje ne peuvent pas ouvrir une autre maison Jêje* ».

Cette femme d'Oxalá et d'Oxum « plante » dans la tête de Lívio ses trois *orixás* à lui : Oxum avec Oxalá, puis un troisième qui est Xangô. Par ce geste de nomination, sa mère-de-saint le réinscrit dans toutes ses racines généalogiques. Lors d'une première approche de sa ligne d'héritage de saints, Lívio ne paraît établir aucune identification avec son père : selon lui, Oxum, Oxalá et Xangô viennent de sa famille maternelle. Néanmoins, par une autre voie, Lívio récupère son lien avec la nation de son père, tout en justifiant la raison pour laquelle il a dû être initié dans une nation autre que la nation Jêje.

Lívio explique que son histoire avec son *orixá* a débuté dès qu'il est entré dans le *roncó*¹⁰¹ avec sa mère. Dans ce cas, son *orixá* est fait « de berceau ». Toutefois, étant donné l'interdiction paternelle de poursuivre l'initiation, il a dû procéder à une deuxième initiation, c'est-à-dire qu'il a dû *catular*¹⁰² son saint. Finalement, il l'a rasé il y a un an, dans une maison Ketu, parce que selon lui, il fallait faire « graduer » son Oxum¹⁰³. Malgré ce détour, son identité profonde ne paraît pas avoir été totalement affectée par ces dernières nations. Elles ne semblent pas avoir pris toute la place, et c'est ainsi que Lívio se définit : « *Le Jêje me cherche, le Jêje me cherche, le Jêje me cherche... Ma nation est Nagô-Ijexá, mais j'ai beaucoup à voir avec le Jêje à cause du sang de la famille.* » Plus tard, Lívio risque une déclaration plus explicite au niveau de son engagement affectif : « *Mais j'aime le Jêje et je sais que mon saint appartient à la terre du Jêje et de l'Ijexá. Ma mère est Ijexá, Oxum, mais le Jêje court dans ma famille.* » L'incontestable évidence du lien présent dans la nation à laquelle Lívio appartient par naissance, associée à la nation à laquelle il appartient par initiation, rétablit la chaîne de la descendance qui se perpétue dans l'histoire de Lívio à travers un double héritage paternel et maternel.

Dans son travail sur le rite Zebola, Corin (1995b) affirme que celui-ci « *crée une réalité transitionnelle entre les mondes interne et externe et permet ainsi l'émergence d'une position identitaire à la fois autonome et reliée aux autres.* » Dans la démarche qui conduit Lívio à l'initiation, on observe un processus semblable. D'un côté, l'acceptation de l'initiation fonctionne comme un acte qui suit la loi traditionnelle, basée sur la notion du respect des traditions dont font montre les individus dans le choix des divinités, un respect qui garantit, en dernière instance, la perpétuation du candomblé. Cela vaut encore plus pour la nation Jêje, qui s'est toujours perpétuée par une pratique rigoureuse et habile de renouvellement de ses affiliés à partir des membres de sa propre famille de sang. Comme le dit Tom : « *le Jêje est une famille sanguine et là-bas ils ont une grande barrière face à des personnes étrangères, celles qui*

¹⁰¹ Le *roncó* est la chambre sacrée où sont réalisés les actes rituels de l'initiation. Il est interdit aux non-initiés d'y entrer, et si une personne traverse cette frontière, elle devient irrémédiablement obligée d'être initiée.

¹⁰² *Catular* est une procédure rituelle qui consiste à raser une toute petite circonférence sur le haut de la tête lors de l'acte de l'initiation. Cela se fait dans certaines nations du candomblé, tandis que dans d'autres, telles que le Ketu et le Jêje, on rase la tête au complet.

¹⁰³ La réalisation de ce deuxième rituel nous paraît influencée par un mouvement que l'on observe de plus en plus souvent parmi les adeptes du candomblé, soit la quête d'une identité Ketu, comme nous l'avons mentionné au chapitre trois.

n'appartiennent pas à leur groupe. » Donc, en étant initié, Lívio maintiendrait la tradition du candomblé Jêje.

Pourtant, Lívio n'est pas une personne qui aurait suivi ce processus de façon linéaire, comme cela se fait traditionnellement dans sa culture. On peut suggérer que pour pouvoir se reconnecter à ses racines religieuses, Lívio a dû transgresser certains des postulats implicites de sa propre culture religieuse et se placer dans une position de décalage avec les façons de faire habituelles. Dans sa construction d'une identité collective attachée au candomblé, Lívio « privilégie » la position construite à partir de l'alliance avec la lignée maternelle, au contraire de la plupart des hommes initiés qui, comme on l'a vu, s'orientent principalement à partir du modèle paternel.

Cette position prise par Lívio prend toute sa signification si on la comprend comme une opposition à un ordre masculin oppressif, en même temps qu'une valorisation de l'histoire de la lutte des femmes pour survivre dans des situations qui menacent leur propre vie et celle de leurs enfants, en raison de l'échec des hommes à accomplir leur rôle social. C'est ce qu'illustre le refus de son père de soutenir ses enfants, ainsi que la transgression de son devoir religieux en ce qui touche au viol de l'interdit relatif à sa femme, dans un acte qui a causé la mort de celle-ci. Les *orixás* qui appartiennent à Lívio viennent tous du côté de sa mère, et on peut les concevoir comme la métaphore d'une protection venant des femmes. L'*orixá* d'héritage fonctionne ici comme un outil visant à relativiser et même à transcender la frontière qui sépare les morts des vivants, en permettant de racheter la présence de la mère décédée par le biais d'une force surnaturelle qui lui est attachée.

« Obaluaiê-Ojonssu, le saint de ma mère, et Oxum, qui règne dans ma tête et dans ma famille, de la part de ma mère, Oxum, qui règne, nous ont secourus, et nous sommes tous ici. »

L'identité de Lívio se construit aussi à partir du rapport à un *orixá* féminin, Oxum, plutôt qu'à l'*orixá* masculin, Sobô, qui lui avait été « proposé » quand il était enfant. Encore une fois, on observe que sa manière de se situer dans le monde implique un regard féminin, le regard d'Oxum.

« Oxum est un orixá très sentimental. Oxum, elle apporte les pleurs de la joie, les pleurs de la tristesse, les pleurs de la douleur et, on dit, les pleurs de sa sincérité ou de sa souffrance, parce qu'elle a eu beaucoup de chagrin. De là, cette émotion. Parce qu'Oxum a beaucoup souffert, d'où le fait que les personnes d'Oxum souffrent beaucoup. Je sens une émotion... quand je suis comme ça dans les lieux qui chantent pour Oxum, que je sens qu'elle est en train de me prendre¹⁰⁴, mon cœur accélère et je sens une telle émotion que parfois, les larmes tombent véritablement. »

Un autre facteur intervient ici pour expliquer la façon dont du sens émerge à partir du rapport établi entre la personne et son (ou ses) modèle mythique. On peut s'appuyer ici sur le travail d'Augras (1992) qui propose que si le mythe « offre un modèle de pensée et de comportement », il faut arriver à « la synthèse entre ce que le mythe dit et ce qu'il éveille dans l'observateur ». En ce sens, on peut penser qu'Oxum offre à Lívio la possibilité d'interpréter l'histoire de sa douleur, de sa souffrance et de son indignation. On peut ajouter qu'Oxum offre aussi à Lívio la possibilité de mettre en acte cette histoire. Cette mise en acte n'a pas comme unique fonction de soulager sa tristesse par un mécanisme de catharsis, elle opère également un changement du sens attaché à ce vécu douloureux (Green, 1973). Ce changement est attesté dans la totalité de l'expérience, dans ce qu'on peut appeler la manière-d'être-dans-le-monde et la façon d'appréhender le monde.

5.3.2 - La place du père dans une maison-de-saint matrifocale : le cas de Dona Carmelita

Le cas que nous présentons ici fait ressortir les enjeux de pouvoir et les processus de négociation autour des places d'autorité masculine et féminine, maternelle et paternelle dans la hiérarchie (réelle et mythique) du candomblé. Il met aussi en évidence la façon dont s'entrecroisent les univers symboliques rituel et personnel dans la mise en marche d'un projet centré sur la famille-de-saint.

Dona Carmelita est mère-de-saint dans une maison de culte qui appartient aux nations Angola, Nagô et Caboclo. Elle est fille d'Iansã, une divinité qui lui appartient par naissance, au sens où elle ne l'a pas héritée. Cette divinité la possède depuis sa tendre enfance, ce qui, à

¹⁰⁴ « Prendre » est un terme utilisé pour référer à l'acte de l'*orixá* de posséder une personne.

Cachoeira, est presque toujours un signe que la personne deviendra un leader religieux. À l'âge de onze ans, cette divinité radicalise son appel pour que Dona Carmelita se soumette aux rites initiatiques. Cela se fait par le biais du langage traditionnel, des symptômes corporels ou mentaux. Pour empêcher que l'état de santé de Dona Carmelita ne s'aggrave, on l'emmena chez un père-de-saint qui, après avoir pris soin d'elle, devint son père-de-saint. La maison de culte de ce dernier appartenait aux nations Caboclo, Nagô et Ketu. Dona Carmelita affirme que c'était un « Noir de la Costa » (référant ainsi à sa condition d'ex-esclave) et qu'il a reçu son poste dans le candomblé de la main de son frère, à la mort de celui-ci ; ce dernier l'avait reçu directement de son père. Cette référence fait ressortir le caractère traditionnel de cette maison de candomblé, marquée par une autorité paternelle bien définie, représentée par un pouvoir reçu par héritage patrilinéaire et exercé par un Noir africain.

Quand son père-de-saint est décédé, Dona Carmelita est devenue fille-de-saint de Dona Eunice, dont la maison de culte appartient aux nations de Ketu, Angola et Nagô. Dona Carmelita remarque que la « ligne » (nation) de Dona Eunice est différente de celle de son père-de-saint décédé ; elle ajoute que même si une de ses saintes appartenait à la nation Nagô, Dona Eunice haïssait cette nation. Dans cette deuxième maison, le pouvoir est maternel et la mère-de-saint rejette la nation Nagô apportée par les « Noirs de la Costa », un groupe auquel appartenait son propre père-de-saint décédé. À travers cette description, Dona Carmelita met en évidence quelques-unes des inversions structurales importantes qui existent entre ces deux maisons-de-saint. C'est dans ce contexte que Dona Carmelita introduit l'histoire de l'apparition de son deuxième *orixá*, Xangô, un saint qui lui est venu à travers la lignée paternelle et qui appartient à la nation Nagô.

« Quand il est arrivé la première fois chez nous, personne ne savait que j'avais Xangô, et puis il a passé longtemps sans venir. Après, il est revenu chez la défunte Eunice. Un jour, il (Xangô) lui a dit qu'étant père, il n'allait pas devenir fils, parce qu'elle (Eunice) ne faisait pas correctement les choses de sa ligne (nation) à lui. Donc, il n'aimait pas ça. Alors, elle m'a demandé pourquoi je ne suspendais¹⁰⁵ pas ce Xangô parce que, chez elle, il y avait plein d'orixás qui lui obéissaient, mais mon Xangô était très rebelle. (Est-ce que votre Xangô discutait avec elle ?) Oui, il discutait ! Personne ne comprenait les chansons qu'il chantait là-dedans, donc les gens chantaient une autre chanson et il ne travaillait presque pas là-bas. Finalement, je lui ai dit que si elle voulait le suspendre, qu'elle fasse ce

¹⁰⁵ « Suspendre un saint » veut dire accomplir des rituels qui l'empêchent de posséder son cheval.

qu'elle pensait être le mieux parce qu'elle était ma mère-de-saint et je ne comprenais rien de tout ça. Cependant, en discutant de ce sujet avec une de mes cousines, elle me dit : "Tu es folle si tu laisses suspendre Xangô ! Il est ton guide, un guide protecteur et fort que tu as. Même s'il n'est pas à toi, s'il est à ton grand-père, il est un guide qui te protège beaucoup, qui t'aime beaucoup. Xangô est de ton grand-père, le père de ton père." »

Cette histoire illustre une situation dans laquelle une fille-de-saint, cherchant à obéir à sa mère-de-saint, permet à celle-ci de suspendre une divinité qui lui appartient par héritage de sang. Avant que ce geste ne soit accompli, une personne de la famille de sang (une tante paternelle) de la fille-de-saint intervient pour lui rappeler la place et la fonction de la divinité menacée. Ce rappel instaure une situation ouverte de conflit impliquant la fille-de-saint, la mère-de-saint et l'*orixá*.

Il faut d'abord revenir à la notion de saint d'héritage. Le Xangô de Dona Carmelita est un saint qui accompagne sa famille depuis son arrière-grand-père paternel ; comme elle l'a expliqué plus tard, il « doit » passer d'une génération à la suivante lors de la mort du membre qui le prenait en charge dans la génération antérieure. Personne n'est autorisé à bloquer la trajectoire qui s'inscrit dans la « légende » de cet *orixá*. Tout comme les êtres humains, chaque *orixá* a une légende qui lui est propre et que leurs filles et leurs fils ne connaissent qu'à mesure qu'il la leur révèle progressivement. À la différence des êtres humains cependant, les histoires des *orixás* viennent des temps immémoriaux et leur dévoilement prend la forme des chansons qu'ils chantent, du nom qu'ils révèlent, des rêves où ils apparaissent, etc. En ce sens, le refus de Xangô de se faire comprendre lors des rituels chez Dona Eunice, ainsi que son refus de bien travailler, sont déjà des indices d'un conflit qui se manifeste à travers de petits gestes de rébellion.

Selon Dona Carmelita, plusieurs types de raisons poussent certains *orixás* à retourner vers d'autres personnes, lors de la mort de leur cheval¹⁰⁶ : ce peut d'abord être parce qu'ils n'ont pas achevé leur mission sur la terre (influence du spiritisme kardéciste) ; ou encore parce qu'il s'agit d'*orixás* de famille ou d'héritage ; ou enfin parce qu'il s'agit d'*orixás* qui ont été « offerts » à des personnes aimées pour assurer leur protection. Dans le cas de Dona Carmelita, son *orixá* condense en partie ces différentes raisons. La combinaison des éléments d'héritage et d'amour fait ressortir un phénomène sur lequel insistent les adeptes du candomblé de Cachoeira,

de manières détournées : cette pratique religieuse se perpétue, entre autres raisons, parce qu'elle met en mouvement des liens affectifs puissants qui comptent beaucoup dans la dynamique de vie de chaque personne. Quant à la mission des *orixás*, dans le cas spécifique du Xangô de Dona Carmelita, on peut avancer qu'il apparaît comme le pratiquant et le gardien des traditions.

« C'est un orixá qui, de la manière dont les choses sont actuellement dans la secte, si j'avais encore besoin d'aller chez quelqu'un d'autre, il serait le premier à partir. C'est un orixá très juste, il aime que tout soit bien correct. (...) C'est un orixá qui descend surtout au moment d'exécuter quelque chose, de faire un travail. Il descend aussi pour exécuter quelque chose de grandiose, il vient ainsi pour résoudre un travail dans sa ligne à lui, pour donner des ordres. Parfois, il vient aussi pour faire des reproches aux enfants rebelles, pour faire une remarque, pour donner un conseil. Il montre le chemin pour vivre à l'intérieur de la secte, le respect qu'on doit au côté spirituel. Alors, il est un orixá très respecté. »

On peut dire que la force symbolique de cet *orixá* réside dans sa plurivocalité, au sens où ces significations, en même temps qu'elles se multiplient, se potentialisent les unes les autres. Ainsi, cet *orixá* se situe au carrefour de plusieurs trames centrales, dans l'histoire de Dona Carmelita, aussi bien que dans l'histoire du candomblé. Étant un *orixá* d'héritage, il renvoie aux liens du sang, venus du lignage paternel. Étant un *orixá* de la nation Nagô, il ajoute au lien avec le père de sang un lien avec le père-de-saint qui, comme on le sait, appartient à une maison d'influence principalement Nagô. Finalement, étant un *orixá* venu des temps immémoriaux, il porte une histoire et un compromis avec la tradition. On observe donc qu'un même symbole permet le déplacement d'un niveau particulier à un niveau plus général : des liens de sang à des liens de saint, puis jusqu'à la tradition religieuse et culturelle plus vaste ; ces éléments s'inscrivent dans une même démarche de résistance aux déviations par rapport aux manières de faire traditionnelle.

En parallèle, on observe souvent, au sein même du dialogue entre les discours de la tradition et ceux de la modernité à l'intérieur du candomblé, des points de conflit qui s'expriment comme des luttes de pouvoir entre les représentants de différentes maisons de culte. Ces conflits s'expriment surtout à travers la « confrontation entre différentes nations ou lignées » ; ils passent presque toujours par la parole et l'action des divinités qui manifestent leur désapprobation à

¹⁰⁶ La personne possédée est appelée le « cheval » du saint.

l'égard de la maison, en raison de l'inadéquation des pratiques rituelles auxquelles on les soumet. Cela se manifeste dans l'attitude de l'*orixá* lorsqu'il argumente que « de père il ne va pas devenir fils », refusant ainsi de se subordonner à une mère-de-saint qui néglige les rituels qui appartiennent à sa nation et qui défie son autorité de père. Il s'agit donc d'un événement qui met en question un conflit d'autorité que l'on peut définir comme un conflit entre une figure paternelle, la divinité¹⁰⁷ et une figure maternelle, la leader religieuse. La phrase « de père je ne vais pas devenir fils » signale la décision de l'*orixá* de maintenir sa position d'autorité paternelle, non subordonnée à une autorité maternelle ou féminine.

Un tel acte de l'*orixá* ouvre aussi sur une autre série de significations. Dans l'histoire de Dona Carmelita, l'épisode qu'elle nous mentionne dans le fragment de récit repris plus haut a lieu au moment où elle avait ouvert une maison de culte pour les sessions de *caboclo*, mais n'était pas encore légitimement constituée pour recevoir cet autre groupe de divinités que sont les *orixás*. Cet épisode précipite l'introduction de cet autre type de rituel dans sa maison de culte ; en effet, offensé par la décision de Dona Eunice de l'empêcher de se manifester dans sa fille, le Xangô de Dona Carmelita décide de ne plus jamais venir chez la première, et de plutôt descendre chez Dona Carmelita. Cela permet à Dona Carmelita de définir l'identité de sa maison-de-saint comme à l'intersection des nations Angola, Caboclo et Nagô. En ce sens, contrairement à ce qui prévaut dans la maison de sa mère-de-saint, elle retrouve une place de père, selon la chaîne associative suivante : un *orixá* venu de son grand-père, une nation venue de son père-de-saint, et finalement un *orixá* masculin « gardien des traditions ».

Le fait de caractériser ainsi sa maison de culte marque une différence identitaire importante vis-à-vis celle de sa mère-de-saint. Cela nous permet de signaler les disputes toujours possibles qui se dessinent lors du passage d'une génération à une autre selon une lignée de femmes, des disputes qui trouvent leur solution dans la possibilité qu'a la fille de réarranger les choses d'une manière différente de celle de sa mère. C'est ce qui est arrivé ici lorsque la fille décide de respecter les signifiants associés au père : la nation, la divinité et un poste de pouvoir. Curieusement, ces signifiants religieux renvoient plutôt à ce que l'on a évoqué plus haut comme correspondant à l'importance du candomblé par rapport à l'univers masculin. Or, dans ce cas-ci, une femme s'identifie à un modèle plutôt masculin d'utilisation de l'idiome du candomblé. De

¹⁰⁷ Par définition, les *orixás* masculins sont des pères et les *orixás* féminins, des mères.

façon générale, le fait de valoriser des caractéristiques culturelles dont le développement est plus poussé dans l'univers masculin ne signifie pas ici que les femmes acceptent une situation de subordination par rapport aux hommes. On observe d'ailleurs que la structure de la maison de culte de Dona Carmelita maintient un pouvoir matrifocal, à la manière de celle de sa mère-de-saint. Cela se trouve renforcé sur le plan mythique par les sexes opposés de ses deux *orixás* : Iansã, une déesse, lui appartient par naissance et est la maîtresse légitime de sa maison de culte ; Xangô, un dieu, lui appartient par héritage de son grand-père et est subordonné hiérarchiquement à Iansã.

« La maîtresse de la maison est Iansã. C'est elle qui gouverne, tous les ordres viennent d'elle. Il y a des choses que mon père Xangô veut exécuter, mais il doit attendre qu'elle l'ordonne. Si elle le fait, alors ils s'organisent. (Cela, même avec Xangô ?) C'est-à-dire, ils se comprennent très bien, dans le monde des esprits, ils se comprennent. Parfois, il donne un ordre et elle ne le défait pas. Parfois, il attend qu'elle donne sa permission. »

Il est intéressant de remarquer que dans le mythe, Xangô et Iansã forment un couple, ce qui ouvre sur une chaîne de significations qui inclut des rapports père/fille et mari/femme. Dans la maison de culte de Dona Carmelita, la hiérarchie mari/femme se trouve donc inversée par rapport à celle qui prévaut dans la société ; la femme y occupe en effet une place de commandement. Cependant, des espaces de porosité rendent perméable la frontière séparant ces positions hiérarchiques et cherchent à établir un certain équilibre, ce qui transparaît dans la dernière phrase du récit : *« Parfois, il donne un ordre et elle ne le défait pas. Parfois, il attend qu'elle donne sa permission. »* Cette tentative d'équilibre se répète au niveau de la composition des nations présentes dans la maison de culte de Dona Carmelita : *« (...) Je fais cette table blanche en raison des caboclos et de la deuxième maison de culte dont je suis devenue fille-de-saint. Parce que là-bas, on travaillait avec les deux lignes : le candomblé et la table blanche. Chez mon père-de-saint, c'était seulement le candomblé. »*

On constate que Dona Carmelita tente d'effectuer une synthèse de la maison de son père-de-saint et de celle de sa mère-de-saint, en combinant les deux nations. On peut interpréter cet acte comme signifiant qu'en tant que fille (de saint), elle corrige la faute de sa mère (de saint) qui a délaissé une partie primordiale de son identité religieuse à elle (sa mère-de-saint a délaissé une divinité qui appartenait à la nation Nagô). Ce faisant, Dona Carmelita rend hommage à son

père-de-saint et au lignage de son père biologique, tout en conférant plus d'espace aux hommes dans leur participation et la négociation des prises de décision.

Cette séquence d'actions mise en acte par Dona Carmelita est en accord avec un discours traditionnel qui plaide pour le maintien d'une place à l'autorité paternelle par l'exercice du rôle masculin, comme on l'observe à travers les expressions qu'elle utilise pour décrire le rôle de Xangô : « *exécuter quelque chose* », « *faire un travail* », « *pour donner des ordres* », « *pour faire des reproches aux enfants rebelles* », « *pour faire une remarque* », « *pour donner un conseil* ». Néanmoins, à la différence des situations où la conquête de cette place se fait par l'action directe des hommes, dans ce cas, elle relève d'une démarche réalisée par les femmes. L'histoire de Dona Carmelita s'écarte aussi de celle que mettent en scène les situations qui impliquent un héritage en ligne maternelle et qui concernent plus explicitement l'histoire des femmes, de leur souffrance et les questions liées à l'identité féminine.

Le fait qu'une femme introduise dans son histoire, un *orixá* hérité du côté paternel indique un changement dans le système d'héritage des divinités courant à Cachoeira, ce qui correspond à l'instauration de significations non conventionnelles dans l'expérience des femmes : comme si cet *orixá* introduisait la question de ce qui, appartenant à l'univers masculin proprement dit, touche cependant l'univers féminin. Il est intéressant de remarquer que par ce fait même, ce sont ainsi les rapports entre les femmes qui se trouvent remis en cause. En introduisant une référence au père dans les rapports entre la mère et la fille, le récit de Dona Carmelita critique les femmes qui abandonnent leurs responsabilités à l'égard du maintien de la tradition, et va jusqu'à questionner plus largement les risques encourus par une culture qui ne laisse aux hommes qu'une place marginale. La demande implicite est que le ré-ancrage dans la tradition passe par une garantie de la participation des hommes dans sa perpétuation.

5.3.3 - Des processus d'hybridations internes aux modèles

Le fait que les récits des personnes interviewées associent des signifiants religieux renvoyant à des univers symboliques différents, voire opposés, tels les univers masculin et féminin, constitue une façon de produire ce qu'on peut appeler des « formations symboliques hybrides » à l'intérieur des modèles eux-mêmes. Ce croisement de signifiants est le résultat

d'une mise en dialogue de deux univers, soit l'univers féminin et l'univers masculin, ce qui permet de mettre en mouvement des significations qui, à l'origine, étaient propres à chacun de ces univers, de manière à explorer leurs points de tension. Le croisement de signifiants appartenant à deux univers symboliques différents constitue déjà en soi une démarche de résolution des conflits, au sens où elle signifie un changement symbolique dans l'ordre social et où elle entraîne une série de conséquences concrètes. Par exemple, la décision de Dona Carmelita de forcer l'introduction, dans sa maison de culte, d'un rituel apte à accueillir l'*orixá* de son grand-père permet aussi de consolider la place de sa déesse au commandement de cette maison : « *Ici mon père Xangô veut exécuter, mais il doit attendre qu'elle (Iansã) le lui permette.* »

En ce sens, la réhabilitation des places d'autorité des figures masculines coïncide avec le renforcement du pouvoir des femmes, ce qui rejoint la logique présente dans l'idiome du candomblé. Sous une autre perspective, le récit de plusieurs femmes indique qu'elles ont développé un rapport positif avec leurs *orixás* masculins (dans le sens d'un rapport amoureux avec un *orixá* représentant une figure paternelle, ou même un mari), ce qui introduit un sentiment de renforcement et de sécurité dans leur vie quotidienne, y compris dans leurs rapports avec les hommes. Cela indique que ce qui se développe sur le plan imaginaire et symbolique à travers le recours à des modèles mythiques, affecte la pragmatique de la vie quotidienne.

Du côté des hommes, le candomblé offre une opportunité de récupérer une place où exercer un rôle masculin complémentaire à celui des femmes. Néanmoins, cet exercice ne va pas sans entraîner pour les hommes la nécessité de naviguer dans un univers fortement chargé d'une vision féminine¹⁰⁸ du monde. La sensibilisation des hommes à cette vision est particulièrement claire quand sa démarche à l'intérieur du culte passe, comme dans le cas de Lívio, par la priorité donnée à des modèles d'identification provenant de l'univers féminin : avoir un *orixá* d'héritage maternel, avoir un *orixá* féminin, avoir son corps possédé par cet *orixá*. À un autre extrême, on observe des rapports de pouvoir tendus lorsqu'un homme dans une position typiquement masculine dans la hiérarchie du candomblé, comme celle d'*ogan*, affronte une femme possédée

¹⁰⁸ La construction historique du candomblé par une participation massive de femmes paraît l'avoir constitué plus sensible à l'univers féminin.

par un caboclo. Un tel événement met en scène une dispute entre deux figures masculines, dont l'une est la matérialisation d'un homme à travers un regard féminin.

Les histoires des personnes socialisées dans le cadre de l'idiome du candomblé dans la ville de Cachoeira sont, en grande partie, articulées à partir de la combinaison de valeurs et de significations inscrites dans chacun des modèles esquissés dans ce chapitre. Comprendre comment ces combinaisons opèrent dans le récit des personnes est porteur de beaucoup d'enseignements. Les histoires d'hybridation de signifiants féminins et masculins permettent de saisir, d'une part, les enjeux identificatoires complexes qui opèrent chez une personne (ce qui n'est pas exploré en profondeur dans les limites de cette thèse) et, d'autre part, la façon dont les personnes tentent de négocier des situations interpersonnelles et sociales (et parfois historiques) conflictuelles. Les modèles d'héritage des signifiants religieux présents dans l'idiome du candomblé définissent un premier axe d'identification personnelle faisant surtout référence aux alliances transgénérationnelles et aux rapports d'appartenance au groupe. Selon un autre axe, d'autres signifiants culturels permettent aux personnes de réaliser un mouvement d'individuation face au groupe, et de développer des stratégies de composition et de décomposition vis-à-vis les multiples dimensions du moi. L'ensemble de ces recours viennent complexifier les (en)jeux identitaires présents dans le processus de construction de la personne dans le candomblé, ce qu'explore le prochain chapitre.

Chapitre 6 : Repères identificatoires et jeux identitaires dans le candomblé

6.1 - La construction de la personne dans le candomblé

Un des défis auxquels se trouvent confrontés les travaux anthropologiques qui portent sur la notion de personne consiste à ne pas projeter sur les autres cultures le modèle individualiste occidental de la personne. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les propos de Goldman (1987) lorsqu'il propose que la construction de la personne dans le candomblé doit être envisagée à partir de l'idée que le moi possède un caractère multiple qui s'oppose à la conception de l'unicité du moi qui caractériserait la pensée occidentale. Ceci rejoint les discussions plus générales qui ont porté sur la conception de la personne qui prévaut dans les classes populaires brésiliennes. En s'appuyant sur les travaux de Louis Dumont, Duarte (1986, 1994) propose que la notion de personne correspond ici à un modèle holistique selon lequel les personnes se définissent à partir des rapports hiérarchiques et complémentaires dans lesquels elles se trouvent situées.

Par contraste, une autre série de travaux portant sur le candomblé met l'accent sur ce qui, dans le langage de cette religion, converge avec un modèle individualiste de la personne. Certains des auteurs qui travaillent dans cette ligne (Prandi, 1991 ; Lépine, 1981) cherchent à comprendre ce qui sous-tend le mouvement d'expansion du candomblé à plusieurs régions brésiliennes et aux classes sociales favorisées. Ils observent que la possession est de plus en plus répandue parmi les personnes qui habitent dans de grands centres urbains et qui ont subi l'influence du modèle individualiste de la personne qui prévaut dans les élites brésiliennes modernes ; cela ne les empêche pas de recourir à l'idiome de la possession et de s'inscrire dans l'ordre hiérarchique défini par le culte.

Selon Prandi (1991), le candomblé est utilisé par les personnes qui ne trouvent pas, dans la rationalité moderne, les clés leur permettant de comprendre le sens des problèmes qu'elles vivent. Paradoxalement, selon cet auteur, ce qui rend ce processus possible est le fait que justement, dans les grands centres urbains tels São Paulo, le candomblé se présente comme une religion «désacralisée», qui s'offre principalement comme un service magique susceptible de répondre à des demandes individuelles plutôt que comme un rituel caractérisé par sa dimension

collective. L'auteur suggère aussi que le langage du candomblé présente des caractéristiques adaptées aux aspirations individualistes ; elles attirent certains citadins qui deviennent alors des adeptes du culte. À l'appui de son argument, l'auteur souligne que, dans le candomblé, *« la guerre est constitutive, la dispute est constante, l'affirmation personnelle est impérative »*. Ce culte pourrait ainsi servir d'appui à une quête d'épanouissement personnel comportant, entre autres, l'idée d'une ascension sociale ; le fait de recourir à la religion permettrait d'accumuler, et viendrait manifester, un pouvoir sacré qui ouvre aux personnes l'accès à une « manipulation magique du monde ».

De son côté, Lépine (1981) cherche à comprendre la popularité croissante du candomblé parmi les Blancs appartenant à des classes plus favorisées, à partir d'une étude des modèles mythiques présents dans le candomblé. Elle part de l'observation que les adeptes du culte disent que les humains héritent du caractère des orixás, maîtres de leur tête, et le reproduisent. L'auteur décrit ainsi les « stéréotypes de personnalité » correspondant aux seize orixás présents dans le panthéon du candomblé, à partir de la combinaison de quatre aspects principaux : des traits se référant au corps, des caractéristiques associées à la sexualité, des traits qui définissent un profil psychologique, et un certain type de comportement social défini par son degré d'agressivité. Il conclut que

« les divinités en viennent, de plus en plus, à personnifier des types psychologiques, à signifier une individuation ; il n'est pas rare que le nouvel adepte blanc semble plus attaché à son saint qu'à la communauté africaine elle-même. (...) Le type de psychologisme étudié ici serait, en dernière instance, le résultat de l'impact de l'atomisation des relations sociales dans la société globale, sur la vision du monde du candomblé ». (Lépine, 1981 : 31, ma traduction)

Sur la base de leurs observations, Prandi et Lépine suggèrent ainsi que le candomblé est une religion qui s'adapte bien aux valeurs de l'individualisme, ce qui va dans le sens contraire de la position de Goldman qui soutient que le candomblé s'écarte d'un modèle individualiste de la personne. D'un côté, on peut penser que ces divergences d'interprétation s'expliquent par le fait que les auteurs ont travaillé dans des contextes ethnographiques différents : dans la capitale de São Paulo pour Prandi, à Salvador de Bahia pour Lépine, et dans deux petites villes pour Goldman, la première à l'intérieur de la province de Rio de Janeiro et la deuxième à l'intérieur de celle de Bahia. Néanmoins, se référant à une approche structuraliste, Goldman soutient que la

structure du candomblé est centrée sur un modèle non-individualiste de la personne, indépendamment du contexte culturel dans lequel il s'inscrit.

Il me semble utile de re-situer cette discussion sur la construction de la personne dans le candomblé, dans le contexte des idées développées par Battaglia (1995). Cette auteure considère qu'il faut poser la question des raisons qui amènent certains groupes sociaux à opter pour une rhétorique individualisante ou une rhétorique centrée sur l'idée d'une personne relationnelle, et se demander quels sont les effets attendus ou appréhendés découlent de ce choix. Battaglia attaque la « fausse tension » qu'ont créée les études anthropologiques en établissant une dichotomie qui associe les sociétés occidentales à l'individualisme et les sociétés non-occidentales à un modèle de personne relationnelle. Selon cette auteure, les études qui cherchent à réinscrire ces dichotomies dans des contextes spécifiques d'utilisation observent que les personnes recourent à l'un ou l'autre des deux modèles dans le cadre de jeux rhétoriques qui participent à leur construction identitaire et qui prennent sens à l'intérieur de contextes pragmatiques particuliers.

Mon observation du candomblé dans la ville de Cachoeira va dans le sens de la position que défend Prandi quand il identifie les caractéristiques du candomblé qui se prêtent à une utilisation individualisante sans qu'il n'en résulte de contradiction majeure avec les valeurs et la cosmologie de cette religion. Cependant, cela me paraît être l'indice moins du fait que le candomblé répondrait à une logique individualisante que de ce que son langage recèle des potentialités individualisantes ; ces dernières se trouveraient sur-valorisées dans le cadre des nouvelles demandes qui surgissent dans un contexte culturel urbain et cosmopolite qui entraîne de nouveaux modes d'utilisation de l'idiome du candomblé. À Cachoeira, les gens continuent à manipuler les signifiants religieux du candomblé dans le cadre d'une logique plutôt holiste et hiérarchique. Ainsi, non seulement on y privilégie certains symboles et mécanismes qui semblent relégués au deuxième plan dans les plus grandes villes, mais on y interprète aussi différemment les signifiants qui, ailleurs, semblent prendre une connotation individualisante.

D'un autre côté, si Goldman (1987) a raison de défendre l'idée que le candomblé privilégie un modèle de construction de la personne non-individualisant et impliquant une multiplicité du moi, il tend à tort à réifier ce modèle. Dans les années quatre-vingt, Corin critiquait déjà une vision trop socialisante et homogénéisante de la personne en Afrique, qui

donnait trop d'importance au groupe au détriment de la position occupée par l'individu. L'auteur souligne le fait que, dans la société yansi,

« une structure sociale "manifeste", où prédominent les rapports claniques qui assignent à chacun une position officielle dans la société, se conjugue à une autre structure des relations, sous-jacente à la première et qui dessine à l'individu la possibilité d'une certaine particularisation par rapport à son groupe » (Corin, 1980 : 140).

Une opposition similaire se retrouve sur le plan des repères symboliques présents dans le candomblé de Cachoeira ; s'ils témoignent d'une structure religieuse fondée sur une conception relationnelle et hiérarchique de la personne, ils comportent en même temps des mécanismes qui favorisent une individuation à partir du langage même du candomblé.

On n'a jamais véritablement exploré la tension existant entre ces deux pôles dans les études sur le candomblé. Les auteurs qui défendent une conception sociocentrique de la personne n'ont jamais précisé comment ce sociocentrisme en vient à s'actualiser dans l'expérience de vie des personnes, à partir de l'utilisation qu'elles font de l'idiome religieux. De leur côté, les auteurs qui se sont centrés sur la façon dont le langage du candomblé comporte en tant que tel des dispositifs d'individuation, se sont limités au rapport qui s'établit entre la personne initiée et l'orixá maître de sa tête. Ces deux courants se sont développés selon des voies essentiellement distinctes et les auteurs se sont peu intéressés à leur chevauchement : tandis que le premier groupe d'auteurs en venait à élaborer des systèmes symboliques complexes auxquels les sujets paraissent se soumettre entièrement, le deuxième groupe ne retenait de ces systèmes complexes que ce qui s'actualise dans l'expérience de vie des personnes. Le premier groupe minimise le jeu des mécanismes d'individuation en ne voyant dans le candomblé qu'un ensemble culturel qui se nourrit de lui-même et en considérant que les personnes ne font que reproduire le système. En voulant mettre en évidence la «psychologie» des adeptes du candomblé, le deuxième groupe d'auteurs laisse par contre de côté les signifiants religieux qui renvoient à un modèle culturel relationnel et hiérarchique de la personne. Le défi demeure alors de dévoiler les mécanismes d'individuation présents à l'intérieur du modèle sociocentrique lui-même.

6. 2- Le rapport entre la personne et les modèles mythiques dans le candomblé

Dans son étude des modèles mythiques que comporte le candomblé, Lépine (1981) est probablement la première auteure à essayer de saisir ce qui a trait aux signifiants qui sous-tendent un processus d'identification de l'individu. Cette auteure propose de considérer les seize orixás du panthéon du candomblé comme des « types psychologiques » qui résultent d'une élaboration relevant de la psychologie populaire. Elle écrit que ces types psychologiques « *sont devenus un des aspects les plus dynamiques du candomblé et là où se révèle le plus l'imagination populaire* » (p.15). Ces archétypes correspondraient aux « orixás généraux » à partir desquels se définit chaque « orixá individuel » ou « saint de la tête » de chaque personne. Chacun d'eux constituerait une « manifestation singulière des divinités du panthéon » et serait caractérisé par des symboles particuliers, des fonctions spécifiques et des traits psychologiques individuels. Selon Lépine (p.18, ma traduction), l'orixá individuel « *est un ancêtre surnaturel ; il est l'eleda¹⁰⁹, le créateur de la personne qui hérite, de manière générale, de son tempérament* ». Lépine considère que la construction de la personne dans le candomblé se fait selon un processus complexe soumis à l'influence d'une série de traits symboliques ; parmi ceux-ci, le saint de la tête jouerait, selon cette auteure, un rôle déterminant par rapport à la constitution de la personnalité des individus.

Dans le premier travail sur le candomblé ayant eu recours à une approche phénoménologique, Augras (1992) a cherché à dégager la signification du rapport entre les personnes et les modèles mythiques du candomblé, en partant de l'expérience vécue par les personnes. Tout comme Lépine, Augras considère les modèles mythiques comme des types psychologiques qui offrent aux personnes un modèle de pensée et de comportement. Elle cherche à comprendre « *dans quelle mesure cette identité mythique est ressentie comme un modèle extérieur auquel on doit se conformer, ou si la danse des dieux permet d'opérer la synthèse entre le double et la métamorphose* » (p.20). La conclusion à laquelle elle arrive est qu'il n'existe pas de point de rupture entre ces deux entités ; la personne se construit dans un processus d'identification avec son orixá, maître de la tête, à partir « (d'un) *jeu dialectique entre le même et l'autre* » qui opère « *une synthèse entre ce que le mythe dit et ce qu'il éveille dans l'observateur* ».

¹⁰⁹ La plupart des adeptes du candomblé associe l'eleda avec l'Orixá personnel.

Le travail d'Augras demeure très important comme première tentative pour comprendre de quelle manière les personnes utilisent les éléments du système symbolique du candomblé dans leur expérience vécue. L'auteure cherche à interpréter plusieurs aspects de la vie des personnes en se référant à la fois aux modèles mythiques et aux types psychologiques qui leur correspondent. Tout comme Lépine, Augras se centre sur l'influence principale qu'exerce un seul orixá, le maître de la tête, sur la personnalité de chaque individu. Elle accorde cependant une valeur absolue à l'idée de Bastide selon laquelle la personnalité de l'individu se transforme en celle de la divinité¹¹⁰. Dans son interprétation du rapport entre la personne et son orixá, elle cherche systématiquement à identifier la façon dont la personne résout les conflits d'identité qu'elle vit, à travers la découverte de son «moi authentique» ou de son «moi caché» que viendrait incarner l'orixá. Dans ce sens, on peut dire qu'Augras tombe dans un réductionnisme psychologisant. Si la personne parvient à découvrir son «moi authentique», elle se trouverait réellement métamorphosée par son rapport avec la divinité ; dans le cas contraire, si son conflit identitaire demeure non résolu, son orixá demeurerait situé dans une position de «double».

On peut évoquer ici la critique intéressante que Crapanzano (1977 : 11-12) formule à ce propos quand il souligne la nécessité

« to resist the reduction and consequent distortion of the spirit idiom into a second idiom, the "psychological" idiom, in which we in the modern Western world feel more comfortable. The spirit idiom (I should really say spirit idiomata, for there are undoubtedly significant variations in the idiom throughout the world) provides a means of "self-articulation" that may well be radically different from the self-articulation of the Westerner (Lienhardt, 1961). Much of what is articulated in the West as within the individual may be articulated as outside the individual in those societies in which the spirit idiom is current » (Pouillon, 1972; Garrison, Chapter 10).

¹¹⁰ Goldman (1987) accuse Bastide de fonder sa théorie de la possession dans le candomblé sur un modèle occidental de construction de la personne. Selon Goldman, Bastide conçoit « l'existence préalable de deux êtres individualisés, doués de caractéristiques propres (le "moi psychologique" du fils et le «modèle de personnalité» de l'orixá) qui ne peuvent se rencontrer qu'ultérieurement » (p.96, ma traduction). Pour Goldman il n'existent pas, dans le candomblé, deux êtres à priori individualisés ; le fils/fille de saint est originellement conçu en tant que multiple et l'Orixá vient seulement aider à construire cette multiplicité. Il s'agit d'une critique importante de Goldman par rapport au travail de Bastide, principalement parce qu'avec cette critique, il réussit à identifier la tâche aveugle des travaux à tendance psychologisante qui ont succédés à celui de Bastide et qui ont poussé à l'extrême une interprétation basée sur une psychologie occidentale. Le problème réside alors dans la non reconnaissance des multiples dimensions de la personne que viendraient mettre en évidence les divinités.

Cette critique s'applique bien aux auteurs qui ont réduit la richesse des manières d'utiliser les modèles mythiques du candomblé et, plus largement, l'idiome de la possession lui-même, à la seule découverte d'un « moi caché ». Je ferais plutôt l'hypothèse que la disponibilité de modèles mythiques au sein d'une culture favorise un jeu avec les différentes dimensions du moi, selon un processus plus dynamique que celui que suggère le remplacement d'un « moi inauthentique » par un « moi réprimé ».

Le philosophe Charles Taylor (conférence, 1998) postule que l'aspiration de l'homme à une certaine unicité du moi est sans doute universelle. On peut cependant penser qu'une telle aspiration constitue un horizon général sur l'arrière-plan duquel se déploie un processus de définitions et de redéfinitions identitaires constantes dont chaque être humain fait l'expérience à travers « *un dialogue, parfois par opposition, avec les identités que "les autres qui comptent" veulent reconnaître en nous* » (Taylor, 1992 : 49). Dans la même ligne, Ewing (1990) a écrit un excellent article où elle affirme que l'expérience des personnes d'avoir un moi unitaire se retrouve dans plusieurs sociétés, y compris dans celles où les personnes ont été décrites comme maintenant des « highly porous interpersonal boundaries », telle la société indienne. Néanmoins, selon l'auteure, cette expérience est en fait une illusion de totalité (« the illusion of wholeness »), parce que ce que l'on observe lors des interactions sont des « selves that are highly context-dependent and mutually inconsistent » (p. 259). L'auteure propose un modèle faisant appel à l'idée de « shifting selves », selon laquelle les représentations de soi sont constamment en train de se modifier en fonction des contextes, en réponse à des influences qui ont leur source à la fois à l'extérieur et à l'intérieur de la personne. Ewing (1990) rejoint Crapanzano (1992) quand celui-ci propose de recourir à un paradigme dialogal pour comprendre les variations dans la constitution du soi.

Ewing (1990) soutient cependant qu'une telle perspective dialogale ne suffit pas à comprendre ce qui produit, dans tout être humain, l'expérience d'une totalité : « *An experience of wholeness and coherence is encapsulated in a self-representation, in a semiotic process that highlights and organizes certain fragments of experiences* ». (p.263) L'auteure propose d'identifier certains des repères sémiotiques auxquels recourent les personnes pour élaborer cette « illusion de totalité », à partir de ce qu'elles font pour affronter les inconsistances de ce qu'on

peut appeler les soi multiples. On peut penser que l'idiome de la possession s'avère un recours puissant permettant de résoudre le paradoxe de la multiplicité et de l'unicité du moi.

Je propose ici de considérer cette question à partir des possibilités qu'offre l'idiome de la possession en termes des rapports avec un ou de multiples esprits et de la façon dont ces rapports jouent dans le cadre d'un processus de construction identitaire. Ainsi, le potentiel transformateur porté par les rapports dialogiques qui s'établissent entre les personnes et leurs divinités peut amener ces personnes à mettre en cause les certitudes qu'elles avaient concernant leur identité, particulièrement en situation de conflit. En même temps, en recourant à l'idiome de la possession, les personnes mettent en œuvre les mécanismes qu'identifie Ewing quand elle évoque « what is essentially metaphor to organize experience », la façon dont la personne construit une cohérence au sein de la multiplicité de ses « soi ». L'idiome de la possession permet aussi de donner forme à certains des dialogues qu'entretient la personne avec l'entourage et avec elle-même et de redéployer la mouvance des processus identitaires¹¹¹.

Cette idée de la fluidité des processus identitaires et de la porosité des frontières personnelles rejoint les réflexions de Milan Kundera (1986 : 41) sur le roman dit psychologique. Il décrit une situation où un des personnages fait face à son image dans le miroir :

« Elle se demande ce qui arriverait si son nez s'allongeait d'un millimètre par jour. Au bout de combien de temps son visage serait-il méconnaissable ? Et si son visage ne ressemblait plus à Tereza, est-ce que Tereza serait encore Tereza ? Où commence et où finit le moi ? Vous voyez : Aucun étonnement devant l'infini insondable de l'âme. Plutôt un étonnement devant l'incertitude du moi et de son identité. »

Ce rapport à l'image et au miroir au cours d'un questionnement identitaire évoque une situation de plus en plus courante à Cachoeira et qui résulte de l'introduction d'une technologie moderne dans certaines maisons de saint ; je pense particulièrement à l'habitude que les adeptes ont prise dernièrement de filmer les rituels dans lesquels ils sont impliqués. Regardant l'enregistrement vidéo de la fête d'Oxum, sa déesse, Mère Juninha contemple Oxum incorporée à son propre corps et commente : « *Regarde comme elle est vaniteuse ! Imagine-toi, si j'étais*

¹¹¹ De plus, si l'on considère le rôle médiateur que joue la divinité entre la personne et un autre (ou entre la personne et elle-même), et si la divinité, en tant que modèle, paraît bien véhiculer un discours social avant

comme elle est. » Lors de cette fête, Oxum était tout habillée d'or, entourée de gens importants, recevant leurs hommages. Étendue sur son lit, la robe de nuit un peu déchirée par l'usage, Mère Juninha est entourée de quelques-unes de ses filles-de-saint et de moi. Elle évoque avec fierté sa déesse et la considère comme une autre en même temps que son regard malin traduit une doute quant à cette apparente distinction identitaire. Où commence et où finit le moi ?

Pour Augras, une synthèse entre le même et l'autre s'opère au moment de la possession, quand disparaît la distinction entre la personne possédée et la divinité qui la possède. Si l'on peut admettre qu'une synthèse de cet ordre se produit au moment de la possession, on ne peut passer sous silence le caractère problématique que comporte l'idée d'une telle synthèse. Comme l'a remarqué Lienhardt (1995 : 154) :

« In states of possession, which any Dinka may experience and all must certainly have seen others, divinities "size" or "capture" the human person, body and all. The self is then temporarily replaced by a god, both subjectively and objectively, for it appears that the person possessed has no subjective experience of possession. He (or she, for it often happens to women) is replaced by a spiritual being, a being of another order. People appear temporarily to lose "self-control". »

Nos observations à Cachoeira vont dans le sens de l'idée selon laquelle, au moment de la possession, la personne est remplacée par la divinité ; c'est ce que confirment toutes les personnes que nous avons interrogées et qui disent que leur corps et leur esprit sont sous le contrôle d'un être spirituel.

« La vibration du Vieux me prend les jambes, tu sens les douleurs au-dessous du genou. Tes muscles deviennent rigides jusqu'à ce qu'arrive la crampe. Tu ne peux pas bouger les doigts. Je ne sais pas si tu as déjà prêté attention, mais ça commence comme ça, cela vient des pieds et je commence à tordre mes pieds ; ils deviennent durs, rigides. (...) Et après toutes les vibrations que je sens, c'est comme un rideau, tout d'un coup je m'efface et je ne vois plus rien. » (Dária, fille-de-saint)

En même temps, les récits que nous avons recueillis indiquent que les personnes vivent aussi une expérience subjective directement reliée à la possession, une expérience qui indique

d'être personnel, les liens établis avec elle viennent complexifier les possibilités d'échanges dialogiques et de construction identitaire.

que la possession influence directement la façon dont la personne appréhende le monde et elle-même. Lívio raconte ainsi :

« (Qu'est-ce que tu ressens quand tu reçois Oxum ?) On se sent emballé, on sent le saint s'adosser en nous. (Qu'est-ce que tu sens dans le corps ?) Ce sont des choses dont on n'a pas le droit de parler. Ce sont des choses à propos desquelles, si l'on demande aux plus anciens, ils ne répondent pas. Mais la première chose qu'on sent venant du Saint c'est le sol et le cœur. Le cœur tire (accélère) et le sol devient instable. Il manque toujours quelque chose sous nos pieds qu'on veut mettre d'aplomb et on ne réussit pas. On sent une froideur, une glace froide. Il y a des fois où je suis dans une place et je sens des gouttes d'eau tomber sur moi. Mais il ne pleut pas. Alors je dis : "Oh, maman, merci !" C'est de l'eau froide à faire mal aux os. De la glace même à faire mal. Des gouttes de glace en train de tomber sur toi. Tu sens une sorte d'excès, un type de balancement, quelque chose dans le cœur, le sol... Parce qu'Oxum, quand elle me prend, elle m'enlace sous la forme d'émotion. (C'est comment ça, Lívio ?) Je sens un désir de pleurer, du chagrin. Parfois je n'arrive même pas... parce qu'elle me prend tout de suite. Parfois, j'arrive à pleurer avant cela. Les larmes tombent ». (Lívio, fils-de-saint)

Même si l'expérience rapportée par Lívio se réfère au moment qui précède immédiatement la possession, on voit que ce vécu correspond à une expérience corporelle et affective de la présence de l'autre en soi. On peut penser que ce vécu bascule dans une sorte d'expérience fusionnelle où la limite entre deux êtres devient floue et imprécise. Dans le récit de Lívio, c'est l'élément « eau » qui fonctionne comme une métaphore associant ce qui relève du physique et du sensoriel à ce qui est de l'ordre du sens et des sentiments. Traversant les signifiants que sont la rivière, la pluie, la glace et les pleurs, l'élément « eau » fait s'entremêler les histoires d'Oxum, la déesse des eaux douces, et de Lívio, une personne sensible qui valorise les expériences affectives et qui me raconte son histoire, une vie pleine de chagrins et de tristesse. On peut penser que la possession constitue pour la personne possédée une expérience incorporée (bien décrite par la notion d'*embodiment* développée par Csordas, 1994) qui se présente sous forme d'« impressions » sensorio-affectives et corporelles, ressenties et traduites par le biais de métaphores (Low, 1994). Certains extraits de récits permettent de mieux saisir l'idée selon laquelle la possession est une expérience d'incorporation (*embodiment*) :

« Alors, la vibration d'Ogun est incroyable. J'ai l'impression qu'on m'arrache tout de mon intérieur. Tu sens comme si on t'avait donné une injection et si on t'avait jeté un seau d'eau brûlante. Tu sens, je deviens angoissée ; fais attention, je

commence à sentir le dos, le dos, je commence à sentir un truc comme ça, une douleur... »

« Quand il se passe du temps sans qu'on soit possédé, tu sais que ça nous manque? Au mois de novembre, quand les travaux sont interrompus, Mônica, tu sens que ça te manque, tu sens de la chaleur, une sorte d'envie... Quand le mois de décembre arrive, tu es déjà folle ! C'est la même chose que tes nécessités vitales, tu ressens la même chose. Cette incorporation¹¹² pour moi devient une nécessité vitale ! » (Dária, fille-de-saint)

À la lumière de ces extraits, on peut revenir à l'idée de synthèse qu'évoque Augras pour décrire ce qui se passe lors de la possession. On peut ajouter que cette expérience porte en soi l'ambiguïté propre à une expérience où les ressemblances entre la divinité et la personne possédée se jouent sur un registre spéculaire par le biais d'expériences corporelles et affectives profondes, sans que l'on puisse parler d'une véritable « fusion d'identités ». Néanmoins, les personnes en jouent sur le plan rhétorique et ce jeu rhétorique indique que les frontières entre le moi et l'autre sont poreuses et vécues comme telles par la personne possédée elle-même ou par les personnes de son entourage :

« La maison de mon Saint dans le ronco¹¹³ était différente [de celle des initiés qui appartiennent à d'autres orixás]. On m'a fait une maison de paille et j'y restais longtemps comme un cobra¹¹⁴. Il y avait des gens qui avaient peur de regarder dans mes yeux. (...) Personne ne gouverne un cobra ; je fais ce que je veux ! » (Jó, fille-de-saint)

« Les personnes qui me connaissent disent : "Tu n'es pas fille d'Oxum. Alors, tu es fille d'Oxum Apará, d'Oxum avec Iansã." Les gens pensent qu'avec toute cette énergie que j'ai, avec tout ça, je ne pourrais pas être fille d'Oxum. Mais ils ne connaissent pas mon autre côté, n'est-ce pas ? » (Dária, fille-de-saint)

« Mère Juninha n'est pas une fille d'Oxum, elle est Oxum elle-même. » (Tom, fils-de-saint, à propos de sa mère-de-saint)

Ces exemples révèlent la dynamique du processus identitaire impliqué dans le rapport entre la personne et la divinité ; ils indiquent le caractère dynamique du « jeu entre le même et l'autre » qu'Augras annonce dans son texte mais sans l'explorer à travers les récits de personnes. Ce rapport dynamique se révèle à travers les possibilités de négociation qui existent entre ces

¹¹² Incorporer (*incorporar*) est un des verbes utilisés pour se référer à la possession dans le candomblé.

¹¹³ Chambre où l'initiée reste recueillie.

multiples jeux de miroir, qui vont d'une reconnaissance de soi dans l'autre au refus de cette ressemblance ou au sentiment d'une certaine étrangeté. On peut dire que la force de l'idiome dans lequel s'inscrivent les modèles mythiques réside dans cette capacité de jouer avec la possibilité d'être et ne pas être, et de n'opérer de synthèses que fragiles et transitoires. Lorsque de telles synthèses se répètent, elles s'incorporent toujours davantage à l'être de la personne avec la force que leur confère la pragmatique. On peut l'observer quand on considère les récits de vie dans une perspective diachronique, à la manière d'une biographie. Je veux ainsi proposer que ces synthèses ne se limitent pas aux seuls moments de la possession. Elles opèrent à travers le « jeu avec l'ambivalence » qu'entretient la personne tout au long de sa vie pour donner sens à certaines de ses expériences en recourant à des modèles mythiques.

Ce mouvement entre caractère transitoire et répétition définit le caractère processuel du rapport entre la personne et la divinité, tel qu'il se fonde dans l'actualisation et le renouvellement d'une alliance par le biais de sacrifices, de la possession et de l'échange d'axé. Bastide (1958) note que ces processus augmentent le degré¹¹⁵ auquel l'orixá est dans la personne :

« C'est l'Orixá qui donne ou qui accroît l'être, mais l'Orixá à son tour a besoin de cet être. (Bastide, 1958 : 216) (...) le statut plus ou moins élevé [de la personne initiée] se manifeste sans doute, extérieurement, par le pouvoir, par le commandement, par l'autorité sur les individus qui ont un statut plus bas ; mais cette autorité n'est que l'irradiation de l'être, ou mieux encore : du degré d'être que l'Orixá a dans la personne » (Bastide, 1958 : 213).

6. 3- Des référents identitaires multiples

L'idée que la personne se construit dans le candomblé de manière complexe et multiple se retrouve dans les travaux de plusieurs chercheurs, mais on n'a jamais essayé de comprendre comment ce processus se traduit au niveau de l'articulation de l'expérience et quel sens prend pour une personne particulière la nécessité de composer avec la pluralité de ses esprits. Augras et Lépine, par exemple, limitent aux orixás leur analyse des rapports identitaires qu'entretiennent les personnes avec les modèles mythiques ; en outre elles n'analysent que le rapport établi entre

¹¹⁴ Son Orixá est Oxumarê qui est associé à un cobra.

¹¹⁵ Ce mot fait référence à l'idée d'une augmentation de la force, du pouvoir, du niveau d'influence et, en dernière instance, de la « substance immatérielle » que la divinité inscrit dans le corps de l'initié.

la personne et l'orixá maître de la tête. Toutefois, le rôle articulatoire de l'idiome du candomblé par rapport à une redéfinition de l'identité de la personne possédée se trouve complexifié par le fait que plusieurs orixás peuvent posséder la personne et que d'autres esprits que les orixás peuvent venir en elle par la possession. Cette multiplicité vient accentuer la richesse et la fluidité des références identitaires proposées à la personne et qui marquent son rapport aux autres. Plusieurs divinités se trouvent ainsi associées dans une même personne. Dans le candomblé, même si l'orixá maître de la tête demeure la principale source d'influence, les personnes ont toujours des rapports avec plusieurs divinités qui prennent des places plus ou moins importantes selon les situations¹¹⁶.

Ainsi, Goldman (1987) soutient que la personne n'acquiert de plein statut dans le candomblé qu'à partir de l'inscription rituelle de plusieurs divinités dans son être. Selon lui, tout adepte du candomblé achève la construction de sa personne au bout de 21 ans d'initiation, après avoir fixé à sa tête un ensemble de sept orixás (appelé « *carrego de santo* »), un erê (qualité enfantine de l'orixá), un egum (esprit de mort) et un exu (messager entre les hommes et les orixás). Ce qui en ressort est l'idée d'une construction progressive et interactive de la personne en relation à une série de divinités et d'éléments symboliques disponibles dans le candomblé et entre lesquels on peut sans doute parler moins d'addition que de combinaison, au sens chimique du terme. La personne est conçue comme « *une synthèse complexe résultant de la coexistence d'une série de composantes matérielles et immatérielles* » (Goldman, 1987 : 104, ma traduction).

Lorsque l'on considère l'ensemble des esprits en jeu dans le candomblé, il faut tenir compte du fait que certaines catégories d'esprits renvoient aux notions de marginalité et d'ambivalence. On peut penser que la signification que revêt pour les personnes la possession par ces types d'esprits tient à la fois aux traits de personnalité qu'on leur associe et à leur statut même d'esprits marginaux qui permet aux personnes de circuler entre le centre et les marges tels que les définit l'ordre symbolique, ainsi que d'explorer le potentiel de créativité associé à la

¹¹⁶ Dans l'umbanda, la cosmologie et la pragmatique sont beaucoup plus ouvertes à l'acceptation d'une pluralité de divinités auxquelles une même personne appartient. Lors des rituels, ces diverses divinités possèdent la personne ; dans la vie quotidienne, on dispose de plus de modèles pouvant intervenir dans l'interprétation de situations concrètes. À la limite, l'umbanda accepte une telle diversité de divinités d'appartenance que certaines personnes sont considérées comme ayant une tête peuplée d'un « village de divinités » (aldeia de santos).

marge. Exu est l'exemple le plus clair de cette catégorie d'esprit ; c'est un esprit qui est rituellement fixé en chaque adepte du candomblé, lorsqu'on lui offre un sacrifice après un an d'initiation. On peut aussi mentionner ici la contrepartie féminine d'Exu, Pomba-Gira dont le prototype est celui d'une femme prostituée. Ainsi, en principe, toute personne peut être possédée par Exu ou Pomba Gira. En pratique, cependant, une telle possession renvoie presque toujours, dans le cas des personnes initiées, à une connotation de marginalité. Dans le cas de personnes non-initiées, la possession par Exu est toujours le signe de l'existence d'un conflit qu'il faut régler. Dans ce dernier cas, la présence d'Exu ou de la Pomba-Gira signifie soit que l'Orixá de la personne appelle cette dernière et veut qu'elle soit initiée, soit que quelqu'un d'autre a pratiqué de la sorcellerie contre elle et lui a envoyé ces esprits.

Malgré les connotations négatives associées à Exu et qui renvoient à un état marginal ou ambivalent (parce qu'en même temps dangereux et puissant), la figure d'Exu se trouve intégrée dans l'idiome du candomblé et intervient dans la construction de la personne à travers la notion de *Bara*. Selon Elbein dos Santos (1975), *Bara* est la manifestation individuelle d'un principe d'expansion de la matière, personnifié par Exu. On peut ainsi penser que certains signifiants marginaux sont incorporés à l'idiome même du candomblé et y demeurent dans un état de virtualité ou de potentialité. Cette présence est très importante dans le contexte du jeu des ambivalences évoqué plus haut. Les personnes peuvent s'en servir pour articuler leur expérience personnelle, particulièrement dans le cas de personnes qui se situent à la marge de la société et dans celui des personnes psychotiques.

Il est tout aussi important de prendre en considération l'existence d'un autre groupe de divinités que les chercheurs ont souvent tenues à l'écart dans leur analyse du candomblé¹¹⁷. Il s'agit des caboclos (les esprits des amérindiens), des boiadeiros (les esprits des bouviers) et des marujos (les esprits de marins). À Cachoeira, nous avons remarqué que les personnes sont généralement possédées non seulement par les orixás mais aussi par ces autres divinités. À la différence des orixás, ces derniers ne sont pas « façonnés » à travers un processus initiatique. Ils

¹¹⁷ Ce fait prolonge la dichotomie instaurée par les premiers chercheurs qui se sont penchés sur le culte et les terreiros, entre nations considérés « pures », c'est-à-dire plus proches des traditions africaines, et nations « mélangées », c'est-à-dire celles qui incorporaient des divinités n'existant pas en Afrique.

arrivent simplement et prennent possession de la yaô¹¹⁸, en général un an après l'initiation. Comme le montre Iriart (1998), ces esprits occupent à l'intérieur du culte une position secondaire mais néanmoins importante par rapport à celle des orixás. Ils ne se situent certainement pas au même niveau de marginalité qu'Exu et Pomba-Gira ; ils occupent cependant une position qui, selon Iriart, permet d'inscrire dans l'idiome religieux une flexibilité liée au fait que les rituels qui entourent ces divinités se prêtent davantage à l'incorporation des symboles de la vie quotidienne et donnent ainsi aux personnes une marge additionnelle de créativité.

Contrairement aux orixás, ces esprits parlent portugais, dialoguent avec l'entourage et possèdent souvent les personnes dans l'espace de la vie quotidienne. On a cependant l'impression qu'ils jouent moins pour les femmes le rôle d'un modèle identitaire ; le rapport qui s'établit entre la personne et le caboclo est plutôt centré sur son altérité. Le caboclo apparaît comme l'autre qui vient médiatiser, et surtout mettre en question, les rapports sociaux source de conflits. La possession par un caboclo accentue la différence entre le féminin et le masculin et exprime le masculin tel que perçu par les femmes, dans son aspect idéal (comme c'est le cas des possessions par les orixás masculins) mais aussi dans son aspect burlesque. Cette particularité du rituel et de la possession par ces esprits confère à ces derniers une place importante dans la vie des femmes ; elle met en question l'univers et les comportements masculins, en même temps qu'elle leur offrent un espace de compréhension et de complicité.

6. 4- Les voies de l'identification dans le candomblé : un rapport paradoxal entre appartenance et individuation

Les notions d'ancestralité et d'héritage sont fondamentales dans le cadre du candomblé. Elles permettent d'explorer la tension dynamique qu'on observe entre une conception relationnelle et hiérarchique de la personne et la disponibilité de mécanismes d'individuation au sein même de l'idiome du candomblé. Dans un article sur la notion de personne en Afrique Noire, Bastide (1973) établit une différence entre ancêtres lointains et ancêtres rapprochés ; il suggère que ces derniers « *actualiseraient une certaine concrétude perdue dans l'abstraction*

¹¹⁸ Nom que la personne initiée acquiert dès qu'elle reçoit le bain de sang de l'animal sacrifié sur sa tête et sur ses épaules lors du principal rituel qui se réalise pendant l'initiation.

des ancêtres lointains ». Dans l'étude du candomblé, la notion d'ancestralité a généralement été approchée dans ses connotations abstraites, même si plusieurs auteurs mentionnent aussi un lien entre les divinités et les ancêtres rapprochés.

Bastide (1958 : 217) observe que, dans le candomblé, « *la divinité peut bien s'hériter aussi; cet héritage n'est pas néanmoins une règle fondamentale comme en Afrique (...)* ». De son côté, Lépine (1986 : 18, ma traduction) écrit :

« Chez les descendants des Africains à Bahia, l'orixá passe de père à fils et peut aussi venir d'autres personnes de la famille, telles une grand-mère ou une marraine. »

Braga (1992 : , ma traduction) affirme que la « *généalogie religieuse s'entremêle avec la parenté par consanguinité et par affinité, pour ne pas parler des fois où sa construction transcende les limites des informations sur le fondateur de la communauté pour rejoindre, à travers le temps et l'espace, les ascendants africains qui se sont maintenus dans la mémoire collective(...)* »

S'ils reconnaissent la présence d'une sorte d'héritage des divinités dans le candomblé, les auteurs signalent qu'un tel héritage n'est pas constitué en système bien défini comme en Afrique où la transmission suit un ordre lignager ; l'héritage prendrait ici une forme beaucoup plus désordonnée. Toutefois, même si on ne peut qu'être d'accord avec l'idée que le système lignager africain a été détruit au Brésil, on ne peut minimiser l'importance que revêt, pour les personnes, un héritage des divinités à partir d'ancêtres rapprochés, même si ce dernier ne suit pas des normes culturelles explicites. Au cours de mon travail de terrain, j'ai observé l'insistance avec laquelle les personnes se référaient spontanément au fait qu'elles avaient hérité leurs divinités de leurs ancêtres proches ; ceci s'est maintes fois avéré tout aussi important, dans leur histoire, que la découverte de l'esprit maître de leur tête. Cela m'a conduit à penser qu'il s'agissait là de quelque chose de beaucoup plus significatif que ne le donnaient à penser les spécialistes de l'étude du candomblé, encore de nos jours. De plus, ce que les personnes nous rapportaient à ce propos faisait une place importante aux circonstances particulières de leur vie, comme l'a aussi noté Bastide (1958 : 217) : « *quand on interroge le babalaô pour connaître la*

*raison de cette querelle des dieux, il répond : L'un était l'Orixá du père et l'autre de la mère, chacun voulait garder l'enfant né du couple, pour lui ».*¹¹⁹

Le fait que les personnes de Cachoeira tendent, en parlant de leurs divinités, à évoquer les personnes significatives indique pour elles l'importance de toujours se percevoir en relation aux autres ainsi que celle de la qualité affective des rapports mentionnés. Alors que le premier de ces aspects va dans le sens de la notion de personne relationnelle, le second renvoie aux mécanismes d'individuation qui prévalent à l'intérieur de groupes sociaux sociocentriques¹²⁰. La présence d'un discours qui accorde une telle valeur à l'héritage des divinités et à l'obligation de continuer à prendre soin de ce qui vient des ancêtres serait alors le propre d'un modèle holiste demeurant prédominant dans la ville de Cachoeira. De manière inverse, l'absence d'un tel discours dans les grandes villes serait le signe de ce que Lépine a identifié comme étant la cause du privilège excessif accordé à un rapport duel personne/divinité, et renverrait ainsi à « l'atomisation des relations sociales ». Ainsi, selon Calligaris (1993), dans une société individualiste,

« il y a une diminution progressive du poids de l'héritage, ce qui fait que les canaux traditionnels de transmission d'héritage, c'est-à-dire fondamentalement la famille, ont de moins en moins d'importance. L'idéal individualiste n'est pas loin d'une sorte de bébé-éprouvette auto-engendré, qui ne devrait son existence à aucune tradition, sauf à un discours - celui de la science - qui s'autoriserait en principe non pas de la tradition, mais du réel » (p.98).

Dans cette perspective, la valorisation de l'héritage que l'on observe à Cachoeira témoignerait d'un rapport à la religion qui, comme on l'a déjà dit, tend à privilégier les signifiants faisant appel à l'ordre collectif. Alors que Calligaris affirme que « dans une société individualiste, il reviendrait à chacun de décider de son alliance, d'une certaine façon, de son

¹¹⁹ Bastide se réfère au moment de la divination quand le devin joue les cauris pour définir le maître de la tête de la personne en question.

¹²⁰ Il faut noter que la connotation de sociocentrisme que l'on retrouve dans le contexte de Cachoeira n'a pas la même rigueur que celle décrite en contexte Africain. Au Brésil, pour ce qui a trait aux esclaves et leurs descendants, le système des lignages africains a été détruit ainsi que les rôles et les positions sociales que les personnes occupaient en Afrique. Néanmoins, cela n'a pas empêché que, dans toutes régions brésiliennes, on ait recréé des organisations sociales hiérarchiques où la tradition africaine s'est mélangée avec la tradition patriarcale portugaise, que ce soit sur le plan de la structure de la famille, des rapports homme/femme, des rapports entre les classes sociales, etc. Ces organisations subissent des transformations dues à un processus croissant de modernisation à l'œuvre dans tout le pays et déjà très avancé dans les métropoles, processus qui entraîne l'incorporation grandissante d'un modèle individualiste de la personne.

intégration ou pas dans l'ordre symbolique de la communauté » (p. 92), d'une façon générale, les modèles mythiques sont porteurs d'un ordre symbolique dont les gens se sentent partie prenante. Le fait d'adopter les modèles mythiques mobilisés par le candomblé est perçu comme l'effet d'un désir situé à l'extérieur de la personne - un désir de sa divinité propre. La plupart des personnes initiées au candomblé considèrent ainsi l'initiation comme une contrainte à laquelle elles doivent se soumettre. La divinité vient ainsi rappeler, non seulement à la personne choisie mais à toute sa famille, son engagement vis-à-vis un ordre cosmologique plus large. C'est particulièrement clair quand la divinité qui se présente est une divinité qui accompagne la famille à travers les générations.

Ainsi, les propos relatifs à l'héritage des saints est un appel, à Cachoeira, à s'inscrire dans une lignée symbolique, au sens où le candomblé est une « affaire de famille ». C'est le sentiment d'appartenir à une collectivité qui est ainsi revendiqué. Les biographies d'adeptes du candomblé recueillies à Cachoeira permettent d'identifier des tracés exprimés en termes de modèles mythiques ; de tels tracés procèdent à des réarrangements des divinités de manière à construire des rapports identificatoires particuliers et à faire ressortir des rapports d'alliance ou de conflit qui impliquent les familles du côté maternel et du côté paternel. Ce rattachement à des logiques identificatoires peut se faire selon plusieurs voies, fonction du fait que l'héritage met en jeu telle ou telle personne et permet de dessiner des voies singulières dans le rapport à l'origine.

Cela se rapproche de ce qu'a magnifiquement décrit Zempléni dans son analyse de l'histoire de Khady Fall, une prêtresse du culte des rab chez les Wolof du Sénégal. Selon l'auteur, le fait que certaines divinités se manifestent ou non à un moment particulier de l'histoire de la personne et que cette dernière les accepte ou les refuse, indique la présence de liens d'appartenance et de conflits identificatoires vis-à-vis un être significatif avec le lignage duquel la divinité a établi dans le passé des rapports significatifs. L'auteur montre ainsi la dimension singularisante du processus d'incorporation des signifiants culturels, à travers la façon dont les symboles se trouvent manipulés en fonction des particularités d'une histoire personnelle. L'analyse de Zempléni se situe ici à une position charnière, au sens où la reconnaissance de l'intervention de mécanismes d'individuation dans la façon de s'approprier l'idiome de la possession n'est pas en contradiction avec l'idée que le récit suit, en dernière instance, un modèle mythique extérieur à la personne ; cette dernière l'interprète comme un destin (« *like a destiny*

tenaciously held to myth, and not like a psychological or family novel ») qui guide le flux de son histoire personnelle.

Le mouvement d'individuation mis en relief par cet auteur chez les Wolof ne se confond pas avec le modèle d'individualisation occidentale pour lequel la quête d'authenticité passe par le refus de la tradition et la dénégation de l'héritage et de la hiérarchie¹²¹, comme le remarque Taylor (1992 : 13) :

« Nous avons conquis notre liberté moderne en nous coupant des anciens horizons moraux. Nos ancêtres croyaient faire partie d'un ordre qui les dépassait. Dans certains cas, il s'agissait d'un ordre cosmique, d'une «grande chaîne des êtres», dans laquelle les êtres humains figuraient à leur place parmi les anges, les corps célestes et les autres créatures terrestres. Cet ordre de l'univers se reflétait dans les hiérarchies de la société humaine. Les gens étaient souvent confinés à un endroit donné, à une fonction et à un rang qui leur étaient dévolus et auxquels il leur était pratiquement impensable d'échapper. La liberté moderne a fini par discréditer de telles hiérarchies. »

À Cachoeira, le système de parenté dominant est de type indifférencié et patriarcal et les rapports à l'intérieur de la famille sont encore très hiérarchisés. Dans la pratique, on rencontre une grande quantité de familles matrifocales. Bien que le système d'héritage et les lignages existant en Afrique aient disparu, même parmi les descendants des Noirs, la symbolique du candomblé comporte une série de prescriptions et de règles qui continuent à se référer à un héritage de type africain et recréent ce système en fonction d'une nouvelle réalité sociale. Ainsi, les hiérarchies familiales se situent dans des rapports « lignagers » d'extension beaucoup plus restreinte qu'en Afrique, faisant appel à des relations qui concernent les ancêtres proches et significatifs du point de vue affectif. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, ces rapports

¹²¹ À ce propos, le commentaire de Lienhardt (1961) lors de son étude des divinités des Dinka du Sudan paraît extrêmement éclairant quant à l'influence des changements historiques et d'un modèle individualiste de la personne sur l'affaiblissement de la valeur des symboles porteurs de grandes représentations collectives : « (...) *The Dinka sometimes indicate that originally the free-divinities did not affect them so powerfully as now; that they knew only the power of the clan-divinities, and more particularly of the clan-divinities of the spear-master clans, and Divinity itself which those clans represented to their political communities. We do not know if this is historically true; but it is significant that, according to the Dinka, the effects of free-divinities on individuals have been the more widely and deeply felt as their own political autonomy has been undermined. "Everyone now wants to be a master", say the masters of the fishing-spear; and in general the rise of the free-divinities, potentially equally affecting all Dinka as individuals and families, corresponds to their recognition of increasing individualism in their life and intimations of changes in the basic structure of society* » (p.169).

lignagers se situent à l'intérieur d'un modèle familial qui inclut, en général, jusque trois générations.

Dans le candomblé, les mécanismes d'individuation passent par la mise en acte de signifiants religieux qui renvoient aux familles matrilatérale et patrilatérale et permettent à la personne de prendre position à l'intérieur de sa propre histoire, par rapport à son groupe social d'origine. Ainsi, le fait de se relier davantage aux lignées paternelle ou maternelle peut résulter d'un cheminement personnel qui reflète les contingences de la vie de chacun. Dès qu'une personne reçoit une divinité comme maître de sa tête, cette divinité est porteuse de paramètres qui mettent en œuvre et orientent des processus d'identification personnelle et collective à travers l'établissement d'alliances avec des lignées et des personnes significatives. Ainsi, en deçà de ce qui peut apparaître comme une détermination religieuse du destin d'une personne, on observe l'action de processus allant dans le sens de la flexibilité ; l'idiome du candomblé permet de réorienter ou de relativiser l'inscription d'une personne dans un ordre collectif trop rigide.

À un premier niveau, la personne peut réaménager le modèle identitaire impliqué par la divinité établie comme maître de sa tête en modifiant la position relative de cette dernière par rapport à celle d'autres divinités. On peut alors dire qu'un saint a été « mal fait », ou invoquer l'existence d'une « guerre de saints » se disputant la tête d'une même personne. Ces idées, qui prennent forme dans le contexte d'échanges interpersonnels, ouvrent la porte à de nouvelles divinations ou même à une nouvelle initiation (dans une autre maison de saint). De tels procédures rituelles permettent à la personne concernée de suspendre l'influence d'une divinité ou de la repositionner au sein d'une hiérarchie de modèles mythiques, et de l'y situer dans une position d'influence secondaire par rapport à celle qu'elle occupait précédemment.

À un deuxième niveau, l'individuation des références dans le candomblé peut se faire selon une autre voie qui correspond à une appropriation de l'Orixá lui-même. Ceci rejoint les commentaires d'Obeyesekere (1981 : 85) à propos des modèles mythiques :

« The actual or specific ancestor must be created anew by each individual (or family) (...). Now the individual can do things - manipulate the specific ancestor to suit her inner drama, her deep motivations. Nothing happens to the category: it remains a constant, or at best the cultural category receives reinforcement and its reality and truth are made apparent to a larger audience. There is no question of

private versus public symbol: the symbol acts on both levels at the same time (...) ».

Dans ce sens, les personnes ne sont pas absorbées à l'intérieur d'un ordre abstrait, celui des ancêtres mythiques ; elles réactualisent ces derniers et les modifient pour les rendre subjectivement significatifs.

Le candomblé distingue la notion générale d'Orixá, qui correspond à celle de modèle mythique, et celle de l'Orixá personnel qui implique que chaque divinité à laquelle une personne appartient est unique. Dès lors, il existe par exemple, autant de Xangô différents que d'enfants de Xangô ; le Xangô d'une personne particulière n'établit d'alliance avec une autre personne que parce que son enfant est décédé ou l'a abandonné. En pratique, les personnes qui entourent un nouvel initié accueillent avec beaucoup de révérence et de joie l'arrivée de son Orixá dont on suppose que la vie commence à travers son « cheval ». Un Orixá qui possède par la première fois un adepte du candomblé est, tout autant que son adepte, considéré comme un « nouveau-né ». Les gens développent une étonnante curiosité vis-à-vis de la manière dont se fera la rencontre entre l'Orixá et son cheval et de celle dont elle va se développer. On peut par exemple commenter qu'il s'agit d'un bel Orixá à partir de la danse et de la posture de la personne possédée et, plus généralement, à partir de la métamorphose corporelle qu'elle subit. Ce processus marque le début d'un rapport d'admiration entre le public et l'Orixá en question ; pour sa part, ce dernier doit séduire l'audience et, progressivement, développer un charisme et un caractère qui le particularise parmi les autres divinités et, dans certains cas, en font une divinité populaire parmi les gens de la communauté.

À un troisième niveau, les personnes peuvent jouer des différents modes de transmission ou d'héritage d'un orixá pour manifester qu'elles s'inscrivent dans l'idée même d'un héritage lignager ou qu'elles prennent leur distance par rapport à ce dernier. Au Brésil, les orixás se voient ainsi attribuer des traits distinctifs qui indiquent par quel type de médiation passe leur alliance avec la personne. Bastide (1958 : 217) a bien noté la diversité des manières dont une divinité peut être « héritée » dans le candomblé :

« Mais, comme on le voit, même quand on hérite de sa divinité, ce n'est pas toujours, comme chez les Yoruba, par ligne masculine, et d'un autre côté, on peut hériter de tel ou tel dieu par découverte d'une pierre bizarre, par suite de la façon

dont le nouveau-né apparaît, lors de l'accouchement ou au moment de l'enterrement, quand l'Orixá de la femme morte s'empare d'un autre cheval. »

Cette diversité des façons d'établir une alliance avec les divinités acquiert toute son importance lorsque, au cours de sa vie, une personne veut adopter une position qui la détache du groupe ou lorsqu'elle veut justifier une action religieuse inusitée. Ainsi, certaines personnes soulignent l'existence d'un rapport plus autonome et exclusif avec leur divinité, en jouant de l'opposition entre « saints d'héritage » et « saints de naissance ». Dans le candomblé, les saints que l'on considère comme « faits » à la naissance sont les orixás maîtres de la tête qui s'allient aux enfants alors qu'ils sont encore dans le ventre de leur mère, lorsque cette dernière se trouve en réclusion pour son initiation. Une deuxième idée associée à la notion de « saint de naissance » est celle d'un rapport direct entre la personne et sa divinité, sans la médiation d'un héritage venu d'un ancêtre. Finalement, certains saints de naissance ne requièrent pas de rituel d'initiation, comme certains orixás qui naissent « faits » ou qui se sont associés à la personne dans des situations très spéciales¹²² ; c'est aussi le cas des caboclos, des marujos et des boiadeiros. L'idée de saint de naissance paraît en elle-même conférer un certain degré d'indépendance à la personne vis-à-vis la progression hiérarchique habituellement suivie lors de l'entrée dans le candomblé.

« Je suis ketu, mais quand je suis entrée dans cette nation, j'avais déjà une maison de culte ouverte. Ce saint est à moi depuis ma naissance. Je l'ai attrapé quand je prenais un bain. »

« J'attends que mes orixás me disent ce que je dois faire parce que personne ne m'a jamais appris quoi que ce soit. Ils viennent et me le disent. Je leur parle près d'un arbre. » (Marina, mère-de-saint).

À travers ces fragments de récit, Marina cherche à légitimer le fait qu'elle a commencé sa pratique de mère-de-saint avant même d'être initiée, en invoquant le fait qu'elle avait un saint de naissance (un caboclo) qui lui a enseigné directement les choses du candomblé. Cette revendication d'une certaine autonomie vis-à-vis la communauté du candomblé est encore plus frappante dans le cas de personnes qui qualifient leur divinité comme « celle qui n'a pas besoin

¹²² Un exemple concret de ces situations spéciales est celui d'une fille qui a failli mourir dans le ventre de sa mère et qui a été sauvée par un orixá femelle qui a déterminé alors que la fille lui appartenait, ce que la mère a accepté volontiers.

d'être initiée », parce qu'elle arrive déjà « faite ». La personne demande par là même à être exemptée de l'obligation de subir les rituels d'initiation, tout en gardant le privilège d'appartenir au candomblé de par un « don de naissance ».

« (Votre tante était de quel Orixá ?) Elle était d'Oxalá et d'Oxum. (Ah, les mêmes que ceux que vous avez.) Oui. (Est-ce que les vôtres sont hérités de votre tante?) Non, ils sont de naissance. (Qu'est-ce que c'est un Orixá de naissance ?) Ce sont ceux qu'on apporte avec nous comme un don de Dieu. (Alors ça veut dire qu'on les apporte et on n'a pas besoin de les faire ?) Oui, ce n'est pas nécessaire. D'autant que, quand il s'agissait d'accomplir des obligations pour les saints de ses filles de saint, parce que ma tante était mère de saint, elle le faisait mais ma sainte n'a jamais eu besoin de ça ». (Dona Estela)

La diversité des catégories de divinités présentes dans l'idiome du candomblé - les divinités marginales, les divinités d'héritage, les divinités de naissance, auxquelles on peut ajouter ce que j'appelle les divinités imaginées (plus particulières aux personnes psychotiques) - offre aux personnes tout un jeu de possibilités de références identificatoires et imprime un mouvement au système des positions sociales définies par l'appartenance religieuse. Il faut cependant réaliser que ces catégories qui confèrent aux divinités des traits distinctifs n'ont pas nécessairement un caractère figé et formel. Ainsi, contrairement à ce qui se passe dans le cas des orixás maîtres de la tête que l'on identifie lors de séances divinatoires, la détermination d'un trait distinctif quant à l'origine d'une divinité est quelque chose qui se fait surtout à l'intérieur d'un récit de famille, ou encore à travers la construction d'une histoire personnelle. Il s'agit ainsi de catégories de référence disponibles dans l'idiome religieux mais que les personnes associent à leurs divinités selon la pragmatique de situations concrètes.

Le fait que de l'idiome de la possession soit susceptible d'être manipulé par les personnes ne signifie cependant pas que les modèles mythiques puissent se réduire à un mode d'expression idiosyncrasique, sous peine qu'un tel modèle ne soit pas reconnu et se trouve rejeté par la communauté comme « faux » ou comme « fou » (Boddy, 1989 ; Lambek, 1981) ; c'est le cas des divinités « imaginées » que j'évoquerai dans le chapitre traitant des personnes psychotiques. La mise en acte du modèle doit demeurer compréhensible pour les membres de la culture et s'inscrire ainsi dans le processus de communication que rend possible l'existence de tels modèles mythiques.

Dans le candomblé, l'idiome de possession permet un type de communication qui favorise le développement de rapports interpersonnels répondant à la fois à un idéal de complémentarité et de respect de la hiérarchie, et à un désir de marquer une position personnelle face au groupe. Il fournit aux personnes des outils symboliques leur permettant d'exprimer, de travailler et de renforcer un rapport personnel et individuel aux modèles mythiques qu'elles investissent de significations personnelles qui viennent se greffer sur les significations collectives associées à ces modèles. Les personnes utilisent les modèles mythiques comme des archétypes avec lesquels elles peuvent établir un rapport identitaire personnel ; elles qualifient aussi ces modèles mythiques par des traits distinctifs qui leur permettent d'affirmer, ou plutôt de négocier, leur identité face au groupe.

On peut donc dire que l'idiome du candomblé inclut dans sa structure même une diversité d'utilisations des signifiants qu'il propose et permet aux personnes d'infuser des éléments personnels dans la négociation de leur identité sociale. En général, les personnes recourent aux repères symboliques du candomblé pour donner forme à une démarche d'individuation qui ne défie pas en profondeur les valeurs centrales de la culture, incluant son orientation sociocentrique. Un certain nombre de personnes se caractérisent cependant par un refus plus extrême de la performance de tout type de rituel en rapport à leurs divinités d'appartenance, ce qui se traduit dans le développement de rapports d'ordre privé avec ces dernières. C'est surtout le cas de personnes situées en marge de la société et, à l'extrême, dans le cas de personnes présentant des comportements de type psychotique. Les deux prochains chapitres se centrent sur les manières dont opère un tel processus d'individuation et de questionnement des règles culturelles et de l'appartenance lignagère ; on peut les ranger sur un continuum qui va des personnes qui innovent largement dans leur manière de jouer avec les signifiants religieux, à celles qui en arrivent presque à un point de rupture avec le système symbolique. C'est ce dernier cas que l'on retrouve chez les personnes psychotiques.

Chapitre 7 – Utilisations marginales de l’idiome du candomblé

7.1 - Trois modalités d’utilisation de l’idiome religieux

Le fait que le candomblé soit tellement répandu à Cachoeira indique qu’il offre aux habitants un idiome qui traverse les appartenances géographiques et sociales. Il donne forme au sens commun et structure la manière-d’être-dans-le-monde des *cachoeiranos*. Les gens ont le choix d’accepter cet idiome, de le refuser ou de le recréer, mais beaucoup moins celui de ne pas le connaître ou de ne pas y avoir recours, d’une manière ou d’une autre. Les façons d’utiliser cet idiome reflètent la position qu’occupent les personnes dans le contexte culturel de Cachoeira.

On peut faire l’hypothèse qu’il existe un continuum de positions où se dégagent trois positions principales, avec une série de variations et de combinaisons possibles. Ce continuum est défini à partir du type de rapport qui est établi avec les signifiants centraux de la culture, incarnés ici par les signifiants religieux du candomblé. Ces trois positions sont celle qu’occupent les initiés, celle qu’occupent les personnes qui utilisent l’idiome du candomblé de façon marginale et celle qu’occupent les psychotiques. La distinction entre ces trois positions est fondée sur l’hypothèse suivante : la plupart des personnes initiées établissent avec le « système des savoirs et des pratiques » du candomblé un rapport d’acceptation et de perpétuation ; les personnes qui jouent de façon marginale avec ce système y assument plutôt une position de refus ou de défi ; et les psychotiques établissent avec ce système symbolique un rapport de « méconnaissance primordiale ».

En d’autres termes, les adeptes du candomblé adoptent les signifiants véhiculés par cette religion à partir de leur propre rapport à l’ordre culturel et des possibilités qu’ouvre le candomblé. Ainsi, comme on l’a vu à la section précédente, les adeptes, notamment les femmes, acquièrent progressivement un savoir-faire par l’accomplissement, dans le respect des normes religieuses, de leurs obligations rituelles ; de leur côté, les hommes et ceux qui deviennent des leaders religieux manifestent une quête plus active d’accès à ce savoir ou en ont hérité de façon plus nette par le biais d’une transmission transgénérationnelle :

« Je me souviens quand nous étions petits, là-bas dans la roça¹²³. Plusieurs des ebós¹²⁴ et d'autres choses que je fais aujourd'hui, je les ai apprises là-bas. (...) Beaucoup des nourritures du candomblé, je les ai apprises parce que je vivais là-dedans. Quand j'ai fait le saint, alors je ne suis plus sortie de l'intérieur de la cuisine du candomblé. Quand ils allaient faire quelque chose, ils disaient : "Yaô de Nanã, viens ici, ma fille." Et comme ça, j'ai appris beaucoup de choses qu'aujourd'hui j'utilise, et je vis avec. (...) J'ai toujours été très curieuse, toujours avec les yeux comme ça, la tête comme ça [elle se tord pour voir à travers le coin des yeux], et je voyais toujours les choses. C'est pourquoi je suis savante. »
(Vaninha, mère-de-saint)

Cette position diffère de celle qu'occupent les psychotiques dans leur rapport avec le candomblé et avec la culture en général. En effet, les psychotiques se situent comme « ceux qui ne savent pas », à qui la connaissance n'a pas été donnée. Lorsque j'ai demandé à Celene qu'elle me parle du candomblé de sa famille, elle a répondu :

« Sur la fête, je n'ai rien su, parce qu'on ne me raconte pas. Il y a quelque secret, n'est-ce pas ? On ne me raconte pas pour que je ne sache pas certaines choses. Ce qui gouverne, n'est-ce pas ? (Mais vous avez participé comme fille-de-saint, n'est-ce pas ?) Quand j'étais une petite fille, ils m'ont emmenée. J'ai été emmenée. Une fois, comme j'étais la fille du propriétaire du truc, j'y suis allée. Ils ont fait un travail pour moi. Mais je ne suis pas le candomblé. J'y vais quand je veux me promener. J'y vais comme en visite. »

Cacilda raconte, de son côté, qu'elle n'a rien à voir avec le candomblé, qu'elle n'a pas de « précepte », qu'elle ne sait pas grand-chose. Elle admet qu'elle donne de la nourriture aux saints, mais simplement pour en donner. Elle ne leur demande rien du tout en échange. On observe donc chez les psychotiques un discours qui parle de « non-savoir », comme si, d'une manière ou de l'autre, ils se sentaient exclus de l'ordre symbolique partagé par les autres, en dehors des règles du jeu.

Ceux que je situe ici dans une position en marge manifestent, pour leur part, une résistance à tout ce qui a trait au savoir religieux tel que proposé à ceux qui veulent devenir des adeptes, et auquel ils devraient en principe adhérer. Cela ne veut pas dire que les personnes qui utilisent de façon marginale le système symbolique sur lequel se base le candomblé refusent ce

¹²³ Espace où se trouve la maison de culte et dans les limites duquel sont réalisés plusieurs rituels ; les adeptes y construisent de petites maisons où ils demeurent, avec leur famille, pendant le temps de fêtes.

système ou se sentent mises à l'écart de celui-ci, mais elles se méfient de la valeur de l'ensemble des prescriptions rituelles qui accompagnent sa performance. Ces personnes proposent un réarrangement des signifiants religieux du candomblé tout en demeurant à l'intérieur de ce système symbolique. Ainsi, elles cherchent à utiliser différemment une même chaîne signifiante, qu'elles réorganisent en fonction de leurs propres préférences et attitudes. Il s'agit là d'une façon différente de se situer face aux signifiants centraux, comme le confirme le récit de Dona Estela. Elle affirme avoir beaucoup appris de sa tante qui était mère-de-saint, mais ne pas utiliser ce savoir de manière conventionnelle :

« Je travaillais avec elle. (Alors, d'une certaine manière vous travaillez encore avec ce qu'elle vous a appris ?) Oui, mais ce truc-là, de jouer les attabaques, je n'aime pas. Je trouve ça une chose si bizarre... (Mais, est-ce que vous faites des ebós¹²⁵?) Oui, si besoin est, je le fais, mais pas ouvertement, tu sais ? S'il y a une nécessité, si c'est une personne qui vient chez moi et que, en jouant les cauris, je me rends compte qu'elle en a besoin, je le fais. Mais pour le faire à toutes les heures, je ne le fais pas parce que je n'aime pas cela. »

La position spécifique adoptée par rapport au savoir-faire du candomblé induit des changements importants dans le registre des significations qui y sont associées. D'un côté, les psychotiques éprouvent un sentiment d'exclusion vis-à-vis le système symbolique culturel commun, ce qui leur donne un sentiment de malaise par rapport à quelque chose qu'on leur aurait soustrait ; en même temps, cette position laisse le champ libre à leur imaginaire. Ainsi, jusqu'à un certain point, les psychotiques utilisent ce système symbolique avec la « liberté » (et l'ignorance) de ceux qui ne se sentent pas tenus à une grammaire commune. Dès lors, quand ils disposent des signifiants religieux d'une façon privée et nient leur appartenance à cette religion, ils ne trichent pas par rapport à leur cadre de référence, ni ne le contredisent ; en effet, au niveau de leur utilisation, ces signifiants sont soumis à ce qu'on peut appeler une « règle d'invention absolue » (ce thème sera développé au prochain chapitre).

¹²⁴ L'*ebó* est une offrande aux divinités du candomblé, soit dans le but de faire une demande pour le bien d'une personne ou pour lui nuire, soit à titre de remerciement (Cacciatore, 1988).

¹²⁵ Rituel de purification.

De leur côté, ceux qui se situent en marge dans leur rapport au candomblé sont plutôt dans une position de méfiance, qui se transforme parfois en une position critique vis-à-vis la culture au sens large. Les gens de ce groupe défient la loi des ancêtres, et peuvent en arriver à jouer avec le pouvoir qu'ils attribuent au candomblé, mais pour tenter de le dépasser ou de lui échapper. Si l'on se replace sur le plan du rapport individu/culture, on peut faire l'hypothèse que ceux qui se situent en marge du candomblé tentent d'aller plus loin, par le biais d'une stratégie d'individuation qui peut parfois aller jusqu'à l'individualisation. Dans le cas des psychotiques, par contre, on parle plutôt d'une stratégie « d'autonomie » dans le sens d'une tentative de construction de stratégies qui donneraient le sentiment de participer à l'espace social tout en méconnaissant certaines règles sociales ; cette position permettant de diminuer le sentiment d'étrangeté ressenti face au groupe. Autrement dit, la position en marge implique un mouvement qui défie l'ordre des choses, et peut même s'orienter vers une rupture avec celui-ci, tandis que la position des psychotiques, fondée à la base sur une rupture primordiale (ou un défi), constitue plutôt un essai en vue de négocier une manière-d'être-dans-le-monde différente.

Il faut préciser ici qu'il existe une vaste gamme de façons d'utiliser le candomblé et d'articuler son expérience personnelle à partir de son idiome, qui ne passent pas nécessairement par l'initiation. Comme on l'a mentionné plus haut, les psychotiques, par exemple, utilisent cet idiome d'une façon particulière et le plus souvent, ils préfèrent dire qu'ils ne sont pas des adeptes et refusent d'admettre l'importance du candomblé dans leur vie. Pourtant, il ne s'agit nullement d'une négation hypocrite, comme on en retrouve chez certaines personnes issues de la bourgeoisie qui recourent au candomblé sans l'admettre ou préfèrent le mépriser, ou chez certaines personnes de la classe populaire qui refusent de participer au candomblé en tant qu'adeptes, soit parce qu'elles veulent vivre d'autres expériences religieuses, ou parce qu'elles veulent continuer à assister aux cérémonies sans pour autant assumer les responsabilités qu'implique l'initiation.

Si on se place dans une perspective historique, il y a toujours eu des personnes qui ont refusé d'être initiées, même si elles croyaient très fortement au candomblé. Ce sont surtout des personnes qui cherchent d'autres voies religieuses, que ce soit pour se rapprocher des classes dominantes, ou tout simplement pour s'opposer au caractère contraignant du candomblé, dans la mesure où celui-ci leur paraît soumettre les gens à des obligations perpétuelles en termes

d'interdictions et de rituels. Dans ce groupe de personnes non initiées, plusieurs n'ont jamais été véritablement confrontées aux contraintes d'une initiation, dans la mesure où la nécessité d'une initiation se manifeste souvent par le biais de symptômes corporels ou d'un malheur plus diffus dans leur vie, situation que l'on interprète comme des signes envoyés par le saint. Nous ne nous attarderons pas ici à justifier pourquoi les conflits vécus par certains individus ne sont pas interprétés comme les signes d'un appel des divinités ; nous essaierons plutôt de comprendre quels facteurs de résistance interviennent, à la suite de cet appel (compris ou suggéré), pour justifier un refus d'acceptation ou pour interrompre un processus d'engagement. Sans tenter de cerner le sujet de façon exhaustive, nous nous pencherons sur le cas de certaines personnes dont le refus évoque une manière différente de se positionner par rapport à la culture, en demeurant en marge de la tradition religieuse.

7.2. La position charnière des états en marge

Les stratégies d'individuation se développent à partir des recours culturels disponibles, qui permettent d'exprimer « un mode d'existence particularisé par rapport à la structure sociale dominante » (Corin, 1980 : 137). Dans les sociétés sociocentriques, ces stratégies deviennent plus évidentes dans le cas des personnes qui se situent dans une position en marge, justement parce qu'elles ont défié davantage la position que les individus occupent traditionnellement au sein de la culture. Dans une société où la religion joue un rôle important de transmission des valeurs traditionnelles, le recours à cet idiome peut, paradoxalement, offrir un espace légitime permettant d'affronter ces mêmes valeurs. Nous avons dit, au chapitre précédent, que le candomblé est constitué de plusieurs sous-idiomes auxquels les personnes peuvent faire appel afin d'étayer une position singulière. Ainsi, l'idiome de la possession, de même que les rapports qu'il implique entre les personnes et les modèles mythiques, comportent une diversité de langages qui se prêtent au tracé d'une démarche orientée par des désirs et des besoins personnels, tout en renvoyant les personnes aux désirs et besoins des divinités.

« Dis à Joselito qu'il t'enlève du roncó¹²⁶, parce que tu n'es pas quelqu'un pour le roncó. Tu possèdes ta sainte de naissance. » (Dona Estela)

¹²⁶ Chambre d'initiation du candomblé, où sont recluses les *yaôs*.

Alors qu'elle était recluse dans le *roncó*, en plein processus d'initiation, il a suffi que sa sainte, Oxum, lui apparaisse et lui dise ces mots pour que Dona Estela décide de s'enfuir du *roncó* en arrachant tous les fétiches qui lui avaient été assignés pendant le travail rituel. Cet acte, inadmissible aux yeux de tous, lui a valu, de la part de la communauté, la prophétie d'un « avenir fou ». Pour Dona Estela pourtant, cet acte en était un de stricte obéissance au désir du saint, en même temps que, paradoxalement, il créait en elle un sentiment de désengagement vis-à-vis les obligations rituelles prescrites par la tradition du candomblé. Ce désengagement peut être interprété comme une rupture avec les manières de faire du candomblé, sans pourtant signifier une rupture avec le système symbolique présent dans cette religion. Il instaure un cheminement qui implique une autre manière de bricoler avec les signifiants religieux, tout en demeurant dans le registre symbolique dont participent ces signifiants.

Nous reviendrons sur le cas de Dona Estela à la fin de cette section. Pour le moment, il suffit de retenir la portée de cette prophétie qui, en reliant un acte majeur de transgression rituelle à un destin d'aliéné, assigne désormais à la personne une place en marge. Dans ce cas précis, cette personne est inscrite sur l'horizon du « devenir » fou. La question centrale de cette section est la suivante : si l'on prend plus spécifiquement comme point de référence le système sémantico-praxéologique du candomblé, quelles sont les conditions et la trame de significations qui inscrivent une personne dans un lieu marginal ? Pour y répondre, nous nous centrerons plus particulièrement sur la flexibilité des signifiants religieux, qui peuvent être utilisés de différentes manières par les personnes ayant accès à cet idiome religieux.

Dans la présente section, nous avons d'abord indiqué qu'il existe une gamme de manières d'utiliser les signifiants religieux, que nous avons regroupées selon trois positions, soit la façon conventionnelle, qu'utilisent notamment les personnes initiées, la façon marginale et enfin, la façon « psychotique ». Ce regroupement fait ressortir la logique qui organise les modalités d'utilisation de l'idiome religieux par les personnes qui s'inscrivent dans l'une de ces trois positions, ce qui permet de les situer les unes par rapport aux autres. Cette comparaison nous sert de transition entre les chapitres précédents, centrés sur les modalités plus « traditionnelles » d'utilisation de l'idiome du candomblé, et le suivant, davantage centré sur la psychose, qui constitue l'objet privilégié de cette thèse. Ainsi, le présent chapitre met l'accent sur les façons « marginales » de jouer avec les signifiants religieux, qui caractérisent les personnes

qui se situent à la charnière des façons de faire que perpétuent la tradition. Nous débuterons avec l'analyse du cas d'Alice.

7.2.1 La marge et le défi à la mort : le cas d'Alice

Avant même qu'elle ne vienne au monde, l'histoire d'Alice était déjà « tordue ». Fille aînée du couple Zé et Leninha, Alice était placée de travers dans le ventre de sa mère, ce qui a failli provoquer sa mort. Leninha était très pâle, affaiblie et semblait avoir investi inutilement tous ses efforts pour l'accouchement. En fin de compte, elle fut sauvée par deux actes interprétés comme l'action magique de son ange gardien, ou *orixá* de tête, Iansã. Quand sa famille a vu combien l'état de Leninha s'aggravait, la grand-mère est allée chercher de l'aide chez une mère-de-saint, dans une ville voisine. Cette dame savait déjà ce qui se passait, avant même de jouer les *cauris* ; après le jeu, elle a ajouté qu'il s'agissait d'une sorcellerie faite contre Leninha par la maîtresse de son mari pour la tuer lors de son accouchement.

La mère-de-saint a recommandé des bains de purification et d'autres actes de contre-sorcellerie, tout en affirmant que Leninha ne mourrait pas grâce à Iansã, qui a toujours été de son côté. La preuve en a été donnée lorsque M. Manuel de Jésus a réussi à retourner le fœtus dans le ventre de Leninha au moyen de prières et d'une manœuvre mécanique : il s'est assis sur le ventre de Leninha pendant le travail d'accouchement. C'était un premier décembre, la journée était ensoleillée. Cependant, lorsqu'Alice est venue au monde, elle fut accueillie par un violent orage accompagné de tonnerre et d'éclairs. La nature saluait, à sa façon, la naissance d'une nouvelle fille d'Iansã¹²⁷. Pourtant, son père n'accueillit pas Alice avec la même joie. Après avoir vécu avec angoisse la souffrance de sa femme, Zé regarda sa fille et s'exclama : « Disgrâce ! »

« *C'est par ce nom que mon père m'a appelée lors de ma naissance* », se rappelle Alice avec beaucoup d'amertume. Ce fait symbolise son rapport avec son père jusqu'à aujourd'hui. Alice raconte, avec éloquence et désespoir, les innombrables occasions où son père lui a montré sa haine, et même son désir de la tuer. Alice comprend que ce rejet est dû à la terreur de son père devant la mort possible de son épouse, mais elle ne comprend pas que ce sentiment ne se soit pas atténué avec le temps. D'ailleurs, cette relation entre la mort et le rejet a marqué l'existence

d'Alice, et aussi celle de son père. Alice ajoute qu'un autre élément a beaucoup influencé le sentiment de son père à son égard, soit sa grande ressemblance physique avec sa grand-mère paternelle.

Alice raconte que son père est le fils unique de sa grand-mère ; il est le fils bâtard d'un homme riche qui l'a pourtant rejeté après lui avoir donné, avec peine et sous menace, son nom et rien d'autre. Sa grand-mère a élevé son fils non sans difficultés et elle est devenue alcoolique, ce qui constituait un motif de honte pour lui. Selon Alice, sa grand-mère se comportait ainsi parce qu'une *pomba gira* l'accompagnait. Les *pombas giras* sont un type d'*exu* féminin. Les *exus* sont des esprits du candomblé qui sont considérés comme les messagers des *orixás*. Il s'agit d'esprits très ambivalents en rapport avec la morale et l'éthique, et ils comportent une multiplicité de significations. Ainsi, les *pombas giras* sont fortement associées au modèle de la prostituée ou à celui de femmes à la sexualité excessive et à la sensualité exubérante. Ces esprits sont aussi reliés à des vices, comme le fait de fumer et de boire avec excès.

Alice explique que la *pomba gira* de sa grand-mère est une *pomba gira de esteira* (natte de paille) ; cela signifie qu'il s'agit d'un esprit rude et vulgaire qui boit de la *cachaça*¹²⁸ et couche avec les hommes. Donc, cet esprit amenait sa grand-mère à avoir des comportements condamnables, et son père a souvent dû adopter une attitude autoritaire et répressive envers sa propre mère. Comme son père buvait lui aussi au point d'être toujours ivre, il était très agressif envers sa mère. Un jour, il est arrivé à la maison alors que sa mère était avec un amant ; il a expulsé ce dernier et a humilié sa mère. Elle est alors disparue de la maison, et elle a été retrouvée quelques jours plus tard, morte dans la rivière. Alice ne sait pas si elle a eu un accident ou si elle s'est suicidée ; mais elle croit plutôt à la deuxième possibilité. Depuis cet événement, son père porte « *le fardeau de cette culpabilité sur les épaules* », conclut Alice.

On peut avancer que l'histoire d'Alice s'ancre dans la construction d'un mythe personnel fondé sur une dualité primordiale. La naissance d'Alice est le motif d'une célébration de la vie et de la joie, pour sa mère, par l'intermédiaire de l'*orixá* qui lui est associé en consonance avec l'expression de la nature, en même temps qu'elle est inscrite dans le signifiant

¹²⁷ Iansã est la déesse du tonnerre et des éclairs. Cette déesse est connue pour son tempérament fort et explosif ; c'est une guerrière hardie qui affronte directement ceux qui la menacent.

¹²⁸ Boisson alcoolisée à base de canne-à-sucre.

du malheur et de la mort par la nomination qui lui est donnée par son père et par le lien d'identification qui la rapproche de sa grand-mère paternelle. On peut donc dire que l'identité « mythique » fondatrice d'Alice repose sur un tranchant : du côté de sa mère, elle hérite d'Iansã, la divinité du tonnerre et des éclairs, et du côté paternel, elle hérite de Pomba Gira, un esprit ambigu qui, dans sa face négative, incarne une femme sans morale et sans valeurs. Si la vie humaine se laissait guider par l'un ou par l'autre des côtés de la médaille, se laissait absorber par la dualité qui préside à son entrée dans vie, l'avenir d'Alice risquerait de se calquer sur l'un ou l'autre de ces destins. Pourtant, les histoires laissent transparaître une préférence par les jeux d'inversion et de rétroversion, avec un art qui fait se rapprocher les extrêmes intouchables ; elles révèlent les ruses qui permettent de transcender les significations préétablies, et cette faculté qu'a l'être humain de toujours surprendre. C'est cela qu'Alice nous apprend, elle qui nous paraît être l'incarnation même du paradoxe.

« Une position en marge »

Avant même d'arriver à Cachoeira, Jorge m'avait déjà parlé d'Alice. Il disait que les gens du quartier soupçonnaient une liaison entre eux, comme c'est le cas, à Cachoeira, chaque fois qu'un homme est vu à quelques reprises aux côtés d'une femme. Ces rumeurs ne constituaient pas un problème, puisqu'il est tout à fait légitime, sinon attendu, qu'un homme ait plusieurs femmes, surtout lorsque son épouse est absente. Néanmoins, dans le cas d'Alice, une interdiction avait été prononcée à Jorge par la mère-de-saint du quartier elle-même : « Tu peux jouir avec n'importe quelle femme – tu peux même transformer ta maison en bordel – sauf avec cette fille ! » Si la liberté de « polygamie » réservée aux hommes ne nous étonnait pas dans le cadre de la réalité brésilienne mais cette restriction venue de la mère-de-saint nous a cependant intrigués. Jorge pensait qu'à peine arrivé, il se trouvait déjà placé dans une situation de conflit et de rivalité, dans la mesure où Alice était la première personne du quartier qu'il avait connue, et où elle s'était toujours montrée très gentille et disposée à l'aider ; d'un autre côté, Mère Juninha avait également très bien accueilli Jorge.

Quelques mois plus tard, Alice était devenue mon amie la plus proche au Baetê ; elle a même habité chez nous pendant quatre mois, en l'absence de Jorge. Nonobstant ma grande affection pour elle, j'ai vite compris que je ferais mieux de m'habituer à entendre son nom mêlé à des histoires de conflit et de confusion. Comme Alice me l'a révélé, elle avait déjà eu des bagarres

avec « *la moitié du quartier* » ; elle avait donc beaucoup d'ennemis ou, du moins, ses relations avec plusieurs personnes avaient été ébranlées. Cela était dû, d'une part, au fait que c'est une personne très franche, aux idées fermes, et qu'elle est dotée d'un bon caractère. Par ailleurs, Alice avait plus de difficulté que la plupart de ses voisins à s'adapter aux conditions de pauvreté de son quartier, et elle trouvait que Cachoeira était une petite ville plutôt arriérée. Dès le début de notre relation, elle a montré un vif intérêt pour tout ce qui sortait du cadre de sa ville natale ; elle nous demandait de lui parler du Canada et elle-même parlait avec enthousiasme de l'époque où elle habitait Belo Horizonte. Elle regrettait de l'avoir quittée et disait qu'elle s'était très bien adaptée à cette grande ville, malgré tous ses dangers ; en effet, selon Alice, « *c'est ce qui donne de l'émotion à la vie et qui la fait bouger* ».

Son désir d'ascension sociale était très clair, on la voyait côtoyer avec aisance les gens de classe sociale plus élevée. Elle était aussi quelqu'un de très sensible à l'exploitation d'une classe sociale par une autre, et prêtait de plus en plus attention, dans son travail, aux ruses et aux actes de sabotage par lesquels les travailleurs cherchaient à se soustraire à l'exploitation et à la surveillance des patrons. La plupart du temps, les histoires d'Alice nous confrontaient à un discours plein de contradictions et d'incohérences, qui correspondait le plus souvent à une tentative pour relier des fragments d'expériences vécues où elle se situait entre deux lieux de désir, si l'on revient à son histoire précoce, ou entre deux lieux d'appartenance, si l'on pense aux univers socioculturels entre lesquels oscillait Alice.

Son héritage culturel familial n'est pas moins ambigu, il se situe en plein contexte de mouvance. Fils d'une femme pauvre et d'un homme riche l'ayant rejeté, le père d'Alice est demeuré dans un état de pauvreté et d'alcoolisme. Il entretient un rapport privilégié avec des esprits qui se situent dans une position marginale, les *exus*. Ainsi, il suit exactement la même trajectoire que sa mère. Néanmoins, comme le souligne Alice, son père est très frustré dans ses aspirations de vie, car il a toujours été une personne ambitieuse, qui voulait changer de milieu social et de ville – tout comme Alice, il ne s'est jamais identifié à Cachoeira.

De son côté, Leninha, la mère d'Alice, est très bien adaptée à sa ville natale. Malgré sa forte croyance dans le candomblé, elle n'a jamais accepté d'être initiée, même si la mère-de-saint lui a toujours dit que son *orixá*, Iansã, l'aurait souhaité. Il nous semble que Leninha a apaisé cette nécessité d'être initiée en faisant « sienne » l'initiation d'une de ses filles, Patrícia. Il est

intéressant de noter que Leninha s'occupe avec un grand dévouement de tout ce qui a trait aux obligations et aux fêtes des divinités qui appartiennent à Patrícia ; cette dernière, pour sa part, se sent beaucoup moins engagée que sa mère. Malgré tout, Leninha est fréquemment possédée par une *pomba gira* qu'Alice identifie au même type que celle de sa grand-mère, c'est-à-dire *Pomba Gira de esteira*. Cela dénote, en principe, une cassure possible de l'équilibre atteint et la réinstauration du désordre, mais nous ne nous y attarderons pas ici. Néanmoins, on peut aussi penser au retour, cette fois du côté de la mère, de l'un des signifiants religieux marginaux qui planent sur le contexte familial.

On rejoint ainsi la position charnière qu'occupe Alice, à la frontière du dedans/dehors, si l'on prend les signifiants centraux du candomblé comme point de référence pour situer la personne dans le cadre de la culture populaire de Cachoeira. Comme le montre la suite de son histoire, Alice pousse à l'extrême le trajet de sa famille dans l'univers des esprits marginaux, dans une tentative pour renverser le sens d'un tel contact intime, ou peut-être, pour essayer de réparer le mal qui aurait pu être associé à une telle identification familiale. Notons que le contact avec les *exus* n'est pas inhabituel pour les habitants de Cachoeira, même parmi les adeptes du candomblé ; ces divinités sont fondamentales lors de plusieurs des rituels.

Ainsi, en tant que messagers des *orixás*, les *exus* sont appelés pendant les sessions de divination, avant chaque obligation dédiée aux *orixás* ; on ne peut en effet nourrir les *orixás* avant d'avoir nourri Exu. Cependant, il n'est pas bien vu dans le candomblé qu'une personne soit possédée par Exu ou qu'elle cultive, intentionnellement ou non, un rapport privilégié avec lui. Lorsqu'une personne reçoit fréquemment un *exu* ou une *pomba gira*, il est souhaitable qu'elle subisse un rituel d'exorcisme et qu'elle consulte le devin pour voir s'il s'agit d'un *exu* messenger d'un *orixá* qui veut être fait, ou d'un *exu* envoyé par sorcellerie pour faire du mal à la personne. Dans le cas de la famille d'Alice, et plus particulièrement de son père et de sa grand-mère, ces esprits sont surtout interprétés comme une conséquence du châtement des *orixás*. Lorsqu'ils se sentent délaissés, les *orixás* s'éloignent de la personne et ne laissent derrière eux que les *exus*, leurs esclaves ; ces derniers étant seuls à occuper la place, ils se sentent libres d'agir sur la personne sans le contrôle des *orixás*.

Malgré cette interprétation qu'elle renforce elle-même, Alice cherche par son parcours à se délivrer du stigma qui pèse sur certains membres de sa famille et, ce faisant, à réécrire

l'histoire de sa famille sur de nouvelles bases. Ainsi, au contraire de sa sœur Patrícia, qui a suivi le chemin traditionnel de l'initiation, Alice préfère demeurer en marge tout en jouant avec les signifiants présents dans le but de défier la structure qui a attribué un tel lieu aux membres de sa famille. La stratégie d'Alice consiste ainsi à ouvrir à d'autres significations les signifiants religieux à la marge du candomblé ; elle le fait à travers un mouvement de déplacement des signifiants du candomblé vers un autre système symbolique de façon à les libérer d'un champ sémantique fixe et à faciliter leur mise en relation avec d'autres chaînes signifiantes. Comme nous le verrons un peu plus loin, ce processus repositionne la marge par rapport au centre, par le biais d'un curieux mouvement de confrontation de certaines valeurs centrales de la culture.

Une tentative pour réécrire une histoire...

La plupart des histoires de vie des gens de Cachoeira indiquent que l'idiome de la possession s'inscrit dans la biographie des personnes de façon à lui ajouter du sens ou à permettre la production d'un sens qui, autrement, demeurerait inaccessible. À Cachoeira, l'idiome de la possession est un puissant recours, non seulement pour les adeptes du candomblé, mais aussi pour tous ceux qui y croient, lorsqu'il s'agit d'articuler une histoire de vie, surtout lorsqu'elle implique des conflits. L'introduction des esprits dans l'histoire d'Alice obéit à cette logique de quête de sens, imposée par des situations particulières ou des moments cruciaux de l'existence. L'arrivée des esprits ponctue les passages les plus significatifs de la vie d'une personne. Dans le cas d'Alice, on peut avancer que la présence des esprits marque une sorte de contre-temps qui ponctue une certaine insistance à répéter l'histoire de ses parents, plus spécifiquement du côté de son père.

Lorsque, pour la première fois de sa vie, Alice a tenté de fuir la toile dans laquelle elle et son père semblaient pris, soit l'actualisation d'un passé malheureux, l'histoire s'est montrée ironique en la mettant une fois de plus face à une identification avec sa grand-mère. À l'âge de treize ans, Alice est tombée amoureuse d'un jeune garçon de douze ans, Nenéu, fils d'une famille appartenant à la nouvelle bourgeoisie locale. Alice affirme que ces jours-là ont été les plus heureux de toute sa vie. Ensemble, ils ont vécu une passion adolescente pleine de jalousie et de « petits actes de folie » qui la rendait encore plus vraie et incroyable. Pendant deux ans, Alice a été la petite amie de Nenéu, et même si elle savait qu'il en avait d'autres, elle était « la première » et c'est avec elle qu'il passait la plus grande partie de son temps.

À l'époque, le seul obstacle fut le père d'Alice, qui menaçait de couper Nenéu avec un couteau s'ils continuaient leur romance. Nenéu a voulu officialiser leur relation pour obtenir la permission de Zé, mais il s'est montré intraitable. Loin de mettre fin à leur liaison, ils l'ont poursuivie en cachette. Selon Alice, cela a eu pour conséquence de précipiter leurs premières expériences sexuelles, car la famille de Nenéu ne posait aucune restriction à cet égard, considérant qu'il était un homme. Deux ans plus tard, Alice tombait enceinte.

Alice a attendu quatre mois avant de révéler sa grossesse à Nenéu. S'attendant à une réaction de bonheur, elle a vu Nenéu devenir immobile – son premier mouvement a été de lui donner de l'argent pour acheter des médicaments qui lui feront « perdre » le bébé. Elle argumenta qu'un avortement est risqué pour une femme, mais il s'est montré résolu, indifférent aux dangers d'un tel acte. Alice lui dit alors qu'elle avait déjà pris la décision de garder le bébé, ce à quoi Nenéu rétorqua qu'elle devrait surtout disparaître de sa vie. Ce fait mit un point final à leur relation amoureuse. Cinq mois plus tard, Alice donna naissance à sa petite fille, Joana. Elle voulait l'appeler Mariana ou Neane, deux prénoms faisant référence au père¹²⁹ de sa fille, mais sa mère l'en a empêchée. C'était le premier signe qui montrait que loin d'oublier Nenéu, Alice continuait de l'aimer ; elle admet qu'elle ne l'a oublié que plusieurs années plus tard. Cependant, elle ressentait de la haine et de la révolte à l'égard de Joana, qu'elle considérait responsable de son malheur, de ses rêves brisés. Alice se voit répéter l'histoire de sa grand-mère – elle est abandonnée avec son enfant, rejetée par un homme riche.

Joana était un très beau bébé, le plus beau de tout le Baetê. Dans la rue, tout le monde faisait l'éloge de sa beauté ; en sorte que Nenéu, pendant les quatre premières années de sa vie, organisait des plans de toutes sortes pour la voir et la prendre dans ses bras. Il a même voulu lui donner son nom mais à ce moment-là, Leninha l'en a empêché sous prétexte que seule sa propre famille avait pris soin de Joana. De plus, la mère de Nenéu le lui interdisait sous peine de le priver de l'héritage de la famille. Peu à peu, Alice a appris à aimer sa fille et à être fière de cette enfant, très gâtée par son entourage. Joana était si belle que même les esprits la voulaient. Alice raconte qu'une fois, un *erê*¹³⁰ lui a demandé Joana et qu'elle a accepté, sans vraiment penser aux

¹²⁹ Le prénom de Nenéu est Mário.

¹³⁰ Un *erê* est un esprit qui représente la qualité enfantine des *orixás*.

conséquences. Lorsque Mère Juninha lui a expliqué que l'*erê* pourrait apporter la mort à son bébé, elle s'est empressée de défaire cette entente.

Quand Joana a eu quatre ans, Nenê a perdu tout intérêt pour elle. Cette année-là, Alice a quitté Cachoeira pour aller travailler à Belo Horizonte. Elle espérait ainsi oublier Nenê et tenter sa chance dans un autre milieu. Alice a alors suivi le même parcours que plusieurs autres filles de la campagne brésilienne venues chercher, dans une grande ville, une famille pour qui travailler comme bonne. Alice a été très malheureuse dans cette famille, qui la maltraitait au point de refuser de l'emmenner chez un médecin alors qu'elle a développé une très grave maladie de la peau.

Un jour, Alice, qui habitait un grand édifice, a rencontré une femme qui lui demanda d'où elle venait. Lorsqu'Alice lui dit qu'elle était née à Bahia, la femme lui a demandé comment elle supportait le froid de Belo Horizonte. Alice dit que le froid se faisait fort sentir, surtout qu'elle n'avait pas de pull-over. Le jour suivant, la femme, qui se nommait Míriam, lui en a offert un. Ce geste a établi un rapport de confiance, et même de complicité, entre les deux femmes. Alice lui a raconté sa maladie et Míriam ne comprenait pas comment, vu l'état très avancé des lésions de sa peau, la famille avec qui Alice habitait lui refusait de l'aide.

Lorsque la famille s'est aperçue de l'amitié naissante entre les deux filles, elle interdit à Alice de la voir sous prétexte que Míriam, impliquée dans des histoires de drogue, la détournerait du bon chemin. Ils ont décidé de l'emprisonner à la maison et de l'obliger à mentir quand Míriam appelait. Finalement, Alice a réussi à s'enfuir et a dénoncé la famille à la police, qui n'a pas fait grand chose ; au moins, les policiers ont obligé la famille à lui rendre ses choses. Ce jour a marqué le début d'une nouvelle étape de vie pour Alice.

Elle est allée vivre chez Míriam et son mari, Jadson, envers qui elle a développé une grande affection. Elle reconnaît que même ses parents ne la traitaient pas aussi bien que ce couple. Comme l'état d'Alice empirait, ils l'ont emmenée chez un médecin. Celui-ci a constaté que le cas d'Alice n'était pas un simple problème physique. « Elle souffre de l'âme », dit-il. Malgré une amélioration de l'état de sa peau, son niveau de souffrance était très élevé et elle se sentait déprimée. Elle souffrait de terribles maux de tête, ne mangeait presque pas et passait des jours entiers à fumer et à boire du café. Tout cela était dû au fait qu'elle n'arrivait pas à s'enlever

de la tête ni Nenéu, ni son père : Nenéu pour son amour, son père à cause de sa peur éternelle de le voir mort. Quant à Joana, elle lui a manqué souvent durant cette période.

Alice a toujours senti la proximité de son père avec la mort (à son avis, parce qu'il buvait toujours plus) et, d'une certaine manière, elle sentait qu'il était de son devoir de l'empêcher de mourir. Elle ne se souvient plus combien de fois, après son retour à Cachoeira, elle a parcouru les rues de la ville, la nuit, à la recherche de son père. Dans sa pensée, tout ce qu'elle voyait c'était l'image de son père, mort, allongé dans la rue. Parfois, même à la maison, Alice a peur d'entrer dans la chambre de son père lorsque tout est silencieux, à cause de cette idée obsessionnelle qu'elle trouvera son cadavre. D'ailleurs, ce rapport d'Alice avec la mort va au-delà de la relation avec son père, il occupe une grande place dans sa vie. Nous reviendrons sur cette question un peu plus loin.

« Inverser la place des esprits marginaux »

Malgré toute l'attention et l'affection dont l'entouraient Míriam et Jadson, Alice n'arrivait pas à sortir d'une profonde dépression. Un jour, la sœur de Míriam fut possédée par Pomba Gira, chez elle. Alice comprend cet événement comme un signe très important, même décisif de sa vie. C'était la première fois que la *pomba gira* de cette femme venait dans un contexte hors rituel, qui signifiait qu'elle avait un message important à lui transmettre. L'esprit dit à Patrícia que la maladie de peau d'Alice n'était pas une maladie pour « l'homme à la bague » (le médecin), mais un problème à traiter chez l'umbanda. « Elle était venue » dans l'intention de l'aider. Elle a ajouté que si Alice ne retournait pas à Cachoeira, elle mourrait, parce qu'elle était trop préoccupée par deux « *jambes de pantalon* »¹³¹. Finalement, Pomba Gira l'a prévenue qu'à partir de ce jour, elle ne la quitterait plus.

Cet épisode a scellé un fort lien entre Alice et cet esprit. Quelques jours plus tard, à sa demande, elle a assisté à une session d'umbanda. C'était la première fois qu'Alice faisait connaissance avec cette religion. Pendant la session, la *pomba gira* de son amie est venue et a fait une chaîne permettant la possession d'Alice par sa propre Pomba Gira ; cela ne s'est cependant pas produit parce qu'Alice, devenue très énervée, n'arrivait plus à se concentrer. Finalement, très émue, elle a fondu en larmes. Malgré son incapacité à être possédée, elle a

compris ce jour-là qu'elle avait une *pomba gira* qui l'aiderait à traverser les moments difficiles de sa vie.

Pour ce qui touche à la *pomba gira* dans le contexte de Cachoeira, on observe la façon récurrente dont cet esprit apparaît aux femmes qui, pour une raison ou une autre, ont quitté la ville pour aller s'installer temporairement dans une grande ville. L'histoire de ces femmes fait ressortir le rapport entre la *pomba gira* et certaines caractéristiques de ces femmes des grandes villes, des femmes considérées plus indépendantes, plus auto-déterminées et dont la sexualité est plus libre. La *pomba gira* pousse à l'extrême ces caractéristiques en les caricaturant et en établissant une association avec l'archétype de la prostituée. Cela fait penser à la mince frontière qui sépare, dans une idéologie encore fortement macho, les valeurs associées à la femme moderne et les valeurs associées à une femme qui a cessé de modeler sa conduite selon les seuls principes de la bonne morale.

Si l'on revient à la position que le candomblé donne à la *pomba gira*, il s'agit d'une position de transition que l'on accepte, mais dans le but de la surmonter après avoir effectué les rituels nécessaires. Par opposition, pour plusieurs des femmes qui résistent à l'initiation, Pomba Gira occupe une place centrale et déterminante dans leur vie. On peut observer que même si toutes les femmes de ce groupe n'ont pas eu une expérience de migration temporaire, donc de familiarité avec des valeurs plus modernes, les femmes qui s'attachent à cette divinité manifestent une admiration particulière vis-à-vis la façon moderne d'être et de se conduire. Cependant, du point de vue de la communauté, il n'y a pas de doute qu'une liaison étroite entre une femme et l'un de ces esprits est considérée avec suspicion et place la femme dans une position qui risque de devenir marginale.

C'est en fonction de cette position marginale que les femmes esquissent leur trajectoire et articulent leur expérience, de façon à élargir l'horizon associé à la marge. Ainsi, même lorsqu'on occupe cette position, on peut connaître des destins divers dans l'imaginaire et la symbolique de l'endroit. Certains se trouvent absorbés dans cette position et se voient exclus de toute possibilité de maintenir avec le centre un autre lien que celui qui passe par l'exclusion et le fait d'être maudit ; d'autres arrivent à négocier leur position en circulant dans les interstices qui

¹³¹ Expression faisant référence aux hommes.

s'infiltrer des marges vers le centre. Par exemple, on peut mentionner certaines femmes qu'ont circonscrit la possession par Pomba Gira à un contexte précis de consultation ; elles ont ainsi transformé un phénomène « sauvage et dangereux » en un phénomène « domestiqué et utile ». Il faut dire que cette utilisation « publique » de la figure de Pomba Gira, aussi bien que de celle d'Exu, est encore un phénomène encore embryonnaire dans le contexte de Cachoeira. Le candomblé y demeure l'idiome culturel dominant, de sorte que les sessions de divination suivent un modèle oraculaire où les *exus* sont appelés à titre de messagers entre les *orixás* et les humains, mais où ils ne viennent pas sous forme incorporée.

Dans le cas d'Alice, on peut supposer que l'arrivée de *Pomba Gira* dans une autre ville que Cachoeira, et dans le contexte de l'umbanda qui plus est, lui permet d'entrevoir la possibilité d'établir un lien avec cet esprit sans que cela soit interprété de façon négative. On peut noter ici un premier effort de la part d'Alice pour s'identifier avec un esprit marginal qui lui permette de renverser le sens associé à ceux qui côtoient sa famille. Pour cela, elle procède à plusieurs déplacements : en premier lieu, elle situe cet esprit dans une position centrale dans sa vie et, pour légitimer ce détournement vis-à-vis la cosmologie du candomblé, où les *exus* doivent toujours être soumis aux *orixás*, elle va chercher l'appui d'un second système symbolique, celui de l'umbanda où les *exus* occupent une place centrale. De plus, elle procède à un détournement sémantique par rapport à l'esprit qui lui appartient : à la différence des *pombas giras* de sa grand-mère et de sa mère, Alice souligne que sa Pomba Gira est un esprit raffiné qui ne boit que du champagne, qui aime les objets et les habits sophistiqués et qui est plus sélective quant aux hommes, incapable de coucher avec n'importe qui. Troisièmement, Alice situe l'arrivée de cet esprit dans un contexte précis d'extériorité par rapport à la ville de Cachoeira et à son milieu social : sa Pomba Gira est descendue dans une grande ville, et dans le corps d'une femme de la bourgeoisie.

Toutes ces caractéristiques interviennent de façon à permettre deux mouvements que l'on observe dans le déroulement de l'histoire d'Alice : l'un cherche à écrire autrement l'histoire de sa famille, et l'autre semble en quête d'un détachement par rapport à cette histoire, par le biais d'un mouvement d'individualisation réalisé à travers l'inscription d'une partie importante de son histoire personnelle dans un contexte extérieur à son contexte culturel originaire et à son milieu social d'origine. On peut donc penser que la manière dont le cas d'Alice s'inscrit dans le

contexte de la marge correspond à un défi à l'ordre traditionnel, à partir d'un regard dirigé vers la modernité et ses valeurs. D'un côté, on peut supposer qu'en cherchant des modèles d'identification autres que ceux proposés à l'intérieur de sa propre culture, Alice veut rompre avec une histoire familiale malheureuse et qu'elle évite ainsi d'être un maillon de plus qui perpétue cette dynamique. D'un autre côté – et de manière paradoxale – on observe que ce faisant, Alice cherche aussi à dénouer l'histoire de sa famille en inscrivant les *exus* et les *pombas giras* qui y prenaient part, jadis dans une situation de désordre (selon les règles du candomblé), cette fois dans une logique ordonnée selon une nouvelle symbolique.

Nous avons déjà parlé de la double inscription identitaire offerte à Alice au début de son existence. Sur le plan métaphorique, incarné par les modèles mythiques, on peut associer cette double identification aux divinités représentées par Iansã, du côté de sa mère, et Pomba Gira, du côté de sa grand-mère paternelle. À Belo Horizonte, alors qu'elle affrontait une situation de crise profonde, c'est Pomba Gira qui vient prendre la place qui lui revient dans la vie d'Alice. On sait qu'à ce moment de sa vie, ce qui est remis en question est, comme elle-même le souligne, son rapport avec la mort, qui s'articule autour de la figure de son père, ainsi que son rapport avec l'amour, personnifié par la figure de Nenéu. Pomba Gira apparaît pour lui offrir une réponse à ces deux questions majeures.

Du côté de l'amour, cet esprit représente la séductrice, la femme capable d'attirer l'intérêt des hommes et qui se voit offrir la chance d'être aimée. En ce qui a trait à la mort, Pomba Gira est le seul esprit, parce qu'il est raffiné, qui lui permette une ascension sociale, et par le fois même, de réaliser le rêve qui identifie Alice à son père. En réalisant ce rêve, elle délivre son père de sa condition d'échec, condition dans laquelle l'a jeté le rejet de son père à lui et dont il ne peut se sortir qu'en réalisant son désir d'exister en dépit de l'absence de son père.¹³² Alice cherche aussi à éloigner son père de sa marche progressive vers la mort, alors qu'il répète le modèle d'alcoolisme de sa grand-mère, qui était déclenché par sa Pomba Gira *de esteira* et qui, chez son père, est plutôt provoqué par l'*exu* qui l'accompagne.

¹³² Cela est devenu très clair lorsqu'Alice m'a expliqué que récemment, son père a refusé la partie d'héritage qui lui était due après la mort de son père, suite à la décision d'un de ses frères qui trouvait injuste l'attitude de leur père et voulait ainsi réparer ou minimiser le mal commis envers Zé, le père d'Alice. La conclusion d'Alice est que le grand défi de Zé consistait à prouver à son père qu'il n'aurait jamais besoin de lui et qu'il réussirait dans la vie par ses propres moyens.

Revenant à Cachoeira, après avoir découvert que la source de tous ses symptômes était son éloignement de son père et de Nenéu, Alice est confrontée à de nouveaux défis et difficultés. Toujours très malade et affaiblie, et après s'être fait voler tous les biens qu'elle avait acquis pendant ces mois de travail, Alice apprend que son père ne l'acceptera plus chez lui. Alors qu'elle était effrayée par cette nouvelle, Alice raconte que pour la troisième fois de sa vie, les divinités l'ont secourue. Une fille d'Iansã l'a gardée chez elle et l'a guérie avec des médicaments que Iansã elle-même lui indiquait. Une fois de plus, Alice reconnaît devoir sa vie à Iansã.

Néanmoins, cette reconnaissance ne suffit pas à la pousser à accepter une initiation dans le candomblé lorsque la mère-de-saint lui révèle que son Iansã veut être faite. Cette révélation survient quelque temps après son retour à Cachoeira, après plusieurs consultations pour savoir pourquoi sa vie était aussi compliquée et comportait tant de problèmes mal résolus. Alice est confrontée à un nouveau dilemme. Au cours d'une consultation, Alice apprend qu'Iansã veut être faite, mais aussi qu'elle a le « dos plein de nœuds » parce qu'elle a d'autres esprits qui sont en train de troubler sa vie. Plusieurs mères et pères-de-saint lui disent qu'elle a une *pomba gira* d'un côté et un *exu* de l'autre. Quand Pomba Gira prend le dessus, elle devient une fille séductrice et conquiert les hommes ; quand c'est au tour d'Exu, il embrouille sa vie et éloigne les hommes d'elle. La révélation de la présence d'Exu est quelque chose de nouveau, mais elle connaissait la présence de Pomba Gira depuis longtemps. Même si elle reconnaît l'influence de ces deux esprits dans sa vie et si elle admet qu'ils agissent de la manière décrite par les mères et pères-de-saint, Alice se refuse à régler ce problème par le candomblé. Elle a peur que le candomblé vole ce qu'elle possède de bon, c'est-à-dire qu'ils lui enlèvent Pomba Gira, qu'elle croit n'être là que pour l'aider.

Cette crainte a un double fondement qui s'explique dans le cadre de la logique du candomblé. D'une part, on parle, dans ce milieu religieux, de leaders sans scrupules qui volent les esprits d'autres personnes qu'ils croient puissants. D'autre part, contrairement à l'umbanda où l'on convoque les *pombas giras* et les *exus* pour travailler au cours des sessions publiques et où l'on accepte et cultive la possession par ces esprits, le candomblé tente de neutraliser leur action sur les personnes. Dans le candomblé, la possession par ces esprits est comprise en général comme le signe d'un problème à régler, soit l'appel d'un *orixá* qui a envoyé son « esclave » à sa place, soit le signe d'un travail de sorcellerie qui a été fait contre la personne. On

s'attend peu à rencontrer cette possession dans le contexte de la vie normale d'une personne qui est bien dans sa peau et qui a rempli toutes les obligations requises par son *Orixá*. Alice redoute que si elle était initiée, son Exu et sa Pomba Gira ne s'éloignent d'elle, de sorte qu'à long terme, elle risque de les perdre complètement. Elle évoque ici le fait que son deuxième *Orixá*, après l'Iansã, est Xangô. Si une initiation installait ces deux esprits dans sa tête, il n'y aura plus de place pour « *la Cigana* », comme elle aime à appeler sa Pomba Gira.

C'est donc une série de médiations structurantes qui sont en jeu lors d'un choix religieux. En adoptant le candomblé, Alice doit renoncer à l'une de ses identités, fondamentale pour elle parce qu'elle met en action une partie importante de son propre mythe personnel. De plus, après son voyage à Belo Horizonte, l'umbanda a été identifiée à cette modernité qui lui est si chère et à une nouvelle identité possible, celle qui la fait appartenir à un autre groupe social par le moyen de la possession. Symboliquement, il aurait suffi à Alice de devenir possédée, le jour où Miriam l'a emmenée à l'umbanda, pour faire partie de cette communauté (même si effectivement, elle n'a pas été capable de devenir possédée). Voilà peut-être le message que lui donnaient les adeptes de l'umbanda lorsqu'ils ont constitué un cercle de personnes possédées où l'esprit attendu a été la Pomba Gira d'Alice. En quittant Belo Horizonte, Alice n'a emporté qu'un souvenir : celui de cet esprit qui l'accompagnerait toute sa vie. Le reste, elle l'a perdu, y compris le contact avec des personnes très importantes dans sa vie : Miriam, Jadson et la sœur de Miriam.

Deux éléments compliquent encore la situation pour Alice. D'abord, le fait qu'elle ne connaissait pas l'existence d'une maison d'umbanda aux alentours de Cachoeira ; ensuite, la conscience qu'elle a que l'un des esprits qui l'accompagnent, Exu, provoque des dégâts dans sa vie et qu'il lui faut faire un rituel pour l'éloigner d'elle. Alice souligne que la dichotomie qu'on lui a annoncée s'est vérifiée dans son comportement par rapport aux hommes qui l'intéressent, suivant qu'elle est sous l'influence de Pomba Gira ou celle d'Exu. Elle vit cette même dualité dans son rapport à son père. Quand Exu Tranca Rua est devant, elle se bagarre avec lui et se retrouve impliquée dans des conflits dans son quartier (« *Je ferme le Baetê...* ») ; tandis que lorsqu'il s'agit de Pomba Gira, elle s'entend très bien avec son père, « *sûrement parce que mon père lui-même a un exu* ». Comme dans plusieurs autres récits, le rapport entre les personnes peut refléter celui qu'entretiennent les esprits dans les conceptions du candomblé. Or, on sait

qu'au niveau du mythe, Exu et Pomba Gira sont perçus comme formant un couple. Dans le cas d'Alice, ce qui nous intéresse est moins l'idée que ce modèle se répète, que le fait qu'il met en œuvre deux esprits situés dans une position marginale et qu'il lui permet d'établir un lien profond avec le père qui l'a rejetée.

Exu : l'Ange de la Mort

Tous les soirs, Alice entend son père qui parle tout seul dans sa chambre. Elle sait que son père communique avec sa grand-mère parce qu'il se réfère à cette personne invisible par la dénomination « *a senhora* » (vous). De plus, elle sait qu'un *exu* accompagne son père parce que les bouteilles de *cachaça* qui restent dans sa chambre voient leur niveau baisser même quand celui-ci est absent de la maison et que personne d'autre ne boit. La présence de sa grand-mère est une constante dans la maison, d'autant plus que la maison lui a appartenu. Joana et sa sœur Amada l'ont déjà vue. Alice croit que la préoccupation excessive qu'elle ressent par rapport à son père est due à l'influence que sa grand-mère a encore sur elle. Elle est de plus en plus convaincue que sa grand-mère l'irradie.

Un jour où elle visitait un couple d'amis, le mari de son amie a entrevu à son entrée dans son visage, l'image d'une vieille. Il s'est senti très troublé, disant que quelqu'un l'accompagnait et que ce n'était pas une bonne chose, qu'il s'agissait d'une énergie de mort. Alice s'est rendu compte qu'il s'agissait de sa grand-mère et, comme elle-même le dit : « Ce jour-là, j'ai commencé à avoir peur de moi-même. » Elle interprète ce phénomène en référence au fait qu'étant morte très jeune, sa grand-mère n'avait pas mené à terme sa mission de prendre soin de son enfant ; c'est pour cela qu'elle essaie continuellement de lui déléguer cette tâche. Néanmoins, Alice observe que même si elle est morte jeune, sa grand-mère a vieilli après sa mort, un changement que l'on peut constater d'après sa photo. Cela justifie son hypothèse que la vieille qui l'accompagne est bien sa grand-mère.

Exu est donc l'esprit dont on peut dire qu'il assume, dans la vie d'Alice, un rapport spéculaire avec la mort, un esprit dont elle n'est pas arrivée à renverser la signification, comme elle a su le faire avec Pomba Gira. En ce sens, Exu serait l'esprit qui tient « le nœud qu'Alice porte sur le dos » et celui qui la maintient véritablement dans une position en marge. Exu la maintient dans un état de solitude et de manque, ne lui permet pas de garder les personnes

qu'elle aime auprès d'elle ; c'est lui qui lui fait adopter une position d'intolérance par rapport à sa communauté d'origine. Exu ne lui permet pas de positions médiatrices parce qu'il se situe toujours dans la radicalité. Il introduit dans sa vie un processus d'anéantissement de son existence, des signes qui anticipent la mort et actualisent la disgrâce (signifiant qui insiste pour se faire présent dans la vie d'Alice). On dirait que c'est contre cet esprit qu'Alice passe son temps à essayer de combattre, comme si elle pressentait que le sens tragique de sa vie s'inscrit dans les traces d'Exu.

Durant l'année que nous avons passée à Cachoeira, nous avons été témoins de deux de ses liaisons amoureuses. Les deux hommes appartenaient à une classe sociale plus élevée que la sienne et tous deux étaient caractérisés, dans la construction d'Alice, par un monde de fantaisies et d'attentes renvoyant à un avenir plus prometteur. À l'époque, Alice était en chômage et donc complètement soumise à la tyrannie de son père. L'échec de ces deux affaires aggravait sa situation en abaissant son estime d'elle-même et en la rendant plus sensible aux critiques de son père à son égard. Alice se rapprochait chaque fois davantage de Jorge et de moi ; d'une certaine manière, notre amitié lui servait de soutien. En même temps, nous sentions qu'elle s'impliquait beaucoup dans notre recherche ; grâce à sa rare intelligence, Alice arrivait non seulement à entrer dans notre univers culturel pour nous faire comprendre certaines des choses qui nous étaient obscures, mais aussi à ramener les questions que nous lui posions à un mouvement d'auto-réflexion qui la rendait apte à remettre en question certains tabous de sa vie personnelle et de sa culture.

C'est dans ce contexte qu'Alice a décidé de poursuivre Nenéu en cour, pour lui faire reconnaître la paternité de Joana. Il faut noter que par cette décision – prise avec dix ans de retard – Alice se dégage du raisonnement qu'elle s'est tenu pendant toute cette période, qui voulait que son amour éternel pour Nenéu l'immobilise et l'empêche de lui faire du mal. En même temps, ce geste représente une nouvelle position par rapport aux droits des femmes et aux rapports conflictuels entre personnes de classes sociales différentes. En ce sens, la période qui entoure ces procédures judiciaires est très dense en nouveaux événements et en significations qui émergent de matériaux divers, comme les rêves, les souvenirs, les états d'angoisse, etc. Une bonne partie de cette période coïncide avec l'époque où Alice et Joana sont venues habiter chez moi, lors du départ de Jorge pour Montréal.

Cette période, très chargée sur le plan émotionnel, a laissé Alice complètement bouleversée. Elle faisait des rêves terribles qu'elle me racontait chaque matin lorsque nous prenions le petit déjeuner. Je lui servais d'appui, et elle en avait besoin. Je représentais une alliée qui venait du même monde que Nenéu ; elle m'imaginait donc comme quelqu'un qui pourrait lui fournir des éléments qui lui permettraient de vaincre dans un monde reposant sur une culture lettrée. Elle me demandait quoi dire au moment du jugement, devant Nenéu et devant le juge. En partageant l'angoisse de ce moment crucial de la vie d'Alice, je me rendais compte de toute la complexité des enjeux associés au choix de valeurs apportées par la modernité et au refus de celles qui sont ancrées dans la tradition.

Cette expérience troublante de confrontation avec son passé lançait Alice dans un mouvement de remise en question de tous les recours qui lui étaient disponibles. À partir d'une réflexion quotidienne suivant le flux des situations concrètes, Alice analysait et redonnait du poids à ses possibilités d'action. C'est comme si l'épisode de confrontation avec Nenéu avait placé sa vie entre parenthèses, permettant un possible réarrangement de l'ordre des choses mais la renvoyant aussi à la sensation d'une imminence de la mort. Par ailleurs, cette condition de proximité avec la mort est quelque chose qui l'a toujours menacée, en prenant la voie des hommes. Pendant toute son enfance et son adolescence, son père lui a fait des menaces de mort et l'a battue au point de la faire saigner. Alice avait le pressentiment qu'aussitôt que Nenéu recevrait l'intimation de comparaître au tribunal, il se mettrait à la persécuter. Comme Alice venait de commencer à travailler dans un restaurant situé dans la ville voisine, elle me disait qu'il ne serait pas impossible que Nenéu la tue alors qu'elle traverserait le pont sur la rivière. Elle ajoutait que tout le monde sait que bien des malheurs peuvent survenir sur ce pont après minuit, non seulement parce qu'il est désert, mais aussi parce qu'il est sous l'influence des esprits malfaisants : les *exus*.

On observe très clairement la reprise de l'influence d'Exu dans son univers quotidien comme symbole annonciateur de la mort. Une nuit, alors qu'elle se dirige vers l'escalier qui constitue l'une des sorties du Baetê, elle remarque que la lumière du poste est éteinte et que seul le clair de lune éclaire l'escalier. Soudainement, elle aperçoit un homme assis. Il est chauve, noir, sa tête brille au clair de lune. Il tient à la main un couteau très aiguisé qui resplendit, tout comme son crâne, tandis qu'il le frappe contre le sol. En s'approchant, elle voit qu'il tourne la pointe de

son couteau vers le haut tout en l'appuyant sur le sol. Alice essaie, sans succès, de distinguer son visage. Tout ce qu'elle voit est un visage défiguré, en même temps qu'elle entend un éclat de rire. Elle commence alors à courir avec désespoir. Alice est convaincue que l'homme est son *exu* en personne.

Cette même semaine, Joana, la fille d'Alice, a fait un rêve. Exu y apparaît vêtu de noir, de blanc et de rouge. Il court derrière elle pour la frapper. Il l'attrape et commence à lui donner une volée de coups avec « l'épée d'Ogun ». Elle voit sa grand-mère, Leninha, qui, pour une raison qui lui demeure inconnue, est dans l'impossibilité de l'aider. Finalement, elle réussit à se débarrasser d'Exu et recommence à courir sans s'arrêter. Elle finit par s'enfuir, mais elle se réveille seulement quand Exu accepte qu'elle quitte le rêve. Joana suppose que cet Exu est celui de son grand-père (que Joana appelle « père »), parce que c'est le seul qu'elle connaît. Elle interprète son rêve comme signifiant qu'Exu veut manger.¹³³

Ce rêve est plein de symboles qui dévoilent l'univers d'une fille de dix ans qui exprime ses conflits psychologiques par le biais du langage culturel qu'elle personnalise. Nous nous référons ici à la notion de symbole personnel¹³⁴, développée par Obeyesekere (1981). Dans ce cas, on peut observer que ces symboles sont l'objet d'un « héritage » à l'intérieur des liens de famille construits à travers la dynamique des échanges affectifs et les modèles identitaires qui sont proposés. Dans son rêve, Joana souffre d'un châtement pour une chose dont elle n'est pas responsable (comme elle le dit elle-même : « *Je ne sais pas pourquoi il est venu me tourmenter dans mon rêve.* »). Chaque personne doit donner à manger à son propre Exu, ce n'est donc pas de sa faute à elle si l'*exu* de son grand-père a faim. Elle est frappée par l'épée d'Ogun, objet fétiche d'Ogun, l'un des maris d'Iansã, qui lui a donné en cadeau une épée afin que celle-ci fabrique des éclairs. On peut penser qu'avec son épée, Exu symbolise la fonction paternelle, non seulement parce que son grand-père occupe effectivement cette fonction, mais aussi parce que cet Exu tient dans ses mains le symbole associé à Ogun, cette divinité qui, selon le mythe, est le principal mari d'Iansã, une divinité qui appartient à sa mère.

¹³³ Il faut se rappeler que les divinités du candomblé mangent les sacrifices que leur offrent les fidèles.

¹³⁴ « (...) 'Personal symbols' – that is, cultural symbols whose primary significance and meaning lie in the personal life and experience of individuals. » (Obeyesekere 1981 : 44)

Joana fait ce rêve à un moment crucial de la construction de sa propre identité sociale, et elle en a pleinement conscience. Elle m'avoue son désir d'obtenir enfin une attestation de naissance portant la signature de son père, Nenéu, car ce serait la preuve définitive de sa paternité. Elle est très fatiguée d'entendre ses amies, et même certains adultes du Baeté, manifester leur méfiance à cet égard. Elle me dit que dès qu'elle aura ce papier en main, elle le portera sur elle tout le temps pour « *le frotter sur le visage de tous ceux qui voudraient en douter* ». Malgré ce désir, il on peut sentir l'atmosphère de danger dans laquelle Joana se sent plongée face aux nombreux obstacles qui entravent la réalisation de ce projet. Ce n'est pas une tâche facile, surtout dans un contexte si favorable aux riches et où les femmes sont très vulnérables au pouvoir des hommes.¹³⁵ Il est compréhensible que les personnes impliquées dans une telle situation en tant que partie la plus faible développent des idées de persécution et de menaces.

Joana se sert de la métaphore d'Exu pour donner forme à cette situation de terreur, reprenant ainsi le même symbole que sa mère. Le contexte du rêve de Joana, et celui de la vision d'Alice, mettent en évidence l'une des facettes du personnage d'Exu dans cette culture, celle qui correspond au diable chrétien : il est celui qui effraie les personnes et qui les menace de mort. Ce n'est pas un hasard si la veille de son rêve, Joana me parlait justement de sa tristesse vis-à-vis sa mère, disant qu'Alice ne l'aimait plus et ne se préoccupait pas d'elle quand elle était malade. Ce que sa mère voulait, continuait-elle, c'était qu'elle meure. Le lendemain de son rêve, après avoir réfléchi toute la journée, Joana m'a approchée pour me dire, sur un ton catégorique, que personne ne devrait mourir. Toutes les créatures humaines devraient arrêter de vieillir à l'âge de trente ans. Après avoir dressé la liste de l'ordre probable de la mort des personnes en fonction de leur âge : sa grand-mère, Jorge, moi, Alice, etc., Joana me demande, désolée, qui prendrait soin d'elle après la mort de sa mère ? « *C'est triste, une fille sans sa mère, parce qu'elle devient une enfant abandonnée.* » On peut donc penser que son rêve met aussi en évidence son inquiétude par rapport à la mort de sa mère.

Après avoir évoqué l'image culturellement construite d'un châtement infligé par un esprit insatisfait à la personne qui a négligé ses obligations envers lui, Joana ouvre la possibilité à

¹³⁵ Quelques mois auparavant, une jeune femme de la ville de Cachoeira avait été assassinée pour avoir voulu se séparer de son copain. Cet événement a eu beaucoup d'impact parmi les gens, mais la punition a été très limitée : l'homme a été arrêté pour être remis en liberté quelques mois plus tard.

une deuxième interprétation : celle qu'elle puisse devenir, elle-même, le repas d'Exu. On voit que dans le rêve de Joana, sa grand-mère, paralysée, est incapable de toute réaction pour défendre sa petite-fille. Curieusement, c'est Exu lui-même qui lui permet de quitter le rêve. On voit donc qu'à la différence du démon conçu d'un point de vue chrétien, Exu assume, dans le candomblé, un rôle suffisamment pluriel pour se prêter à diverses lectures. On peut associer Exu à un tricheur, à quelqu'un qui joue avec les personnes (non sans un certain degré de méchanceté), mais qui finit par les laisser en paix, une fois la leçon apprise. Sa présence peut encore se modifier dans un sens positif lorsque la personne persécutée exprime honnêtement l'intention de refaire alliance avec lui, ce que permet le simple fait de lui faire plaisir. Dans ce sens, la vision d'Alice s'attache à une histoire qui la poussera, ultérieurement, à établir une alliance favorable avec son Exu.

Dans le contexte de cette étrange continuité que dessine l'image de la mort, qui relie comme un fil conducteur les histoires de la grand-mère, du père, d'Alice et de Joana, la confrontation avec Nenéu réactive la crainte d'une tragédie familiale, tout en ouvrant vers des possibilités d'échec ou de réussite, de mort ou de vie. Après avoir appris qu'Alice avait intenté un procès contre lui, Nenéu a effectivement proféré des menaces de mort à son égard par l'intermédiaire de messagers. En réalisant les proportions que prend cette dispute et les difficultés concrètes que pose le fait qu'elle appartienne aux classes populaires et Nenéu à la bourgeoisie, Alice se sent jetée dans une crise profonde.

Une quête d'aide magique

Alice vit cette crise à tous les niveaux. Dans le champ de la temporalité, le temps se trouve rétréci, le passé envahit le présent et les rêves envahissent le jour. Alice fait des rêves. Cachoeira était inondée par les eaux de la rivière Paraguassu, qui commençaient déjà à monter le long de la colline du Baetê. Sa famille, représentée dans le rêve par sa mère, essaie de sauver ses biens en les amenant à l'église du Baetê. Il n'y a que sa famille dans cette inondation. Il y a aussi des vêtements sales partout et, dans une autre scène, je quitte Cachoeira. Alice identifie les vêtements sales à la mort et relie ce rêve à l'inquiétude qu'elle ressent par rapport à la santé de son père, qui continue de boire de l'alcool jour et nuit. Cela peut le tuer, il commence déjà à avoir des symptômes de douleur dans le ventre, mais cela ne l'empêche pas de boire jusqu'à devenir ivre. Alice avoue que quand elle regarde son père, elle reconnaît sur son visage l'image

d'un cadavre. Le rêve la renvoie à des associations avec la santé de son père, en même temps que la rivière Paraguassu lui rappelle le supposé suicide de sa grand-mère.

Le soir, après qu'elle m'ait raconté son rêve, je lui offre une pierre dont une femme m'avait dit qu'elle représentait Xangô. Je l'avais rencontrée sur mon chemin chez Seu Romeu, un homme qui dirige une maison d'umbanda. J'ai trouvé significatif d'avoir trouvé cette pierre justement le jour où Alice m'avait parlé de ses craintes ; comme je savais que son *juntó* (deuxième *orixá*) était Xangô, je me suis décidée à la lui offrir comme un objet magique qui la protégerait. Aujourd'hui, je m'aperçois qu'en partageant les angoisses d'Alice, je cherchais des moyens de la sortir de l'état de dépression où elle se trouvait ; inconsciemment, cette pierre m'est apparue comme un objet capable de la renvoyer aux outils de défense et de résistance offerts par sa propre culture. Effectivement, ce cadeau a eu un impact sur sa perception du monde. Le lendemain, Alice reprenait confiance en elle. Elle se rappelle que dans d'autres moments très difficiles de sa vie, par exemple lorsqu'elle est revenue de Belo Horizonte affaiblie et malade et que son père ne l'a pas acceptée chez lui, elle a reçu l'aide d'une femme d'Iansã, qui l'a emmenée chez elle et l'a guérie. Elle se rappelle aussi de la Pomba Gira qui lui est apparue à Belo Horizonte et qui lui a promis de ne jamais la quitter. C'est comme si, tout d'un coup, la mémoire s'était alliée à sa souffrance pour débloquer une série de souvenirs lui démontrant qu'elle dispose d'un autre ordre de recours susceptibles de lui donner la puissance nécessaire pour surmonter ses difficultés.

Alice décide donc d'utiliser cet arsenal d'outils et d'alliés qui lui sont disponibles. Xangô, et ce n'est pas un hasard, est le premier *orixá* à qui Alice a pensé demander de l'aide – il est « l'homme de la Justice ». Elle m'a ensuite demandé de l'amener à l'umbanda de Seu Romeu, où nous sommes allées le jour de la fête des mères (la fête des *orixás* féminins). Elle a aussi participé, dans cette maison, à une session de consultation des *caboclos* d'où Alice est ressortie resplendissante, ayant reçu la bonne nouvelle, de la part du *caboclo*, que le recours juridique connaîtrait une issue favorable. L'umbanda semble bien être son meilleur choix de protection. Seu Romeu, leader de la maison d'umbanda, dissuade ses adeptes d'interpréter leurs problèmes à partir des idées que véhicule la métaphore du « sang », centrale dans le cadre du candomblé, qui est associée à la méchanceté des personnes, à de graves conflits et aux « choses lourdes ».

C'est donc bien de la pesanteur des choses dangereuses qu'il s'agissait, de la pesanteur de la vie que seule la tradition est apte à traiter. Souvent, lorsque Seu Romeu cherchait à distinguer l'umbanda du candomblé, il parlait de l'interdiction, dans l'umbanda, de faire des sacrifices. Il disait que tout le monde ne possède pas la structure permettant d'entrer dans le candomblé, parce que ce dernier va « dans la profondeur des choses ». Il faut appartenir à une tradition pour toucher à ces choses, disait-il. C'est donc de cette profondeur des choses dont parle Alice quand elle réfère au fait de « travailler avec du sang » ; d'une certaine manière, elle comprend que l'umbanda la protège en la dissuadant d'interpréter sa dispute avec Nenéu comme une guerre entre un homme et une femme et comme un conflit de classes sociales. On peut avancer que de telles représentations sont plutôt attachées, dans la ville de Cachoeira, à la pratique du candomblé qui est historiquement ancrée dans le conflit, que ce soit contre les Blancs qui l'interdisaient ou contre ceux qui, à travers la sorcellerie, deviennent des ennemis.

L'umbanda de Seu Romeu s'identifie à un nouvel ordre qui représente le pouvoir patriarcal ; sa position tend vers une conciliation avec la bourgeoisie locale. En ce sens, elle véhicule une position de mépris ou d'opposition à l'égard de certaines pratiques du candomblé, notamment celles, justement, qui constituent son noyau identitaire : le sang et la sorcellerie. L'umbanda propose aussi, comme stratégie de défense, une alternative à l'attaque par la sorcellerie, soit le renforcement des divinités alliées à la personne. Alice donne plusieurs exemples des différences entre les deux religions en se basant sur les symboles rituels. Tandis que dans l'umbanda, on allume des bougies blanches pour Exu, dans le candomblé, ce sont des chandelles noires. Cela signifie que l'umbanda donne de la lumière à Exu, tandis que le candomblé intensifie les ténèbres dans lesquelles il se trouve. La lumière incite Exu à aider les gens, à devenir leur instrument, alors que dans le candomblé, Exu est encouragé à travailler à partir de son lieu habituel, qui est la pratique du mal. Dans le cas de Pomba Gira, continue Alice, il n'y a pas beaucoup de différence parce que les deux religions allument des bougies rouges, ce qui signifie « le feu » de l'esprit. Le feu est un élément nécessaire à ceux qui cherchent de l'aide.

Curieusement, deux jours après ce discours, Alice décide de consulter une mère-de-saint avec qui elle a habité quelques années auparavant et avec qui elle a noué de forts liens d'amitié. Contrairement au *caboclo* de l'umbanda, la mère-de-saint renforce les idées de persécution en gestation dans l'esprit d'Alice. Cette prêtresse signale qu'elle doit se préparer, parce qu'il est sûr

que de l'autre côté (elle se réfère surtout à la mère de Nenéu), on a déjà pris toutes les précautions. Elle encourage Alice à se méfier des personnes qui pourraient aider Nenéu par le biais du candomblé. Ce soir-là, Alice revient avec une liste du matériel nécessaire pour faire le travail du candomblé. Cette consultation attise sa méfiance, d'autant plus que quelques jours auparavant, le frère de Nenéu est venu dans le Baeté pour effectuer un travail chez Mère Juninha, disant qu'il voulait ainsi s'assurer d'une ouverture des chemins en vue de son élection (il préparait sa candidature à la mairie de la ville de Cachoeira). Néanmoins, quelques jours plus tard, Alice est informée par un fonctionnaire du tribunal que son document a disparu. Alice a la certitude que la corruption par l'argent a commencé. Elle utilise la métaphore « la guerre est déclenchée » pour décrire cet événement. Il ne lui reste plus qu'à choisir les meilleures stratégies pour remporter la victoire.

Avec l'argent qu'elle vient de recevoir pour son premier mois de travail au restaurant, Alice achète une bonne partie du matériel recommandé par la mère-de-saint. Comme la liste est longue, elle choisit de préférence les choses dont elle sait qu'elles seront offertes à Exu. Le moment est venu pour elle de le prendre pour allié, car ceux qui sont nés dans cette culture savent à qui s'adresser en cas de « guerre ». Exu est le messager entre les mortels et les divinités. Sans lui, on ne peut rien entreprendre. Il faut sensibiliser les dieux à nos souffrances, faire plaisir à Exu pour l'avoir comme allié. Malgré cette compréhension de la situation, Alice achète au hasard ce qu'elle trouve au supermarché : une bouteille de *cachaça*, une bougie blanche de sept jours, sept bougies blanches, du maïs blanc, des œufs... Je m'aperçois que malgré toute sa haine, Alice a peur d'acheter les choses qui, sur sa liste, réveilleraient vraiment Exu, pour le meilleur ou pour le pire : la terre de sept carrefours, les piments de la Costa et le piment *malagueta*. Alice n'arrive même pas à retourner chez la mère-de-saint avec ses matériaux.

Pourtant, le jour de l'audience approche et les événements ne paraissent pas prendre un cours favorable pour Alice. Le document juridique disparaît du Forum de justice pour réapparaître quelques semaines plus tard, ce qui soulève le soupçon d'un acte de corruption de la part de Nenéu. De plus, Alice tombe malade. Elle a mal à la tête et aboutit à l'urgence, mais aucun médicament ne peut la guérir. Alice a la conviction qu'elle est victime d'un acte de sorcellerie réalisé par la mère de Nenéu. Elle sait que sa tante, Neide, a éprouvé les mêmes symptômes quelques années auparavant, à la suite d'un acte de sorcellerie, et que cela l'avait

obligée à être initiée dans le candomblé. Alice craint de connaître le même destin et affirme qu'elle préférerait mourir plutôt que de se soumettre. Elle regrette d'avoir entrepris ce processus de dispute avec Nenéu, elle regrette même avoir accouché un jour. Alice admet ressentir de la haine pour Nenéu à cause de tout le malheur qu'il lui a causé. La métaphore est la même que celle qu'elle utilisait pour se référer au candomblé : Nenéu lui fait faire marche arrière.

La guerre est déclenchée

Nous sommes à la fin du mois de juin. Deux mois ont passé depuis qu'Alice a entrepris ce processus judiciaire et il reste un mois avant la première audience devant la juge. Alice passe par une succession d'humeurs selon les nouvelles qu'elle reçoit relativement au progrès du procès, selon le résultat des procédures rituelles qu'elle met en marche et selon les réflexions que suscite l'ensemble de ces événements. Durant ce dernier mois, on note une tendance à des états dépressifs et d'angoisse extrême, qui sont de plus en plus fréquents chez elle. Les terribles crises de migraine représentent le sommet et la matérialisation d'un état de débordement émotionnel, d'un sentiment de vulnérabilité et d'une impression d'aller à la dérive, sans savoir quelle direction prendre, dans la mesure où son rapport avec le candomblé est extrêmement ambivalent. D'un côté, il n'est pas question d'accepter l'initiation comme solution, même si Alice ressent des symptômes qui la poussent dans cette direction. De l'autre côté, elle ne se décide pas non plus à adopter l'umbanda comme choix religieux. Ce qui la soutient, c'est plutôt ce fil de rasoir où elle se tient, cherchant son équilibre entre ces deux possibilités.

Un jour, un important rite funéraire religieux (un *axêxê*) est célébré dans la ville de Cachoeira, à l'occasion du décès d'une mère-de-saint de candomblé. Alice avoue qu'elle n'a jamais été aussi émue par un rite funéraire. La défunte était une fille d'*Iansã*. Alice dit avoir été très impressionnée par le contrôle émotionnel démontré par la fille de cette femme, car elle a su prendre en main tous les détails de l'enterrement sans succomber à une crise de larmes. Elle attribue ce contrôle au fait qu'elle était possédée par son *caboclo*. Le fait d'être en semi-possession expliquerait pourquoi il n'était pas facile d'identifier qu'elle était possédée ; il était curieux de voir une fille qui vient de perdre sa mère garder tout de même le contrôle de ses émotions et demeurer fonctionnelle.

Cette semaine-là, Alice me raconte un de ses rêves. Elle rencontre Nénéu dans son supermarché, où elle était allée acheter une torche pour éclairer le chemin de sa mère, laquelle portait un cercueil. Dans le cercueil, il y avait un vieil homme qu'elle pensait être le mari d'une dame nommée Samia. À côté de ce cercueil, il y avait celui d'un petit ange (nom donné aux bébés ou aux enfants morts avant d'avoir été baptisés). Alice s'est réveillée inquiète parce qu'elle n'a pas pu discerner le visage du défunt, elle craint qu'il s'agisse de sa mère.

Ce rêve est très significatif parce que le rite funéraire auquel Alice a assisté a été célébré pour une femme d'Iansã, tout comme elle, et dont la fille se nomme Leni, du même nom que sa mère. Le rêve semble ainsi faire un déplacement et actualise ce qui pourrait avoir été l'histoire de sa naissance : la mort de sa mère (d'où sa préoccupation par rapport à sa mère, lorsqu'elle se rappelle la personne sans visage) et la sienne propre (le petit ange, symbolisé en même temps par la femme d'Iansã). Pourtant, étant donné la situation qu'elle vivait à cette époque de sa vie, où elle faisait l'objet de menaces concrètes de mort, le rêve peut aussi être interprété différemment. Les personnes défuntes seraient alors Joana, sa fille encore non baptisée, et elle-même, tandis que Leni, la personne qui accompagnait les funérailles, serait sa mère.

On en revient donc au modèle mythique d'Iansã, qui fonde chez Alice une identité première. L'imminence d'une définition identitaire du côté de cette divinité, que suggèrent les symptômes indiquant qu'Alice devra probablement être initiée, fait ressortir ce signifiant religieux selon de nouvelles chaînes de signifiants qui, à leur tour, font émerger des significations et des émotions qui rééditent sa propre histoire, en même temps qu'elles la font avancer. Son rêve montre, par exemple, comment son mythe de naissance est actualisé à une période de sa vie où l'imminence de la mort est présente encore une fois, tout en remplaçant les personnages qui font l'objet de cette menace. Ce rêve, associé à la description des funérailles de la mère-de-saint, actualise aussi les repères identitaires transmis à travers le lignage maternel et qui se trouvent surtout incarnés, sur un plan mythique, par la déesse Iansã.

Iansã est un *orixá* dont l'origine remonte principalement au feu. Elle est la reine des vents et, tout comme son mari Xangô, elle a le pouvoir de cracher du feu par la bouche et de produire les éclairs de l'orage par le biais de son épée, un cadeau d'Ogun qui est aussi son mari. Elle est connue pour son caractère guerrier, pour être incapable d'assumer un rôle de soumission vis-à-vis les hommes qu'elle aime. Augras (1992 : 150) ajoute :

« Lorsqu'elle [Iansã] ne peut pas vaincre la bataille, elle s'enfuit. Mais elle est incapable de contourner la situation, comme Oxum qui séduit par des moyens détournés. À l'épée et à la fureur, elle [Oxum] oppose le miroir et la négociation. Quand Iansã s'affronte au miroir, elle ne peut supporter l'image de sa propre violence et elle s'arrête. Nous retrouvons ici le thème des miroirs de Iansã. Nous avons déjà eu l'occasion (Augras, 1978) d'établir le rapport imaginaire entre les miroirs et la mort. En révélant la présence du double, le reflet dénonce l'ambiguïté de la nature mortelle-immortelle de l'homme ».

Ce fragment de la description du mythe d'Iansã est parfaitement pertinent par rapport à l'histoire d'Alice. La métaphore qui revient souvent dans ses visions et ses rêves, celle de personnages sans visage ou défigurés, comporte une association très puissante avec l'idée de mort. Dans le rêve, c'est comme si Alice prenait son propre visage comme miroir pour identifier le visage inconnu. Elle joue avec l'ambiguïté de ces signifiants et ne veut pas reconnaître dans ces visages les personnes qui lui sont très proches : ses deux grand-mères, son grand-père (trouvé mort dans un wagon de train, sans que personne n'ait jamais su s'il avait été assassiné), son père, sa mère et finalement, elle-même. Elle fuit la mort et en même temps, elle offre son corps à cette métamorphose qui l'effraie (comme lorsque son visage prend les traits de celui de sa grand-mère). Toujours dans l'ambiguïté, c'est dans cette possibilité de se fondre avec la mort qu'elle trouve la force de l'affronter, tout comme Iansã, le seul *orixá* qui possède un pouvoir sur les *eguns* (les esprits des personnes décédées). Dans la danse d'Iansã, il y a aussi ce double mouvement de rapprochement et d'éloignement par rapport à la mort : Iansã rassemble les esprits des morts autour d'elle pour ensuite les chasser avec son *iruexim*¹³⁶.

Tout en reconnaissant sa grande ressemblance avec cette déesse, Alice ne s'identifie guère avec sa mère ; le signe le plus clair en est la distinction qu'elle établit entre Iansã et sa mère sur le plan des modèles mythiques : « *Même si ma mère veut appartenir à Iansã, il est évident qu'elle ne lui appartient pas. Est-ce que tu as déjà vu une personne d'Iansã s'enfuir en pleine bagarre*¹³⁷ *comme elle l'a fait ? Est-ce qu'une personne d'Iansã peut s'évanouir devant le*

¹³⁶ Symbole qu'Iansã porte à la main, sorte de baguette où sont contenus des poils de la queue du cheval, qui sont l'emblème de la foule des esprits des morts.

¹³⁷ Alice parle d'une bagarre survenue alors que l'ex-ami de sa sœur Amada menaçait cette dernière de la tuer parce qu'elle voulait mettre fin à sa relation avec lui et avait déjà un nouvel ami. Au cours de cet épisode de grandes tensions, c'est Alice qui a pris la défense de sa sœur. Elle était prête à se battre et sur la rue du Baetê, devant le terreiro de candomblé, les deux familles prenaient leurs positions de guerre. À ce moment, Leninha s'est évanouie et son transport à l'urgence, de même que notre intervention directe (celle de Jorge et la mienne), ont mis fin à la possibilité d'affrontement physique.

danger ? Ah non, c'est sûr que ma mère appartient à Nanã, et pas à Iansã. » Quand Alice affirme que sa mère est une fille de Nanã, elle la renvoie au mythe pour signifier qu'elle est plus proche de sa sœur Amada, une fille d'Obaluaiê (dans le mythe, il est le fils de Nanã) que d'elle-même. Amada ressemble beaucoup à Leninha, physiquement et par son caractère, et toutes deux s'entendent bien, tandis que la relation entre Leninha et Alice est toujours conflictuelle. En refusant de partager le même *orixá* que sa mère, Alice place les personnages dans des positions différentes de celles qui étaient présentes à l'origine dans le récit de son histoire.

Malgré cette première discordance, on s'entend pour dire qu'à sa naissance, Alice et Leninha ont été sauvées de la mort par Iansã et par l'intercession de sa grand-mère maternelle, une fille d'Iemanjá, qui est allée chercher une mère-de-saint lorsque sa fille se trouvait ensorcelée par la maîtresse de son mari. Dans le mythe, Iemanjá est la mère d'Iansã. On comprend donc pourquoi Alice maintient ces deux positions, qui renforcent l'alliance entre elle et sa grand-mère à qui elle voue une très grande admiration. Alice reconnaît en sa mère une victime de son père ; tout comme elle, elle a souffert une violence sans égale jusqu'au moment où elle a décidé de le quitter. Selon Alice, c'est sa grand-mère maternelle qui a empêché son père de tuer sa mère, parce qu'elle était la seule personne que son père respectait inconditionnellement. Après sa mort, sa mère n'avait plus de protection. Elle a donc décidé d'aller habiter chez une amie mariée, qui l'a accueillie jusqu'à ce qu'elle soit en mesure de louer une petite chambre.

Alice se sent incomprise par sa mère. Leninha est la personne qui l'interpelle avec l'intention de lui redonner le sens de sa réalité d'origine : « *Alice rêve beaucoup, Mônica. J'ai peur de cela parce qu'à chaque fois qu'elle fait confiance à quelqu'un de nouveau, elle finit par avoir une nouvelle blessure. Tout au long de sa vie, Alice s'est trompée.* » Leninha me dit cela alors qu'Alice débute une nouvelle relation amoureuse avec une personne d'une autre classe sociale. Cela suggère que chacune des relations amoureuses d'Alice actualise une série de conflits familiaux et pose un défi en termes de la réussite de cette relation. Cependant, son expérience antérieure incite à craindre un nouvel échec. Ainsi, on peut penser que le candomblé représente pour Alice la religion qui établit ce lien avec sa mère, un lien dont elle connaît l'importance mais par rapport auquel elle préfère demeurer ambivalente dans la mesure où ce lien représente aussi les attaches qui la gardent captive d'une vie dont elle ne veut pas.

Lors du dernier épisode de crise d'angoisse auquel j'ai assisté, Alice m'explique que quand elle se sent très déprimée, son malaise est si intense qu'elle s'isole parce qu'elle devient agressive et éprouve parfois une sensation de mort imminente, comme si son cœur allait s'arrêter. Elle continue en disant que dans ces moments, elle voit souvent une grande femme élancée portant une robe blanche, vaporeuse, avec de longs cheveux noirs. Alice ne réussit pas à voir son visage. Cette femme s'approche d'elle avec délicatesse et lui tourne doucement le dos, comme pour lui dire : « Suivez-moi. » Alice ressent un très grand soulagement après avoir vu cette apparition, elle retrouve son calme. Elle imagine qu'il s'agit de sa grand-mère maternelle, venue l'apaiser. Pourtant, dernièrement, elle disait que tout ce qui lui reste est son immense solitude, qu'elle est certaine que personne ne peut apaiser son chagrin. Elle explique qu'elle en est arrivée au point où les mots sont inefficaces ; elle parle, elle parle mais quand elle se trouve confrontée à elle-même, elle constate qu'elle n'a rien du tout, qu'elle n'a personne. Ce sentiment s'étend à son travail, où elle remarque qu'elle ne peut pas établir des liens d'amitié avec d'autres personnes, car elle n'est plus qu'un « *animal qui doit être châtié pour travailler* », comme au temps de l'esclavage.

Le résultat de cet état dépressif est qu'elle devient de plus en plus intolérante à l'égard de Joana, qu'elle accuse d'être responsable de tout le malheur de sa vie. Elle ne veut pas admettre que sa relation amoureuse avec Nenéu était fort probablement destinée à connaître un échec un jour ou l'autre parce qu'à Cachoeira, il est rare que les hommes issus d'une classe économique supérieure épousent une femme de condition plus basse. Ils maintiennent plutôt la relation en prenant celle-ci pour maîtresse. Dans son nouveau travail comme serveuse dans un restaurant, Alice développe une sensibilité très fine à l'égard de l'exploitation par les patrons. Elle s'indigne fortement devant les innombrables injustices dont elle est témoin. À Cachoeira, il n'y a pas de lois pour défendre les droits des travailleurs ; de toute façon, tout type de viol de la loi est possible dans une ville qui compte un grand taux de chômage. Les patrons se mêlent au monde de Nenéu, et c'est à travers ce regard qu'elle les perçoit. Alice se rend compte qu'elle a grandement besoin d'aide à mesure qu'elle constate sa faiblesse devant l'univers de Nenéu : le monde du pouvoir des hommes et des riches.

Trois jours avant l'audience, Alice reprend le matériel que la mère-de-saint lui a prescrit il y a presque un mois de cela. S'écartant des prescriptions de la mère-de-saint, Alice préfère

utiliser autrement le matériel de la liste. Elle écrit le nom de Nenéu sur un papier et le met dans le miel pour adoucir son cœur et allume une bougie blanche de sept jours pour éclairer la décision de la juge. Elle décide d'apporter le paquet de chandelles chez Seu Romeu et de donner la bouteille de *cachaça* au Caboclo Clair de Lune, qu'elle aime profondément¹³⁸. Quant au maïs blanc, elle veut en faire du *mugunzá*¹³⁹ que nous mangerons ensemble. En distribuant les aliments à sa façon, et en croyant pouvoir atteindre son but par ce biais, Alice s'octroie une permission culturelle, elle s'accorde une certaine marge de manœuvre entre ce qui est prescrit par les rituels et ce qui est de l'ordre du désir et de l'invention personnels.

Cette façon de soustraire des signifiants religieux à la logique divinatoire qu'a utilisé la mère-de-saint lors de sa prescription de la liste des éléments, et l'ordre idiosyncrasique qu'elle substitue demeurent inscrites dans la culture qui en éclaire le sens. Alice se conforme en effet aux significations culturelles particulières attribuées à chacun des éléments qu'elle utilise pour atteindre un but spécifique : vaincre dans la dispute sans instaurer de guerre, mais plutôt par une résolution pacifique. Elle tente de faire appel à la raison et à la sensibilité des personnes impliquées dans la dispute à partir de *simpatias*¹⁴⁰ et en offrant des aliments aux divinités. Alice essaie de plaire aux différents acteurs de façon à pouvoir compter sur leur alliance. L'acte dirigé vers Nenéu est presque un acte d'espoir (« *pour adoucir son cœur* »), il vise à faire renaître en lui les sentiments qu'il éprouvait quelques années auparavant. Quant à la juge, elle dirige vers elle une action qui vise la raison plutôt que les émotions, puisque c'est la raison qui intervient dans la faculté de juger. La *cachaça* qu'elle offre à Clair de Lune est un acte adressé à une divinité du candomblé, dans ce cas un *caboclo*, un type de divinité très important qui prend la défense des femmes contre la violence des hommes.¹⁴¹ Enfin, en m'offrant le repas destiné à Oxalá, Alice voulait probablement symboliser la paix, un état qui est intimement associé à cette divinité. Alice aime gâter ceux et celles qu'elle aime. La décision de faire du *mugunzá*, par exemple, est l'un des nombreux gestes empreints de délicatesse qu'elle a eus à mon égard. En m'invitant à

¹³⁸ Alice, comme plusieurs autres femmes, a cette particularité de tomber amoureuse de certaines divinités masculines : le Xangô de Rosalina (avec qui elle accepterait de se marier), l'Eru de Lia (un *caboclo* à moitié *exu*), le Clair de Lune d'Isa (un *caboclo* qui aime les fêtes et vole au secours des femmes qui ont des problèmes avec les hommes, comme il l'a fait avec Isa elle-même en la délivrant de son mari alcoolique qui la frappait).

¹³⁹ Nourriture à base de maïs blanc, de sucre et de cannelle.

¹⁴⁰ Les *simpatias* sont de petits actes magiques réalisés par une personne qui cherche à obtenir des résultats favorables en vue de résoudre des difficultés, qu'elles soient relationnelles ou autres. Par exemple, on peut mettre le nom d'une personne dans le miel pour la rendre plus affectueuse.

partager le repas d'Oxalá, Alice m'accordait aussi une participation et une certaine responsabilité dans le dénouement du conflit.

On observe donc qu'Alice fait le choix de bricoler à sa manière les signifiants religieux que la culture met à sa disposition, ce qui lui permet d'affirmer sa position en marge, une position qui joue à l'intérieur et à l'extérieur des systèmes symboliques. Dans le cas d'Alice, la création d'une manière de faire originale sur la base d'un bricolage exprime un refus de s'ajuster complètement au modèle de la tradition, ainsi qu'un désir de négocier une manière d'être particulière. Cela ne remet pas en question sa croyance fondamentale dans les valeurs, les mythes et la cosmologie du candomblé, mais témoigne d'une autre façon de les utiliser par le biais d'une position de détachement vis-à-vis des manières de faire présentes dans sa culture. Cette position différente était déjà en germe en elle lorsqu'elle craignait que sa Pomba Gira ne lui soit soustraite par le candomblé. Cela représente, à la limite, sa peur de voir une partie d'elle-même volée, celle qui représente peut-être la métaphore de ce qui la détache de sa culture et, par là même, l'individualise : il s'agit d'une divinité rapportée d'un milieu bourgeois de la capitale brésilienne.

Finalement, Alice apporte le paquet de chandelles à la maison de Seu Romeu après avoir décidé de se soumettre au rituel de purification dans les eaux, tel que prescrit par le *caboclo* qu'elle a consulté la première fois.

Le rituel de purification et le repositionnement des divinités

Par coïncidence, le rituel de purification a lieu la veille du jour de l'audience à la cour. Un fait inusité survient pendant ce rituel, qui met en jeu un troisième *caboclo*. Selon Alice, c'était la première fois de sa vie qu'elle vivait l'expérience de la possession, qu'elle décrit ainsi :

« Quand je suis entrée dans l'eau, au début j'ai senti la peur et quand le nettoyage a commencé, je n'ai rien senti. Alors, au moment de faire l'offrande pour Oxum, j'ai senti des tremblements dans mes jambes, je n'arrivais pas à les dominer et j'avais la sensation que quelque chose s'emparait de moi. Ah, j'ai senti... comme si j'étais en train de tomber dans un trou. Au moment où j'ai perdu l'équilibre, parce que je ne parvenais plus à me tenir debout, le caboclo m'a tenue et je suis restée quelques secondes avant de tomber dans l'eau. Après, il m'a aidée à me remettre debout. (Mais tu disais que quand tu avais les yeux fermés, la

¹⁴¹ À ce propos, voir la thèse de Jorge Iriart (1998).

sensation a changé, n'est-ce pas ?) Oui, quand je fermais les yeux, je sentais comme si quelque chose m'enlevait la vision, je me sentais la tête lourde, comme si quelque chose s'emparait de moi. (...) Quelle que soit la chose, elle prenait ma tête, après que mes jambes étaient déjà prises. »

Curieusement, cette possession n'a impliqué aucune des divinités auxquelles Alice disait appartenir. La déesse qui est venue est Oxum, ce qui l'a beaucoup surprise. On peut tenter de comprendre ce qui s'est passé en fonction de l'effet que le rituel a produit sur Alice, au sens où la purification réalisée dans la rivière à la veille du jugement aurait amorcé l'ouverture d'Alice à la déesse Oxum. Cette nouvelle divinité serait porteuse de significations nouvelles qui concrétisent l'effet plus général du rituel sur la souffrance que vit Alice. Il faut alors se demander comment ce rituel a affecté Alice. Sans vouloir faire ici une analyse approfondie de ce qui s'est passé, ce qui n'est pas le propos de cette thèse, on peut formuler certaines hypothèses relatives aux aspects rituels les plus importants à cet égard, en ce qu'ils rejoignent certains points de l'histoire particulière d'Alice.

Le « nettoyage dans les eaux » est un rituel de purification qui initie une série d'autres rituels dans l'Umbanda de Seu Romeu. Il a lieu dans un ruisseau, sous la direction de Seu Romeu ou d'une de ses filles-de-saint possédée par un *caboclo*. Comme l'a expliqué Dária, la fille-de-saint de Seu Romeu, dans cette maison de culte, ce sont les *orixás* « mères » qui viennent en premier, parce qu'on accomplit une série de rituels visant à encourager la venue des *orixás* féminins dans le corps des femmes. Dans un deuxième temps, on implique le « père » (l'*orixá* masculin) qui régit chaque femme. Seu Romeu ajoute que le « nettoyage dans les eaux » est propice à une première manifestation de l'*orixá* dans le corps des personnes qui le subissent :

« On voit un très grand progrès après la purification blanche. Après le nettoyage, on voit la manifestation de l'orixá de façon claire, cristalline, (...) les bains touchent la médiumnité. (...) Avant le nettoyage, les orixás qui se manifestent sont parfois mélangés avec l'esclave [la pomba gira]. Les mains, le comportement, l'ilá¹⁴² de l'Orixá sont différents. Après que la "madame" s'est éloignée, la manifestation est cristalline. »

Dária décrit la séquence rituelle qui se déroule lors du « nettoyage dans les eaux » :

¹⁴² L'*Ilá* est le cri ou le son qu'émet l'*orixá* à son arrivée pour indiquer sa présence dans le corps de l'adepte.

« Nous commençons le nettoyage avec la farofa¹⁴³ blanche. On passe la farofa parce qu'on sait que la farofa leur¹⁴⁴ appartient. (...) On fait une prière pour l'Ange Gardien et on dit que toute méchanceté et toute perversité soit enlevée du corps. Ça veut dire que la méchanceté et la perversité, ce sont les esclaves qui les apportent en général. Ensuite, c'est la farofa avec le charbon pour enlever aussi les egum. Après ça vient l'œuf, et l'on dit : "Comme l'œuf est la vie, je vais désormais avoir la vie et toute méchanceté et toute perversité doivent être brisées." (L'œuf est lié à la vie.) Justement. Parce que c'est la mère qui donne la vie, alors... (Oxum et Iemanjá ?) Autant Oxum que Iemanjá, aussi bien qu'Iansã, qui est aussi mère, d'accord ? Mais principalement Oxum, qui est la mère par excellence. (...) ¹⁴⁵ Après ça vient l'acaçá¹⁴⁶, qui est pour saluer le Temps¹⁴⁷. Alors on fait la salutation au Temps : "Temps, Temps de muriganga, Temps d'enganazamba, ainsi que le Temps a amené toute méchanceté et toute perversité dans la vie de la personne, le Temps va tout emporter." (...) Et après ça vient le haricot blanc qui appartient à Nanã, et on fait la salutation à Nanã : "Salut, vieille Nanã, attachez et retenez avec des chaînes, dans la profondeur des eaux boueuses, toute méchanceté et toute perversité." Parce que Nanã est aussi mère, elle est la mère d'Oxum et d'Iemanjá et elle vit dans la boue. Iemanjá vit dans la mer, dans les eaux salées, Oxum dans les rivières, dans les eaux douces et Nanã, dans la boue. (...) Après ça vient le riz pour Iemanjá : "Odoiá, salue Iemanjá, attache et retient avec des chaînes, ma mère, dans la profondeur des eaux des océans, toute la méchanceté présente dans la ville de son fils ou de sa fille." Après ça vient le Vieux : "Atotô, Vieux, vous qui commandez les eguns, attachez et retenez avec des chaînes tout egun qui puisse exister dans la vie de son fil ou de sa fille." Parce que le Vieux, après Oxalá, est l'Orixá le plus respecté. On frappe trois fois les mains l'une contre l'autre et on jette du maïs éclaté sur le corps. Après ça vient le maïs blanc, parce qu'on termine avec Oxalá. À ce moment, la personne fait les vœux et on lui jette dessus le maïs blanc. Après ça vient le tissu blanc, qui signifie qu'Oxalá est en train de donner sa protection. On dit alors trois fois : "Oxalá, Oxalufã, Oxaguiã", et on demande la protection du père Oxalá en disant : "Ainsi que ce tissu est blanc, blanche sera ta vie désormais. Qu'il n'y ait pas de deuil, qu'il n'y ait pas de sang, qu'il n'y ait pas de guerre." On le passe partout sur le corps de la personne et on le jette dans l'eau. »

On observe que ce rituel de purification possède une rhétorique répétitive qui profère l'éloignement des maux qui sont sur la personne. On le fait en évoquant un arsenal de divinités où chacune est invitée à agir dans son domaine spécifique. Le but est de nettoyer le corps de la personne qui subit le rituel au moyen de l'action magique de cette pluralité de divinités sur la

¹⁴³ Nourriture à base de farine frite dans l'huile.

¹⁴⁴ Elle appartient aux esclaves, ou exus.

¹⁴⁵ Cette séquence rituelle étant très longue, je n'ai retenu du récit de Dária que les éléments qui m'apparaissent significatifs et qui sont en relation avec le récit d'Alice.

¹⁴⁶ Boulette à base de maïs blanc.

¹⁴⁷ Temps est une divinité du panthéon du candomblé.

cause du mal. On insiste, lors du rituel, sur l'identification entre le mal qui atteint la personne souffrante et la « méchanceté » ou la « perversité », ce qui indique l'action d'un tiers : quelqu'un a envoyé une entité maligne pour détruire la personne. On voit comment cela agit directement sur Alice :

« Et si sa mère [la mère de Nenéu] a fait quelque chose pour m'abattre, elle n'a pas vaincu. [Alice parle du mal de tête qui l'assaillait les jours précédents et qu'elle attribue à l'effet de la sorcellerie.] C'est certain qu'elle a fait ça pour que, quand j'arrive là-bas, j'y sois avec des yeux tournants et la face qui bouge¹⁴⁸. Mais si elle a vraiment fait ça, elle n'a pas réussi parce qu'au moment où je me sentais très faible, j'ai eu quelqu'un qui m'a renforcée. L'enchantement est fini et sa patte est cassée. Et moi, je suis toute nouvelle. »

Bien que le rituel évoque plusieurs divinités et qu'Alice admette que plusieurs d'entre elles l'ont aidée à se renforcer dans cette affaire, c'est à Oxum qu'elle attribue l'action la plus significative pendant le rituel comme tel. On peut d'abord penser que cela est dû au fait que le rituel lui-même conduit à placer Oxum à cette place dans la hiérarchie. Ainsi, la partie du rituel que Dária a oublié de me décrire est la dernière, celle où l'on offre des fleurs à la reine des eaux douces et où l'on éclabousse la tête de la personne avec des gouttes de lavande, le parfum d'Oxum. Ensuite, on la fait s'immerger dans l'eau. C'est à ce moment précis qu'Alice m'a rapporté avoir senti son corps pris par la divinité, ce qui est le cas de beaucoup d'autres personnes que j'ai eu l'occasion d'observer dans ce rituel.

« Voilà. J'ai reçu une aide et je sais que cette aide est venue d'elle. Où étais-je ? J'étais dans l'eau et c'est là que tout a commencé. Maintenant je me sens bien et si elle voulait s'emparer de moi, elle l'a fait à moitié et je me sens bien. Mes angoisses ont disparu, la haine, la rancune, tout ce que je ressentais dans ma poitrine a disparu. Je me sens beaucoup plus confiante que tout va bien marcher pour moi. Peut-être est-elle encore en train de m'irradier... Peut-être est-elle encore près de moi et j'ai la certitude qu'elle ne va pas me laisser de si tôt. C'est ça que je ressens. »

On voit clairement qu'Alice paraît entrer dans la « proposition rituelle » qui incite à se laisser emporter dans les bras d'Oxum, la déesse de la rivière :

« Je n'ai jamais attendu quoi que ce soit d'Oxum alors que maintenant, je l'ai reçue. Je m'attendais à ce qu'à ce moment-là, Iansã me prenne, mais elle ne

¹⁴⁸ Expression qui veut dire devenir sot, ni ais.

pouvait pas me prendre dans l'eau parce que ça n'a rien à avoir avec elle. À la dernière minute, quand je faisais l'offrande à Oxum, la chute que j'ai ressentie ne pouvait être qu'elle-même. Alors, je pense que cette bagarre, elle l'a prise des mains d'Iansã et de Xangô. Elle veut elle-même se bagarrer. La femme des enchantements va essayer de séduire tout le monde dans la salle [rires]. »

L'expérience rituelle a un impact important sur la vie émotionnelle d'Alice et l'amène à percevoir le monde d'un autre œil. En même temps, l'action rituelle se prolonge dans d'autres dimensions de son existence et les ouvre à d'autres chaînes signifiantes. Dans l'entrevue que j'ai réalisée avec Alice la nuit suivant ce rituel, elle me raconte un rêve qu'elle avait fait la veille :

« Parce que j'ai fait un rêve avec une marée énorme. Ce n'était pas une marée, c'était une mer très belle. Moi, j'étais parmi les pierres et dans mon rêve, il y avait ma fille et il y avait Raul, un monsieur connu mais pas très proche. Il y avait ma mère, il y avait presque seulement les gens de ma famille. Il arrivait une vague énorme qui passait au-dessus de moi. J'étais certaine que cette vague qui allait passer par-dessus moi était quelque chose de mauvais. Mais en vérité, cela ne doit pas être une chose mauvaise. Ça sera une bonne chose, parce que ça sera une tempête que demain je vais traverser et qui va bientôt passer. Ça sera une chose passagère. Et de bonnes choses vont venir pour moi. La vague dont j'ai rêvé veut dire que j'ai une Oxum auprès de moi, et près de ma fille aussi. J'ai une Oxum auprès de moi, et bien que je n'aie pas beaucoup de sympathie pour elle, j'en ai une auprès de moi. Et aujourd'hui, je viens d'avoir cette certitude, n'est-ce pas ? (...) Parce que ceux qui envoient, si elle¹⁴⁹ a envoyé quelque chose pour moi, les eaux l'ont déjà emmené. C'est bien éloigné, retenu par des chaînes. »

On peut comparer ce rêve à celui qu'elle a fait d'un mois auparavant. Les eaux de la rivière Paraguassu inondaient son quartier et le rêve mettait en scène les gens de sa famille, en particulier sa mère, et des vêtements sales qu'elle associe à la mort. On observe, dans sa façon de raconter son dernier rêve, que l'atmosphère de menace présente dans le premier rêve a été re-signifiée. Si l'on interprète ce fait à la lumière du rituel, on peut penser que l'inondation du premier rêve, l'eau qui apporte le malheur et la mort, se trouve re-signifiée en termes de protection et devient la preuve de la présence d'une divinité et de son envoûtement. Alice associe la vague à Oxum, et l'on peut penser que cette utilisation métaphorique de la vague se relie à (et a été suggéré par) son immersion dans l'eau du ruisseau lors du rituel. Alice associe aussi la vague à une tempête qui passera et lui apportera ensuite de bonnes choses, la tempête n'étant qu'un moment de turbulences dans sa vie et celle de sa famille. Le rituel lui offre alors le

¹⁴⁹ Alice réfère ici à la mère de Nenéu et à une supposée sorcellerie qu'elle lui aurait envoyée.

message et la certitude que les mauvaises choses qui l'ont jadis affectée ont été emportées par l'eau et neutralisées par l'action des *orixás*, qui les ont attachées avec des chaînes.

La dernière partie du rituel professe : « *Qu'il n'y ait pas de deuil, qu'il n'y ait pas de sang, qu'il n'y ait pas de guerre.* » C'est exactement le message qu'Alice avait besoin d'entendre pour le lendemain, jour de l'audience. Les messages rituels sont interprétés par Alice sur la toile de fond de cet événement important de sa vie :

« La guerrière [Iansã] s'est mise à distance. Je crois que cette partie ne lui appartient pas, parce qu'elle est de la guerre. Il suffit qu'elle m'envoie de loin des vents favorables [rires]. Et mon justicier [Xangô], je suis certaine qu'il sera dans la tête de la juge, parce qu'elle est la tête de tout maintenant. Il sera assis dans le haut à tout observer. À chaque fois que le marteau frappera, ça sera un point de plus pour moi. Et Oxum, elle sera de mon côté, elle sera devant moi. »

Dans ce dernier fragment, Alice interprète l'arrivée d'Oxum à la lumière de sa situation de vie. Elle dit que la bataille en justice ne peut être jouée par une déesse guerrière (telle Iansã), parce qu'elle risquerait de tout perdre. Ce dont elle a besoin, dans la salle d'audience, c'est d'une divinité qui soit capable de séduire tout le monde. Oxum est une divinité connue pour son côté doux, sage, maternel et généreux, en même temps qu'elle est sûre d'elle et sait faire preuve de fermeté. Oxum est la déesse des eaux douces et de la fécondité, ce que lui confère un grand pouvoir. De plus, étant dotée d'une grande beauté, également vaniteuse et coquette, Oxum « séduit aussi par des moyens détournés ». En ce sens, Oxum réunit, en ce moment particulier, plusieurs qualités qui en font une protectrice aux yeux d'Alice.

Le plus intéressant, dans le dénouement de cette partie de l'histoire d'Alice, est la place qu'occupera sa Pomba Gira, la divinité féminine qu'elle aime le plus. En suivant son récit au fur et à mesure qu'il se construisait, j'en suis venue à penser que tout comme Iansã, la Pomba Gira d'Alice n'aurait pas beaucoup de place dans cette bataille. Je savais bien que pour Alice, la divinité « qui séduit » a toujours été sa Pomba Gira. Pourquoi alors disait-elle que lors du jugement, Oxum aurait la tâche de séduire tout le monde ? Alice sait que dans la ville de Cachoeira, Pomba Gira est chargée d'une forte connotation sexuelle et jugée de façon plutôt négative. Elle sait aussi d'avance qu'un des arguments de Nenéu pour la disqualifier devant la juge consisterait à dire qu'Alice couche avec plusieurs hommes et que par conséquent, on ne peut savoir qui est le père de son enfant. Dans de telles circonstances, la séduction dont elle avait

besoin ne rejoint certainement pas celle d'une femme qui se situe en marge, représentée à Cachoeira par la figure de Pomba Gira. C'est en faisant appel à son côté maternel et doux qu'Alice a une chance de conquérir cette victoire. Peut-être le rituel lui a-t-il fait comprendre cela avec plus de clarté, en introduisant un ordre hiérarchique parmi les divinités.

Plusieurs auteurs ont soutenu que les rituels évoquent une série d'affects stéréotypés¹⁵⁰ qui s'offrent aux participants (Leavitt, 1984) et que la mise en acte des séquences rituelles constitue une « trame rituelle » où les personnes se sentent collectivement et personnellement impliquées (Kapferer, 1986). On peut ajouter qu'une « proposition rituelle », dans ce qu'elle comporte de trame narrative et d'états affectifs, est réinterprétée par les participants à la lumière des situations concrètes qu'ils vivent, en même temps qu'elle re-signifie ces mêmes situations. Ce processus opère à travers la manière dont les personnes jouent avec les signifiants religieux afin d'articuler leur expérience personnelle. Paradoxalement, l'entrevue qui a suivi le rituel fait ressortir que l'interprétation formulée par Alice quant aux rôles des divinités est plus complexe que celle qui consisterait, plus simplement, à transposer la hiérarchie rituelle dans une situation de la vie quotidienne. Dans l'image qu'Alice projette de la salle de jugement, le lendemain, d'autres divinités sont présentes :

¹⁵⁰ En 1984, dans son analyse du rite du *jagar* dans la région de Kumaon, Leavitt propose de dépasser les analyses structurales traditionnelles, en examinant l'effet des émotions à l'intérieur du rite. Selon cet auteur, la majorité des rites forment un certain nombre de propositions affectives qu'adoptent la plupart des participants mais avec des niveaux différents d'adhésion, c'est-à-dire d'implication affective. Leavitt affirme qu'il ne suffit pas d'étudier les comportements et modes d'expression individuels lors de la performance du rituel pour rendre compte de l'importance des émotions dans le fonctionnement de ce dernier ; il faut aussi prêter attention à la force des réponses émotives stéréotypées produites par le rite dans les personnes. Pour cet auteur, ces affects standardisés expriment une histoire collective, plus qu'individuelle. Sur le plan méthodologique, il propose d'analyser ce qu'il appelle l'histoire personnelle typique qui surgit à la confluence des expériences et des sentiments vécus à l'intérieur d'un environnement commun. A partir de cet idée, l'auteur propose d'élargir la compréhension de l'efficacité de ce qu'il établit comme la métaphore centrale du rite du *jagar* - "le crépuscule qui balance". Dans une analyse raffinée, l'auteur montre comment la balançoire et le crépuscule renvoient à une série de concepts caractérisés par des rapports d'opposition lesquels, par leur association métaphorique, indiquent l'interdépendance entre leurs différents domaines ce qui indique aux participants la transcendance des oppositions. La métaphore centrale inscrirait donc la dimension de transcendance dans le rituel, dans la mesure où elle évoque des oppositions présentes dans la cosmologie des hindous "jour/nuit" et mouvement/immobilité", selon une forme qui échappe à ces oppositions. L'efficacité de la métaphore "le crépuscule qui balance" résiderait dans un deuxième lien qu'elle évoque entre les concepts et des affects associés à la vie quotidienne. Comme le dit Leavitt (p.28) : "*La métaphore établit un lien métonymique entre un ensemble compact de concepts et un ensemble compact d'émotions : ce faisant, les émotions envahissent les concepts et leur donnent une force et une réalité d'autant plus puissantes que le processus est plutôt de l'ordre du senti que du conçu*".

« (...) quand j'entrerai dans cette salle, je vais avoir Pomba Gira de mon côté, Marujo de mon côté, Clarão da Lua de mon côté, je vais avoir Tupinambá. Je vais avoir aussi le Caboclo de Dona Juninha, Seu Rompe Folha. Malgré le fait qu'il n'aime pas la cachaça, il sera aussi là-bas à me donner beaucoup de force. (...) Ce sont eux qui vont entrer dans la salle avant moi, je serai la dernière. Et chaque fois que je sentirai un courant négatif, ils l'éloigneront de moi. Ils ne me laisseront pas commettre de gaffes ni engager des chicanes. Je ne vais pas être stressée et je vais savoir répondre à toutes les questions, dire les choses telles qu'elles se sont passées. Je ne vais pas me laisser tromper. Parce que, quand je verrai que, c'est-à-dire quand Pomba Gira verra que je suis sur le point de tomber, elle s'emparera de moi et parlera à ma place. Je sais qu'elle parlera à ma place. »

Alice choisit un groupe d'encantados (trois *caboclos* et Marujo) pour l'aider. On a déjà parlé de l'importance des encantados dans le contexte de Cachoeira ; Jorge Iriart (1998) leur a consacré une partie de sa thèse. Les *caboclos* et les *marujos* sont des divinités mineures (parfois même marginales) du système religieux du candomblé comparativement aux *orixás*. Ils sont associés au burlesque et au carnavalesque par leurs comportements excessifs lors de rituels dionysiaques (surtout dans le cas des *marujos*) ; et paradoxalement, ils sont aussi associés à un idéal masculin tel qu'entrevu par les femmes. Ainsi, bien qu'à l'instar des hommes de Cachoeira, les encantados soient souvent mêlés à des histoires d'alcool et de fêtes, contrairement à ceux-ci, ils prêtent souvent leur aide aux femmes lors de situations difficiles, y compris lors des disputes qui entourent les rapports entre les hommes et les femmes.

Contrairement à ce que j'avais imaginé, Pomba Gira se retrouve dans une position tout à fait centrale dans l'image qu'Alice se fait de la scène du jour de l'audience. On peut même affirmer que la place qu'Alice confère à cette divinité réaffirme l'identité étroite qu'elle a établie avec Pomba Gira. C'est elle qui parlera à travers sa bouche. La logique qui incite Alice à assigner aux divinités certaines positions et un certain type d'influence lors du jugement indique qu'Oxum, assise devant elle, l'influencera en l'empêchant de verser dans des disputes et de perdre le contrôle d'elle-même. Parlant à sa place aux moments où elle-même s'affaiblit, Pomba Gira garantira aussi le succès de son témoignage. Peut-on penser qu'Oxum, « la femme des enchantements », la femme douce socialement acceptée dans son rôle de mère, sera dans la salle en train de séduire tout le monde de manière à ce qu'ils écoutent Pomba Gira ? Oxum et Pomba Gira étant situées une en face de l'autre, peut-on aussi penser qu'on assiste à un jeu de miroirs entre la marge et le centre ?

Ceci nous amène à une deuxième hypothèse concernant l'importance d'Oxum durant cette période de l'histoire d'Alice. Elle se fonde sur le fait qu'à ce moment de sa vie, moi-même, une fille d'Oxum¹⁵¹, j'étais la personne la plus proche d'Alice. Elle disait souvent qu'elle n'aurait jamais eu le courage d'entreprendre cette discussion avec Nenéu si elle ne nous avait pas connus, Jorge et moi. D'un côté, elle disait avoir des raisons d'ordre sentimental pour ne pas l'emmener en justice ; de l'autre, son hésitation était due au fait que les personnes de classe populaire se sentent menacées et démunies face au pouvoir des personnes de la bourgeoisie. Le fait d'habiter avec moi pendant quatre mois a permis à Alice non seulement de se sentir davantage protégée, mais aussi d'avoir un rapport quotidien, établi sur de nouvelles bases, avec une femme provenant de cet autre univers. Nous connaissions cependant toutes deux la vérité et les contradictions de ce rapport. Alice savait par exemple que mon séjour dans ce quartier était transitoire. Un jour, elle a fait un rêve où je quittais la ville de Cachoeira ; la même nuit, elle a rêvé que sa famille et elle vivaient une situation de pertes matérielles et de mort.

Je me demande ainsi jusqu'à quel point le fait que nous étions possédées par une divinité du même type a pu renforcer le lien entre nous. On peut alors penser que contrairement à ce qui se passe avec moi, Oxum lui assure une protection qui ne dépend pas de ma présence physique auprès d'elle. On peut établir ici une analogie avec le fait que la Pomba Gira lui a été révélée au moment où elle quittait Belo Horizonte, renforçant ainsi son lien avec Míriam et Jadson, le couple qui l'a hébergée dans cette ville. Alice manifestait souvent son désir que je sois auprès d'elle lors de l'audience pour l'aider et la rassurer. Parfois, j'avais l'impression d'incarner un autre modèle d'identification aux yeux d'Alice. En même temps, elle savait que je l'admirais profondément dans sa manière d'être et que je l'acceptais telle qu'elle était.

On a dit que la position en marge permet à ceux qui s'y situent de jouer d'une manière très particulière avec les signifiants religieux du candomblé, en privilégiant certains d'entre eux qui peuvent être moins importants dans le code de cette religion et en opérant de nouveaux arrangements symboliques. Cela ne veut pas dire que les marges aient ainsi le pouvoir de

¹⁵¹ L'attribution de la divinité Oxum comme maîtresse de ma tête a été faite par quelques prêtres et prêtresses du candomblé, mais sans que jamais une divination n'ait eu lieu par le jeu des coquillages. Cette attribution d'une divinité à une personne est une procédure habituelle chez les leaders du candomblé, et même de certains adeptes, lorsqu'ils établissent un rapport avec une nouvelle personne. Cela n'implique pas nécessairement une indication de la nécessité d'une initiation ultérieure dans le culte. Normalement,

rédefinir les codes culturels dominants ni de changer l'ordre hiérarchique des valeurs. Néanmoins, le cas d'Alice illustre comment ces deux codes se trouvent constamment mis en dialogue au sein d'une histoire personnelle. La flexibilité inhérente à l'idiome du candomblé lui-même, associée à l'existence de signifiants religieux porteurs d'une ambiguïté qui leur est inhérente, crée un espace de jeu dans lequel les personnes peuvent s'inscrire pour réécrire leur histoire. Le cas d'Alice nous révèle que les personnes qui éprouvent l'action de certaines règles culturelles d'une façon plus contraignante que d'autres peuvent profiter du caractère polysémique des symboles pour défier davantage certains aspects de l'ordre préétabli, de manière à aménager des positions davantage en accord avec leur propre vécu.

7.3 - Récurrences dans une façon marginale de jouer avec l'idiome du candomblé

Le cas d'Alice introduit ce qu'on peut appeler une pragmatique de l'utilisation marginale de l'idiome du candomblé. Cette dernière dévoile des processus non structurés et imprévus, parce qu'ils dépendent de situations informelles et dynamiques de la vie quotidienne où s'inscrivent ces utilisations. Par ailleurs, l'analyse d'autres cas semblables à celui d'Alice indique l'existence de certaines caractéristiques récurrentes dans ce que j'appelle une utilisation marginale de l'idiome du candomblé. Pour saisir ces caractéristiques, il faut partir de l'idée que cet idiome comporte en lui-même un certain nombre de signifiants, de vecteurs interprétatifs et de systèmes de valeurs qui favorisent l'établissement d'un rapport entre marge et centre, tant dans la mise en acte rituelle de l'idiome religieux que dans la vie de tous les jours (ce qui a été évoqué au chapitre précédent). À un second niveau, et ceci constitue un point central de l'argument de ce chapitre, il faut être conscient de la diversité des manières dont les personnes tirent partie des possibilités offertes par l'idiome, de façon à complexifier et concrétiser dans leur expérience vécue les potentialités inscrites dans l'idiome.

Reprenons ici l'idée que dans le panthéon du candomblé, les *exus* (incluant les *pombas giras*) sont les divinités qui incarnent le plus grand paradoxe symbolique ; ils sont associés à des significations multiples et même opposées, qui vont d'un aspect chaotique et destructeur de l'existence jusqu'à un « *principe d'expansion et de procréation, transporteur et régulateur des*

pour associer certaines divinités aux personnes, on prend en considération les caractéristiques de leur personnalité.

offrandes, restituant et redistribuant des éléments symboliques chargés de sens et de pouvoir » (Elbein dos Santos, 1977, ma traduction). Bien que les *exus* soient les esprits les plus marginaux du candomblé, l'ambiguïté qu'ils renferment les rend particulièrement flexibles à la négociation de significations qui varient selon les significations et les valeurs en conflit dans la vie quotidienne des personnes.

Une première caractéristique de l'utilisation marginale du candomblé est le fait que les personnes établissent un lien avec les signifiants marginaux de cette religion. On a déjà noté que toute personne peut être, à un moment de sa vie, sous l'influence transitoire d'Exu ou de Pomba Gira ; elle se soumettra ensuite à des rituels permettant de déchiffrer le sens de cette influence et de la résoudre. Ce qui caractérise certaines des personnes qui utilisent l'idiome du candomblé de façon marginale, est le fait qu'elles maintiennent un rapport identitaire plus profond avec ces entités. Cette association peut faire écho à des commentaires qui circulent dans le groupe social plus vaste – comme on le voit dans le cas des personnes dont on dit que leur saint les a abandonnées, laissant Exu à sa place – ou encore correspondre à l'héritage d'un esprit marginal propre à l'histoire familiale de la personne en question. Quels que soient les sens divers que prend cette liaison à l'intérieur de chaque histoire personnelle, l'important est qu'elle occupe toujours une place centrale dans l'existence des personnes, comme l'illustrent les exemples qui suivent.

Lindinalva, une femme de trente-sept ans, a été possédée la première fois par sa Pomba Gira à l'âge de vingt et un ans et elle continuait à la recevoir au moment où j'ai réalisé mon travail de terrain. En un premier temps, cette entité s'est manifestée sous la forme d'une possession sauvage ; ce qui prédominait alors chez cette femme étaient des symptômes négatifs comme la dépression, l'envie de se tuer ou encore des impulsions à se jeter devant les voitures, ce qui s'accompagnait de toutes sortes d'infortunes comme le chômage, la mort de son père, etc. Lindinalva a été soumise, à cette époque, à certains rituels de purification, mais jusqu'au moment de mon travail de terrain, elle ne s'était jamais faite initier, seule condition pour que sa Pomba Gira ne se manifeste plus dans son corps et livre passage à l'Orixá maître de sa tête, Iansã. Malgré cette résistance à l'initiation, Lindinalva a surmonté la période de crise attribuée à l'influence de Pomba Gira, et son rapport avec cet esprit a beaucoup changé depuis ce moment. Les possessions par cette entité sont actuellement caractérisées par une relation d'aide où la Pomba Gira vient pour « travailler » à la résolution des problèmes de Lindinalva et de sa famille, et même de ceux d'autres personnes venues chercher une telle aide dans ce but. Lindinalva dit avoir établi une très bonne relation avec sa Pomba Gira, à qui elle offre des cadeaux aux carrefours,

en échange de certaines faveurs. De plus, lorsqu'elle est dans une situation dangereuse, la Pomba Gira vient dans le corps de Lindinalva pour agir à sa place.

Zefinho, un jeune militant politique qui défend la cause des Noirs, donne sa propre version de l'histoire d'Exu. Selon lui, les exus sont les esprits de personnages qui ont vraiment existé au temps de l'esclavage. Il donne comme exemple un petit Noir qui marche la nuit sur la rua da Feira [rue de la Foire] à Cachoeira, un ballon de fer attaché à la cheville : l'esprit d'un esclave qui vivait enchaîné. Selon Zefinho, Cachoeira est remplie d'exus qui aiment la bagarre et la confusion ; la fonction de ces esprits consiste à envoyer des messages d'alerte aux Noirs. Finalement, Zefinho parle de son propre exu. Il raconte que quand il était un être humain, il était un poète Noir très bohème. Selon Zefinho, sa façon de combattre est cynique : comme il était très beau, il séduisait des femmes mariées à des hommes riches pour faire honte à leur famille. De plus, il aidait à nourrir les Noirs du Quilombo dos Palmares. Pour Zefinho, cet exu occupe une place tout aussi importante dans sa vie que ses deux autres orixás, chacun jouant un rôle différent dans la résistance des Noirs au système d'oppression : Xangô est associé à la justice, Oxalá à la paix et Exu, aux stratégies de guerre et à la protection personnelle.

On peut dire que, dans les deux cas, ces esprits marginaux jouent un rôle central dans la construction identitaire des personnes. Dans le cas de Lindinalva, la *pomba gira* représente la partie de soi qui affronte les dangers, qui séduit les hommes, qui aide les autres femmes éprouvant des problèmes amoureux. Dans le cas de Zefinho, Exu est associé à son côté révolutionnaire, c'est lui principalement qui lui donne la force et la ruse nécessaires pour lutter. Cela rejoint aussi le cas d'Alice qui a développé, de manière de plus en plus intense, un rapport identitaire avec sa Pomba Gira « raffinée », qui la renvoie à ses désirs d'ascension sociale et de contact avec le monde moderne. Souvent, ces rapports identitaires impliquent des traits de personnalité moins conventionnels, et parfois peu acceptés par le groupe. Ils sont généralement associés à des comportements sexuels plus libres, principalement chez les femmes, à une quête des plaisirs de la vie (le fait d'aimer les fêtes, l'alcool, le sexe, etc.), à des attitudes transgressives et à toutes sortes d'excès (des comportements extravagants jusqu'à des comportements violents). Si, d'un côté, ces comportements sont attribués à l'influence des *exus* et des *pombas giras*, d'un autre côté, il existe toujours quelque chose qui est censé être inhérent à la personne et qui la rend responsable du maintien d'un rapport prolongé avec ces esprits. Contrairement aux personnes qui reçoivent *exu* sous forme transitoire, à la suite par exemple d'un acte de sorcellerie, lorsqu'il

s'agit d'un héritage familial ou d'un aspect inhérent de sa personnalité, l'individu fonde et nourrit le rapport à l'exu.

« Comme je te l'ai dit, ç'a été un héritage. (Et pourquoi cet héritage est-il venu spécialement pour toi ?) Mon père a toujours dit que j'avais tout de ma grand-mère. (Alors, cela est dû à ta ressemblance avec ta grand-mère ?) Oui, mais moi je n'ai même pas connu ma grand-mère... Mon père dit qu'elle était amérindienne, qu'on l'a prise avec "des dents de chien dans le cou" et qu'elle avait, qu'elle dansait de la samba de la façon dont j'aime le faire. La samba, la joie, la fête, j'aime tout cela. Un jour, j'étais avec mes copines en train de prendre une bière et on m'a dit que Pomba Gira était arrivée. Mes copines ont couru et m'ont laissée toute seule [rires]. » (Lindinalva)

« Parfois, c'est nous-mêmes qui les cherchons. Je ne peux pas boire. Dès que je m'enrage et que je bois, l'esclave d'Oxum vient. Seu Romeu m'a beaucoup conseillé de ne pas boire. L'Esclave, quand elle le veut, elle me prend et après elle s'en va. Elle dit tout ce qu'elle a à dire. Il s'agit de créatures très osées. » (Vilma)

La deuxième caractéristique de l'utilisation marginale de l'idiome du candomblé est l'identification, dans les récits, de stratégies qui cherchent à amplifier, d'un point de vue social, l'horizon octroyé a priori aux signifiants marginaux. L'une de ces stratégies consiste à négocier une position parmi les interstices qui s'infiltrèrent de la marge vers le centre par le biais d'un renversement des significations marginales. Cela permet une mise en évidence des points positifs des signifiants marginaux et leur localisation dans une position centrale par le biais de leur association avec des significations socialement valorisées.

Carla : « (...) parce que moi-même, je disais qu'elle [sa Pomba Gira] était mauvaise, débauchée, et elle me faisait peur. Avec le temps, en la fréquentant, j'ai appris qu'elle n'est rien de ce qu'on pense. C'est une chose très naturelle, elle est même plus humaine que les humains.

Mônica : Et ces choses-là, le fait de vous parler des temps anciens, de vous montrer comment les personnes étaient traitées, est-ce que cela se passe aussi avec ta Pomba Gira, ou seulement avec l'Exu de Zefinho ?

Carla : Vas-y, Zefinho.

Zefinho : Les deux, n'est-ce pas ? Il y a un poème de Castro Alves¹⁵² qu'elle [la Pomba Gira de Carla] connaît et qu'elle ne peut pas révéler parce que, quand elle était un enfant, Castro Alves lui a dit de ne pas le révéler.

¹⁵² Castro Alves fut un poète baianais qui a beaucoup lutté pour la libération des esclaves. Il a dédié une grande partie de son ouvrage poétique à cette cause.

Mônica : *Mais à l'époque, elle était un être humain ?*

Zefinho : *Un être humain, une enfant.*

Carla : *Elle était une personne normale, comme nous autres. Elle est décédée, n'est-ce pas ? Elle a existé et elle a appris beaucoup de choses à cette époque.*

Mônica : *Est-ce qu'elle était Noire ?*

Carla : *Elle était la fille d'un Blanc avec une esclave. Et elle avait des privilèges, mais elle n'acceptait pas ce qui se passait avec ses frères, les injustices... Alors, elle a renoncé à sa richesse, elle n'a pas voulu de ses biens, malgré le fait que les autres le voulaient, mais elle aimait mieux...*

Zefinho : *Chez elle, elle a commencé à accueillir beaucoup de Noirs. Elle les délivrait, les nourrissait et après, elle les envoyait à Zumbi¹⁵³.*

Carla : *C'est une histoire que lui seul peut raconter. Personne ne la touchait parce qu'elle était la fille d'un Blanc riche, n'est-ce pas ? Elle avait l'habitude de dire certaines choses, comme le fait que les histoires qu'on raconte dans les livres ne correspondent pas à la réalité. Chaque fois que Zefinho met un bouquin de côté, elle va le regarder pour voir si c'est vraiment cela qui s'est passé. Alors, il y a des choses avec lesquelles elle n'est pas d'accord. »*

Une des manières de faire sortir les *exus* de leur position marginale consiste à les investir d'une signification qui dépasse la trame de l'histoire personnelle et rejoint un sens social ou historique plus large. Il s'agit de transformer certaines caractéristiques d'*exu* pouvant être interprétées de façon négative, comme le cynisme, l'irrévérence, le manque de pudeur, la débauche et la ruse, en qualités nécessaires dans des contextes de défi, de conflit et de lutte qui concernent le groupe social. Cette collectivisation de la signification et de la pratique de ces esprits indique souvent la quête d'un espace d'action qui soit socialement légitime, qui s'ouvre même à une sorte d'institutionnalisation de ces autres pratiques dans l'espace du candomblé. Ainsi, on voit Lindinalva offrir des consultations à des personnes qui recherchent l'aide spécifique de sa Pomba Gira, tandis que Zefinho et Carla associent leur *exu* à la cause collective de la résistance des Noirs, où le candomblé accomplit un rôle majeur de gardien des mystères et de réserve majeure de la force des Noirs.

Par contre, il existe ainsi d'autres cas d'utilisation marginale de l'idiome du candomblé où la personne cherche plutôt à s'opposer à une pratique religieuse institutionnalisée, comme on

¹⁵³ Zumbi fut le leader des Quilombo des Palmares.

l'a vu avec Alice. Dans ce cas, les esprits marginaux n'ont pas tendance à développer une fonction publique. De plus, leur signification collective se trouve réduite en fonction de l'augmentation des significations privées qu'ils acquièrent dans une histoire personnelle, ce qui offre à la personne qui raconte son histoire une possibilité d'individuation plus poussée par rapport au groupe. Cette quête d'individuation peut s'associer à une difficulté, chez ces personnes, à accepter certaines règles sociales, ou encore à un esprit excessivement critique par rapport à certaines coutumes et valeurs de la communauté. De telles critiques peuvent refléter une influence plus poussée des valeurs modernes en opposition aux valeurs traditionnelles, ce que peut entraîner le fait d'avoir vécu dans une grande ville ou la modernisation même de la ville de Cachoeira. Ces critiques peuvent encore se référer à des signifiants marginaux qui s'inscrivent dans l'histoire d'une personne par le biais de son héritage familial. Cela peut être le cas lorsque certains ancêtres proches occupaient une position marginale, comme des ancêtres ayant commis le suicide, des prostituées, etc.

Une troisième forme d'utilisation marginale de l'idiome du candomblé consiste à interpréter les signifiants religieux centraux d'une façon particulière, de manière à les déconnecter des propositions collectives. Cela peut se faire par leur utilisation d'une manière non conventionnelle ou en leur attribuant des significations plus individualisantes. Par exemple, on privilégie des pratiques où les signifiants religieux du candomblé sont associés à d'autres signifiants empruntés à des traditions plus périphériques dans la ville de Cachoeira, telle la tradition amérindienne, ou à des religions plus modernes, comme l'umbanda. On se montre alors méfiant à l'égard des pratiques collectives ou rituelles du candomblé, au sens où l'on privilégie une position plus autonome et détachée. Finalement, on peut remarquer qu'une caractéristique très importante de cette façon marginale d'utiliser l'idiome du candomblé consiste à toujours chercher à se situer à la frontière du dedans/dehors, à osciller entre la double identité d'être et de ne pas être, de croire et de ne pas croire à cette religion. Cette caractéristique place ces personnes dans une position ambiguë qui leur permet d'adresser des critiques au système de pouvoir ou au système des pratiques du candomblé sans pourtant devoir renoncer à utiliser ce système symbolique.

7.4. Danger d'ostracisme : pouvoir et limites des ruses du candomblé

Les deux grandes façons d'utiliser l'idiome du candomblé de façon marginale, dans le sens d'une inscription collective de significations idiosyncrasiques ou dans le sens du renforcement de l'adoption d'une position particulière par rapport au groupe social, font ressortir que les manières non-conventionnelles de situer les signifiants marginaux et les nouvelles significations associées aux signifiants marginaux sont l'expression d'une position de contestation. Toute élaboration sémantique et pragmatique visant à établir un rapport de communication entre centre et marge peut avoir deux sorts : soit faire en sorte que la personne en vienne à s'incorporer à la sémiologie et à la pratique du groupe social au sens large, ce qui correspond à quelque chose de constructif ; soit, dans le cas où une telle élaboration se voit repoussée, conduire à, ou renforcer, un processus de marginalisation de la personne en question. Les deux cas qui suivent ont pour objectif d'illustrer les interrelations existant entre le fait d'occuper une position en marge, un mode d'utilisation marginale de l'idiome du candomblé et les possibilités de jeu entre marge et centre que comporte l'idiome religieux lui-même.

7.4.1 Exu comme métaphore d'exclusion

En arrivant à Cachoeira, le premier cas d'initiation dans le candomblé que j'ai suivi a été celui d'une fille dont l'initiation s'est avérée avoir échoué, quelques mois plus tard. Je n'ai malheureusement pas eu l'occasion de suivre cette personne très longtemps, pour une question de politique relationnelle : étant liée à la maison de culte où l'initiation a été réalisée, je devenais suspecte aux yeux de celle qui avait quitté cette maison. Néanmoins, ce que j'ai pu observer jusqu'au moment où cette jeune initiée s'est éloignée de la maison de culte m'a beaucoup appris sur certains aspects de l'utilisation marginale de l'idiome du candomblé.

Gilda, une jeune fille de dix-huit ans, passe pour entraîner beaucoup de problèmes partout où elle va. Elle est considérée comme une fille rebelle ayant de nombreux comportements condamnés socialement. On dit d'elle qu'elle fume de la marijuana et qu'elle ne respecte pas les autorités, y compris son propre mari, un homme d'une quarantaine d'années qu'elle a déjà trahi avec d'autres hommes, et aussi des femmes. En plus d'avoir des comportements sexuels jugés inadéquats, étant donné sa promiscuité et sa bisexualité, on dit

qu'elle est machiavélique, qu'elle éprouve un plaisir malsain à provoquer des troubles et à fomenter des situations dans le but de nuire à d'autres personnes. Plusieurs personnes de la communauté pensent que Gilda a un problème de caractère ; néanmoins, selon une autre hypothèse, ses comportements seraient causés par l'influence d'esprits maléfiques. L'initiation est alors le seul moyen de la guérir.

Lorsqu'elle est arrivée à la maison-de-saint de Mère Juninha, Gilda avait déjà subi, dans une autre maison de culte, quelques rituels précédant le rituel d'initiation, mais sans aller jusqu'au bout parce qu'elle est entrée en conflit avec le père-de-saint de cette maison. Un homme jouissant d'une grande autorité religieuse à Cachoeira a alors conseillé au grand-père de Gilda de l'emmener chez Mère Juninha, qu'il juge plus compétente pour ce cas spécifique ; cette prêtresse possède en effet beaucoup d'expérience et elle est très respectée pour sa force spirituelle et ses connaissances en matière de candomblé. Il faut dire que le grand-père de Gilda est un homme respecté dans la ville de Cachoeira pour sa richesse et qu'il est décidé à investir beaucoup d'argent pour venir en aide à sa petite-fille.

Néanmoins, dans la maison de Mère Juninha, plusieurs filles-de-saint déconseillent à cette dernière de prendre Gilda en traitement, suggérant que son problème en est un de personnalité plutôt qu'un problème d'ordre spirituel. Selon le mari de Gilda, la jeune femme a reçu une éducation permissive marquée par l'absence de règles morales. Il dit qu'à l'âge de huit ans, sa tante a offert Gilda « en échange de pot » à un homme avec qui elle a eu sa première relation sexuelle. Depuis ce temps-là, elle aurait eu plusieurs hommes dans sa vie. Malgré cela, il veut lui donner une chance de s'améliorer pour sauver leur mariage. Il nous avoue, à Jorge et à moi, qu'il a beaucoup d'espoir, mais qu'il sait aussi que les maisons de candomblé ne sont pas entièrement fiables ; il a en effet entendu de nombreuses histoires à propos de relations sexuelles au moment où la personne en initiation est recluse dans le *roncó*.

De son côté, Mère Juninha est convaincue de l'existence d'un problème spirituel chez Gilda et affirme ne pouvoir refuser la demande qui lui est faite par un *orixá*. Elle se réfère à l'*orixá* qui possède Gilda à plusieurs reprises et qu'elle identifie comme étant Oxumaré¹⁵⁴. On

¹⁵⁴ Curieusement, comme le dit Augras (1992 : 125-126) : « (...) Oxumaré est un dieu double, étrange, qui incarne l'union des contraires. Pendant six mois de l'année, il vit sur la terre, sa nature est masculine. (...) Comme tous les grands serpents mythiques, Oxumaré est immortel : Odé eut beau le couper en

peut supposer ici que l'association de Gilda à un tel *orixá* ouvre la voie à la possibilité d'utiliser l'idiome du candomblé pour créer un espace de négociation entre son comportement marginal et les valeurs sociales centrales. Oxumaré possède en effet certaines des caractéristiques de Gilda, telles la bisexualité et une certaine tendance à manquer de respect envers les autres et même à les agresser (ce qui est associé au serpent qui s'élance).

Malgré cela, Mère Juninha semble très réticente vis-à-vis une recherche d'identification massive entre Gilda et sa divinité. Sa décision de prendre soin d'elle est ambivalente, au sens où elle craint qu'un échec de son traitement ne mette en péril sa réputation et celle de sa maison de culte. Mère Juninha me paraît alors porter une grande attention aux événements qui se déroulent autour de Gilda, de sa famille et des adeptes du candomblé, ainsi qu'aux petits signes de désobéissance ou de rébellion de la part de Gilda. Elle est aussi particulièrement attentive à toute rumeur suggérant que Gilda pourrait transgresser les interdits rituels, en particulier les interdits sexuels. D'emblée, elle énonce : « *Si, après l'initiation, cette fille continue de se comporter de la même manière, c'est parce qu'elle n'a pas de caractère. Alors, ça ne serait en rien lié à son saint.* »

Comme le jour du rituel du nom¹⁵⁵ approche, Mère Juninha se sent pleine d'appréhension : si l'*orixá* ne dit pas son nom en public, cela sera interprété comme une erreur ou une faiblesse spirituelle de sa part et rejallira sur sa maison. Or, tout se passe très bien durant la cérémonie de la nomination de l'*orixá*. Après ce rituel, le rapport entre Gilda et Mère Juninha commence à s'améliorer, même s'il demeure un peu tendu ; tout le monde note que Mère Juninha manifeste une certaine affection à l'égard de Gilda, ce qui me paraît réciproque. Au cours d'une manifestation d'Oxumaré dans le corps de Gilda, Mère Juninha lui demande : « *Prenez soin de cette fille, mon saint. Si vous le permettez, elle peut vous faire plier mais pas moi. Donnez de la sagesse à cette fille, faites-lui accomplir ses devoirs.* »

Néanmoins, avant même que la période des interdits post-initiatiques ne soit terminée, Mère Juninha doit quitter la ville de Cachoeira pour aller travailler dans des maisons de

morceaux, il renaquit immédiatement pour affirmer sa puissance. (...) Durant les six autres mois de l'année, c'est une belle jeune fille, Bessém, qui vit dans l'eau des lacs et des rivières. »

¹⁵⁵ Le rituel du nom légitime publiquement la naissance d'une nouvelle initiée par la présentation du nom de son *orixá* personnel.

candomblé de São Paulo. Elle laisse à la *iaquequerê*¹⁵⁶ de la maison, Dona Olga, la tâche de s'occuper de Gilda. Bien qu'une relation de confiance se soit établie entre Gilda et Dona Olga, les rapports entre Gilda et les autres membres de la maison de culte se détériorent après le départ de Mère Juninha. J'observe que son absence libère les sentiments de rivalité et d'intolérance des adeptes de la maison par rapport à Gilda, sentiments que l'autorité de Mère Juninha maintenait sous contrôle. D'un autre côté, je pense aussi que Gilda a fortement réagi à l'absence de Mère Juninha, avec qui elle avait établi un type de transfert prenant appui sur la personnalité extrêmement forte de cette dernière et sur sa grande habilité à manier les comportements transgressifs. Il faut ajouter à tout cela le fait que Gilda en était arrivée à un moment du rituel où les dernières obligations religieuses de l'initiation se déroulent dans la propre maison de l'initiée, ce qui a contribué à la détérioration des liens qu'elle avait développés avec les personnes du candomblé et, en dernière instance, avec la divinité à laquelle elle avait été confiée.

Précédant la rupture définitive de Gilda avec cette maison de candomblé, cette période est particulièrement instructive pour la compréhension de certains aspects d'une utilisation de l'idiome du candomblé à partir de la marge. Il ne s'agit pas ici proprement dit d'une utilisation marginale de l'idiome du candomblé parce que, dans le cas de Gilda, mon point de référence n'est pas la manière dont elle s'en sert pour articuler sa propre expérience, mais plutôt la façon dont les personnes de son entourage utilisent l'idiome du candomblé pour construire son histoire à elle. D'une part, les conflits qui marquent les rapports entre Gilda et les membres du candomblé sont interprétés par ces derniers comme renvoyant à des traits marginaux que possède Gilda en tant que personne et en fonction de son histoire. Ainsi, des aspects de sa vie familiale sont évoqués pour justifier l'origine de ses défauts de caractère. On dit qu'avant d'épouser son grand-père, sa grand-mère était une prostituée ; ce serait aussi le cas de sa mère, qui n'était que la domestique de la maison de son père, et pour cette raison, son père n'aurait jamais rien voulu savoir de sa mère et serait parti à Salvador. Enfin, on dit que l'argent de la

¹⁵⁶ *Iaquequerê*, ou *Ia Kekerê*, est la deuxième personne dans la hiérarchie d'une maison-de-saint ; on peut aussi l'appeler « petite mère » (ou « petit père »). C'est elle qui se substitue à la mère ou au père-de-saint en cas d'absence. La petite mère a comme fonctions, même en présence de la mère-de-saint, d'orienter les filles et les fils-de-saint, de les diriger lors des danses rituelles, de leur donner des bains rituels (surtout quand la maison-de-saint est gouvernée par un père-de-saint), etc. Normalement, les petites mères établissent un rapport très affectueux avec les filles et les fils-de-saint, ce rapport étant souvent moins sévère que celui qui est établi par le père ou la mère-de-saint.

famille provient du commerce de la drogue. On en conclut que le manque de caractère de Gilda est un problème congénital et, dès lors, héréditaire.

D'autre part, selon un mouvement parallèle, ce nouveau discours est traduit dans les termes de l'idiome religieux. D'abord, on ne doute plus de la légitimité de l'initiation de Gilda, ni de la véracité de son *orixá*. On commence cependant à accentuer le côté négatif de cet *orixá* en disant que Gilda est un serpent qui empoisonne les autres. Plus tard, lorsque la situation devient plus critique et que Gilda demande à reprendre ses objets rituels, Dona Olga, la petite mère, contacte Mère Juninha à São Paulo et lui demande la permission de tout redonner à Gilda et de couper ainsi tout lien sacré la liant à cette maison-de-saint, de façon à se dégager de toute responsabilité. En d'autres mots, on laisse Gilda à son propre destin, et Mère Juninha donne son autorisation. Dona Olga profère alors : « *La fin de cette yaô sera triste, parce que le saint va la tuer. Il va l'abandonner à son propre destin, il ne va rien vouloir savoir d'elle, ni même de ses obligations vis-à-vis lui. Il ne va lui rester qu'Exu.* » Dans une perspective religieuse, c'est la pire chose qui puisse arriver à une personne ; sur le plan social, elle risque de se retrouver dans la position de quelqu'un qui est « maudit ».

Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans le cas de Gilda, c'est de voir comment l'initiation dans une maison de candomblé implique la négociation d'un ensemble de significations, de valeurs et de pratiques entre la personne initiée et sa famille d'une part, et le leader spirituel et les adeptes de la maison de culte d'autre part. Le rituel d'initiation introduit une personne à une manière de faire qui est propre à un groupe partageant un univers symbolique donné. Ainsi, le fait de poursuivre l'initiation jusqu'à son terme est un gage de réussite de l'intégration sociale de cette personne dans cette nouvelle communauté de sens. Dans la majorité des cas, cela signifie aussi la résolution d'un conflit et des enjeux sociaux et culturels qu'il met en œuvre.

Le cas de Gilda illustre l'échec d'un rituel d'initiation dans une maison de candomblé particulière. Il permet d'observer comment l'idiome religieux est manipulé au cours de la progression des événements, ce que l'on peut résumer comme suit. On a évoqué l'association de Gilda à Oxumaré, une divinité marquée par une identité sexuelle ambiguë. Une deuxième divinité, Iansã, apparaît ensuite, et Gilda affirme qu'elle a commencé à la posséder de suite après qu'elle ait quitté le candomblé de Mère Juninha. En tant que divinité associée au feu, aux éclairs,

aux orages et aux vents, Iansã « *est libre et violente comme la tempête qu'elle incarne* » (Augras, 1992 : 145). Augras poursuit en disant que Iansã est « *une femme fort séduisante, hardie (...) [qui] suit une trajectoire héroïque et, ce faisant, se situe à l'opposé de la femme traditionnellement soumise.* » (p. 150) On peut supposer que ces caractéristiques d'Iansã confèrent à Gilda une marge de manœuvre qui lui permettra de négocier une identité positive tout en demeurant associée aux signifiants centraux du candomblé. Par contre, les autres adeptes de la maison de culte cherchent à discréditer ce mouvement. Ainsi, s'il est vrai qu'Iansã se manifeste dans le corps de Gilda, elle n'est pas venue en tant qu'alliée mais pour lui infliger une punition par le feu ; de plus, en annonçant qu'Exu s'emparera de la vie de Gilda, on évoque la possibilité plus radicale d'une trajectoire de malédiction.

Que signifie donc cette progression dans un processus de marginalisation par rapport à l'idiome du candomblé lui-même ? L'association à Exu représenterait-elle vraiment le bout de la ligne ? Peut-on conclure que le cas de Gilda représente l'échec du candomblé à intégrer une personne située en marge ? On pourrait aussi penser que Gilda a continué sa quête de solution dans d'autres maisons-de-saints et qu'elle finira peut-être par en trouver une où elle pourra s'intégrer. Les obstacles qui m'ont empêchée de suivre Gilda ne permettent pas d'aller plus loin dans l'analyse de la façon dont elle a réagi à ce processus et de celle dont elle a utilisé l'idiome du candomblé pour articuler son expérience et donner sens à cette suite d'événements. Mon hypothèse ici est que dans une telle situation, le repositionnement social d'une personne dépend de sa possibilité d'utiliser l'idiome du candomblé en vue de déployer l'ambiguïté inhérente à ses symboles et d'utiliser le rituel pour établir un va-et-vient entre le centre et la marge. C'est ce que le cas de Dona Estela permet d'illustrer.

7.4.2 Exu comme réparation d'une faute intergénérationnelle

« Elle reçoit une entité, ses yeux deviennent écarquillés, ses veines altérées. Il dit que c'est Exu du Temps et qu'il veut un bouc, du sang et de la cachaça. J'ai pris le psaume 91, j'ai dit qu'il ne me faisait pas peur et j'ai ajouté : "Sortez d'ici, Satan !" Il est venu au salon et il a ordonné que j'ouvre la porte parce qu'il voulait sortir. Je lui ai dit non et je suis allée le contenir. Il a dit que j'allais voir ce qu'il allait faire. Il voulait casser la télé. Il a crié : "Estela, je veux ce que vous m'aviez promis !" Il a dit qu'il allait en finir avec Joanice, qu'il allait la tuer sous une voiture. Je lui ai dit : "Non, parce que vous n'êtes pas plus que Dieu ! Le sang du Christ a du pouvoir !" Les croyantes disent qu'aucune entité ne peut entendre

ce psaume. Quand il est parti, elle hurlait son mal de tête. Maman est allée parler avec Mère Juninha. Elle a dit de mélanger des fèces de bœuf, du gambo et trois œufs et de passer cela sur le corps de Joanice. »

Lígia raconte que Joanice, sa fille de vingt et un ans, reçoit Exu. Lígia n'hésite pas à établir un lien entre ce qui se passe actuellement avec sa fille et ce qui s'est passé il y a presque quarante-cinq ans avec sa mère, Dona Estela. Exu lui-même vient racheter ce que lui devait Dona Estela quand, il y a longtemps, elle s'est enfuie du *roncó* après six mois d'initiation, abandonnant ainsi ses divinités et ses obligations à l'égard du candomblé.

« Maman semble folle, perturbée. Elle crée des problèmes avec les voisins. Ses orixás se sont éloignés d'elle. On dit qu'elle n'a que des esclaves, maintenant. Ils l'irradient. Elle nous insulte et nous dénigre, les voisins et nous. Alice a hérité de ses choses à elle. »

La version de Dona Estela quant à cette histoire est bien différente. Selon elle, la grande erreur fut de l'emmener à une maison de culte pour la faire initier. Elle affirme que son *orixá*, Oxum, n'a jamais demandé à être « faite », tout simplement parce qu'il lui appartient de naissance. Dona Estela, fille d'une mère d'origine africaine et d'un père d'origine amérindienne, est née dans des conditions insolites. Son lien avec sa sainte naît comme la garantie de sa propre naissance.

« (Quelle est l'histoire de votre Oxum, est-ce que vous le savez ?) Son histoire, je la sais en entier. (Racontez-la-moi.) Oxum, c'est dès mon enfance qu'elle m'a adorée. Elle dit souvent que je suis quelqu'un de très maltraité par les gens, savez-vous comment ? Depuis que je suis une enfant, les gens jouaient d'abord avec moi et, après, ils me frappaient. (...) Quand venait la nuit, je rêvais à elle, elle me disait : "Ne t'inquiète pas, les gens te frappent, laisse-moi tout ça." Alors, les gens me frappaient, mais les gens souffraient, n'est-ce pas ? Les gens souffraient parce que la maîtresse des eaux est une sainte miraculeuse, elle est même la maîtresse de ma tête. Sais-tu pourquoi ? Parce que quand maman était enceinte, les gens disaient qu'il ne s'agissait pas d'un être humain, parce qu'il a duré un an. Parce que les mères de famille, quand elles sont enceintes, ça dure neuf mois, n'est-ce pas ? (Oui.) Voilà, neuf mois ont passé et les gens ont commencé à dire que ce n'était pas un humain, que c'était un animal (une bête). Maman avait un ventre énorme et donc, on lui faisait peur. On disait que c'étaient des jumeaux. Maman avait peur. Alors, maman est allée dans la maison d'un Africain, alors l'Africain est venu et il a dit, comme ça : "Ce n'est pas une bête et c'est une fille." Il a regardé dans le globe et il a dit : "Regardez ici, c'est une fille très mignonne !" Parce que quand je suis née, aujourd'hui je ne les ai plus, mais tout enfant naît avec les cheveux bons, n'est-ce pas ? (...) Alors il a commencé à dire que j'étais

ceci et cela et maman a commencé à avoir peur. Mais elle a fait une promesse pour la maîtresse des eaux. Elle lui a demandé que si c'était quelque chose de mauvais, que le mieux était de mourir, mais que s'il s'agissait d'un garçon ou d'une fille... parce que cela faisait dix jours qu'elle avait des douleurs d'accouchement, mais sans avoir l'enfant, et les gens ont fait peur à maman, maman craignait. À cette époque, il n'y avait pas d'hôpital, alors maman, ayant peur, demandait : "Oh mon Dieu, est-ce vraiment d'un être humain que je vais accoucher ? Les gens répondaient alors : "Quoi, un humain, c'est une bête !" Maman a alors fait une promesse à la maîtresse des eaux, sur la rive du fleuve, elle a dit : "Oh, ma maîtresse des eaux, les gens disent que je vais accoucher d'une bête. Est-ce possible ?" Alors, elle est venue dans le rêve de maman lui dire que ce n'était pas une bête, que c'était une fille. Maman était affaiblie, elle craignait déjà de mourir lors de l'accouchement. Cela durait déjà depuis dix jours, dix mois. Et puis, maman a dit comme ça : "J'ai peur de mourir dans l'accouchement. Que ce soit un garçon, que ce soit une fille, c'est à vous." La maîtresse de la rivière a parlé, a parlé, et quand c'était la nuit, on dit qu'elle a vu une main qui passait comme ça sur son ventre. Elle a dit à son mari : "Oh, Joá, viens vite ici parce qu'il y a quelqu'un qui passe sa main sur mon ventre." Mais c'était elle. Alors elle a dit : "Tu ne me l'as pas donnée ?" "Oui, je vous l'ai donnée." "Alors, je vais faire votre accouchement." Et puis, quand elle était en train de passer sa main comme ça sur mon ventre, maman a fait comme ça, un tour dans la cuisine et quand elle est retournée, ma fille... (C'est vrai ?) Et puis maman m'a dit : "Quand tu étais petite, que tu étais mignonne ! C'est maintenant que tu es devenue laide, Estela !" [rires] C'est comme ça qu'elle m'a donnée à elle. »

Dans ce premier maillon fondateur de l'histoire de Dona Estela, on retrouve déjà une manière particulière de jouer avec les signifiants religieux de façon à construire, et en quelque sorte à justifier, la position particulière de la personne par rapport à son groupe social. Incertaine quant à l'identité de l'être qu'elle portait dans son ventre, la mère de Dona Estela ne voit sa fille sortir d'une condition animale pour acquérir sa condition humaine qu'à partir du moment où elle décide de demander le secours de la déesse des eaux douces. Visant à rompre avec l'influence des paroles médisantes de l'entourage, ce pacte conclu avec une divinité constitue un geste dangereux parce qu'il peut entraîner la mort de l'enfant si la divinité décide de l'emmener avec elle. Il crée une situation d'exception où le bébé se situe comme un être humain doté d'un statut spécial. Interprété comme condition *sine qua none* de la naissance du bébé, ce pacte instaure l'étrange paradoxe que représentent pour le bébé le passage à la socialisation (du fait qu'il est humain et qu'il peut naître) et l'attribution de caractéristiques qui l'éloignent du groupe social. À une identité qui animalise se trouve opposé un statut qui divinise. À un acte social contraignant et destructif, la mère oppose un geste singulier qui permet d'établir une distance protectrice.

C'est à partir de ce paradoxe que Dona Estela oriente son recours particulier à l'idiome du candomblé.

Quand Dona Estela a atteint l'âge de dix ans, son père a quitté la maison, laissant sa mère et ses enfants à Cachoeira, derrière lui. Selon Dona Estela, son père est allé retrouver son peuple en Amazonie (elle n'est pas certaine de l'endroit, elle parle de la « Terre des Amérindiens ») et sa mère n'a pas voulu l'accompagner. Sa tante maternelle, mère-de-saint à Cachoeira, a alors demandé à sa mère de prendre soin d'Estela qui, de son côté, pourrait l'aider à accomplir les tâches de la maison de candomblé. Quand Dona Estela a atteint l'âge de seize ans, sa tante est décédée, après lui avoir confié la charge des obligations de sa maison-de-saint.

« Elle donnait à peine à manger aux orixás chaque année, parce qu'elle n'offrait que des animaux à quatre pattes. Alors, avant de mourir elle a dit : "Oh, Estela, toi qui travailles avec ça, toi qui luttas avec ça, tu vas rester avec tous les animaux." Et puis j'ai dit : "Dieu me vienne en aide ! Je ne veux m'occuper de rien. Je peux vous aider, tante, mais je ne veux pas en prendre la responsabilité." Ma fille, quand cette vieille est morte, j'ai souffert, j'ai souffert, j'ai souffert. Un jour, je suis allée dans la maison de Juninha et son caboclo est venu me dire qu'il fallait que je quitte cette maison, parce que ça n'allait pas marcher, que toute seule je ne saurais pas lutter. Trente-cinq exus dans une maison ! (Ave Maria !) Elle était Africaine et avait beaucoup de choses ! (C'étaient les exus...) des saints. (Des orixás qui y étaient fixés ?) Oui, elle avait exu dans la porte de la rue, exu dans le milieu, exu dans le fond, dans la chambre, c'était comme ça, exu partout dans la maison. »

La mort de sa tante jette Dona Estela dans une situation de désordre affectif et spirituel. Toute l'instabilité et l'insécurité dans lesquelles l'adolescente est plongée à la suite de la mort subite d'un être cher lui servant de référence se trouvent reformulées en fonction de l'idiome religieux. Dona Estela dit que sa tante lui manquait beaucoup, ce que son corps exprime par le biais de maux de tête épouvantables que l'on interprète dans la sphère religieuse. L'interprétation de Dona Estela diffère cependant de celle des personnes de son entourage. Une amie très proche l'a amenée à la maison de son père-de-saint, qui décide que les maux de tête de Dona Estela signifient un appel de sa sainte et qu'elle doit se faire initier. Dona Estela est alors recluse pour l'initiation, mais ses symptômes s'aggravent fortement. L'apparition de sa sainte dans le *roncó*¹⁵⁷ lui confirme qu'elle n'est pas dans la bonne direction, ce qui l'autorise à s'enfuir.

¹⁵⁷ Chambre de réclusion destinée à ceux qui sont en processus d'initiation.

« Une femme arrivait auprès de moi et parlait ainsi : "Ah, Estela, tu peux sortir d'ici parce que tu n'es pas faite pour cela." (C'était qui ?) Oxum. (Oxum qui arrivait et qui parlait.) "Ce que tu ressens, le mal de tête, c'est la perte de ta tante et de toute l'aide que tu lui offrais. Il n'y a personne pour t'aider et tu souffres à cause de cela. Tu peux sortir. »

Ce qu'Oxum vient lui dire, et qu'elle m'explique par la suite tout au long de son récit, c'est que la mort de sa tante a généré chez elle deux sortes de problèmes spirituels. D'un côté, elle lui laisse en héritage une tâche religieuse pour laquelle elle ne se sent pas préparée et dont elle ne veut pas prendre la responsabilité. D'un autre côté, l'interruption des sacrifices que sa tante offrait aux *orixás*, incluant la sainte de Dona Estela, les laisse abandonnés, les affaiblit et provoque un désordre qui se retourne contre les êtres humains auxquels ils sont attachés. En ce sens, Dona Estela reconnaît la nécessité d'accomplir certaines activités rituelles. La première est le *sirrum*, une cérémonie funèbre réalisée après la mort d'un père, d'une mère, d'un fils ou d'une fille-de-saint¹⁵⁸. Dona Estela envisage d'accomplir ce rituel pour mettre un terme aux répercussions qui retombent sur elle et au désordre spirituel dans lequel se trouvent les esprits liés à sa tante.

*« Ma tante m'a appelée dans la séance des morts et m'a dit que je devais chercher une personne pour "despacher"¹⁵⁹ ce qu'il y avait dans la maison. Je pleurais le jour et la nuit en pensant à elle. Je suis allée chez Domingo do Fato¹⁶⁰, c'est alors qu'il a fait le *sirrum*. Il a fait les travaux qu'il avait à faire, il est venu chez moi et il a dit : "Écoutez, nous allons faire ce travail, mais ne restez pas dans cette maison parce que vous ne savez pas manipuler ce qu'il y a ici." »*

La persistance des maux de tête, après sa fuite du *roncó*, a conduit Dona Estela à entreprendre une deuxième activité rituelle, inspirée cette fois de ses propres intuitions plutôt que des gens de son entourage.

¹⁵⁸ Selon Bastide (1958 : 51), la personne décédée laisse derrière elle des objets liturgiques, des éléments qui « constituent en quelque sorte des appartenances, des éléments constitutifs de sa personnalité. On fera donc un *despacho* avec ces objets liturgiques : après avoir demandé, à l'aide des coquillages, aux *orixá* ou à *Ifá*, l'endroit où ces vêtements, insignes, etc. doivent être abandonnés, mer, eau douce, forêt..., les fils du *terreiro* se rendront au lieu désigné pour les y jeter, puis retourneront, sans jamais regarder en arrière. ».

¹⁵⁹ Envoyer les objets et les esprits du défunt au monde des esprits.

¹⁶⁰ À un autre moment de son récit, Dona Estela dit que c'est sa tante qui lui a suggéré d'aller voir ce père-de-saint : « *Quand je suis arrivée là-bas, elle est descendue et a dit : "Estela, as-tu cherché Antônio da Lagoa ou Domingo do Fato ?" C'était un candomblezeiro fort de Cachoeira. Alors, je suis allée chez Antônio da Lagoa. Il a dit qu'il ne pouvait pas résoudre... que la charge était très lourde. Parce qu'elle travaillait sans en avoir l'air, mais elle était Africaine. (Elle est venue d'Afrique) Elle était d'Afrique. Elle est de ces types de gens... Alors, je suis allée chez Domingo do Fato. »*

« (...) tous les jours, je rêvais à ce vieux : "Oh, ma fille, pour que tu sois guérie de ce mal de tête, achète une serviette blanche, un verre vierge et va à la rivière à quatre heures du matin. Tu prends l'eau qui dort et tu mets la serviette au-dessus du verre. Quand arrive huit heures du matin, va chez Manuel de Jésus Santana et dis-lui que c'est moi qui t'ai envoyée. (...) Je suis arrivée comme ça : "Excusez-moi monsieur, j'ai un message pour vous." Il a dit : "Entrez." Alors, quand je suis entrée, j'ai fait comme ça : "Oh, Seu João, je veux un verre d'eau." "Volontiers." Il est allé prendre le verre d'eau et il me l'a donné. "Et ce verre-ci que j'ai sur moi vient d'un rêve que j'ai fait avec le Vieux, et c'est pour vous." Fille, quand cet homme a bu le verre d'eau, mon Oxalá l'a pris ! (C'est vrai ?) Sa femme, qui était présente, a fait comme ça : "Dona, vous venez de l'enfer pour faire du mal à mon mari !" Et puis, le saint, qui était en lui, lui a dit de se taire. Alors, on a tout découvert. (On a découvert quoi ?) On a découvert que tout était provoqué par la perte de ma tante, parce que je luttais avec elle, je l'aidais et elle est décédée, alors il n'est resté que (vous...) toute seule sans savoir quoi faire de la vie. (...) Et puis, Manuel de Jésus est arrivé, après avoir travaillé, il a pris la liste et me l'a donnée : "Oh, Estela, est-ce que tu peux acheter ça ?" J'ai dit : "La moitié je peux, et l'autre moitié je ne peux pas." Mais toujours, quand Dieu le veut, il aide, n'est-ce pas ? (Oui.) Parce que ç'a été Dieu qui m'a aidé. Ces jours-là, j'ai trouvé beaucoup de travail – parce que je travaillais avec de la marchandise – j'ai trouvé tellement de clients pour acheter les choses... J'ai gagné de l'argent et je le lui ai donné et alors, il a fait mon nettoyage, il a enlevé la main de l'homme qui a fait du travail.... la main de Joselito. Et puis, il a donné à manger à Oxalá, il a sacrifié sur la pierre, et je suis guérie. Je n'ai jamais rien senti de plus. Le mal de tête s'est arrêté. »

On observe que la divinité requiert la participation d'une troisième personne, un père-de-saint, pour résoudre le problème de Dona Estela. Cette participation est cependant circonstancielle ; cet homme devient un instrument de l'*orixá* qui vient posséder son corps pour faire des révélations à Dona Estela. Contrairement à ce qui s'est passé entre Dona Estela et Joselito, le père-de-saint chez qui son amie l'avait emmenée, le rituel que va réaliser Manuel de Jésus ne vise pas au développement d'un rapport plus durable, ni d'un rapport de filiation. Cela ne veut pas dire qu'Estela ne reconnaît pas sa grande force spirituelle et sa compétence pour intervenir dans des cas comme ceux qui concernent la mort d'une prêtresse de grand pouvoir, comme c'était le cas de sa tante. Par ailleurs, le rêve de Dona Estela a le mérite de lui indiquer la personne apte à résoudre son problème, dont les proportions s'étaient encore accrues après le traitement effectué par Joselito.

On voit que lorsque Dona Estela accepte l'intervention de certaines personnes dans ses affaires, ce sont toujours des personnes choisies, de façon presque magique, sur la suggestion de

divinités ou d'esprits de mort, comme ce fut le cas pour Domingo do Fato et Manuel de Jésus Santana. Ceci rejoint son idée qu'il faut toujours se méfier du candomblé car nombreux sont ceux qui n'ont, en vérité, aucun pouvoir magique et ne cherchent qu'à exploiter les gens qui vont y chercher de l'aide. À un premier niveau, cette méfiance répond aux rumeurs circulant dans la ville, qui disent que le candomblé devient une affaire de marché plutôt que de magie et qu'il y a de moins en moins de personnes qui maîtrisent réellement le savoir spirituel. À autre niveau, la méfiance de Dona Estela répond aussi à des raisons plus particulières qui s'inscrivent dans sa propre histoire.

Par ses démarches, Dona Estela tente d'être rassurée par une instance supérieure, comme si elle avait le sentiment qu'elle doit se protéger de ce qui, venant du groupe, lui paraît être en désaccord avec ses attentes ou même, parfois, nocif à sa personne. Dona Estela essaie de réduire le plus possible toute dépendance envers des procédures rituelles institutionnalisées pour ce qui concerne son rapport à ses *orixás* et sa vie religieuse en général. Elle commente par exemple ainsi ce qui a trait aux offrandes à Oxum, sa déesse.

« (Qu'est-ce que vous pensez qu'elle veut ?) L'obligation. Elle veut l'obligation, mais je ne l'accomplis pas toute seule parce que je ne vais pas à la Pedra da Baleia¹⁶¹. Et Juninha dit qu'elle n'y va pas vraiment. (Combien de fois avez-vous déjà accompli votre obligation ?) Plus depuis que j'étais enfant, parce que c'était ma tante qui le faisait, mais elle est décédée... (Depuis qu'elle est morte, on ne l'a plus jamais fait ?) Non. Je ne l'ai plus jamais fait. J'offre toujours des cadeaux dans les eaux, un savon... Quand j'allume une chandelle pour lui demander ce qu'elle veut, elle me dit qu'elle ne veut pas grand-chose. Un parfum, un savon, c'est bien. (Et vous dialoguez avec elle ?) Oui. (Vous conversez avec elle quand vous allumez une chandelle ?) Oui, et je rêve aussi à elle. (Vous rêvez ?) Oui. Alors, je cherche à savoir dans la chandelle – parce que je fais la prière – je cherche à savoir ce qu'elle veut. Elle dit qu'elle ne veut rien de grand. Étant donné qu'il n'a personne pour accomplir les obligations, alors elle demande que j'allume une chandelle et que je lui offre un bouquet de fleurs. Elle est même bonne, n'est-ce pas ? Elle dit qu'il n'y a pas besoin de ce truc de roncó, qu'elle est à moi de naissance. »

Ce fragment de récit réunit quelques éléments qui expliquent pourquoi la participation de Dona Estela au candomblé n'est que peu orientée par des règles hiérarchiques ou des règles rituelles formelles. Premièrement, elle reçoit directement ses messages de sa divinité, Oxum, et

¹⁶¹ Une toute petite île au milieu de la rivière Paraguassu, où l'on laisse des offrandes aux divinités.

ce sont eux qui la guident quant aux procédures rituelles nécessaires qui permettent qu'elle ne demeure pas en dette vis-à-vis ses obligations religieuses. Deuxièmement, le fait d'associer à son *orixá* la qualité d'*orixá* de naissance dispense la personne de l'obligation d'entrer en initiation. Dona Estela mentionne aussi d'autres éléments qui confèrent à sa pratique religieuse un caractère extraordinaire et une valeur supérieure à la pratique des autres, y compris celle d'autres leaders religieux. Malgré ce pouvoir qu'elle prétend avoir, elle préfère ne pas adopter l'identité typique d'un adepte du candomblé. Par ce double jeu où elle détient un pouvoir et une connaissance de l'idiome mais refuse de l'utiliser de manière traditionnelle, Dona Estela se maintient dans un lieu ambigu, tout aussi puissant que dangereux.

« Je sais beaucoup de choses concernant la Macumba, mais, comment vous dire, je n'ai jamais rien voulu de ça parce que la personne qui lutte avec ces choses doit forcément lutter avec Exu. Je n'aime pas ces choses-là. Je ne les ai jamais aimées. (Alors, vous savez faire des choses, Dona Estela !) Moi ? Il y a un dicton qui dit : "Fils de poisson est petit poisson"... Ceux qui ont appris... Par contre, c'est moi qui ne veux pas m'occuper de ces choses. (...) Alors, l'affaire de Juninha est une affaire qui consiste à jouer [les attabaques] et tout. Mais quoi ! Je crois que ceux qui travaillent avec des herbes connaissent plus qu'eux. Je n'ouvre pas une maison d'affaires ici pour travailler parce qu'ici, c'est un endroit très morne. (Pourquoi alors ne l'ouvrez-vous pas ailleurs ?) Je travaille déjà ailleurs. »

Dona Estela valorise aussi sa connaissance des herbes, fruit d'un enseignement venu de son père, un Amérindien. Les héritages familiaux en lignes paternelle et maternelle se voient alors associés et prennent un nouvel aspect hybride, fruit de la manière particulière dont elle les entremêle selon une configuration très personnelle.

« Par rapport au candomblé, je ne travaille pas avec la macumba. Je connais par contre beaucoup de racines. Je sais prescrire beaucoup de médicaments. (Ah, je vois.) Je sais beaucoup de choses, mais cela ne vient pas du côté du candomblé. (De quel côté ? Parlez-vous des médicaments de feuilles ?) De racines. Je connais des médicaments pour la colonne, pour le diabète. Je sais prier pour une personne qui s'est cassé un membre. Pour le mal de tête, je sais faire des prières. N'importe quelle maladie, n'est-ce pas ? Enlever la cachaça de ceux qui boivent beaucoup... J'enlève ça sans utiliser le côté du candomblé, seulement les prières. (...) Ces affaires-là, de jouer [les attabaques], de despachar, je ne fais rien de ça, tu comprends ? De toute façon, Juninha sait que je connais ces affaires [de candomblé]. (...) Le gars était condamné par les médecins, mais avec mon médicament, il a guéri. (...) (Qui vous a appris de telles choses, votre tante ?) Non, parce que mon père était Amérindien, alors il m'a appris beaucoup de choses. »

Dona Estela ne fait pas partie des personnes dont on a parlé plus haut, qui établissent avec les esprits marginaux, *exus* et *pombas giras*, un rapport privilégié. Au contraire, elle privilégie quelques divinités situées dans une position centrale dans la symbolique du candomblé. Néanmoins, elle les déplace de leur contexte rituel collectif et met l'accent sur leur action dans un contexte privé.

« Une fois, il y a eu une inondation ici dans la ville, dans les années soixante. Alors, une voix est venue comme ça : "Écoutez, Estela, il va y avoir sept mètres d'eau. Je te parle parce que tu m'offres beaucoup de cadeaux, tu es liée à moi, alors je t'avertis. Si tu as peur, tu peux sortir ; si tu n'as pas peur, alors reste. Alors, tu fais comme ça : "Cachoeira est négative. Cachoeira est négative, ici est mon puits, ici est ma lagune, ici est mon habitation. Toi, tout vêtement que tu possèdes, tu en fais une poche pour y mettre tes documents, parce que toute heure peut être l'heure." »

Cette façon particulière d'utiliser l'idiome religieux suscite une réaction de la communauté. Dona Estela est une personne que sa propre fille, et d'autres personnes de son entourage, identifient comme un peu bizarre. On dit qu'elle a l'habitude d'accuser des personnes de lui avoir fait du mal sans que cela ne soit vrai, qu'elle se fâche facilement contre les gens et refuse de leur adresser la parole, qu'elle est une personne méfiante et peu communicative (*« Dona Estela n'aime jaser avec personne, ce type de gens différents. »*). De plus, on affirme qu'elle se considère comme une personne très puissante, qu'elle se prend pour ce qu'elle n'est pas (*« Elle sort dans la rue en disant qu'elle est mère-de-saint, mais elle ne fait rien pour ses saints ; elle ne fait qu'allumer des bougies. Elle dit beaucoup des mensonges. Mère Juninha voulait lui faire un nettoyage pour soulager ça, mais elle a créé de la confusion. »*).

Suite à ce type de réactions de la communauté, Dona Estela conduit davantage sa pratique religieuse dans une autre ville de Bahia, où elle se sent probablement moins surveillée et moins discréditée en regard de ses connaissances spirituelles. On peut revenir ici sur la question de la possession de sa petite-fille par Exu, qui a eu lieu quelques mois après le début de mon travail de terrain. Comme nous l'avons vu plus haut, la famille de Dona Estela a commencé par interpréter l'apparition d'Exu dans Joanice comme une sorte de réactivation du processus d'initiation interrompu des années auparavant par Dona Estela. Cela rejoint l'idée, longuement développée dans les chapitres précédents, selon laquelle le candomblé est une affaire de famille

qui inclut la notion d'un héritage des divinités selon un modèle d'alternance des générations, particulièrement dans le cas des femmes.

Je ne veux pas dire ici qu'une personne reçoit Exu comme une conséquence des actions réalisées dans le passé par sa grand-mère (ou par tout autre ancêtre). Je veux plutôt dire que lorsque cela se produit dans la vie d'une personne de Cachoeira, l'une des façons dont on interprète les multiples facteurs en jeu consiste à retourner vers l'histoire familiale de la personne. On cherche alors dans cette histoire les indices d'un désordre causé par le délaissement des obligations religieuses vis-à-vis une divinité de la part d'une personne d'une génération antérieure à celle de la personne qui reçoit Exu ; on pense à la possibilité d'une réparation du mal par le rétablissement d'un lien avec la divinité, grâce à l'initiation de la personne.

Dona Estela résiste à une telle interprétation de la manifestation qu'Exu en Joanice, car cette interprétation porte, indirectement, une accusation à l'égard de son geste d'insubordination par rapport au candomblé. Elle comprend plutôt le problème de sa petite-fille comme résultant de l'éducation trop libérale de sa mère, qui aurait entraîné de mauvaises habitudes chez sa petite-fille. Néanmoins, peu à peu et au fur et à mesure que notre conversation avance, sa propre interprétation en vient à se modifier. Si Dona Estela refuse d'abord toute implication des esprits de sa tante dans la vie de Joanice, elle finit cependant par l'admettre, comme en témoigne l'extrait qui suit.

« Ah, Oxum, elle est mon amie, elle m'aide beaucoup, elle m'avertit de beaucoup de choses. Ma maison, c'est elle qui m'a aidée. (Et l'Oxum de Joanice, est-ce qu'elle a quelque chose à voir avec votre Oxum ?) Non, c'est-à-dire qu'elle ne l'a pas encore prise. Ce qui l'a prise, ç'a été le truc mauvais que Juninha a enlevé. (Oxossi aussi l'a prise.) Oxossi la prend à tout instant. (Est-ce qu'il y avait de l'Oxossi dans la famille ?) Oui, il y avait celui de ma sœur, mais elle est déjà décédée. (Alors, à part votre tante, personne d'autre ne s'occupe des saints ?) Non. Maintenant, on a pris Alice. Alors, on dit que cela appartient à la famille, mais cette partie d'elle ne vient pas de la famille, non. (Exu ?) Ce truc-là qui l'a prise n'est pas venu de la famille, non. Ç'a été les fêtes, les mauvaises amitiés, l'alcool. Alors, il est venu. Mais quand je suis arrivée ici, je trouve Joanice qui était déjà comme ça, avec cette affliction. Alors, j'ai demandé à Lígia : "Lígia, qu'est-ce qui se passe avec Joanice ?" "Oh, maman, ce qui se passe c'est que Joanice a un truc mauvais qui la prend." Il [Exu] disait : "Je suis ceci, je suis cela." Alors, un jour il m'a dit qu'il ne voulait plus parler avec Lígia parce qu'elle ne comprenait rien ; et que moi je comprenais. Parce que le jour où il l'a prise

devant moi, je lui ai dit : "Eh, mon gars, je reconnais qui tu es. Pourquoi prends-tu ma petite-fille ?" Alors il a ri : "Si je la prends, c'est parce qu'elle le mérite." "Elle le mérite, non ! C'est toi qui es osé, tu es des carrefours. Tu ne peux pas faire ça." Il a dit : "Alors, tu m'a reconnu." J'ai dit : "Je t'ai reconnu. Je sais qui tu es, Monsieur Osé." C'est quand il a dit : "Je ne veux pas de conversations avec moi, non." (Mais est-ce qu'Exu vous a déjà prise aussi, Dona Estela ?) Non, il ne m'a jamais prise. (Mais vous avez déjà habité dans une maison où il y en avait plein, n'est-ce pas ?) Ah, oui. (Est-ce qu'on peut penser que c'était un de ces exus ?) Qui sait ? Personne ne le sait, n'est-ce pas, parce qu'ils continuent d'être maltraités. Personne ne le sait parce que ma tante les a laissés et que personne n'en a pris soin, n'est-ce pas ? C'est l'héritage. (Imaginez !) C'est la seule possibilité, n'est-ce pas ? »

Dans ce discours que Dona Estela construit en dialogue avec moi, il est clair qu'elle ne se sent pas en dette vis-à-vis les esprits puisqu'elle est sûre d'avoir fait tous les rituels nécessaires, que ce soit pour neutraliser la demande de sa tante visant à ce qu'elle prenne ses affaires en charge ou pour accomplir des offrandes à ses propres divinités. Ainsi, à aucun moment elle n'admet ouvertement que l'esprit que reçoit sa petite-fille vienne de sa négligence envers ses divinités, comme le pense sa fille Lígia. Néanmoins, elle admet que les esprits liés à sa tante sont maltraités jusqu'aujourd'hui, que la place de la personne qui s'en occupe est restée vacante et, dans son récit, cette place vient s'associer à la notion d'héritage. On peut dès lors dire que la possession de Joanice par Exu ouvre un espace de doute quant à l'histoire qui relie une famille à ses héritages de saint.

On peut aussi se demander si, figée dans le lieu où l'avaient placée les gens de sa communauté en réaction à des événements d'un passé lointain, Dona Estela ne trouve pas, dans l'histoire de sa petite-fille, un espace lui permettant d'introduire une certaine flexibilité dans son propre avenir. Il est remarquable d'observer le dévouement avec lequel Dona Estela a aidé sa petite-fille aux préparatifs de son initiation, allant jusqu'à penser vendre sa maison pour se procurer l'argent nécessaire à l'achat des animaux requis par les rituels d'initiation. En parallèle, on observe qu'elle commence peu à peu à rétablir le contact avec la maison de culte à laquelle Joanice appartiendra, à jouir de la compagnie de certaines personnes de cette maison et à participer à certains rituels. C'est comme si sa participation au candomblé se déployait dans l'extension de celle de sa petite-fille. Sans renoncer à son indépendance par rapport à la hiérarchie religieuse, Dona Estela a trouvé une forme de participation socialement légitimée. Cela nous amène à penser qu'au moment où, dans cette culture, une situation d'affliction

dépasse un individu et devient une affaire collective, les autres personnes de son groupe social s'impliquent « naturellement » dans la résolution de ses problèmes, ce qui soustrait la personne qui souffre à sa condition de solitude.

Chapitre 8 – Utilisations de l’idiome du candomblé par des personnes psychotiques

8.1. Vers la construction d’un espace de « solitude nécessaire »

Si l'on admet que les personnes psychotiques se sentent exclues de l’idiome du candomblé et qu’elles nient l’importance du candomblé dans leur vie, comme nous l’avons vu au chapitre précédent, comment le candomblé peut-il être un langage important dans l’articulation de l’expérience des psychotiques ? Pour le comprendre, nous devons d’abord approfondir la notion de retrait positif développée par Ellen Corin. Une recherche réalisée à Montréal a permis à Corin et Lauzon (1992) d’observer d’importantes stratégies d’autoguérison basées sur la construction d’un retrait positif caractérisé par deux mouvements complémentaires. Le premier mouvement, dominé par le retrait, semble minimiser ou relativiser l’importance de certains faits socialement valorisés, comme le fait d’être marié, d’avoir des contacts avec sa famille, etc. Le second mouvement, qui semble mineur comparativement au premier, tend à valoriser positivement cette position de retrait et à rétablir des liens symboliques ou imaginaires avec la trame sociale et culturelle au moyen, par exemple, d’un « bricolage » de signifiants religieux ou collectifs utilisés de manière inhabituelle, ou en participant de façon marginale à des groupes religieux. Cette stratégie permet aux psychotiques de donner un sens à leur expérience, de justifier à leurs propres yeux leur position d’isolement ou d’éloignement par rapport à certaines normes sociales. Les auteurs notent que cette façon de jouer avec les symptômes et de construire des stratégies identitaires visant à valoriser positivement une façon d’être différente se heurte à une tendance majeure, en Amérique du Nord, à la normalisation et à la « suppression des différences ».

La communauté de Cachoeira, qui s’inscrit dans une culture largement influencée par le candomblé, manifeste une certaine ouverture à l’égard des personnes psychotiques, d’une manière ambivalente et dynamique ; ils y ont la possibilité d’être différents et d’éprouver ce que j’appellerai ici une « solitude nécessaire ». Je sais qu’il s’agit d’un concept dangereux, qui peut facilement donner lieu à une interprétation erronée justifiant une position d’abandon et une décharge de responsabilité de la part du milieu. Au contraire, à Cachoeira, l’observation du rapport dynamique qui s’établit entre la communauté et les personnes psychotiques indique qu’il

existe d'autres manières de s'occuper de ces personnes, tout en demeurant sensible à leurs différences.

Voyons, par exemple, le cas de Cacilda. Je l'ai rencontrée pour la première fois lors d'un rituel qui se donnait dans l'une des plus anciennes maisons de candomblé de Cachoeira. Tandis que ceux qui n'appartenaient pas à cette maison assistaient à la cérémonie en « bon public », Cacilda, elle, y participait activement – à sa manière. Il s'agissait d'un rituel en hommage à Ogun, le saint de Cacilda. Elle portait des branches dans ses bras en accompagnant la procession, à côté des personnes possédées. Un ami m'a alors dit : « *Tu vois cette femme ? Elle est devenue folle et après, elle a quitté le candomblé. Avant, elle était eque de dans cette maison.* » Par la suite, les gens du quartier m'ont appris que mon ami s'était trompé en me racontant l'histoire d'une autre femme, prénommée Celene. Cependant, mon ami m'a permis de comprendre qu'il existait dans cette communauté une tolérance collective peu commune envers le comportement « différent » de Cacilda.

Pourtant, un autre malentendu, encore plus intéressant, survenait au même moment : tandis que les gens considéraient Cacilda sous l'angle de ce qu'ils croyaient être un accès de folie, celle-ci avait la conviction d'accomplir le rituel, comme elle me l'a affirmé quelque temps après. En la laissant libre d'agir, les gens, sans le savoir, participaient à son fantasme, le rendant ainsi encore plus signifiant pour elle. Ce jour-là, les choses n'allaient pas bien dans la vie de Cacilda, et elle était en train de les régler par ce rituel. Elle ne m'en a pas dit plus ; Cacilda était toujours énigmatique à mon égard. En même temps qu'elle me faisait confiance, elle se méfiait de moi – d'ailleurs, c'est ainsi qu'elle entre en relation avec presque tout le monde. Tous ceux qui la connaissent ont la conviction que Cacilda est folle.

Sa sœur Lina m'a expliqué que le père de Cacilda l'avait empêchée d'être initiée lorsque son saint l'avait exigé par le biais de la possession ; telle serait la raison de sa folie. Lina ajoute que malgré sa folie, Cacilda continue à prendre soin du saint à sa manière, en lui faisant des offrandes dans le jardin de sa maison, sous les arbres. Elle est convaincue de l'inutilité de ces pratiques, mais elle a appris à laisser Cacilda s'occuper de ses affaires. Pourquoi la contrarier, même si elle n'est pas de son avis, si elle ne fait de mal à personne ? Lina pense que Cacilda ne l'aime pas beaucoup parce qu'elle lui rend rarement visite et semble toujours disposée à la bagarre. De son côté, Lina évite d'aller chez sa sœur car l'éternel désordre qui y règne

l'indispose. Par contre, elle sait que Cacilda adore prendre soin des petites filles, et tous les enfants de Lina ont passé entre ses mains.

Des échanges de ce type sont courants dans la communauté. Cacilda peut fonctionner socialement parce qu'elle n'est pas stigmatisée, même si elle n'est pas non plus traitée comme les autres. Il y a une claire reconnaissance de l'altérité de Cacilda ; néanmoins, un espace de communication est maintenu. Il est parfois mis sous tension, ce qui provoque un conflit, mais la plupart du temps, l'équilibre dynamique persiste. Il y a possibilité d'un aller-retour de la personne psychotique qui se promène entre son espace à elle et celui des autres.

Quand je parle de « solitude nécessaire » chez les psychotiques, je fais référence à leur espace imaginaire d'invention. On peut penser à une foule de choses qui seraient insupportables pour la plupart des gens qui conçoivent le monde de manière « conventionnelle ». Ils prennent pour acquis une série de choses que les psychotiques, de leur côté, comprennent autrement. La coexistence de mondes aussi divergents n'est pas toujours aisée. De la même manière qu'il peut être difficile, pour les psychotiques, de saisir les règles du sens commun, les personnes ordinaires ont beaucoup de mal à tolérer des façons d'être singulières et dissonantes par rapport aux règles auxquelles elles-mêmes adhèrent. Ainsi, chaque partie doit permettre à l'autre un certain jeu avec ses propres significations pour qu'il y ait possibilité d'établir un dialogue.

La notion d'espace de solitude s'est imposée à moi à partir du constat que plusieurs des femmes psychotiques que j'ai interviewées habitaient seules dans leur maison, car ce n'est pas chose courante à Cachoeira. Cette observation relative à la situation concrète de résidence des personnes s'est, peu à peu, élargie en un concept plus vaste de « solitude dans la création », qui désigne tout acte ou tout discours excluant partiellement ou complètement la participation d'une autre personne dans sa conception ou dans sa performance. On peut faire appel ici à l'idée d'une création absolue qui véhicule la notion d'imaginaire radical (Castoriadis, 1975) ; même les concepts et les pratiques véhiculés par la culture y sont soumis à une nouvelle logique idiosyncrasique. La maison, dans le cas présent, peut être considérée au départ comme un espace privilégié d'observation de ce type de phénomène entourant les personnes psychotiques ; sa compréhension nous amène progressivement à d'autres domaines, peut-être moins visibles ou plus subtils, tels l'espace du corps, l'espace de la personne et l'espace mystique.

8.1.1 La maison comme expansion des limites de soi

Dans sa magnifique étude de cas, Zempléni (1977) montre que si l'on veut connaître l'histoire d'une personne en profondeur, il est important d'être attentif à des aspects de la vie de cette personne qui semblent évocateurs de ce qu'elle est ou encore, de la faire parler d'elle-même. C'est ainsi qu'il commence à raconter l'histoire de Khady Fall en décrivant sa maison. Même si l'auteur ne pousse pas très loin sa description, il remarque que, dans la culture étudiée (comme dans plusieurs autres), l'autel personnel qui se trouve dans une maison peut constituer, pour l'ethnologue, un important guide d'interview qui lui permettra de faire l'exégèse de l'histoire religieuse de celui qui le possède. Quant à la maison elle-même, l'auteur se limite au commentaire suivant : « *Only the walls reveal the occupant's identity. As is the custom in this milieu, the walls are covered with Muslim colored prints and all kinds of photographs (...)* » (p. 95).

À Cachoeira, ce rapport entre la personne et sa maison m'a particulièrement frappée dans le cas des personnes psychotiques, pour deux raisons principales : d'abord, quatre des dix personnes psychotiques que j'ai suivies de plus près, habitaient seules leur maison, ce qui est inhabituel ; ensuite, j'ai été frappée par les particularités du décor de leurs maisons et par la façon dont les objets qui s'y trouvent étaient arrangés, comparativement aux autres maisons du quartier.

La première maison ayant attiré mon attention est celle de Zaíra, qui habitait près de chez moi. Il s'agit d'une petite maison remplie de plâtras qui est, en fait, presque inhabitable. Le sol est jonché de sacs de « cochonneries » que Zaíra passe sa journée à ramasser dans les rues de la ville. Devant la porte principale, il y a un petit couloir d'où l'on peut voir un matelas jeté par terre, serré entre les murs du couloir. Les murs de la maison sont remplis de gravures de revues, de photos et de calendriers anciens. Les quelques meubles qu'on y trouve sont couverts d'objets et on peut noter une petite table qui sert d'autel. Sur la table, on voit des images et des sculptures de saints divers, tels saint Jean, saint Cosme et saint Damien, une image du Christ et, presque cachée derrière des plantes, une image de Janaína, la déesse des eaux salées. Parmi ces images, on trouve des bouteilles de boisson vides, des fleurs et des feuilles, certaines fanées, d'autres encore verdoyantes. Enfin, à côté de la porte, il y a un petit poêle à bois où mijote une casserole de haricots.

La maison de Zaíra lui a été offerte par le maire de Cachoeira en réponse à la demande des habitants du quartier en période préélectorale. Zaíra a des enfants, bien qu'ils ne soient plus en contact avec elle, à l'exception de sa fille cadette de seize ans qui habite chez une voisine depuis qu'elle est toute petite. Les habitants du quartier déplorent que Zaíra n'ait pu subir de traitement médical à un stade plus précoce de sa maladie, car sa santé mentale a déperí au point qu'elle est devenue incapable d'assumer son rôle de mère de famille ou de travailler. De plus, les gens trouvent, dans le comportement de Zaíra, une telle bizarrerie qu'ils ne voient pas comment elle pourrait habiter avec quelqu'un d'autre sans provoquer des conflits incessants.

Selon ce que m'a raconté Anabel, une de nos voisines, quelques membres de la communauté s'organisent, de temps à l'autre, pour faire un grand ménage chez elle, quand ils trouvent que le chaos a dépassé les limites du raisonnable ou lorsque la saleté menace la santé de Zaíra, en raison de la présence d'animaux dangereux, tels des scorpions. Même s'ils ne se privent pas par ailleurs de la ridiculiser, les voisins sont toujours prêts à aider Zaíra en répondant à ses petites demandes. Ainsi, j'ai eu l'occasion de voir deux jeunes garçons l'aider à changer une lampe qui avait brûlé et faire entrer par la fenêtre un fauteuil qui lui avait été donné par Dona Meira, une voisine, les voies normales étant obstruées. Malgré les moqueries et les protestations devant l'amas de choses qui bloquaient la porte, les garçons paraissaient s'amuser de ce travail et Zaíra ne semblait pas gênée de leurs commentaires – au contraire, elle était contente de sa nouvelle acquisition.

De façon générale, les contacts entre Zaíra et les personnes de son entourage sont très ponctuels, motivés surtout par des nécessités : elle va emprunter une allumette à une voisine, chercher de la nourriture chez d'autres personnes, etc. Elle est toujours demeurée très laconique et je n'ai jamais réussi à lui arracher plus de quelques phrases en réponse à mes questions. La plupart du temps, Zaíra est dans son monde ; elle est parfois si distante qu'on a l'impression de disparaître de son champ de vision, de son espace vécu. Tous les jours, elle se promène dans les rues de Cachoeira et dans la brousse, aux alentours de la ville, puis retourne chez elle, les bras pleins de toutes sortes de choses qui serviront à peupler et à concrétiser son espace imaginaire – l'espace de sa maison. Un soir, à la brunante, l'ayant rencontrée tandis qu'elle avait des fleurs blanches à la main, je lui ai demandé à qui elle offrirait ces fleurs. Elle m'a répondu qu'elles étaient pour Janaína, sa divinité, en ajoutant que les fleurs étaient vivantes et non pas mortes

(même si elles m'apparaissaient fanées) et qu'elle répondait ainsi à une demande de Janaína. La maison de Zaíra est presque devenue une forêt, tellement on y trouve de plantes. Elle m'a assurée que c'étaient toutes des plantes de candomblé et m'a offert quelques branches de feuilles de São Gonçálinho pour que je les apporte chez moi.

Une des voisines de Zaíra m'avait appris qu'elle avait l'habitude de « jouer au candomblé » chez elle, certains soirs. Quelques jours plus tard, Zaíra m'annonça que Janaína viendrait chez elle vers onze heures le soir. Je risquais une question : « *Comment sera la fête, ce soir ?* », ce à quoi elle répondit avec naturel : « *Ça, c'est elle qui décide.* » Ayant sous les yeux, une fois encore, des bouteilles vides de cidre et sachant que Zaíra les ramasse dans les poubelles et aux carrefours de la ville, je me suis demandé si elles représentaient un lendemain de fête, si elles dénonçaient la folie des personnes et des divinités qui boivent ensemble, ou simplement si elles lui servaient à accomplir les obligations dues aux *exus*, entités auxquelles on doit offrir de l'alcool avant de commencer le rituel des *orixás*.

Je me suis souvent demandé si le fait de vivre dans de telles conditions, très éloignées du modèle de propreté et d'organisation qui caractérise la plupart des gens de la classe populaire de Cachoeira, était en soi une chose souhaitable. Jusqu'à quel point les conditions de vie de Zaíra différaient-elles d'une situation d'abandon ? À mesure que j'avais dans mon observation des interactions entre Zaíra (et celle d'autres personnes psychotiques) avec les autres personnes de la communauté, je me suis fait des idées plus précises à cet égard. J'en suis venue à penser que la tolérance que manifeste la communauté envers un mode de vie dissonant par rapport à celui de la majorité est loin de signifier que ces comportements sont normalisés. Cette dissonance, bien illustrée par la façon dont est organisée la maison des psychotiques, s'offre à la communauté à la manière dont l'œuvre d'un artiste rend visibles les variations de son âme.

Dans le cas de Zaíra par exemple, les gens, convaincus que « *les saints ne descendront pas dans une tête aussi faible que la sienne* », croyaient que les rituels qu'elle accomplissait chez elle étaient le fruit de son imagination. Dans le candomblé, une des premières conditions pour faire venir les *orixás* consiste à avoir un *ori*¹⁶² fort et en bonne santé, ce qui n'est pas le cas de Zaíra. Les personnes observent la routine journalière de Zaíra et le fait de ne pas y trouver de

¹⁶² « (...) l'*ori*, c'est la «tête», c'est-à-dire l'esprit directeur qui préside au développement et à l'épanouissement de l'organisme. » (Bastide, 1958 : 218).

sens ne les pousse pas à intervenir avec violence dans les étapes qui jalonnent sa trajectoire quotidienne.

Le cas de Celene permet d'approfondir cette question. La première fois que j'ai entendu parler d'elle, on m'a dit que sa folie consistait à détruire puis à reconstruire sa maison. De fait, lorsque sa voisine m'a montré, de sa fenêtre, la maison de Celene, j'ai vu d'immenses trous dans les murs de sa maison et des morceaux de bois maladroitement placés pour fermer des espaces de fenêtre qui n'existaient plus. Quelques jours plus tard, j'ai rencontré Celene en train de crépir les trous d'un des murs de sa maison. Comme j'espérais faire sa connaissance, j'ai profité de cette occasion pour l'aborder : « *Il est rare de voir une femme qui travaille à la construction. Vous aimez ce que vous faites ?* » Je m'attendais à une réponse positive, mais Celene a répondu : « *Non, je n'aime pas ça. Je le fais parce que les malins qui devraient le faire ont mangé l'argent et ne sont pas venus. Au moment de venir chercher de l'eau chez moi, ils le savent bien ; au moment d'aider, on ne trouve personne.* » La conversation qui a suivi a pris une tournure qui n'a cessé de me surprendre. « *Quel est votre nom ?* » « *Ana.* » « *Habitez-vous seule à la maison ?* » « *Oui, mes parents habitent tous à Salvador.* » « *Elle est à vous, cette maison ?* » « *Non, à elle. Ce n'est pas moi qui habite ici.* » Nous avons bavardé encore un peu, et lorsque je lui ai demandé si je pourrais revenir la visiter un autre jour pour poursuivre la conversation, elle a accepté en souriant.

Lors de ma deuxième visite, Celene m'a invitée à entrer chez elle. De l'intérieur, l'image du travail « architectonique » de Celene est beaucoup plus impressionnant. On voit, par exemple, une chambre dont le sol n'est plus qu'un immense trou ; dans le couloir d'entrée, une paroi révèle les briques et partout dans la maison, de petits trous laissent voir l'extérieur. En même temps, plusieurs réparations artisanales permettent d'entrevoir un patient travail de reconstruction, voire une entreprise de régénération. Rien de tout cela ne fait de sens pour moi et j'éprouve une ambivalence entre le plaisir extrême d'être en compagnie de cette femme d'une douceur incroyable, et un malaise diffus provenant à la fois de la crainte qui s'empare de moi chaque fois que ses trois chiens aboient à l'unisson et de ma propre perte de sens devant ce monde que Celene offre, si impudiquement, à mon regard.

Mon accès au sens de ce monde visuel s'est fait selon trois voies principales. D'abord, en me situant, comme toute autre personne de la communauté, en étrangère dans son monde

privé, Celene me donne des explications qui justifient les aspects insolites de sa maison. Puis, en me faisant entrer comme invitée privilégiée dans sa maison (peut-être en réponse à ma propre disponibilité), Celene m'incorpore en quelque sorte à sa maison et me donne accès à ce qu'on pourrait appeler son « monde antéprédicatif ». Enfin, en m'intégrant peu à peu à son délire, elle m'oblige à dialoguer avec ce dernier.

La destruction constante de morceaux de la maison suit une logique qu'on peut qualifier d'« aseptique », suivant laquelle Celene procède à l'éradication des foyers d'infection ou des voies d'entrée d'organismes pathogènes. C'est ainsi qu'elle a détruit l'escalier menant de la cuisine au jardin, car cette partie de la maison représentait un danger en permettant aux vers et aux fèces du jardin de pénétrer dans la maison. Quant au mur du couloir, il était envahi par les vers, c'est pourquoi Celene a dû le crever pour enlever les parties pourries. Elle ajoute que cette situation doit être due au fait que la maison est très ancienne – c'est la plus ancienne du quartier. Lorsque les murs, les pièces et les parties du sol commencent à pourrir, ils exhalent de mauvaises odeurs ; il faut donc leur substituer de nouveaux matériaux.

Dans cette tâche obstinée pour empêcher la saleté et les foyers de contagion de s'emparer de la maison, Celene a déjà fait des choses dont elle admet qu'elles lui ont valu quelques hospitalisations. Une fois, par exemple, elle est montée sur le toit, au-dessus de la salle de bain, pour nettoyer le réservoir d'eau qu'elle croyait contaminé. Les voisins ont alors appelé sa famille à Salvador, qui est venue pour la faire interner. Celene a interprété le geste posé par ses voisins non pas comme une crainte d'accident, mais plutôt comme un reproche relatif à sa malpropreté. Elle continue à insister pour démontrer sa propreté sans relâche, mais d'une manière moins ostensible (ou dangereuse) qu'auparavant. Peu à peu, Celene m'a révélé qu'elle associait les mauvaises odeurs qu'exhale la maison à des symptômes qu'elle éprouve dans son corps, tels des maux de ventre. En même temps, elle tente de me rassurer pour ne pas m'inquiéter lorsque je viens lui rendre visite et manger chez elle, de peur que je ne l'abandonne à cause du danger de contagion.¹⁶³

¹⁶³ Un jour où j'avais passé la matinée chez elle, Celene m'a invitée à dîner. À la fois par gêne et par politesse, j'ai décliné son invitation. Honteuse, Celene m'a alors assurée que sa nourriture était préparée selon les règles de l'hygiène et a ajouté que si je ne voulais pas qu'elle la prépare pour moi, elle me donnait la liberté de tout faire moi-même. J'ai finalement accepté son invitation en lui demandant de préparer la

Ce thème de la contagion nous amène à un autre thème fréquent dans le discours de Celene : la mort. Lorsque je l'ai rencontrée, elle m'a dit que son frère aîné était décédé et qu'en ce jour, il serait enterré à Salvador. Une autre fois, elle m'a demandé de lui acheter des jumelles pour voir les mouvements du centre-ville à partir de sa fenêtre, de façon à identifier s'il s'agissait d'un enterrement.¹⁶⁴ Elle m'a aussi raconté qu'à l'époque où sa mère était encore vivante, une de ses cousines, qui était très malade, avait demandé à cette dernière de coudre pour elle la robe blanche qu'elle porterait à son enterrement, et une robe noire pour elle-même, tout en révélant son désir d'être enterrée dans le cimetière situé dans l'Alto do Baetê, qui offre une très belle vue de la ville.

Enfin, Celene m'a aussi raconté comment sa mère est morte, il y a de cela une trentaine d'années. À l'époque, Celene habitait à Salvador, mais elle est revenue à Cachoeira prendre soin de sa mère lorsque celle-ci est tombée malade. Peu de temps après, sa mère a été transférée à Salvador pour y être traitée dans un hôpital spécialisé en oncologie. Le médecin a expliqué à Celene que sa mère avait une « mauvaise maladie » (*doença ruim*) dans l'utérus.

« (...) Alors, elle qui était déjà vieille, est apparue avec des règles (menstruations). Je l'ai donc emmenée à l'hôpital Aristides Maltez, où elle a subi un traitement. Le médecin m'a même dit qu'il ne s'agissait pas de « cela » (de cancer). Mais elle a fait application, on l'a fait passer par cet appareil, le cobalt, la radio, n'est-ce pas, et c'est comme ça qu'elle a passé quatre mois. Après, il (le médecin) a dit combien de temps elle vivrait : vingt ans, ou alors cinq ans ou six ans. Au bout de six ans exactement, elle est décédée. (Qu'est-ce qu'elle sentait ?) Elle sentait des coliques dans le ventre. C'était des vers. Ce n'était pas des choses qu'on a faites pour elle, non. Je ne comprenais rien, je ne savais rien de ça, autrement je lui aurais donné beaucoup de médicaments. (...) (Le jour où elle est décédée, est-ce que tu étais là-bas ?) Elle est morte ici, à Cachoeira. Après le traitement, elle a passé six ans malade, parce que l'appareil qu'ils ont utilisé l'avait rendue handicapée et elle ne pouvait plus marcher. (Qui prenait soin d'elle ?) C'étaient ma belle-sœur et ma sœur. Mais ensuite, je suis venue aussi. En 1963, je suis venue et j'ai pris soin d'elle. Je suis venue en pleurant, je me suis arrangé un tas de pleurs, alors ils m'ont aussi inventé un traitement pour les pleurs... »

La maladie de sa mère et la proximité de sa mort bouleversent profondément Celene et marquent le début d'une histoire de crises psychotiques successives, ainsi que le début d'une

nourriture pour nous deux. J'ai alors assisté à un véritable « rituel » d'asepsie où les assiettes étaient lavées maintes fois, les ustensiles mis dans l'eau bouillante, et ainsi de suite.

¹⁶⁴ Lorsqu'il y a un décès à Cachoeira, un chariot de son traverse la ville pour annoncer les funérailles.

relation inusitée avec sa maison. C'est en termes d'un profond changement dans sa manière de voir le monde que l'on peut comprendre la place qu'a prise sa maison dans la vie de Celene. Son discours éclaire le rapport qu'elle établit entre sa maison et la maladie, puis la mort de sa mère. D'abord, on peut penser à la maison comme à un lieu pathogénique : celui qui exhale des mauvaises odeurs et présente des foyers de contamination constitués par des vers et des fèces. En poussant cette analyse plus loin, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la maison est une métaphore du corps maternel, un corps progressivement atteint par la maladie, jusqu'à l'état de putréfaction.

Celene parle du moment où elle est venue habiter la maison pour prendre soin de sa mère : « *Quand je suis arrivée, je sentais une mauvaise odeur de brousse, comme si c'était une personne dans la brousse.* » Celene se réfère ici à l'odeur de fèces car à la campagne, l'expression « aller dans la brousse » signifie aussi aller déféquer. On observe que la référence à la maladie de sa mère est chargée d'ambivalence, en ce sens que Celene refuse d'admettre que sa mère ait pu avoir un cancer. On ne sait pas si c'est elle qui le nie ou si c'est le médecin qui a voulu le lui cacher ; néanmoins, le doute persiste. Le cancer garde le stigmate d'une maladie maudite et souvent, les gens préfèrent ne pas l'admettre ; de plus, il a les connotations d'une maladie envahissante, qui se répand et s'empare du corps entier (Sontag, 1979). Le cancer de la mère de Celene en était probablement à ce stade lorsque, après lui avoir administré des traitements de radiothérapie et donné un pronostic de vie, le médecin l'a renvoyée chez elle. Or, on peut penser que la maison, tel un corps atteint par un cancer, se trouve progressivement envahie par une maladie qui prend de l'expansion, ce que Celene tente de combattre efficacement. Telle un corps, la maison prend une âme, devient un jouet privilégié :

« Cette maison, je l'ai prise comme un cadeau, et j'en faisais ce que je voulais. Des choses me venaient à l'esprit... comme quand j'ai démoli la paroi. Il me semblait que je l'allais toute la refaire. Je l'ai démolie, mais je ne l'ai pas refaite. Quand je me levais, la canalisation, tout était plein d'eau ! Je lui donnais de l'eau et je fermais la transmission et, au matin, tout était plein d'eau... (...) Après, ce fut ma défaite, parce qu'il a commencé à sortir des fèces. »

En même temps, la maison devient le médiateur direct entre Celene et les autres qui sont, dans ce cas, considérés comme des personnes dangereuses. Celene soupçonne une autre possibilité, à peine entrevue : de la sorcellerie serait-elle à l'origine de la maladie de sa mère ?

Mais cette suspicion est amenée par la négative : « *C'était des vers. Ce n'était pas des choses qu'on a faites pour elle, non.* » À ce moment, c'est elle-même qui devient explicitement victime de sorcellerie :

« Je passe toute la journée à nettoyer la maison pour mon propre bien-être. Je dépense un kilo de savon par semaine. C'est comme ça que je fais : je deviens sale, mais après je nettoie le linge. Regarde mes vêtements qui sèchent dans la fenêtre. (Mais pourquoi penses-tu que la maison a commencé à exhaler cette mauvaise odeur ?) Il s'agit d'une vieille maison, ma fille. Ensuite, il vient pour mon corps. Aujourd'hui, au matin, il est venu un fiel, très amer. Et cela, je le sens, une amertume dans la bouche. Je pense que ce sont des gens qui bombent des mauvaises choses jusqu'ici. Tout ça, je le reçois, ces mauvaises choses. »

Le principe de contiguïté s'impose. Les choses passent directement de la maison au corps. Ce qui s'est passé pour sa mère se poursuit dans le cas de Celene. Après la mort de sa mère, elle est devenue le dépositaire de ses symptômes et de ses malaises. Celene raconte qu'elle a eu des problèmes à l'ovaire, qu'elle ressent les mêmes coliques abdominales que sa mère. La maison devient le lieu qui enserme, dans son contenu, la continuité du corps maternel dans un corps filial et maintient ainsi mère et fille attachées, en dépit de la mort de la première.¹⁶⁵

On peut aussi dire que la maison comporte d'autres significations plus dynamiques qui rejoignent le rôle de médiation qu'elle possède entre Celene et le monde extérieur. Ces autres significations font sortir la maison de la circularité du délire et permettent d'incorporer et de lire les événements et les situations nouvelles. Elles ne peuvent parfois se comprendre qu'en termes de ce qu'on a appelé « l'accès à un monde antéprédicatif », c'est-à-dire un monde qui précède sa formulation par la parole. Comme Tellenbach (1983) l'a souligné, il y a chez les schizophrènes un changement du soi qui touche particulièrement la notion de corporéité ; cette altération détermine une transformation de l'appréhension du monde qui peut se manifester à travers certaines expériences pathologiques des vécus oro-sensoriels. Ces expériences peuvent être si violentes que leur formulation par la parole est la seule façon de les rendre supportables. C'est un

¹⁶⁵ Notons que le thème du double et du contigu est déjà présent dans le discours de Celene. Elle avait une sœur jumelle qui est morte à l'âge de trois ans. « *Elle est décédée. Elle a dormi, moi aussi, et je suis morte en même temps qu'elle, mais on l'a enterrée, et pas moi. Je suis allée dormir ailleurs, n'est-ce pas ? C'est comme ça que j'ai réussi à être élevée. Et elle était même plus vive que moi... (Comment avez-vous survécu ?) Quelques heures après sa mort, je me suis éveillée. Je me suis réveillée avant elle et elle a continué à dormir. On l'a enterrée. On ne l'a pas attendue. On aurait dû l'attendre, n'est-ce pas ?* » De plus, Celene porte deux prénoms : un prénom de naissance, Ana de São João, parce qu'elle est née le jour de la fête de saint Jean, et son nom de baptême, Celene, « *un nom plus léger, plus moderne* ».

tel processus qui semble à l'œuvre dans le cas de Celene. On peut proposer que la maison devient une extension de la notion de corporéité et s'offre comme toile sur laquelle les vécus de tout type, y compris les vécus archaïques, viennent à être exprimés. Comme je l'ai mentionné plus haut, mon accès à la compréhension de ce monde s'est faite à mesure que j'étais invitée à y participer, que j'y étais incorporée.

Dans son rapport avec moi, Dona Celene m'a pratiquement adoptée – elle m'appelait « sa nièce ». Elle avait envers moi certains des comportements typiques des personnes plus âgées envers les jeunes, m'offrant par exemple de l'argent pour que je m'achète un cadeau. Dona Celene vivait d'une pension que le gouvernement lui versait – elle était à la retraite à cause de sa maladie. Son train de vie était modeste, mais ses nécessités de base étaient satisfaites. De plus, elle me rendait de plus en plus présente dans sa maison de diverses façons : en m'invitant souvent à lui rendre visite ou en m'incorporant à la « matière » de sa maison. La première fois que Celene m'a demandé d'acheter quelque chose pour elle, il s'agissait de jumelles que je lui ai offertes en cadeau. Sa maison était située sur une des plus belles collines de la ville et offrait une vue extraordinaire sur les toits des maisons, les champs verdoyants tout autour et sur le centre-ville. Pourtant, cela n'était pas suffisant pour Celene qui voulait suivre le mouvement des gens dans la rue ; elle voulait pouvoir identifier les événements qui se déroulaient dans la ville de Cachoeira, y compris les enterrements. Celene cherchait donc un objet qui réduirait la distance physique entre elle et le monde extérieur.

Sans formuler sa demande de manière explicite, Celene s'est aussi montrée très intéressée par mon enregistreuse. Elle s'est émerveillée, après notre première entrevue, lorsqu'elle a entendu sa voix. Elle avoue que parfois, elle se sent si seule dans sa maison qu'elle parle toute seule ou avec ses chiens, comme s'ils étaient des personnes. Un appareil comme la machine enregistreuse, disait-elle, lui permettrait d'enregistrer sa voix et de l'entendre par la suite. Celene ne cesse de me surprendre par sa recherche continue d'artifices lui permettant de créer un monde habité par la présence des autres, où la solitude serait remplie de vie, ne serait-ce que de façon illusoire ou encore mimétique (voix électronique, image binoculaire...) ; elle ne cesse de m'engager dans son projet. Lorsque je suis retournée chez elle, Celene était tout heureuse de me montrer la petite radio à piles qu'elle avait fait réparer.

Un jour, peu avant mon départ pour Montréal, Celene me dit que je la comprendrai sûrement lorsqu'elle affirme que les personnes ayant des affinités entre elles se sont déjà rencontrées au cours d'incarnations précédentes. Elle avoue que je lui manquerai beaucoup et qu'elle se sent tellement attachée à moi que le matin même, avant ma visite, mon ange gardien lui avait déjà appris mon départ. Comme c'était un samedi, elle nous a invités, Jorge et moi, à passer la journée du dimanche avec elle pour jaser un peu dans le jardin. Ce jour-là, je devais la photographier et la filmer. En entrant dans la salle, je remarque qu'il y a quelque chose de nouveau sur la paroi, près de la fenêtre : Celene y avait écrit le mot « Canada ». Je me demande si, par ce biais, Celene ne continue pas à construire des mécanismes lui permettant de rendre l'absent présent, de rapprocher ce qui est lointain, de remplir le vide.

Cette inscription presque matérielle ou charnelle de ma personne dans l'univers de Celene m'a amenée à réfléchir plus largement sur le rapport des personnes psychotiques avec les autres personnes. Revenons à la notion d'espace de solitude et à la question qu'elle suscite : s'agit-il d'une solitude nécessaire, parce que propice à l'activité créatrice, ou plutôt d'une attitude réactive face à l'abandon et au non-engagement de la communauté vis-à-vis ces personnes ? À Cachoeira, on note que les mouvements d'ouverture ou de fermeture de certaines personnes psychotiques par rapport aux autres suivent de près leurs rapports d'échange avec la communauté ; ils ne s'inscrivent pas seulement dans une production imaginaire, mais répondent aussi aux réactions concrètes de la communauté à l'égard de leurs gestes et de leurs actions. Je ne me réfère pas seulement ici à des attitudes d'indifférence, susceptible de rendre invisibles les personnes psychotiques. On semble au contraire souvent leur conférer une sorte de rôle de « hérauts de l'absurde », à qui on trouve parfois beaucoup de plaisir à adresser la parole, ne serait-ce que pour les défier ou les ridiculiser.

« Parce qu'en même temps que je suis en train de nettoyer la maison, quelqu'un passe, crache sur le sol et me traite de femme puante. »

« La maison est à moi, c'est-à-dire que c'est à moi et à ceux qui y viennent. Mais ce que je veux dire, c'est que je suis la maîtresse de maison. Si je prends un marteau (pour la détruire), c'est parce que je suis la maîtresse de maison. Un étranger n'a pas le droit de faire la même chose. Pourtant, regarde, il s'assoit sur le trottoir de la maison et casse sa pointe. Le reste, c'est moi qui l'avait cassé. (...) Il n'est pas capable de faire une faveur, mais il sait châtier. » (Celene)

Sans entrer dans des discussions concernant l'étiologie de la psychose, qui concernerait le degré auquel la société contribue à son déclenchement ou à sa construction (Devereux, 1973 ; Laing, 1969), il est aisé d'observer comment la personne psychotique et son entourage réagissent aux premiers indices d'altérité quand ils se manifestent. La dynamique dans laquelle se trouvent inscrites les personnes psychotiques et les membres de la communauté est toujours bidirectionnelle, ce sur quoi je reviendrai tout au long de ce chapitre.

Dans le cas de Celene par exemple, au début, ses rapports avec ses voisins étaient très conflictuels parce qu'à chaque fois qu'elle faisait des choses qu'elle considère absolument normales, comme allumer un feu pour éliminer un foyer de contamination, ceux-ci menaçaient de téléphoner à sa famille pour la faire hospitaliser. Il a fallu beaucoup de temps avant que les voisins s'habituent à ses « manies » et que sa famille cesse de s'inquiéter à chaque appel. Aujourd'hui, il n'est pas rare que des membres de la communauté aillent aider Dona Celene dans son travail interminable. Ainsi, un jour où je m'entretenais avec elle, un peintre est venu pour peindre sa maison. Comme il n'y avait que très peu de peinture, il lui a suggéré de peindre sa chambre, ce qu'elle n'a pas accepté, argumentant que sa chambre était la partie de la maison la plus protégée et qu'elle n'avait donc pas tellement besoin d'être nettoyée. L'homme a fait mine d'accepter l'explication même s'il la trouvait bizarre, ce qu'il m'exprimait par des coups d'œil ; ainsi, il a quand même effectué son travail comme Celene le lui avait demandé.

Sur le plan communautaire, on voit que Cachoeira offre à certaines personnes la possibilité d'aménager comme elles le veulent leur relation au champ social, ce qui aide beaucoup quelques personnes psychotiques à se positionner dans un champ où l'intégration n'est pas forcée, ou se trouve peu accentuée.¹⁶⁶ En effet, il est très menaçant pour une personne psychotique d'avoir à s'intégrer en fonction de mécanismes de normalisation qui leur seraient imposées, qui contrediraient leur marginalité, mais seraient tout aussi dangereux que celle-ci.

¹⁶⁶ Plusieurs facteurs contribuent à cet état de choses. Ainsi, Cachoeira est une ville de campagne, de taille moyenne (12 000 habitants), qui dispose encore de beaucoup d'espace pour la construction de petites maisons. De plus, le réseau de solidarité fonctionne très bien d'abord à l'intérieur de la famille étendue, et même à l'intérieur des cercles d'amis. Cela permet à une personne dans le besoin de venir habiter chez sa sœur, par exemple (nous y reviendrons plus loin). Un autre facteur a beaucoup contribué à l'autonomie de certaines personnes psychotiques, soit la pension gouvernementale accordée aux malades mentaux considérés incapables de gagner leur vie (même si elle n'est pas toujours facile à obtenir). Enfin, à Cachoeira, le fait d'habiter seul dans une maison n'implique pas un total retrait de la vie communautaire puisque les quartiers sont un peu comme une grande famille où les gens s'occupent tout le temps de la vie des autres, y compris de ce qui se passe dans la maison même.

Grâce à cette possibilité qu'on leur laisse d'aller et de venir entre la maison et la rue, entre l'absolument singulier et le collectif, les personnes psychotiques ont plus de chances de vaincre leur peur et de diminuer leur angoisse. En même temps, la communauté développe des mécanismes permettant de maintenir un équilibre entre l'isolement et la participation, à la différence des lieux où règnent exclusivement le retrait et un isolement aliénant.

Du point de vue des personnes psychotiques elles-mêmes, nous proposons ici de voir la maison comme un médiateur important dans l'interaction avec leur milieu. La maison semble comprise comme une extension du « self » ; ce serait particulièrement le cas pour les personnes psychotiques pour qui les frontières entre le moi et le monde sont moins bien établies. La maison est comme une enveloppe, dans le sens d'une extension de la peau, et les personnes psychotiques l'investissent initialement dans son rôle primitif (*primevo*) de protection contre un monde menaçant et effrayant, quelle que soit l'étrangeté que revêt le monde extérieur pour elles. Une fois cette enveloppe suffisamment investie de familiarité (ce qui rend l'expérience d'altérité « habitable »), les personnes psychotiques explorent la deuxième fonction de l'enveloppe, soit sa perméabilité qui permet la communication, et se sentent dès lors davantage préparées à se lancer à la découverte du monde.

Si l'on suit le mouvement de Celene, on observe que si, au départ, sa maison était exclusivement objet de son délire, elle a pris progressivement une place stratégique qui lui permet de construire une routine de vie, de travailler, de s'y élaborer un espace de jeu jusqu'à ce que, peu à peu, sa maison puisse devenir un espace effectivement investi et préparé à la rencontre ou à l'accueil de l'autre.

« (Que faites-vous pour vous distraire, Dona Celene ?) Actuellement, je balaie la maison. Je me suis dit que je devrais faire une chambre de plus pour recevoir les enfants de Salvador – un neveu à moi – pour que je puisse me séparer, passer à cette autre partie de la maison. J'ai pensé acheter deux poêles pour que ce mois-ci, le mois de saint Jean, je sois prête à déménager dans cette partie de la maison. C'est dommage que ça n'ait pas marché parce que j'ai trouvé un grand trou, j'ai dû le fermer pour empêcher qu'on n'y tombe. Alors, mon neveu a annulé son voyage. Dernièrement, je vais tous les jours dans le jardin pour le nettoyer. Si j'arrête, ma fille, ça me donne un froid ! Il n'y a pas longtemps, j'étais allongée, alors ça me donnait un froid... Il faut que je sois en mouvement, en train de faire une chose et une autre. Je viens de prendre une douche d'eau froide, mais comme hier je n'ai pas travaillé, regarde comme je suis. Je sens du froid ici, dans le dos. »

On peut penser à un mouvement qui passe progressivement d'un stade plus autistique, ou de repli sur soi-même, à un stade d'ouverture, où l'on observe un processus de quête de « renormalisation de la maison » afin qu'elle devienne comme les autres, apte à recevoir des proches. Il va sans dire que cela ne se fait pas sans qu'il soit nécessaire de préserver une certaine idiosyncrasie du rapport au monde, permettant de rester articulé sur la particularité d'un monde privé.

« Je balaie cette maison, je vais balayer les trucs, là, parce que je ne sais pas ce que les autres ont mis ici... Après l'avoir balayée, je prend une douche. Comme ça, je me distrais. Je travaille comme ça parce que je veux. Je ne sors pas beaucoup. Ça me donne tellement de vie, ma fille ! Mais aussi beaucoup de fatigue. Mais si je fais les choses comme ça, ça me donne beaucoup de vie, je grandis, j'augmente comme personne, il me vient plein d'idées en tête. Disons que je ne suis pas en train de faire la vaisselle. Alors, il me vient un tas de choses, je « tripe » loin... Des changements d'état, des changements de vie... »

Un dernier exemple illustre la place qu'occupe la maison comme espace d'invention pour certaines personnes psychotiques. On pourrait dire que la maison de Cacilda¹⁶⁷ est ce qu'on pourrait appeler un « simulacre » de maison de candomblé, s'il ne s'agissait pas d'une personne psychotique pour laquelle « on ne simule pas quelque chose, on devient la chose ». Curieusement, pour Cacilda, il ne s'agissait pas que sa maison « devienne » une maison de candomblé, puisque malgré plusieurs ressemblances bien identifiables, il s'agissait pour elle, d'« autre chose ». Nous sommes donc plutôt dans une logique de « *mimesis and alterity* », pour reprendre l'expression de Taussig (1993). Ainsi, les symboles et les éléments qui, à l'intérieur d'un système symbolique donné, ont un sens plus ou moins bien défini et partagé par la collectivité (même s'ils restent ouverts à des interprétations personnelles), sont ici puissamment « corrompus » ou « violés », pour être repris à l'intérieur d'une logique exclusivement singulière.

Ainsi, plusieurs mois après avoir fait la connaissance de Cacilda, j'ai fini par lui demander pourquoi elle mettait des feuilles de mariuô au-dessus de la porte de sa chambre,

¹⁶⁷ Nous approfondirons ce cas lors de l'exploration du thème de la resignification des signifiants religieux chez les psychotiques.

comme on le fait dans les maisons de candomblé.¹⁶⁸ Même si j'ai pris garde de ne faire aucune mention du candomblé, Cacilda a pressenti que ma question explorait un lien possible entre ces deux usages et s'est aussitôt empressée de nier cette relation à travers un discours absolument fragmenté et composé de signifiants qui, aux yeux des non-initiés de la logique de Cacilda, semblent aller dans tous les sens.

« Sais-tu de quoi elles sont faites ? De plats d'argile, ces choses de candomblé. Voilà, ce truc-là est fait de goudron, de plats d'argile, d'encre de reportage. Et j'ai laissé celui-ci parce que j'en ai voulu, mais il est vert. Parce qu'il est nécessaire d'en mettre à la maison et j'en mets beaucoup. C'est juste ça que j'ai pu mettre à la maison. Et aussitôt que je l'ai mis, il est né ! J'ai pensé : je vais mettre ça et les autres vont penser qu'ici, c'est une maison de candomblé. Mais après, je me suis dit : et alors, je m'en fiche de ça, la maison est à moi et ici, c'est moi qui commande les choses ! »

Lorsque Cacilda n'allait pas bien ou, pour le dire autrement, lorsqu'elle se trouvait davantage éloignée de notre univers de sens, je le remarquais à trois indices principaux : d'abord, elle s'habillait de façon plus bizarre et portait sur le corps des parures inhabituelles ; ensuite, son discours était constitué de contenus à première vue absolument déconnectés (ce qu'on appelle, en psychiatrie, une « salade de mots ») ; enfin, sa maison était excessivement en désordre. Quelques-uns de ces signes rejoignent ceux qu'avaient identifiés ses voisins et sa sœur et dont ils s'empressaient de m'aviser en disant : « *Attention, Cacilda est attaquée (atacada) aujourd'hui.* »

Il est intéressant de noter que souvent, ces « symptômes » allaient de pair, ce qui tend à confirmer l'idée que maison, corps et parole forment un ensemble signifiant à l'intérieur d'une expérience vécue. Il est donc important de chercher à comprendre ce qui relie ces trois domaines parce qu'on ne peut pas minimiser le fil de sens qui les traverse ni le briser impunément. Autrement dit, mettre l'accent sur un seul de ces domaines reviendrait à faire violence à l'expérience.

Je suis allée rendre visite à Cacilda un des jours où l'on m'avait dit qu'elle était « attaquée ». Elle se tenait debout au beau milieu de la rue devant chez elle, revêtue de vêtements aux couleurs plus vives qu'à l'habitude. Je lui ai dit que je ne la voyais pas souvent porter un

¹⁶⁸ Les feuilles de mariuô sont des feuilles de palmier qui sont suspendues au-dessus de la porte d'entrée des maisons de candomblé afin d'éloigner les *Egun*, ou esprits des morts. *Ogun*, la divinité de la guerre, porte ces feuilles en guise de jupe lors de sa danse.

foulard sur la tête, en ajoutant que le jaune lui allait très bien. Elle a répondu qu'elle portait ce foulard pour « contenir », pour « retenir » sa tête, parce qu'elle sentait quelque chose bouger à l'intérieur, quelque chose qui voulait sortir. C'était une sensation étrange qui la dérangeait beaucoup et la rendait confuse.

8.2. Le candomblé dans l'expérience psychotique : la réécriture de l'idiome

De façon générale, on peut dire que l'articulation de l'expérience personnelle à travers l'idiome du candomblé se fait selon une fine sélection des signifiants religieux disponibles dans la culture, signifiants qui se trouvent assemblés à la manière dont on construit un mythe personnel. Ce mythe s'organise par le biais d'un double mouvement : d'abord, par l'inclusion de l'histoire personnelle au sein de l'histoire de la famille, puis, peu à peu, par un détachement individuel qui effectue la mise en œuvre d'une singularité. Cette démarche de construction d'une nouvelle identité personnelle et sociale procède donc par un enchevêtrement entre l'histoire de l'individu et celle du groupe familial, celle-ci se poursuivant à partir du déplacement instauré par la reconfiguration de la première. Cette construction se fait dès lors selon deux processus complémentaires. Le premier permet aux individus de sortir d'une histoire figée qui rend ses personnages otages d'un temps passé ou d'un destin inachevé ; ce premier processus ancre l'histoire d'un individu dans le champ plus vaste d'une histoire collective où les individus s'inscrivent en tant que sujets historiques qui contribuent à la production d'un mouvement continu et en progression, c'est-à-dire qui ne se termine pas avec l'histoire d'une génération ou d'un individu. Le deuxième processus, à travers lequel se réalise le premier, se révèle plutôt une démarche profondément ancrée dans des questions qui relèvent du plan de la subjectivité, moteur ultime des actions humaines.

À l'intérieur de l'idiome du candomblé, ces jeux d'inclusion et de détachement d'histoires personnelles et familiales (et, à la limite, collectives) se déroulent fréquemment à travers ce que, sur un plan mythique, recouvre la notion d'héritage de saint, le saint étant envisagé comme un important bien collectif. D'abord, l'idée d'héritage véhicule la notion d'un script mythique préétabli qui oriente le destin de chaque individu en tant que successeur d'un chemin parcouru par quelqu'un d'autre. Une divinité réapparaît dans la famille ou la suit pendant des générations entières, ce qui implique en soi une idée de continuité. Celle-ci se trouve

renforcée par l'obligation que la personne a d'être initiée ou de prendre soin de la divinité dès lors que celle-ci l'a choisie. Ainsi, les divinités ont des choix, les personnes ont des devoirs. Le choix de manquer à ce devoir existe, mais la personne doit alors être prête à en assumer les conséquences, c'est-à-dire subir la colère des saints. Le choix d'accepter l'appel de la divinité signifie que la personne s'inscrit dans une histoire familiale et est renvoyée à une appartenance collective qui opère à travers son inclusion dans une famille-de-saint.

Parallèlement, une histoire personnelle se dessine dans un rapport en miroir avec cette histoire mythique fondatrice. On découvre que l'apparente perfection d'une « *destiny tenaciously held to myth* », telle que la décrit Zempléni dans le cas de Khady Fall, n'est que la construction du flux événementiel d'une vie, à travers l'entrecroisement des modèles fournis par la culture et des expériences individuelles. Dans ce cas, la construction d'une trame singulière opère à travers un jeu qui permet un positionnement des personnes significatives et des thèmes pertinents, à l'intérieur d'un script personnel émotionnellement investi de sens. Cela se fait par le recours à différents modèles mythiques à des moments particuliers de l'existence, dans un processus qui permet de se relier à des personnes concrètes incarnées par les divinités, à partir de l'ensemble des significations collectives que véhicule chaque modèle mythique.

Dans le candomblé, la personne, en répositionnant les modèles mythiques situe ses personnes significatives en des lieux qui renvoient à ses propres références identificatoires ; ce processus permet d'effectuer leur articulation d'expériences traumatiques et de conflits existentiels et affectifs, en termes de l'idiome religieux. Dans ce cas, le caractère unique (singulier) de la parole produite se révèle à travers le fait que le recours à l'idiome religieux produit quelque chose qui n'est pas le semblable, l'attendu, le même. Cela rejoint ce que décrivent Ortigues et Zempléni (1968 : 952) : « (...) à mesure que dans les entretiens on approche de quelque point où l'héritage des morts et la figure du destin s'actualisent en libertés présentes, alors l'ethnologue rencontre la réticence, la diversion, la minute de vérité. »

Dans tous les cas, la grammaire générale qui sert de point de repère dans la production des variations se trouve préservée ; elle peut être socialement reconnue et lue, un modèle de récurrence peut être repéré à l'intérieur du récit. Dans le chapitre précédent, nous avons distingué trois types de discours, construits en référence aux signifiants centraux du candomblé. Ces discours se réfèrent à la position qu'occupent, vis-à-vis le candomblé, les personnes qui

constituent chacun des trois groupes – les initiés, les personnes en marge et les personnes psychotiques. Nous avons formulé l'hypothèse que tandis que les initiés établissent avec le candomblé un rapport d'acceptation et de perpétuation du culte, les personnes situées en marge y assument une posture de refus ou de défi. De leur côté, les personnes psychotiques s'y situent dans un rapport de « méconnaissance primordiale », qui correspond à un refus plus général des règles et des présupposés culturels qui constituent le sens commun.

Cette section vise à identifier un certain nombre de particularités dans la manière dont les personnes psychotiques utilisent l'idiome du candomblé. Elle examine dans quelle mesure on peut abstraire, à partir de l'ensemble de leurs récits, les repères d'une pratique religieuse qui ait trait à la spécificité de la construction d'une subjectivité psychotique ou, autrement dit, d'un mode-psychotique-d'être-dans-le-monde .

8.2.1 Le rapport d'identification avec la famille de sang

« (J'ai vu, quand vous étiez chez le Ventura, que vous restiez près des gens de là-bas.) C'est parce que je suis toujours allée là-bas. (Depuis que vous étiez petite ?) Oui. Ma mère l'aimait beaucoup, alors elle allait à toutes les fêtes qu'il y avait. Et j'y avais beaucoup de camarades. (...) On habitait proche de là-bas, et c'est pour ça qu'on y allait. On fréquentait toutes les fêtes. (Toutes ?) Toutes les fêtes qu'il y avait, on y allait. (...) (Comme je vous ai vue suivre de près le Boitá¹⁶⁹, j'ai pensé que vous étiez de dedans du candomblé du Ventura.) Mais non ! Je ne suis pas de dedans d'aucun. Pas question ! Mais aimer, je l'aime, parce que j'ai commencé à le fréquenter comme ça et alors, j'ai appris à danser. Alors, quand j'y arrive, je danse, mais je ne suis pas quelqu'un qui fréquente comme ça, de ce type de gens qui sait des choses, de comment elles doivent l'être ou ne pas l'être. (Mais, vous n'avez jamais eu du saint qui manifeste dans votre corps ?) Ah, oui. Cela, oui. (Qui est votre saint ?) Je n'en sais rien. Qui sait ? (...) (Cacilda, un jour vous m'avez dit que vous donniez à manger à vos saints, que vous preniez soin d'eux. Vous connaissez tout ça. Avec qui l'avez-vous appris ?) Moi ? Avec qui je l'ai appris ? Avec ma tête même. (Avec votre tête ?) Bien sûr. Je ne fréquente pas ces choses, je ne reste pas bourrée de ce type de choses. »

« Alors, ces maisons qui jouent du candomblé, je n'y suis jamais allée. Ce n'est pas parce que je les trouve mauvaises. C'est parce que ma nature ne me le demande pas. Je n'y vais pas. (Aimez-vous plutôt le catholicisme et le spiritisme ?) J'aime aussi le candomblé, mais je ne l'accompagne pas comme ceux qui y vivent. Mais je l'aime parce que je ne vais pas maltraiter les miens, n'est-ce pas ? Les plus vieux. (Cela est venu de votre famille, n'est-ce pas ?) Oui. Quand je veux, j'y

¹⁶⁹ Rituel en hommage à Ogum organisé dans le candomblé du Ventura, d'origine Jêje.

vais. (*Qu'est-ce que vous ressentez quand vous arrivez dans le Ventura¹⁷⁰ ?*) Je ne sens rien. (*Est-ce que vous avez quelque souvenir du passé ?*) Quel passé ? Quand j'étais une petite fille, on y allait tous pour jouer. Maman allait à la Roça¹⁷¹ et y amenait beaucoup d'enfants. Les enfants aiment jouer. On allait se baigner dans le ruisseau du Caquende. Mais, tu me vois ici ? Je ne sais aucune chanson de là-bas. Je peux en arranger une dans ma tête, mais je ne la comprends pas. Je ne me souviens pas. J'ai une tante qui m'a appris deux chansons que je lui ai demandé pour que je puisse chanter allongée dans mon lit. Alors, elle a pris note, mais j'ai perdu le cahier. (C'est dommage !) J'oublie. Parfois, je me rappelle. Je pourrais même ouvrir une maison de culte si j'écrivais tout ce que je suis en train de me rappeler. Des choses que je n'ai jamais entendu chanter et je n'ai jamais été au moment dans lequel je l'ai entendu chanter. Il me vient comme ça plusieurs choses et après, elles disparaissent. (Mais alors d'où viennent ces chansons ?) Des artistes et du candomblé. Quand j'achète un cahier, j'écris tout ce qui me passe par la tête. Je parle comme ça : « Ça fait longtemps que je n'écoute pas cette chanson. En vérité, je ne l'ai jamais entendue. » Alors, je dis : « Je ne l'ai jamais entendue », et maintenant, je viens de l'apprendre, ça m'est venu à la tête et je l'ai chantée. » (Celene)

Ces deux fragments d'entrevue suivent à peu près la même structure narrative. Un premier temps concerne l'établissement d'un lien particulier entre une pratique religieuse et la famille de sang. On se reporte à un temps de l'enfance où la fréquentation du lieu sacré se confondait avec le jeu, où on saisissait un sens essentiellement ludique. L'apprentissage des choses du candomblé, s'il a lieu, découle d'un processus naturel de socialisation primaire, d'un entraînement délicat des sens ; par exemple, on se baigne dans la rivière ou l'on « apprécie » (regarde) les rituels, jusqu'à ce que l'on sache danser comme les autres. Aucune intentionnalité « religieuse » n'est attribuée à cet ensemble d'actions.

Le point tournant qui marque les récits des personnes psychotiques par rapport à leur ancrage dans une pratique religieuse familiale se situe dans la négation d'une quelconque initiation à un savoir magique. À ce moment, l'éventuelle actualisation d'une pratique ou d'un savoir-faire du candomblé est dissociée de tout lien avec un apprentissage institutionnel donné. Le récit témoigne alors d'un double mouvement : si d'un côté on observe un retour affectivement très investi au passé, ce passé demeure d'un autre côté dans une position

¹⁷⁰ Ventura est le nom du candomblé d'où vient une grande partie de la famille maternelle de Celene.

¹⁷¹ Roça est l'espace sacré, parfois constitué par un grand terrain, où se trouve la maison de candomblé.

marginale par rapport à la filiation et à l'inscription dans la religion. Les signifiants religieux deviennent indépendants de leur matrice symbolique d'origine et acquièrent leur valeur en tant que nouvelle création. On est face à un nouveau rapport à la religion, dont la personne se perçoit comme le premier maillon. À l'intérieur d'une production imaginaire psychotique proprement dite, ce dégagement de la trame symbolique se révèle par le fait que les personnes se situent dans une position d'indépendance par rapport au savoir institutionnel et s'attribuent la maîtrise de ce savoir :

« Ça fait longtemps que je n'écoute pas cette chanson. En vérité, je ne l'ai jamais entendue. Alors, je dis : «Je ne l'ai jamais entendue», et maintenant je viens de l'apprendre, ça m'est venu à la tête et je l'ai chantée. »

« (Cacilda, un jour vous m'avez dit que vous donniez à manger à vos saints, que vous preniez soin d'eux. Vous connaissez tout ça. Avec qui l'avez-vous appris ?) Moi ? Avec qui je l'ai appris ? Avec ma tête même. (Avec votre tête ?) Bien sûr. Je ne fréquente pas ces choses, je ne reste pas bourrée dans ce type de choses. »

Les récits des psychotiques manifestent une ambivalence par rapport au statut des choses religieuses dans leur vie. Ces récits évoquent une charge affective importante mais la déplacent dans un temps lointain où les choses religieuses apparaissent liées aux choses de la famille. Plus tard, on a l'impression qu'une scission s'opère entre la religion, qui appartient toujours à la famille et qu'on respecte en tant que telle, et les signifiants religieux qui apparaissent dans l'univers des personnes psychotiques comme des trouvailles personnelles. Les signifiants religieux perdent leur statut familial ; si les personnes conservent la possibilité d'évoquer rétrospectivement la dimension affective d'une atmosphère de familiarité, elles la dissocient des expériences religieuses qui concernent le temps présent. La connaissance religieuse à laquelle la personne a accès n'a plus sa source dans des connaissances venant des ancêtres. On ne cultive pas la nostalgie d'une chose qui, dans le présent, n'est pas en continuité avec le passé.

« (Cela est venu de ta famille, n'est-ce pas ?) Oui. Quand je veux, j'y vais. (Qu'est-ce que vous sentez quand vous arrivez dans le Ventura ?) Je ne sens rien. (Est-ce que vous avez quelque souvenir du passé ?) Quel passé ? (...) »

« Avec qui je l'ai appris ? Avec ma tête même. (Avec votre tête ?) Bien sûr. Je ne fréquente pas ces choses, je ne reste pas bourrée de ce type de choses. (Mais, tout au long de votre vie, est-ce que vos saints ne vous ont pas appris des choses ?) Qu'est-ce qu'ils m'ont appris ? (À faire les choses.) Mais oui ! Ce sont eux qui m'apprennent, qui disent de quelle manière ils en veulent. » (Cacilda)

Ces témoignages évoquent ce qu'écrivait Blankenburg (1991) à propos de l'altération du sens de la temporalité dans la schizophrénie :

« le schizophrène éprouve une transformation de la temporalité à partir d'une difficulté de repérer le sens de rétro-continuité, ce qui l'empêche de percevoir la fondation de son existence et des choses autour de lui dans le passé, bouleversant non seulement la construction du sens de la quotidienneté mais aussi la perspective d'un projet vers l'avenir. »

Blankenburg note qu'une telle altération se retrouve davantage chez les schizophrènes pauci-symptomatiques, comparativement à ceux qui développent une multiplicité de symptômes tels le délire, les hallucinations, etc. Toutefois, on pourrait retrouver, à divers degrés, une difficulté à percevoir la rétro-continuité de l'existence chez tous les schizophrènes. On peut suggérer que la différence entre ces deux groupes de schizophrènes se situe principalement dans le degré de réussite ou d'échec de leur tentative de résolution face à ce problème de base d'un sentiment de rétro-continuité. Dans le cas des schizophrènes qui produisent un discours délirant, le délire, plutôt que d'empêcher la personne de retrouver le fil qui la relie à son existence passée, révèle la rupture qu'opère avec le passé la transformation de la signification des choses actuelles, comparées aux choses du passé. Dans le cas du candomblé, le délire, tissé d'éléments religieux, dévoile à la fois un sentiment de rétro-continuité et l'existence d'un point de rupture sémantique là où l'on s'attendait à trouver une continuité conforme à la culture.

Cette rupture avec le passé met en jeu deux motifs complémentaires : d'abord, le sentiment qu'ont certaines personnes psychotiques de ne pas avoir été initiées à la connaissance des secrets du candomblé, ou d'avoir été exclues de l'initiation à ce savoir religieux (tel que discuté au chapitre précédent) ; ensuite, le sentiment de disposer d'autres voies privilégiées d'accès au sacré (nous y reviendrons plus loin). Ceci rejoint la façon dont se pose la question de l'inscription de la personne dans une filiation qui prend place dans l'histoire religieuse de la famille en fonction de la notion de l'héritage d'un saint. On observe alors une exclusion analogue de la personne psychotique par rapport à la chaîne de la filiation, d'une part parce qu'elle ne se sent pas inscrite dans cette histoire mythique familiale et de l'autre, parce que, pour se sentir exister, elle doit créer cette existence en parallèle à l'histoire de sa famille. Le cas d'Iara est assez éloquent à cet égard.

Il s'agit d'une femme d'environ quarante ans nommée Iara. Lorsque je l'ai connue, Iara venait de subir un rituel de purification dans la maison d'Umbanda de Seu Romeu et participait à des rituels dans cette maison de culte. À l'époque, j'ai eu l'opportunité d'assister à un important rituel d'offrande réalisé pour Exu et pour Pomba Gira, où Iara a été possédée par cette dernière. Lors de mes premiers contacts avec elle, Iara décrivait le caractère satisfaisant de son rapport avec Seu Romeu, à qui elle attribuait le mérite d'avoir complètement changé sa vision de sa maladie en l'interprétant comme un problème spirituel. Jusque là, Iara avait déjà été hospitalisée sept fois dans des hôpitaux psychiatriques. Elle demeurait, malgré tout, dynamique et sociable, capable de critiquer certaines discriminations qu'elle avait subies suite à sa condition de malade mentale. Si, d'un côté, Iara paraissait soulagée de savoir que ses problèmes étaient causés par des esprits, comme Seu Romeu le lui avait expliqué, d'un autre côté, cela ne lui paraissait pas suffisant pour continuer à participer aux activités de cette maison de culte. J'ai participé au dernier rituel où Iara s'est présentée à la maison de Seu Romeu. Sur le chemin menant à la maison du culte, Iara m'a avoué le malaise qu'elle éprouvait à l'idée de participer à ce rituel. Elle se forçait pour faire plaisir à sa mère, mais elle avait une sensation d'oppression dans sa poitrine et un mauvais pressentiment.

Iara raconte qu'à seize ans, elle s'est enfuie de sa petite ville parce qu'elle se sentait opprimée chez elle, sa mère étant une personne très autoritaire qui ne comprenait pas ses enfants. Cette incompréhension se réfère surtout à l'incapacité qui montrait sa mère de donner à ses enfants des conseils afin qu'ils puissent se débrouiller dans la vie : « *Elle ne m'orientait pas par rapport à mon futur.* » Mais ce qui a peut-être été le plus décisif dans son choix de partir, c'est la conviction qu'avait Iara que si sa mère ne la comprenait pas et n'arrivait pas à l'orienter, c'était parce qu'elle ne l'aimait pas véritablement, et ne voulait donc pas son bonheur. En se référant à ce manque primordial d'amour de la part de sa mère, Iara désigne aussi l'incapacité de cette dernière à déchiffrer les choses qui ont trait à ses désirs les plus essentiels.

Iara a passé plusieurs années loin de sa ville natale et de sa mère, et elle en parle toujours avec beaucoup d'enthousiasme comme étant la plus belle période de sa vie. Ce voyage l'a initiée à un univers de découvertes, du monde et d'elle-même. Iara l'a entrepris en hippie et elle y a vécu son premier grand amour, qu'elle a perdu de façon aussi insolite que romantique : ils participaient tous deux à une grande fête populaire et se sont éloignés un instant, pour bientôt se

rendre compte qu'ils ne savaient plus où se trouvait l'autre. Ils se sont cherchés partout, tout en marchant dans des directions opposées (ce qui s'est trouvé confirmé par la suite) et ne se sont jamais plus retrouvés. Iara décide alors de s'installer dans une autre grande ville du nord-est brésilien, où elle fait la connaissance du père de ses trois enfants. Elle habite avec lui pendant quelques années, jusqu'à ce qu'elle décide de le quitter parce qu'elle s'ennuie trop avec lui ; elle lui laisse les trois enfants.

À ce moment de sa vie, Iara avait besoin d'argent et finit par aller travailler dans un bordel. Selon elle, ce fut le premier moment, depuis son départ de sa ville natale, où elle a ressenti un profond malaise face à son mode de vie. Son récit permet de penser que cette nouvelle profession de prostituée l'a mise dans une situation de profond conflit entre d'une part ses valeurs traditionnelles et de l'autre ses aspirations de vie, dont plusieurs, développées au cours de ses années de voyage, l'avaient mise en contact avec les valeurs de la modernité. Son expérience du bordel paraît fonctionner comme la métaphore d'une confrontation entre le rêve et la réalité. D'un côté, comme l'explique Iara, elle a l'occasion d'établir des contacts avec des hommes riches et même de jouir de leur intimité ; en apparence, cela lui permet de vivre son rêve de liberté et de pousser à l'extrême son désir d'aventures amoureuses. D'un autre côté, elle se rend compte de la fragilité et du caractère trompeur de cette situation, elle qui croyait dans des amours romantiques faits de délicatesse et de gestes gentils.

Ce constat renvoie à un questionnement d'ordre moral qui la jette dans une profonde crise identitaire imprégnée d'un sentiment d'étrangeté. À cette époque, Iara a vingt-trois ans. Elle décrit sa première crise comme un moment où elle a ressenti beaucoup d'angoisse, où elle entendait plusieurs voix lui parler, où elle pleurait tout le temps et avait peur des personnes autour d'elle, préférant demeurer isolée. Cette crise a entraîné la première d'une série d'hospitalisations. Ce qui nous intéresse particulièrement ici est l'interprétation que fait Iara des symptômes de sa première crise, quelques années plus tard, lorsqu'elle est de retour dans sa ville natale.

Iara raconte que les voix qu'elle entendait étaient les voix des divinités du candomblé, celles d'Oxum, la déesse des eaux douces, et d'Exu, le messager des divinités. Elles lui disaient : *« Iara, Iara, ta mère pleure pour toi. Iara, sors d'ici, retourne chez toi, ta mère te cherche. »* Ce n'est qu'en revenant dans sa ville natale qu'elle a véritablement compris le sens du message des

divinités. Iara se souvient qu'à l'époque où elle a commencé à entendre ces voix, elle venait de recevoir une lettre de sa mère qui disait qu'elle avait laissé le culte des *orixás* pour devenir croyante de l'église Pentecôtiste. Iara interprète ces voix comme un appel des *orixás* lui demandant de venir régler le désordre dans lequel sa mère a jeté toute la famille en délaissant les divinités. De fait, au cours de cette période, non seulement Iara devient folle et subit des hospitalisations, mais sa sœur aînée devient encore plus malade et finit par décéder à l'hôpital.

Iara a eu de la chance, car une voisine finit par convaincre sa mère de l'emmener chez un père-de-saint qui découvre que sa maladie n'est que le résultat du désordre produit par le délaissement des *orixás*. Selon le père-de-saint, Iara est, elle aussi, considérée comme une médium d'« audition » et d'« incorporation »¹⁷², et c'est pour cela qu'elle a développé les symptômes qui lui ont valu un diagnostic de psychose. De plus, selon Iara, les divinités sont venues dans sa vie pour qu'elle occupe la place délaissée par sa mère, et ont assumé ainsi la mission de l'orienter dans la vie.

« Aujourd'hui je pense comme ça. Je pense que j'étais déjà médium, mais comme elle [sa mère] n'a jamais pris soin de ça, elle n'a jamais développé ma médiumnité depuis que je suis petite, donc Oxum est venue pour m'aider, pour m'orienter pour que je commence à prendre soin d'elle et de tous les autres [orixás]. (Alors, aurais-tu dû faire ça parce que ta mère l'avait abandonné pour aller dans l'église Pentecôtiste ?) Oui, c'est-à-dire, j'avais déjà les miens [saints] non développés, parce que je ne prenais pas soin d'eux, je ne le savais pas, et puis j'en suis venue à recevoir les siens. Avec tout ça, j'ai commencé à avoir des problèmes, n'est-ce pas ? Depuis qu'elle est allée à l'église des croyants, tout est changé et, tout d'un coup, je commence à écouter les orixás et, tout de suite, on disait qu'il s'agissait de l'Esprit Saint. C'était la confusion... »

On peut penser qu'Oxum, la divinité de la mère, est venue la première fois vers Iara avec une double mission : comme porte-parole du monde des esprits pour lui communiquer le désordre spirituel dans lequel sa famille se trouvait ; et comme représentante de sa mère pour lui parler du sentiment de manque qu'elle avait créé dans cette dernière. L'arrivée de la divinité est interprétée comme une demande de rétablir des liens spirituels et familiaux. Jusqu'ici, l'histoire d'Iara répète l'histoire de nombre de jeunes filles de Cachoeira qui prennent la relève de leur mère en s'occupant des divinités délaissées, et parviennent ainsi à résoudre le désordre dans

¹⁷² Médium d'audition est la personne qui peut entendre les divinités sans nécessairement être possédée ; médium d'incorporation est la personne qui peut être possédée par une ou plusieurs divinités.

lequel la mère a jeté toute la famille. C'est donc ce que fait Iara, et sa participation initiale à une maison de culte amène sa mère à quitter l'église Pentecôtiste et à reprendre ses activités religieuses dans l'umbanda, puis dans le candomblé. On est donc, apparemment, situé dans le contexte d'une réorganisation de la vie familiale ; sur le plan religieux, c'est représenté par un renouement des liens traditionnels avec les *orixás*, tandis que sur le plan de la dynamique familiale, les membres de la famille se trouvent réconciliés autour d'un même objectif. Iara exprime cela en disant qu'elle a toujours voulu aller dans le candomblé, mais que sa mère l'en empêchait parce qu'elle appartenait à l'église Pentecôtiste.

« Mais Dieu et les frères de lumière¹⁷³ l'ont aidée à sortir de là-bas. Maintenant, elle me comprend et je la comprends. Parce qu'auparavant, on ne se comprenait pas chez nous. Personne s'y comprenait. C'était un enfer ici. C'était la confusion tout le temps. Maman ne nous laissait rien faire, parce que tout ce qu'on voulait faire était considéré une chose du diable. »

Néanmoins, la compréhension de soi qu'Iara revendique est plus profonde, complexe et insaisissable, ce qui rend insuffisant l'idiome religieux tel qu'il s'offre traditionnellement à ceux qui s'initient et deviennent des adeptes de l'umbanda et du candomblé. Pour Iara, la position de celle qui rachète les liens avec les divinités par le biais de son inscription dans une filière d'héritage familial ne peut être qu'une position à transcender, parce qu'impossible à occuper. Iara se sent exclue de la famille de sa mère.

« Je n'ai pas d'amour de mère. Ma famille, c'est Dieu, mes enfants et ma petite nièce. Je sens que je n'ai rien d'elle [de sa mère] ni de mes grand-parents, ses parents à elle. » (...) « Jusqu'à aujourd'hui, maman incite Renilda [sa nièce] à être contre moi, elle monte mes sœurs et mes frères contre moi. Elle dit : "Il ne faut pas aller selon la tête d'Iara, parce qu'Iara est folle, elle sort par ce milieu du monde sans savoir ce qu'elle veut." »

Selon Iara, les désirs de sa mère et les siens ne se rencontrent jamais : *« Si je veux une chose, maman en veut une autre. »* Iara se plaint de n'avoir jamais trouvé chez sa mère la liberté de faire ce qu'elle aimait. Elle a toujours aimé s'exprimer à travers l'art, que ce soit en dansant, en écrivant des poèmes ou en chantant. Sa mère disait qu'elle n'était qu'une vagabonde et qu'elle devrait travailler, alors qu'elle n'avait que douze ans. En même temps, Iara prétend que sa mère ne l'a pas orientée de façon à lui permettre de reconnaître les occasions ouvrant vers un avenir

¹⁷³ « Frères de lumière » est une expression qui désigne les divinités.

valable. Son éducation était basée exclusivement sur des interdictions et sur une forte répression :

« Quand je me suis éloignée de maman, je ne peux pas le nier, j'ai eu une très bonne vie. Beaucoup d'occasions sont apparues, mais je les ai toutes rejetées parce que je n'avais pas d'expérience, parce que maman ne me donnait pas d'expérience. La seule chose dont elle me parlait était, est-ce que je peux te dire ? (Bien sûr.) De virginité et de mariage. (...) Mais elle ne m'orientait pas pour l'avenir, elle ne m'orientait pas ainsi pour la vie... »

L'apparition d'Oxum, la déesse de sa mère, signifie pour Iara une demande de retour à la maison, l'espoir d'une réconciliation et un projet d'accomplir les fonctions délaissées par la mère vis-à-vis sa fille. Néanmoins, on observe un important changement des significations attribuées aux signifiants religieux, ceci à deux niveaux. Au premier niveau, ce changement relève de l'impossibilité identificatoire dans laquelle elle se trouve prise entre l'esprit qui vient de la mère et l'esprit (ultérieurement, les esprits) adopté par Iara. Cette impossibilité identificatoire s'explique lorsqu'Iara propose de repositionner les divinités qui lui appartiennent de manière à placer Oxum, la divinité de sa mère, en un lieu très secondaire :

« (Qui est la maîtresse de ta tête ?) Seu Romeu m'a dit que je suis d'Oxum, mais Severino a joué les cauris et m'a dit que je suis d'Iansã, avec Obá et Xangô. Je sens, à l'intérieur de moi-même, que je ne suis pas ni d'Iansã avec Xangô, ni d'Oxum. Je sens que je suis d'Oxossi avec Iansã. (...) Je sens cette chose dans mon cœur, j'ai une intuition comme ça. C'est lui, le maître de ma tête : Oxossi avec Iansã. Oxum, peut-être... »

Quand Iara fait appel à sa propre « intuition » et s'éloigne des paroles d'autorité des leaders religieux, elle revendique de s'insérer dans l'histoire religieuse de sa famille à partir d'une position qui lui est propre. Dans un registre délirant, Iara se laisse toujours gouverner par des pouvoirs qui proviennent d'entités qui lui appartiennent et qui la dirigent selon ce qui constitue l'ordre de sa vérité. La direction vers laquelle elle est conduite en est toujours une d'éloignement et de rupture par rapport à sa mère, ce qui évoque une tentative de faire exister une histoire singulière, là où celle-ci n'a jamais été entendue. Dans un registre archéologique qui remonte à son histoire fondatrice, on a l'impression que l'histoire d'Iara a toujours été englobée et confondue dans l'histoire où sa mère la maintenait captive. C'est, d'une certaine manière, ce que sa mère énonce lorsqu'elle se tourne vers la petite nièce d'Iara qui, selon Iara, revit

l'expérience qu'elle-même a subie par le passé : « *Pendant que tu es sous mon pouvoir, tu es obligée de faire ce que je veux.* », ce à quoi Iara répond : « *Mais je suis sûre que ce qu'elle vous demande, vous ne le lui donnez jamais.* »

Dans ce cas, et à un deuxième niveau, plutôt que de tisser le fil qui avait été rompu par sa mère, Iara « substitue » à sa mère des esprits multiples qui lui font faire ce qui lui avait été interdit. On peut donc dire que les esprits occupent la place de sa mère dans la vie d'Iara, plutôt que de représenter, ou de renvoyer, à une personne particulière. Le sentiment d'absence, de manque se trouve comblé, de façon massive et non ambiguë, par l'Être de l'esprit. Ce faisant, Iara se soustrait elle aussi de sa place au sein de la chaîne transgénérationnelle, vu qu'il ne peut y avoir d'identification entre les esprits qu'elle adopte (ou qui l'adoptent) et sa mère, si ce n'est qu'un rapport d'opposition. Les esprits l'aident essentiellement à se maintenir dans sa position de confrontation et de rupture avec le désir de sa mère vis-à-vis elle. Ils l'aident à se positionner en tant qu'être désirant. Iara « resignifie » toute sa vie à partir de la participation de ces esprits :

« *Depuis que je suis petite, j'avais déjà ces esprits qui me faisaient lui [à sa mère] dire des gros mots.* »

« *Ah, Mônica, c'est juste aujourd'hui que je comprends qu'il y avait quelqu'un qui m'amenait à vouloir marcher comme ça de par le monde. Je pense qu'il s'agissait de la « fille », de Pomba Gira Cigana. (...) À l'époque, je ne comprenais rien. C'est maintenant que j'arrive à la conclusion que c'est elle qui me stimulait à faire tout ce qu'elle aime. Même les vêtements étaient comme elle les aime : des robes de tzigane, comme celles que portent les hippies.* »

Iara raconte qu'elle sent parfois sa langue devenir épaisse, comme si un esprit s'emparait de sa voix en l'altérant et en la faisant chanter, un esprit qui s'empare de son corps en la faisant danser. Elle dit qu'il s'agit de Cabocla Jurema, une divinité qui, selon elle, est une artiste. Quant à l'esprit du Preto Velho, c'est lui le responsable des choses reliées à l'école et au savoir. Il s'empare de sa langue pour qu'elle parle avec aisance en utilisant de bons arguments, tout comme il s'empare de son corps pour qu'elle écrive et dessine.

« *Je sens quelque chose de fort avec moi qui dit que je serai une actrice. (...) Je sais que j'y arriverai, que je vais récupérer la chance que j'ai ratée. (...) Les erês¹⁷⁴ seront ceux qui font rire les gens. Comme dans le cas de Dedé, Mussum,*

¹⁷⁴ Les erês sont des esprits de qualité enfantine.

Zacarias.¹⁷⁵ *Un programme humoristique, c'est à eux de le faire. (...) Personne ne va s'apercevoir que je suis possédée. » Iara ajoute qu'elle sent la présence de ces esprits comme s'il s'agissait d'un « choc » qu'ils donnent à son corps pour le faire bouger, associé à une voix qui lui dit : « Ne doute pas, ton heure arrivera bientôt. »*

On voit donc que les personnes psychotiques reprennent la notion d'histoire religieuse familiale, mais lui donnent un poids différent en déplaçant les liens symboliques qui devraient exister entre les modèles mythiques et les personnes significatives. La divinité acquiert une valeur absolue et perd son statut de « représentant » de l'autre ; elle devient le « substitut » de l'autre. Parfois, un aspect représentationnel se préserve lorsque l'esprit mentionné permet d'évoquer le souvenir affectif d'un être significatif. Néanmoins, le pouvoir qui repose dans l'esprit est moins attaché à cette fonction de représentation qu'au sens qu'il acquiert dans la trame idiosyncrasique d'une histoire personnelle.

« (Et pourquoi les voix de ces esprits sont-elles venues à cette époque de ta vie ?) Je pense, Mônica, que je suis une médium [elle rit comme si elle entendait des voix qui lui donnent des explications], mais ce n'était pas encore le temps qu'ils [les esprits] se manifestent. Alors, quand le bon moment sera arrivé, ils viendront pour communiquer avec moi. »

« Pomba Gira, je sais que ce n'est pas encore le moment, mais c'est l'entité liée au travail spirituel. C'est elle qui me fait tirer aux cartes et lire dans les mains. »

« Severino [un autre père-de-saint] m'a déjà dit que les exus veulent quelque chose de moi. À propos, il m'a dit que j'aurais déjà dû prendre soin d'eux il y a longtemps... Ils veulent que je sois mère-de-saint et c'est ça qu'ils sont en train de me dire dans les coquillages. »

Ici, l'idée d'héritage ne passe pas par la médiation d'un être significatif ; elle s'incarne de façon directe, transmise par la main des divinités mêmes. On peut aussi penser que la personne transcende la demande de solutionner une histoire familiale, dans laquelle elle ne se reconnaît pas ; elle rompt avec la trame des intrigues que lui sont associées en repositionnant les esprits et en les valorisant selon des critères idiosyncrasiques. Dans ce cas, le contact avec les esprits délimite le début d'une nouvelle histoire, caractérisée par un sentiment de puissance, de sagesse, d'autonomie et par la révélation d'une mission à accomplir sur Terre.

¹⁷⁵ Dedé, Mussum et Zacarias sont des comédiens qui participent à des émissions d'humour à la télévision.

8.2.2 Le rapport d'appartenance à la famille-de-saint

La première chose qui nous frappe relativement au sentiment d'appartenance que certaines personnes psychotiques développent vis-à-vis les familles-de-saint ou les maisons de culte, c'est le caractère de fragilité et d'éternelle mouvance de cette appartenance. La pratique religieuse de ces personnes ne semble pas s'inscrire dans les liens d'attachement, au sens où elles ne ressentent pas la nécessité de fréquenter régulièrement les lieux de culte, de participer à tous les rituels ni même, dans un sens plus vaste, d'appartenir à une nouvelle famille, avec tous les liens de parenté mythique que cela implique. Chez les personnes psychotiques que j'ai interrogées, on observe plusieurs manières de marquer une distance ou même de montrer du détachement vis-à-vis ce rapport d'appartenance à une famille-de-saint.

« (Alors, vous y avez participé comme fille-de-saint ?) Non, quand j'étais une petite fille, j'y ai été amenée. Comme j'appartenais à la famille des propriétaires de la maison, j'y allais. (...) Mais je ne le suis pas. J'y vais quand je veux me promener. J'y vais comme visite. (Mais, dans le passé, vous le suiviez ?) Non, je ne suivais rien du tout. (Alors, vous ne tourniez pas dans le saint ?) Non, je ne sais même pas ce que c'est que tourner. (N'étiez-vous pas euede ?) Non, je ne sais aucune chanson de ce genre-là. (Aimez-vous les saints ?) Comme j'aime ceux de l'église. C'est maintenant que j'ai commencé à comprendre ces choses. Je ne comprends rien. Parce que j'ai passé beaucoup de temps à lire des magazines, en étudiant toutes les religions, et je pense qu'elles sont toutes pareilles. De petits morceaux vont dans l'une, d'autres petits morceaux vont dans une autre. (Aimez-vous aller en plusieurs lieux de culte ?) Oui. » (Celene)

On rencontre ainsi chez les personnes psychotiques une attitude que l'on peut presque qualifier de « belle indifférence » à l'égard des religions. C'est comme s'il n'était pas possible d'établir de distinction entre elles et de comme si, en même temps, elles faisaient toutes partie d'une même matrice indifférenciée d'où elles trouveraient leur origine. Ainsi, on s'investit indistinctement, sur le plan de l'affect et de l'intérêt, dans plusieurs religions et pratiques religieuses. À la base de cette attitude, on rencontre aussi l'idée d'une absence d'attachement à aucune religion, un souci de ne pas se compromettre qui ouvrent, de manière paradoxale, à la possibilité d'une participation libre et sans restrictions.

(Aimez-vous l'église catholique ?) Oui, je l'aime. (Et, dans l'église catholique, quel saint aimez-vous le plus ?) Le propriétaire de l'église, n'est-ce pas ? Jésus. Celui qui reste avec les bras ouverts. (...) (Et quand vous avez des demandes à

faire, à quel saint vous adressez-vous ?) J'adresse la demande en accord avec le jour de la fête. Parce qu'aujourd'hui, c'est le jour de Notre-Dame du Rosaire, je lui adresse mes demandes. C'est la même chose, n'est-ce pas, tout est égal. (Dans le candomblé, faites-vous aussi vos demandes à des orixás, tels Oxossi, Ogum ?) Ah, dans le candomblé, je demandais au plus petit des saints qu'il y a, saint Cosme. Parce qu'on fait un caruru chez nous et on lui a demandé : « Mon Dieu, si saint Cosme peut m'aider dans telle chose, jusqu'au jour de mon anniversaire, je lui offre un caruru. » Parce qu'il va dans tous les lieux, il va dans le candomblé, il va dans l'église. Ceux de l'église vont aussi dans le candomblé. » (Celene)

On trouve ici l'idée d'une seule « communauté », les divinités traversant les deux univers religieux, celui du candomblé et celui de l'église catholique. Cette idée est aussi le fruit d'un long processus de syncrétisme religieux. Néanmoins, chez les personnes psychotiques, on peut penser qu'elle renvoie aussi à une minimisation de la dimension symbolique des univers religieux dont on ne retient que la dimension relationnelle (le rapport aux autres personnes). Ce fragment de discours qui suit illustre l'accent placé sur la façon dont les participants des églises traitent les personnes psychotiques, ce qui se trouve directement associé à la non-obligation d'appartenir à ces églises.

« Je vais dans tous les lieux. Tout le monde me traite de la même manière, mais on ne me met pas à l'intérieur d'aucun lieu. La première chose que j'ai faite quand j'étais petite fille, ça été ma première communion. Mais j'ai déjà eu, on m'a déjà fait un travail dans le Ventura. Je l'aime, j'étais petite fille. Mais je n'aime pas être à un endroit où je n'ai pas d'amis, où je ne sais pas qui sont les personnes. (...) Je ne connais pas ce peuple ! Je connais tante Ceci et le peuple ancien. » (Celene)

On note l'importance de la façon dont Dona Celene se réfère à l'accueil relatif et indifférencié qu'elle a reçue dans chacun des groupes religieux, ce qui se trouve associé à un sentiment de n'être inscrite dans aucun de ces univers religieux. Il y a donc deux motifs complémentaires à la base de sa non-adhérence aux champs symboliques existants : d'un côté, elle se sent exclue par les membres de leur univers symbolique ; de l'autre, elle-même ne paraît trouver aucun pouvoir structurant dans ces deux univers, ce qui l'amène à transiter, non touchée (indemne), de l'un à l'autre. Parallèlement, on observe, chez Dona Celene, la claire reconnaissance d'un passage, d'une frontière entre le passé familial habité par des personnes amies et proches (le Ventura est un candomblé qui a été fondé et est fréquenté par des membres de sa famille) et un présent étrange peuplé d'inconnus suite la mort de plusieurs personnes qu'elle y connaissait. Cela accentue encore son sentiment de marginalité et d'exclusion. Ces

personnes ne se sentent pas à l'aise pour s'investir plus profondément dans ces mondes, pour s'y ouvrir car ils manquent de sens ; en même temps, elles gardent l'apparente « liberté » d'aller et de venir d'une religion à l'autre. Cette souplesse ou cette perméabilité traversent d'autres domaines de leur vie, et notamment l'espace thérapeutique :

« (Et comment a été la période où les médecins vous ont traitée ?) J'ai aimé la médecine, toutes les choses. Toutes les choses que Dieu a mises dans le monde sont bonnes. Tout ce qui porte la parole de Dieu est bon. Parce que l'autre côté est la même chose, le côté des feuilles est la même chose, le même médicament. C'est le même médicament qui va à la pharmacie, n'est-ce pas ? J'utilise des médicaments, je prend des médicaments pour mon propre compte, je ne vais chez personne. La seule fois où je suis allée chez quelqu'un, c'est parce que j'y avais été amenée. J'ai les enseignements des anciens. Parce que les anciens savent beaucoup de choses, n'est-ce pas ? Créer de la tisane, quelque chose que je sais faire, un bain, je le prends, je ne le demande pas. » (Celene)

Cette description qu'évoque un plus grand degré de liberté doit en effet être toujours mise en perspective dans le discours des personnes psychotiques ; ces dernières cherchent en effet à rendre positives des situations qui, autrement, les renverraient à une incapacité d'accéder au sens partagé des choses, à l'ordre symbolique disponible. Face à l'angoisse que suscite cette incapacité, elles manifestent le désir de se dégager des appartenances afin de préserver un certain degré de sécurité. Dans ce sens, la participation à une institution religieuse devient limitative comparativement à la possibilité créatrice que manifeste un mouvement expansif et associatif à partir d'éléments appartenant à plusieurs systèmes symboliques. Le présupposé imaginaire d'une indifférenciation entre toutes choses (religions, thérapies) réduit le risque de dérapages symboliques associés à la conventionnalité des significations ; il renforce l'idée de mélange et de bricolage. On résiste alors à l'idée de se soumettre à un idiome religieux ou à une institution religieuse quelconque.

« Je ne me sens pas pleine chez Seu Romeu, Mônica, j'ai une sensation de vide, une chose mauvaise, comprends-tu ? Et quand on dit qu'il faut que j'aïlle là-bas, je me sens vraiment mal. Par exemple, si je suis ici et que quelqu'un me dit : «Seu Romeu a dit qu'il faut que tu ailles immédiatement à la maison de culte», alors je commence à me sentir mal. Et ça commence une pression dans l'esprit, une hallucination, et ça commence une chose mauvaise, une volonté d'avancer sur les gens, de me déchirer toute. Et ça commence une sensation dans le cœur, une chose horrible ! Alors, je vais marcher. »

« Chez Seu Romeu, il manque le sacrifice des animaux et les rituels qu'on trouve dans le candomblé. Mes affaires sont beaucoup plus fortes que celles-là. Pour moi, il faut quelque chose qui fasse tout éclater ! »

« Avant d'aller au centre kardéciste, j'entendais : "Je suis un esprit et je veux que tu sois spiritualiste." Alors, j'ai commencé à aller au centre kardéciste. Mais la première fois que je suis allée là-bas, j'ai senti que quelqu'un m'a prise. Ce n'était pas une incorporation, ç'a été un ébranlement, de la façon que j'étais assise, alors on m'a jetée sur le sol. (...) On me disait que je me tue, que je casse tout ce qu'il y avait là-dedans. C'est à ce moment qu'elle a dit : "Je suis Pomba Gira." Je n'ai rien dit aux autres autour de moi. J'ai lui répondu en pensée : "D'accord, je ne reviendrai plus ici." »

« Je ne sais pas, je n'avais pas de foi en rien du tout. J'allais très bien dans une place, quand tout d'un coup, je l'abandonnais... (...) Ah, Mônica, je ne sais pas ce qui se passe. En même temps que j'ai foi dans les orixás, en même temps je la perds. »

*« Avant "la voix" venait et disait à peine qu'il s'agissait d'un esprit, mais je ne savais pas quel type d'esprit, s'il appartenait au kardécisme, à l'umbanda ou au candomblé. Dernièrement, j'ai entendu parler de magie ; d'hypnose et de magie. »
(Iara)*

D'une façon qui rappelle à celle de la mouvance qui caractérise le monde contemporain, on a l'impression que l'infidélité religieuse peut conduire à une expérience de désorientation, suite à une incapacité de faire un choix alors que chaque nouvel espace symbolique est surchargé de sens qui se dissolvent dans l'abondance des productions imaginaires. Ici, cela reflète en partie de la turbulence du monde excessivement indifférencié, parce que sans lois propres, que vivent les personnes psychotiques, surtout dans les moments d'éclatement ou d'instabilité des façons habituelles d'être-dans-le-monde. La difficulté qu'ont les psychotiques à saisir les frontières qui séparent ce qui appartient à des champs symboliques distincts se reflète dans le présupposé d'un amalgame indifférencié, ce qu'illustre l'exemple précédent de Dona Celene. Lorsqu'il subit l'action d'états d'âme négatifs, ce « tout homogène » peut se transformer soudainement, de quelque chose qui, au départ, était agréable et efficace, en quelque chose de menaçant et de nocif. Ainsi, les passages successifs de la personne d'un univers symbolique à un autre s'accompagnent parfois d'une négativisation progressive de chacun de ces contextes, ce qui produit un effet angoissant de perte de repères. Cette vaine démarche de quête d'une place qui soit la sienne ne trouve un certain apaisement que lorsque naît une première possibilité de nommer ou de rendre distinct ce qui n'était qu'un amalgame indifférencié de signifiants. Cette

nomination procède d'une toute-puissance située au-dessus de ce que propose chacune des ordres symboliques. Ainsi, le sentiment de menace, d'étrangeté du monde et de soi-même, de manque de repères ne trouve de trêve que lorsque la peur se métamorphose en puissance (ce sur quoi nous reviendrons), une puissance qui pacifie les immenses conflits vécus lors d'une expérience psychotique. Toute participation institutionnelle s'avère alors superflue, voire inutile, car on se trouve face à un pouvoir supérieur octroyé directement grâce à un rapport non médiatisé avec les divinités.

« Alors, je n'allais ni chez les kardécistes, ni dans aucune religion dans ce temps-là. Je n'étais pas encore chez Seu Romeu à cette époque. Eh bien, en ce moment, je suis devenue éclairée. Une bonne voix me disait qu'il fallait que je ne fume pas, que je ne mange pas ce qui a de la vie, du sang, que je ne boive pas, que je ne me mêle pas à de mauvaises ambiances, parce que je vivais dans des boîtes. Alors, j'ai senti que ma place n'était pas là-bas. (...) Maintenant que je suis entrée chez Seu Romeu, le contraire est venu. (...) Je ne veux pas dire que je n'écoute pas des bonnes choses, mais la mauvaise voix est revenue. Maintenant, elle m'ordonne de fumer, de boire et de manger. (...) (Et pourquoi penses-tu que cette voix a tout ce pouvoir sur toi ? Qui est cette voix si puissante ?) Laisse-moi voir... Je pense, Mônica, qu'il s'agit d'un exu. Ils sont toujours en train de me maltraiter. Alors, pourquoi ? Je ne sais pas ce qu'ils veulent. Il faut que je sois éclairée là-dessus. Je ne sais pas si c'est l'endroit que je fréquente qu'ils n'acceptent pas et si c'est pour ça qu'ils me maltraitent ou si... Non ce n'est pas possible que ce soit autre chose parce que leur cadeau, Seu Romeu leur a déjà offert. Alors, il ne reste que l'endroit que je fréquente. Severino (un père-de-saint) m'a déjà dit que les exus veulent quelque chose de moi. À propos, il m'a dit que j'aurais déjà dû prendre soin d'eux il y a longtemps... Ils veulent que je sois mère-de-saint et c'est ça qu'ils sont en train de me dire dans les coquillages. » (Iara)

Le discours d'Iara nous permet d'observer qu'elle associe l'aspect négatif de son expérience au fait de participer à une maison de culte particulière. L'idée de cet effet nocif de la religion, associée au sentiment d'être à la merci de forces négatives (les mauvaises voix) sur lesquelles elle n'a aucun contrôle, la jette dans le désespoir et la crainte. Pourtant, une question lui permet de remettre en mouvement certaines notions présentes dans l'idiome religieux, et de rouvrir ainsi des potentialités positives de son expérience religieuse en renversant le sens de son argument. Il est alors possible pour Iara de nommer la mauvaise voix à partir d'un idiome articulatoire qui permet de mettre des mots sur quelque chose de ressenti et qui, jusque là, demeurait plongé dans l'absolu. La voix devient alors celle d'Exu, une divinité qui, dans son ambiguïté primordiale que pose l'idiome rituel, arrive à contenir le paradoxe du négatif/positif et

opère ainsi un changement fondamental du sens : les *exus* ne lui font du mal que parce qu'ils veulent lui faire du bien, c'est-à-dire qu'ils veulent amener Iara à accomplir la mission qui est la sienne : devenir mère-de-saint.

Pour ce qui a trait à l'idiome religieux, dont les éléments demeurent marqués par leur champ symbolique d'origine, les personnes psychotiques se situent dans une position où il leur est possible de faire ces éléments jouer selon des règles qui appartiennent à leur monde privé. Ainsi, Iara utilise la figure d'Exu pour la conduire à s'autonomiser face à l'institution religieuse à laquelle elle est attachée, ce qui lui permet de justifier son malaise récurrent devant chaque nouvelle situation d'encadrement. Faute de pouvoir rester prisonnière d'une interprétation qui dévoile un manque primordial d'inscription dans un ordre symbolique, manque qui l'empêche de s'ajuster aux règles qu'un tel ordre présuppose, Iara retrouve le calme dans une proposition qui lui confère le pouvoir de sauter les étapes de soumission à la hiérarchie religieuse et à la hiérarchie qui prévaut dans une maison-de-saint particulière. Ainsi, tandis que la plupart du temps, les personnes affirment qu'Exu veut qu'elles soient initiées, dans le cas d'Iara, Exu veut qu'elle devienne, dès le départ, mère-de-saint.

8.2.3 Le rapport avec les signifiants centraux de la religion

Le *candomblé* s'offre comme un idiome d'une incroyable richesse en matière de signifiants et d'images, ce qui permet à ses adeptes de traduire et de nommer les expériences les plus insaisissables et les plus protoplastiques. Pourtant, les personnes psychotiques n'ont pas recours à cette possibilité. Notre observation de certains psychotiques de Cachoeira, symptomatiques depuis longtemps, me fait penser qu'ils ne possèdent pas une parfaite maîtrise de l'idiome religieux ou, pour être plus précis, qu'ils ne se sentent pas en résonance avec cet idiome. Évidemment, cela n'exclut pas la possibilité que certaines personnes psychotiques passent à travers un processus d'initiation et en viennent à faire leur l'idiome du *candomblé*. Tel aurait pu être par exemple le cas des personnes inscrites dans des contextes thérapeutiques qui ont permis une rémission complète de leurs symptômes et ont conduit à leur incorporation dans une famille-de-saint. Néanmoins, dans la présente recherche, les cas qui correspondent à ce profil sont caractérisés par un épisode aigu et plutôt ponctuel de maladie dans le passé, à la manière par exemple d'un épisode de bouffée délirante (voir le cas de Lívio au chapitre 5).

Dans ce chapitre, je me suis surtout centrée sur les personnes qui, pour les gens de la communauté, souffraient de folie depuis longtemps, ce qui impliquait une altération importante de leur manière-d'être-dans-le-monde ; elles présentaient, au moment de la recherche, des symptômes actifs et reconnus par la communauté. Dans quelques-uns de ces cas, les gens de Cachoeira supputaient que le cerveau des personnes avait été affecté par la maladie au point que l'on ne puisse plus espérer de guérison à partir du candomblé ; par ailleurs, toutes les personnes psychotiques suivies dans cette recherche utilisaient, d'une façon ou d'une autre, cet idiome religieux dans un essai d'articulation de leur expérience personnelle. Ce qu'il importe de noter dans ces cas c'est la façon particulière dont ces personnes jouent des signifiants centraux de l'idiome religieux. En partant de la notion d'idiome telle que la définit Crapanzano (1977), la présente section et celle qui suit indiquent comment les éléments constitutifs de cet idiome (les valeurs traditionnelles, les vecteurs interprétatifs, les présuppositions ontologiques, les horizons étymologiques, notamment) se voient en grande partie modifiés par les psychotiques qui font recours. Ces changements seront mis en évidence à partir de la façon dont les symboles rituels, l'espace rituel, les esprits¹⁷⁶ et le rite proprement dit se trouvent actualisés dans la pratique religieuse des personnes psychotiques.

On observe d'abord un certain degré de soumission des personnes psychotiques à l'idiome religieux, au sens où elles partagent un champ symbolique commun avec les autres personnes. En effet, il s'agit de personnes qui sont nées dans cette culture et qui ont été socialisées à l'intérieur de cet idiome, ou alors qui y ont été introduites, ou plutôt réintroduites de manière délibérée, au moment où elles ont cherché une maison de culte afin de les aider à résoudre les problèmes liés à leur maladie. Néanmoins, les personnes psychotiques sont à la merci de l'idiosyncrasie de leur propre expérience personnelle, ce qui les amène à jouer d'une manière particulière avec les éléments de l'idiome du candomblé. Ce jeu se fait de plusieurs manières : elles peuvent profiter des possibilités qu'offre cette religion pour aménager les paradoxes inscrits dans leur expérience psychotique, en manipulant des signifiants religieux ambigus ; elles peuvent aussi explorer la richesse de l'univers imaginaire du candomblé de façon à franchir la frontière d'expériences de psychotiques difficiles à nommer ; elles peuvent enfin,

¹⁷⁶ La prochaine section est entièrement consacrée à l'analyse du rapport des personnes psychotiques avec les esprits.

entre autres, tirer profit des interprétations mystiques qui atténuent le côté négatif de l'expérience psychotique.

Si l'on considère la conception même de la folie dans le candomblé, celle-ci s'inscrit, jusqu'à un certain point, dans la façon dont on conçoit plus généralement le champ des maladies. Plutôt que de définir les maladies en fonction de cadres sémiologiques précis, le candomblé comprend plutôt les maladies comme des « désordres ». Rappelons le continuum intéressant qu'établit Bastide (1958 : 212-213) entre le mal, le malheur et la maladie, des réalités qui, selon le candomblé, sont profondément reliées les unes aux autres :

« Le mal, dans une telle conception, est une diminution de l'être : il mord sur lui pour lui arracher goulûment des morceaux d'existence. En même temps, il est le signe extérieur de cet affaiblissement. La maladie déprime, dégoûte de la vie, laisse le corps sans force et l'âme sans désir. Le malheur rend fou ou triste, abat physiquement et moralement, jette dans un état de prostration. (...) Tout cela vient de ce que votre être est en train de perdre la puissance que lui donnait la participation intime avec l'Orixá. Soit que cette participation ait été coupée par la violation d'un tabou, par la négligence de telle ou telle obligation religieuse, soit que cette participation ait subi l'action destructrice de la durée. »

Les personnes psychotiques que nous avons interrogées et qui cherchent dans le candomblé une façon de résoudre leurs problèmes de maladie ont également transité dans le contexte thérapeutique biomédical. En ce sens, le candomblé leur permet souvent de reconstruire leur maladie sur de nouvelles bases, en transformant la maladie mentale en désordre spirituel.

« Je sais que depuis que je suis allée à la maison de mon père Romeu, j'ai même réduit le dosage de mon médicament. (...) (Avant d'aller chez Seu Romeu, qu'est-ce que tu sentais, en plus d'entendre des voix ?) J'avais des présages des choses. Ça continue encore. Mais j'ai déjà compris ce que ça veut dire, parce que mon père me l'a expliqué. Je suis médium d'audition, médium d'incorporation et médium voyante. (Qu'est-ce que tu vois ?) Par exemple, la porte est fermée et quelqu'un cogne à la porte. Je demande : "Qui est-ce ?" "C'est moi." Alors, je sens déjà de quoi il s'agit. Mon cœur accélère, une concentration vient dans mon esprit, et à partir d'ici, je sais déjà s'il s'agit de quelque chose de mauvais ou de bon, ce que la personne vient faire. Parfois aussi, quand la personne vient converser avec moi, avant qu'elle ne parle, je sais déjà de quoi elle va parler. (Alors, tu réussis à lire les pensées ?) Oui. Mais je ne le dis pas à la personne. Je le garde pour moi. » (Iara)

Ce processus de « resignification » des symptômes à partir de l'idiome religieux permet aux malades une importante acquisition sémantique, inscrite dans la logique même de cet idiome, et qui consiste à ne jamais réduire les symptômes à des signes servant uniquement à composer un cadre clinique donné. Les symptômes sont alors compris comme des dimensions d'une expérience mystique dont la valeur pour la vie et le bien-être de la personne dépend de la manière dont il sont manipulés, de façon à conduire à une bonne ou à une mauvaise relation entre la personne et ses divinités. Cette ouverture de l'idiome religieux à une multiplicité de chaînes de significations reliant symptômes et vie religieuse permet à la personne psychotique de se situer dans un lieu plus ambigu où il n'existent pas de frontières rigides entre le normal et le pathologique. En même temps, la présence d'une plus grande perméabilité entre des univers différents (tels le mal, le malheur et la maladie) et l'ambiguïté inhérente à l'idiome du candomblé permettent aux psychotiques de pousser plus loin leur jeu avec le contraire et le différent, à partir d'une production imaginaire qui leur est propre, comme le fait ressortir une confrontation entre le fragment de récit précédent fait par Iara et celui qui suit.

« (...) Et aussi, Mônica, on [la voix] parle avec moi d'hypnotisme, on me demande beaucoup de travailler avec cela. Alors je dis : "Mais si je n'ai jamais travaillé avec l'hypnotisme ?" Alors, on m'a dit qu'il faut que j'arrête de fumer. [Longue pause.] (Qu'est qu'il y a, Iara ?) Une intervention ici. [Elle hoche la tête et sourit.] (...) (Quelqu'un te parle ?) On dit que c'est un secret et que je ne peux pas le raconter à tout le monde. (Si c'est un secret, je le respecte alors.) "Mais à elle, tu peux le raconter. Elle est de mon peuple." [Iara parle au nom de la voix]. (Ah, peux-tu ?) (...) C'est ça, Mônica, il me dit que je peux te parler, alors je le fais. [Rires.] On veut que je travaille avec l'hypnotisme. Si bien que beaucoup de monde dit que l'hypnotisme n'existe plus. Jadis, il était plutôt utilisé dans les pénitenciers, mais la psychiatrie l'utilise aussi. Parfois, il y a des patients qui en ont besoin. (...) Même si c'est beaucoup de responsabilités pour que la personne hypnotisée arrive à en revenir. (...) Mais, jusqu'à maintenant, je n'ai hypnotisé personne. [Rires.] Pour le moment, on ne fait que me donner des orientations. »

Tandis que, dans le fragment précédent, Iara paraît rejoindre parfaitement l'un des usages habituels de l'idiome de la possession, qui consiste à « resignifier » certains symptômes de « type » psychotique (telles les hallucinations auditives et visuelles) en facultés surnaturelles, dans le présent extrait, elle pousse plus loin cette « resignification » en lui ajoutant des éléments de sa fantaisie. On voit qu'elle joue, d'une manière d'ailleurs créative et originale, avec les signifiants que lui offre l'idiome du candomblé et, dans un effet de bricolage, avec d'autres

signifiants non religieux. Ce faisant, des choses appartenant à des domaines différents se succèdent et prennent d'autres sens dans les nouveaux rapports établis à l'intérieur de cette chaîne de signifiants. Ainsi, l'hypnotisme, qui lié au domaine médical ou psychologique, voit accentué son caractère ésotérique et mythique.

Toujours dans ce contexte de recreation sémantique, on observe que « la voix » renvoie à un Être ayant des pouvoirs extraordinaires et avec qui lara a un contact direct. Elle attribue à la voix la responsabilité de lui transmettre progressivement des enseignements sur un savoir qui lui est inhérent et primordial. Si, d'une manière générale, il est possible dans le candomblé d'établir un contact privilégié avec certaines divinités qui appartiennent à la personne, chez les personnes psychotiques, on note que ce rapport revêt une autonomie beaucoup plus importante, puisqu'il en vient à être régi par des lois propres. Ce rapport se soustrait à la médiation de l'institution du candomblé, puisque savoir et pouvoir magiques sont transmis directement par les divinités ou d'autres instances personnelles, à travers par exemple des rêves, des intuitions, des « actes de révélation » venant des « voix » ou d'êtres mythiques.

« Écoute, Mônica, quand j'avais l'âge de treize ans, maman s'était déjà couchée, il faisait nuit. C'est quelque chose qui, lors de la maladie, me vient souvent en tête. Elle était couchée et comme à l'époque elle appartenait à l'umbanda et aussi à l'église catholique, il y avait un grand crucifix au chevet de son lit. Elle avait aussi une garde-robe avec un grand miroir devant lequel je me suis mise à danser. (...) Je dansais, je dansais, je dansais, jusqu'à que, quand je suis sortie du miroir, je sente une chose ainsi, forte dans moi, comme si j'entendais quelque chose : «Regarde le chevet du lit», où il y avait la croix. Quand j'ai regardé, j'ai vu un serpent qui descendit, comme ça. Quand il est arrivé dans la croix, j'ai crié : «Maman, attention, le serpent va te piquer !» Maman ne le voyait pas, mais elle est allée chercher de l'aide. Pendant qu'elle est allée appeler la voisine, je continuais à le voir et quelque chose s'emparait de moi pour que je ne bouge pas. C'était un très petit joli serpent, tout vert, et la force me conduisait vers ses yeux et vers sa bouche et il semblait qu'il parlait avec moi. Mais il parlait avec les yeux. Au moment où il allait ouvrir la bouche pour me dire quelque chose, la voisine est arrivée. Il n'a pas disparu. Il est descendu jusqu'à la place où je me couchais. Personne ne l'a vu. Dans les moments où je suis en crise, ce serpent me marque beaucoup. Parfois, je suis en train de parler avec toi, quand tout d'un coup je sens quelque chose qui descend dans mon corps, comme si c'était le serpent. (Et qu'est-ce que c'est que ce serpent ?) Le pire, c'est que je ne sais pas. Toutes les fois que je le voyais, c'est comme si je recevais le don de lire les pensées. J'avais treize ans et c'est à ce moment-là que j'ai quitté la ville. Puis, ç'a été après ça que j'ai commencé à entendre les voix comme je t'ai déjà raconté. (...) Mais ce serpent

me marque beaucoup et, à mon avis, c'était quelque chose de mon passé qu'il est venu me raconter. » (Iara)

Binswanger (1988 : 70-71) fait une comparaison entre la production psychotique délirante et la production mythique, poétique et philosophique face à la présence d'une toute-puissance qui tourmente et qui produit l'effroi de l'anéantissement. Selon cet auteur,

« (...) nous ne pouvons jamais oublier que cette puissance éclate à partir de la présence humaine, de l'être-dans-le-monde lui-même. Le fait d'être malade ou, ici, de tomber malade, victime du délire de persécution, ne crée pas de lui-même cette puissance ; il ne représente que les modalités de rapports entre puissance et présence au monde, à savoir, ici, l'échec de cette dernière. C'est également devant cette puissance qu'ont pris position les mythes, la poésie, la philosophie de toutes les époques. Tandis que le délire est une des formes de l'échec de la présence succombant à cette puissance, à l'inverse, le mythe, la religion, la poésie et la philosophie sont des formes de son triomphe. »

Malgré cette différence, on observe qu'il n'y a pas que des échecs dans les tentatives psychotiques pour rendre compréhensible les expériences effrayantes qui se présentent et s'en défendre. On peut dire en effet que lorsqu'une société dispose de mythes (ou de tout autre idiome semblable) qui mettent en forme des expériences inquiétantes ou insaisissables, elle augmente les chances de mettre en mots les sentiments étrangers et angoissants que vivent certaines personnes.

Lorsqu'on examine la chronologie selon laquelle les personnes psychotiques élaborent leur construction narrative, dans une tentative d'articulation de leur histoire personnelle à partir d'un bricolage de signifiants religieux, ce qui ressort est une alternance entre des récits guidés par une orientation centripète, où les éléments les plus variés sont interprétés à partir d'une même logique, et d'autres récits disruptifs, ou d'orientation centrifuge, marqués par une menace de perte de sens. De façon générale, cette oscillation coïncide, sur un plan expérientiel, avec une alternance entre des moments caractérisés par un sentiment de relative sécurité et de maîtrise et d'autres moments marqués par une plus grande angoisse et par de la désorientation. Le récit d'Iara qu'on vient de présenter suit la première configuration et s'inscrit dans une logique de dévoilement d'événements mystiques qui regroupe, dans un même ensemble, des signifiants parfaitement compréhensibles à partir d'une optique religieuse, et d'autres signifiants, fruits d'une création idiosyncrasique. À travers cette composition, Iara arrive à traduire une expérience

« fantastique » en une espèce de « mythe fondateur » d'une condition surnaturelle qui est la sienne.

L'apparition du serpent se situe à un moment lointain de l'histoire d'Iara ; comme telle, elle se présente comme la source d'un pouvoir extraordinaire qui inaugure une succession d'autres pouvoirs qui lui seront révélés ultérieurement. Ce pouvoir primaire lui est octroyé directement de la main d'une créature mythique – le serpent. On ne peut s'empêcher d'évoquer ici le passage biblique de la genèse. Cette idée s'appuie non seulement sur le fait qu'Iara a lu la Bible, ayant déjà fréquenté des églises catholiques et pentecôtistes, mais aussi sur la description qu'elle fait de l'apparition du serpent près du crucifix, lorsqu'il descend du chevet du lit en bois qui rappelle la descente d'un arbre. La dernière phrase, « *Mais ce serpent me marque beaucoup et, à mon avis, c'était quelque chose de mon passé qu'il est venu me raconter...* », où Iara tente d'élaborer une réponse à ma question sur la nature du serpent, la renvoie à un passé lié à son enfance. S'agit-il d'une construction qui s'adresse à l'énigme de son origine,¹⁷⁷ une origine non racontée, et qui se confond dès lors avec l'origine mythique de l'humanité ?¹⁷⁸ Peut-on penser que le privilège accordé aux personnages mythiques de différentes traditions religieuses représente un essai, de la part de certaines personnes psychotiques, pour contenir, au sein de fabulations mythiques préexistantes, une multiplicité d'images fragmentaires et protoplastiques qui éclatent, bouleversant l'expérience quotidienne ?

En même temps, la certitude que toute histoire personnelle est expliquée et guidée par des êtres puissants, multiformes et insubordonnés à un système symbolique unique rend parfois intolérable pour les psychotiques le fait d'accepter certaines règles rituelles prescrites dans l'idiome du candomblé ou de l'umbanda. De plus, lorsque ces règles entrent en conflit avec les « vérités » construites dans le cadre d'une production imaginaire sans frontières, elles peuvent devenir menaçantes, soit parce qu'elles limitent le champ de ces vérités, soit parce qu'elles font

¹⁷⁷ Iara se plaint souvent du fait que les histoires que sa mère lui raconte sur son enfance, comme par exemple sur les attitudes violentes de son père envers sa famille, ne concordent pas avec les images qui reviennent dans son esprit. Tandis que sa mère dit que le père d'Iara a toujours semé la discorde au sein de la famille, Iara dit qu'elle ne se rappelle même pas que son père ait habité chez eux. Selon elle, sa mère ne lui aurait jamais concédé ce droit.

¹⁷⁸ Aulagnier (1986 : 268) dirait, à ce propos : « (...) je me demande si ce n'est pas là une des raisons pour lesquelles, dans le délire, sont si fréquents les thèmes liés à une sorte de pré-histoire mythique, sorte de reconstruction délirante des origines du monde, comme si, faute de pouvoir trouver sa place dans une histoire familiale, le psychotique cherchait un sens à son être dans un début qui – parce qu'antérieur à toute histoire humaine – lui serait seul permis et accessible.

craindre d'entrevoir leur échec. Les personnes psychotiques paraissent mal supporter d'obéir à un système rigide de règles multiples comprenant des interdits, des rapports éternels d'échange avec les divinités, un devoir de soumission au sein de systèmes hiérarchiques basés sur le principe de séniorité, etc. Le respect des règles et la performance rituelle se font donc de manière optionnelle et selon des critères personnalisés. Cette souplesse et l'absence d'attachement caractérisent le jeu des psychotiques avec les manières de faire rituelle.

Ainsi, Lina raconte que sa sœur, Cacilda, sait danser et chanter pour toutes les divinités, ce qu'elle fait quand elle arrive dans une maison de culte et aussi chez elle. Lina dit que chez elle, Cacilda prélève un peu de nourriture de chaque plat qu'elle prépare pour elle, comme du riz, des haricots, du lait, des sucreries, etc. et la met de côté pour les divinités. Une fois qu'elle avait ainsi réservé de la nourriture pour les divinités, l'une des filles qu'elle élève l'a mangée en son absence. Voyant le bol vide à son retour, elle a demandé aux saints : *« Vous avez tout mangé, n'est-ce pas ? Est-ce que vous en voulez plus ? Avez-vous encore faim ? Attendez, je vous en mets un peu plus. »*

Chez les personnes psychotiques, les règles rituelles sont extrêmement flexibles ; elles sont en effet le fruit d'un rapport intime et personnel avec les divinités, un rapport qui rend possible, jusqu'à un certain point, de franchir la barrière des formalités rituelles. Un tel franchissement peut s'autoriser d'un contact poussé à l'extrême avec les altérités, ou refléter une éventuelle indifférenciation identitaire qui fait disparaître tout rapport hiérarchique entre la personne et la divinité. Les divinités, de leur côté, sont en constant dialogue avec les personnes psychotiques ; elles leur demandent toutes sortes de choses et leur expliquent les procédures et les manières d'accomplir les rituels.

« Aujourd'hui, je n'ai pas le droit de sortir. (Mais si ton mari te laissait faire, aimerais-tu aller encore au candomblé ?) J'en voulais pour mon enfant... J'en voulais, je ne vais pas le nier. (Voulaistu faire un travail pour faire revenir ton enfant ?) Oui. Mais en vérité, ce n'est pas nécessaire parce que si je veux que la personne qui l'a pris le retourne, je le fais immédiatement. (Qu'est-ce que tu fais ?) Je prends piment de la côte, piment fort, huile de palme, cachaça, et c'est juste prendre le nom de la personne qui l'a amené, je foule, je foule, je foule bien... alors, je lui fais brûler la tête et revenir. Quand elle arrivera ici, pour qu'elle ne se bagarre pas avec moi, alors je mets une chandelle avec du sucre et elle dira : "Tiens, voilà ton enfant. [Rires.] Tiens, tu ne veux pas ton enfant ?" Voilà, je suis très méchante ! » (Gardênia)

Gardênia m'a fait ce récit alors qu'elle traversait un moment très difficile de sa vie. Elle venait de perdre la garde de son enfant, étant considérée par la justice locale comme incapable de l'élever vu son état de santé. À partir de cet événement, Gardênia a élargi son sentiment de persécution aux personnes du voisinage et à son mari, qu'elle rend responsables de dénonciation à la juge. Cette situation semble devenir de plus en plus insupportable pour elle. Le fait d'être séparée de son enfant le plus jeune lui cause une grande douleur, mais cet événement a aussi causé une blessure profonde à son identité comme femme, puisqu'elle s'est vue destituée de son droit d'exercer sa fonction maternelle. À la fin de ma période de recherche sur le terrain, son état clinique s'aggravait et je voyais Gardênia se défendre d'une dépression encore plus profonde sous-jacente au développement d'idées de grandeur. C'est ainsi qu'elle dispensait de l'aide aux personnes de la communauté, y compris aux leaders religieux, tout en affirmant son propre pouvoir à résoudre ses problèmes. Elle avait l'impression de maîtriser une situation que, de fait, elle ne maîtrisait pas.

« Je me sens solitaire, abandonnée ainsi comme si j'étais dans le cimetière. Même mon propre mari ne m'aime pas ; il me maltraite tellement... Il se bagarre avec moi, il me laisse toute seule. Il va au travail et quand il revient, il est irrité. Qu'est-ce que je peux faire ? Je lui dis de quitter ma maison, il ne veut pas. (Est-ce que vous préférez vivre toute seule ?) Oui, je le préfère, mais ils m'ont pris mon enfant... Parce que je l'ai frappé légèrement, ils se sont rassemblés, beaucoup de monde, ils ont pris l'enfant et ils m'ont traitée d'excommuniée. On a dit que l'argent que mes frères me donnaient pour la nourriture de l'enfant, je l'utilisais pour acheter de l'alcool. Ils ont parlé avec la juge, alors elle a donné l'enfant. C'est pour ça que je me sens comme ça, révoltée. Je deviens nerveuse. Il y a des moments où je n'ai pas envie de manger, tellement la haine est grande. »

« Tu sais pourquoi je ne veux pas être fille-de-saint ? Il y a encore ça qu'il [le saint] a dit, que le jeu de tout le monde d'ici est dans le cimetière, parce que si je n'ai pas de droits, alors eux [les saints] n'en ont pas non plus. La place du jeu est là-bas, non pas dans la rue. (Pourquoi ils t'ont dit ça ?) Je ne sais pas, parce qu'ils sont révoltés. (Mais le cimetière n'est pas la place des morts ?) Ça n'a rien à voir. Mais si je n'ai pas de droits, ma fille ? Les gens d'ici me taquent tout le temps... » (Gardênia)

Le cimetière est un espace important dans le candomblé ; c'est un espace que l'on respecte parce qu'il abrite les morts, donc les ancêtres, mais c'est aussi un espace dangereux parce qu'il s'y trouve plein d'*eguns* (esprits de morts) qui peuvent s'emparer du corps d'une personne en état de vulnérabilité. C'est pourquoi les personnes qui subissent un rituel de

purification ne peuvent passer devant un cimetière avant la fin de la période d'interdiction. Par ailleurs, le cimetière peut être utilisé par les prêtresses et les prêtres du candomblé pour faire du mal à quelqu'un d'autre. On voit donc que Gardênia donne au cimetière une acception très particulière. D'un côté, elle sent qu'elle appartient à cet espace quand elle se sent seule et abandonnée, ce qu'on peut interpréter comme le sentiment d'être morte. D'un autre côté, elle le voit comme signifiant l'espace où les gens du quartier « jouent » – autrement dit, l'espace où des méchancetés à son égard sont préparées. Elle se sent exclue de cet espace parce qu'elle est une personne sans droits, en d'autres termes, une personne à qui tous les droits ont été enlevés, y compris un des droits les plus fondamentaux, celui d'accomplir son rôle de mère.

Les divinités viennent alors montrer leur indignation face à cette situation et justifier que Gardênia ne puisse plus participer au candomblé comme fille-de-saint, ayant été exclue de cet espace de jeu. En même temps, les divinités se situent comme ses alliées en affirmant que l'exclusion de Gardênia signifie leur exclusion à eux aussi. Il y a donc une tentative d'affronter le sentiment d'exclusion en revendiquant une « autonomie » venant du renforcement d'un pouvoir et d'un savoir-faire indépendants de l'insertion dans une institution de candomblé. Face à l'incompréhension des humains, on cherche la compréhension des dieux, ce qui se traduit par une attitude de détachement progressif par rapport aux situations de convivialité avec les personnes de l'entourage. Un aspect spécifique de l'idiome religieux, dans ce cas la sorcellerie et ses corrélats, est ainsi passible d'une interprétation qui aboutit à des résultats inverses à ceux auxquels on aurait normalement dû s'attendre.

À Cachoeira, la sorcellerie est une explication très fréquente des maux qui frappent une personne. Il s'agit d'un concept important qui module les relations interpersonnelles et, que dans la plupart des cas, contribue à résoudre des situations conflictuelles. Or, on observe que la sorcellerie est une thématique qui revient fréquemment dans les délires de persécution des personnes psychotiques. À la différence des autres personnes cependant, cette thématique tend alors à prendre une dimension imposante, se diffuser au sens où de plus en plus grand nombre de personnes y deviennent suspectes. De plus, chez les psychotiques, la sorcellerie déborde des situations où, habituellement, elle permet de réaménager les règles qui président aux relations interpersonnelles. Ainsi, dans le cas de Gardênia, sa façon de régler le conflit qui l'oppose à la communauté s'émancipe de la manière habituelle proposée par la culture du candomblé.

Certaines personnes psychotiques développent ainsi des stratégies particulières de protection contre la sorcellerie et des rituels privés de contre-sorcellerie.

« (Est-ce que vous avez déjà souffert de quelque chose comme ça, comme d'avoir un Exu ou un Egum ?) Non ? Non. Je n'ai jamais eu ce truc d'Exu. Si je l'avais eu, je l'enlèverais moi-même. Un jour, je l'ai enlevé. J'en ai déjà enlevé plusieurs. (Qu'est-ce que vous ressentiez à l'époque ?) Ah, la personne ne se sent pas bien. Est-ce qu'elle se sent bien ? Quoi ! (Qu'est-ce qu'elle ressent dans son corps ?) Parfois la personne pense qu'elle est malade, qu'il s'agit d'une maladie quelconque. Parfois, ce n'est même pas une maladie, mais elle se sent mal. La personne ne se donne pas bien dans la vie. On met dans la personne, en pensant que la personne reste bien, mais la personne ne reste pas bien. Mais je l'arrache de dedans. (Et l'avez-vous jeté dehors ?) Non, ceci je ne l'ai pas jeté dehors : un truc horrible comme ce que j'ai vu une de ces nuits dans le lit ! Quoi ! (L'avez-vous vu ?) Puisqu'il était en moi ! (C'était un esprit ?) On l'enlève dehors. »
(Cacilda)

Normalement, face à une situation d'ensorcellement, les personnes de Cachoeira qui croient au candomblé (qu'elles soient des adeptes ou non) choisissent de demander l'aide de personnes compétentes pour défaire la sorcellerie. La situation est encore plus grave lorsqu'un Exu, un esprit envoyé par quelqu'un de malveillant, s'empare du corps d'une personne ; cela indique qu'elle était dans un état préalable de fragilité, ce qui l'empêchera probablement d'expulser l'Exu par elle-même. Dans le cas des personnes psychotiques, on observe que tout signifiant est passible d'être resignifié à partir de son propre imaginaire. On observe chez Cacilda un raisonnement semblable à celui de Gardênia. Elle se place dans une position d'autosuffisance par rapport au rituel du candomblé, parce qu'elle se pense capable de procéder elle-même à l'exorcisme d'Exu, cette divinité puissante et ambiguë, en l'arrachant de son propre corps. Ainsi, même le verbe « arracher », utilisé pour décrire l'acte rituel, indique en soi une « innovation rituelle » en ce qu'il présuppose une parfaite maîtrise de la situation de la part de la personne, même si l'esprit s'est emparé de son corps.¹⁷⁹

Cacilda perçoit « la chose » qui était logée en elle-même comme terrifiante, ce qui indique peut-être une expérience de confrontation avec la « présence » menaçante dont parle Binswanger (1988). En ce sens, le fait de nommer cette expérience à partir du signifiant « Exu »

¹⁷⁹ Les personnes psychotiques paraissent revendiquer une position d'auto-contrôle et de pouvoir de manipuler les esprits, tandis que dans la même situation, une personne non psychotique possédée perd la maîtrise de son corps et de sa volonté, qui tombent sous le contrôle de l'esprit.

est une sorte de démarche libératrice. Elle aide d'abord à traduire le sentiment d'étrangeté éprouvé face à l'existence de contours imprécis entre l'autre et le même, au sens où un autre habite son propre corps et transforme sa façon-d'être-dans-le-monde – une transformation vécue à travers des éprouvés corporels. De plus, le rituel d'exorcisme exigé lorsqu'on diagnostique la présence d'un esprit négatif, permet la séparation entre ces deux corps, et le triomphe de la personne sur la présence pernicieuse d'Exu.

Dans ce jeu de bricolage et de réinvention présent dans la pratique religieuse des personnes psychotiques, on observe que non seulement des signifiants appartenant à des domaines non religieux acquièrent une valeur mystique, au sens d'« extraordinaire » ou de « surnaturel », mais aussi que les signifiants religieux se chargent de significations particulières et en dissonance avec celles offertes par le rituel ou par la cosmologie religieuse du candomblé. Néanmoins, l'utilisation par les personnes psychotiques des signifiants présents dans l'idiome du candomblé, pour plus privée et dissonante qu'elle soit, laisse toujours subsister une marge de doute quant à la possibilité d'une seconde interprétation convergente avec l'idiome rituel. Ceci tient au fait que l'existence d'un idiome qui implique de manière primordiale une charnière entre le symbolique et l'imaginaire permet aux personnes psychotiques d'inscrire leurs fantaisies dans un espace potentiel de significations collectives. C'est ce qui illustre l'exemple qui suit.

Un jour, j'ai remarqué que Cacilda portait un bracelet attaché à la cheville. Il était fait du même matériel que celui qu'on utilise pour fabriquer les *tornozeleira de guizos*¹⁸⁰ que les yaôs portent pendant leurs premières journées de réclusion au cours de l'initiation. Je lui ai fait remarquer cette coïncidence, ce à quoi elle m'a répliqué, avec impatience : « *Tu te trompes, parce que ce n'est pas un mocã, ce que je porte. Je ne suis pas ces choses. Je n'ai jamais été faite.*¹⁸¹ *Ça c'est pour m'attacher chez moi pour que je ne sorte pas et qu'on ne me mange pas.* » Quand je lui ai demandé qu'elle m'explique ce qu'elle venait de dire, elle a ironisé : « *Ne fais pas l'innocente, tu comprends de ces choses !* » J'ai ajouté : « *As-tu peur que quelqu'un te mange ?* » et elle a répliqué : « *Eh bien, c'est toi qui amène les choses de ce côté.*¹⁸² *Je parle de nourriture,*

¹⁸⁰ Bracelet tissé avec de la paille et comportant deux grolots aux extrémités.

¹⁸¹ « Être faite » signifie être initiée.

¹⁸² Cacilda paraît comprendre ma question dans un sens sexuel, parce qu'au Brésil l'expression « être mangé par quelqu'un » signifie avoir une relation sexuelle. Elle me fait des reproches pour cela, ce qui indique qu'elle comprend le sens métaphorique de la phrase qu'elle-même a formulée dans un sens littéral.

pour que je ne sorte pas donner de nourriture aux autres. C'est pour ça que je m'attache chez moi. »

Le fait d'interpréter un récit au pied de la lettre est un phénomène que l'on observe fréquemment chez les personnes psychotiques. Dans le récit de Cacilda, le mot « manger » n'est pas pris dans son sens métaphorique. Sa sœur m'avait déjà prévenue que Cacilda avait l'habitude de distribuer de la nourriture à d'autres personnes ; cela, à son avis, ce n'était pas seulement dû à un sentiment de générosité mais aussi à un manque de sens des réalités de sa part. C'est pour ça qu'elle s'obstinait parfois avec Cacilda qui, de son côté, n'aimait pas se sentir contrôlée par quelqu'un d'autre ; il en résultait souvent des conflits. On peut penser que le recours au bracelet représente pour Cacilda une manière de se contrôler elle-même. Le fait de privilégier des significations non métaphoriques dépasse le domaine discursif ; on note en effet que non seulement certains mots sont pris au sens littéral, mais aussi que certains objets religieux¹⁸³ sont utilisés de façon non symbolisée ou plutôt, si l'on peut dire, dans leur sens réel : Cacilda utilise le bracelet pour attacher son corps à la maison.

Dans le candomblé, les yaôs portent la *tornozeleira de guizos*, entre autres choses pour se protéger des mauvais esprits, tels les exus, et de la sorcellerie, ainsi que pour se maintenir sous la surveillance et le contrôle de la mère ou du père-de-saint. À cette étape, le yaô est dans un moment de vulnérabilité extrême et de manque d'autonomie, comme si la personne redevenait un nouveau-né. Or, Cacilda se trouve justement dans un de ces moments de fragilité. Je note que les choses sont disposées de manière beaucoup plus chaotique qu'à l'habitude dans sa maison ; il y a des objets éparpillés partout et, lors de notre contact, je m'aperçois qu'elle se méfie de moi et se sent menacée. Dans ces moments, elle entretient avec moi un rapport très ambivalent où, par exemple, elle répète qu'elle m'aime : « *Si je ne t'aimais pas, je ne te laisserais pas rentrer chez moi* », me raconte des moments difficiles qu'elle a vécus dans le passé ; pourtant, quand je lui demande ce qui s'est passé, elle s'adresse à l'Être invisible, avec qui elle parle souvent, en lui disant : « *Elle pense que je vais lui révéler ça pour qu'elle sorte d'ici et fasse de la sorcellerie !* »

Ces éléments me conduisent à supposer également que l'utilisation du bracelet à ses chevilles lui assure une certaine protection. La phrase « *Ça, c'est pour m'attacher chez moi pour*

¹⁸³ Elle dénie même toute connotation religieuse à cet objet.

que je ne sorte pas et qu'on ne me mange pas. » ouvre aussi sur d'autres possibilités interprétatives, qui impliquent une protection contre la sorcellerie, dans la ligne de l'utilisation que font les yaôs de cet objet. On note cependant que les personnes psychotiques s'écartent aussi souvent d'interprétations en parfaite congruence avec les significations du candomblé. En effet, une religion plongée dans l'absolu d'une production imaginaire ne laisse pas toujours la possibilité de faire des concessions ni de négocier à partir d'un champ symbolique partagé. Ce qui se dégage du vécu psychotique de l'expérience religieuse, c'est la production de nouveaux systèmes de référence développés à partir des particularités de l'être-dans-le-monde de ces personnes.

8.2.4 - Le rapport d'identification avec les esprits

Le candomblé distingue plusieurs types d'esprits, classés fondamentalement selon deux groupes principaux : premièrement, les divinités d'origine africaine, qui incluent les *orixás*, les *erês* (esprits de nature enfantine), les *exus* (messagers des *orixás*) et les *eguns* (esprits des morts) ; deuxièmement, les divinités amérindiennes et locales, appelées *caboclos*, qui sont les esprits des marins et des bouviers. Dans l'umbanda, on observe l'introduction de nouvelles divinités, tirées surtout d'autres systèmes religieux tels le bouddhisme, l'hindouisme, etc. Ce processus, qui prend de l'ampleur, se retrouve surtout dans les grandes villes où l'on observe une importante pluralité des systèmes religieux. Le processus de métissage culturel et d'interpénétration des univers symboliques se fait, d'un côté, à partir de l'ouverture de chaque système symbolique à l'incorporation du nouveau et, d'un autre côté, à partir du déplacement des individus d'un système à l'autre, selon un phénomène de fluctuation religieuse commun dans les grandes villes. Ainsi, l'umbanda est le fruit d'un métissage religieux, ce qui en fait une religion beaucoup plus ouverte que le candomblé à l'introduction de nouveaux symboles ou de nouvelles divinités.

La même chose se retrouve à Cachoeira, où comparativement au candomblé, l'umbanda laisse plus de place à l'improvisation personnelle en matière de performances rituelles, qu'il s'agisse de l'usage du corps ou du choix des chants ; c'est ce que révèle entre autres l'influence que des rêves personnels, considérés comme des rêves sacrés et révélateurs, possède dans la conduite d'un rituel donné. Par contre, à Cachoeira, on n'a observé aucune introduction de

nouveaux esprits ni dans l'umbanda ni dans le candomblé. Il faut cependant faire ici une exception pour les *erês*, esprits de nature enfantine, qui tout en gardant les caractéristiques fondamentales d'un enfant, offrent une très grande marge de manœuvre à la création personnelle, depuis leur nom jusqu'à la construction des personnages, à travers leur habillement, leurs comportements, leurs gestes, etc. ; ils renvoient à un processus dont la responsabilité est presque totalement personnelle. À part les *erês*, tous les esprits s'inscrivent, jusqu'à un certain point, dans un script préexistant.

Dans la vie quotidienne, les personnes développent des rapports de grande intimité avec leurs esprits, car le candomblé stimule grandement la relation dyadique personne/esprit, le succès de la vie religieuse étant en grande partie relié à l'entretien et la persistance de cette relation. C'est donc à partir de cet espace de convivialité quotidienne avec les divinités, qui s'incarne dans des contextes tels que la vie familiale, les rapports conjugaux aussi bien que dans les rêves et rêveries, que se réalise un investissement singularisant des esprits auxquels la personne appartient. Ainsi, nonobstant la limitation qui concerne l'introduction de nouveaux esprits dans le candomblé et dans l'umbanda, on observe à Cachoeira que chaque personne en arrive à « produire » ses esprits personnels. Sur un plan privé, la particularité de chacun de ces esprits se dégage de la trame d'une histoire personnelle dans laquelle les esprits viennent s'introduire de façon absolument unique en entrelaçant les aspects personnels d'une histoire avec les aléas des mythes collectifs. Sur un plan collectif, cette particularité des esprits est admise, puisque le public se réfère à chaque esprit en l'associant à la personne qu'il possède ; ainsi, on dira par exemple « l'Oxum de Mère Juninha », reconnaissant par là ses caractéristiques uniques.

Malgré cette possibilité d'invention et de réinterprétation à partir d'un modèle mythique, toutes les divinités en viennent à être reconnues par la communauté. La distance qui les sépare du modèle de base ne provoque donc dans le public aucun sentiment d'étrangeté. Dans le cas des psychotiques, pourtant, on trouve ce que nous appellerons des « esprits imaginés » pour souligner la différence qui les sépare de ce que l'on désigne culturellement comme « esprits hérités » et « esprits de naissance ». Les esprits imaginés font référence à un processus de création qui a peu de résonance avec ce que la culture du candomblé offre comme matrice symbolique. On peut faire l'hypothèse que chez les personnes psychotiques, ces esprits, de

même que leur contexte d'existence, constituent une construction qui cherche à rendre communicable une expérience d'altérité très difficile à inscrire dans une forme préalablement définie.

J'ai demandé à Iara ce qui changeait lorsqu'elle ne prenait pas ses médicaments.¹⁸⁴ Elle répond que son comportement change : « *Il me semble que mon intelligence augmente, je deviens folle pour danser et pour dessiner. Tout ce qui se passe autour, je viens à le savoir. Il semble que je suis dominée par quelque chose. Je deviens comme une enfant, c'est comme si j'incorporais quelque chose et je commence à entendre des voix.* » Elle explique que lorsqu'elle prend ses médicaments, elle continue à entendre les voix mais seulement dans des moments de nécessité tandis que, quand elle ne les prend pas, cela élargit les moments où elle est en contact avec ces voix, surtout la nuit. Le problème est que depuis qu'elle est petite, elle a peur de la noirceur, parce qu'elle pense qu'un esprit va apparaître : « *Est-ce que ce sera un extraterrestre ? Est-ce que ce sera un loup-garou ? Quelqu'un qui est décédé ? Un vampire ?* » En fait, elle aimerait voir apparaître des êtres d'une autre planète : « *Est-ce que je leur résisterais s'ils venaient ?* »

Deux points ressortent du récit d'Iara. Le premier établit une analogie intéressante entre les moments de crise et la possession. Le deuxième indique que la production psychotique est illimitée et se meut au-delà du conventionnel, de l'habituel, et touche au seuil de l'insolite. Si l'on considère de plus près le premier aspect, on observe une relation réciproque entre l'expérience interne des psychotiques et la façon dont ils vivent l'expérience religieuse. Le récit d'Iara est particulièrement instructif, presque pictural, à cet égard, au sens où il donne une image très juste de la façon dont ces deux expériences s'entremêlent. Quand Iara prend son médicament, celui-ci réduit la peur, qui survient surtout la nuit, et diminue ses troubles du sommeil, ce qu'elle interprète comme ayant un effet sur son expérience mystique en réduisant son contact avec les divinités. Iara parle de l'effet du médicament qui la fait dormir d'un sommeil sans rêves, un sommeil vide, dépourvu de toute possibilité communicative. Curieusement, Iara sent la nécessité de prendre le médicament parce que cette expérience mystique n'est pas entièrement sans danger pour elle. Elle admet que son malaise à vivre pleinement cette expérience provient de ce que

¹⁸⁴ À l'époque des interviews, Iara prenait 5 mg d'Haloperidol par jour. Selon elle, ce dosage était déjà le résultat d'une amélioration de sa présentation clinique sous l'influence de sa participation à l'umbanda de Seu Romeu.

celle-ci peut amener de l'inattendu, ce qui l'effraie. Néanmoins, cette perméabilité entre l'expérience mystique et l'expérience psychotique n'est pas toujours sans conflits et sans contradictions, comme l'indique le récit que fait Iara de sa deuxième crise et quand elle parle ensuite de l'action des « voix » dans sa vie.

« Je devenais dominée par la voix. Je faisais tout ce qu'elle m'ordonnait. (Comme jusqu'à aujourd'hui, n'est-ce pas, Iara ? Tu m'as dit que, quand «elle» t'ordonne de faire quelque chose, tu deviens très troublée.) Oui. (Mais aujourd'hui, mon impression c'est qu'il s'agit de plusieurs voix, quelques-unes qui t'ordonnent de faire des bonnes choses, d'autres des mauvaises choses, et que tu as un certain contrôle sur tout ça, n'est-ce pas ?) Oui, je l'ai. J'ai un certain contrôle parce que, par exemple, au moment où elle exige de faire quelque chose de mauvais, je sens une impulsion, comme si un esprit entraînait en moi et me le faisait faire. Quand je sens que je ne serai pas plus forte que lui, alors l'autre voix vient et dit : "Non, Iara, ne le fais pas !" Alors, je sens comme s'il s'éloignait de mon corps, et puis je ne le fais pas. (Est-ce que c'est comme quand un esprit se manifeste en toi ?) Non. (Alors, quelle est la différence entre l'un et l'autre ?) Mónica, quand je manifeste, je sens quelque chose de différent... Par exemple, quand je suis allée chez Severino, les atabaques ont commencé à jouer, j'ai senti un choc dans mon corps, mes jambes tremblaient, mon cœur accélérât, et tout d'un coup, j'étais déjà en train de sortir de moi, et il a fini par me prendre. Mais au moment où on m'ordonne de faire des choses, c'est différent. On me stimule d'ici, de mon ouïe, et ça commence à me donner de l'impulsion dans mon corps pour que j'agisse. (Mais penses-tu qu'il s'agit aussi d'esprits, ces voix qui te parlent ?) Parfois je me demande : "Est-ce qu'il s'agit d'un esprit obsessionnel ?" C'est possible. (...) Je n'ai pas encore été éclairée sur ça. »

Les personnes psychotiques ne peuvent maîtriser une expérience qui se présente de manière si imposante et qui, à la différence de l'expérience religieuse, ne trouve aucun repère dans une cosmologie ou une démonologie fondées dans la tradition culturelle. L'expérience psychotique est une expérience totalitaire qui projette la personne dans l'absolu de ses révélations. Faute d'avoir le sentiment de l'« évidence naturelle » (Blankenburg, 1991) qui permet à chacun de se conduire avec aisance et de profiter de la familiarité du monde qui les entoure, les personnes psychotiques restent à la dérive et éprouvent de ce fait un sentiment de base d'insécurité et de menace. Leur monde devient entièrement perméable à l'intrusion massive de nouvelles « révélations », donc excessivement ouvert à des transformations radicales et déstabilisantes. Comme la temporalité ne peut pas toujours se repérer à partir d'un sentiment de rétro-continuité, le vécu antérieur du psychotique peut devenir une *tabula rasa* sur laquelle un nouvel absolu peut germer. Comme tout est en éternelle mouvance, Iara est incapable d'ancrer

esprits dans des certitudes qui lui permettraient non seulement de les identifier à partir de modèles culturellement disponibles, mais aussi de projeter un avenir à partir de leur existence.

Étant pris dans l'incapacité de reconnaître entièrement les esprits à partir des modèles que leur offre la culture, les personnes psychotiques dépassent ces modèles et créent des esprits à travers un bricolage de plusieurs signifiants aptes à traduire au plus près l'extraordinaire, l'inusité de l'expérience. C'est dans ce sens qu'on observe, dans le récit d'Iara, une curieuse tentative d'identifier la « créature extraordinaire » qui, au mieux, justifierait la crainte qu'elle ressent face à une atmosphère dangereuse : « *Est-ce que ce sera un extraterrestre ? Est-ce que ce sera un loup-garou ? Quelqu'un qui est décédé ? Un vampire ?* » La possibilité de pacifier ultérieurement la crainte qu'elle ressent suppose qu'elle parvienne, d'une certaine manière, à contrôler sa peur par un renversement du caractère négatif de la situation qu'elle vit. C'est le résultat d'une transformation progressive du menaçant en quelque chose d'accueillant, de l'ennemi en allié, de l'étrange en familier, de l'autre distant en un autre proche. Les entrevues font ressortir plusieurs des stratégies permettant d'opérer un tel renversement. La première de ces stratégies consiste à transformer le vécu de la crise psychotique, d'abord ressentie comme étrange, en une expérience d'« enchantement du monde ».

« Je me demandais : "Qu'est-ce qui se passe avec moi ?" C'est comme si j'étais sur une autre planète, dans un autre monde. Je regardais ce monde-ci, mais c'est comme si, à l'intérieur de moi, j'étais pleine de sagesse, comme si j'étais un divin. La voix venait et m'enseignait ce que je devais faire pour manger. Je me dirigeais vers le poêle, j'allumais le feu, toute seule, parce que maman s'enfuyait, elle avait peur de moi et amenait mon frère avec elle. Après avoir fait la cuisine, je me demandais : "Et maintenant, qu'est-ce que je fais ?" Et je me sentais seule, effrayée. (Avais-tu peur ?) Non, ce n'était pas de la peur. Je voulais danser, je ne voulais pas manger, je voulais danser. Mais la faim venait [elle rit] et cette voix conseillère disait : "Il faut que tu manges. Il ne faut pas rester sans se nourrir pour ne pas devenir faible". » (Iara)

La métamorphose de la crise en quelque chose de révolutionnaire, au sens de l'instauration d'une possibilité de satisfaction de tous les plaisirs, et donc de pure jouissance transcendant les contraintes sociales ou biologiques, recèle pourtant un côté effrayant, parce que c'est une expérience solitaire. On décèle, dans le récit d'Iara, la nécessité de garder, à l'intérieur de ce monde, une dimension de contact avec une autre personne, quelqu'un qui lui rappellerait la réalité, quelqu'un dont le comportement aurait une dimension de maternage, qui fonctionnerait

réalité, quelqu'un dont le comportement aurait une dimension de maternage, qui fonctionnerait comme une protection contre la menace d'épuisement ou, en dernière instance, de mort. Face à la fuite de sa vraie mère lors de l'éclatement de ses crises, Iara affirme que la « bonne voix » devient cette figure protectrice qui, au contraire de sa mère, est capable d'identifier ses besoins et ses désirs, sans pourtant les étouffer.

Un autre aspect qu'évoque le récit d'Iara, qui rejoint le discours d'autres personnes psychotiques de Cachoeira, concerne la délimitation d'un espace particulier où habitent ces « esprits » identifiés à « une autre planète ». On peut penser que cette autre planète est un espace imaginaire, suffisamment étranger aux divers discours religieux pour permettre l'improvisation sur un thème donné, en même temps que suffisamment proche, parce que situé sur le même plan sémantique de l'au-delà, pour permettre sa résonance avec le « monde des divinités » – autrement dit, l'*Orum* du candomblé.

« (D'où vient ta Pomba Gira, est-ce que tu le sais ?) Je pense qu'elle vient de l'autre monde, d'une autre planète, pas de celle-ci. (Pourquoi penses-tu ça ?) Parce que je le pense. (Mais tous les orixás, ou seulement Pomba Gira ?) Tous les orixás. (Et sais-tu comment c'est, cet autre monde ?) Pour le moment, je ne sais pas encore. (...) (Serais-tu capable de dire comment devient le monde quand elle se manifeste en toi ?) C'est comme si on n'était pas dans ce monde, mais dans un autre. (...) (C'est comment dans ton corps quand elle vient ?) Je sens que mon cœur accélère, et je sens que ma tête s'enfuit, qu'elle s'en va dans un autre monde, je commence à me sentir dans une autre planète. Et je commence à sentir de l'anxiété... » (Iara)

Cet extrait montre l'importance que cet univers unique, construit, soit partagé à la fois par ces « esprits imaginés » et par les esprits du candomblé. Si les premiers fonctionnent comme le lieu de projection du sentiment d'étrangeté vécu par le psychotique, ou simplement de création psychotique, les deuxièmes auraient pour fonction de donner une crédibilité aux premiers, d'en faire de « vrais esprits ». La création d'un champ de communication partagé avec la communauté permet d'évoquer un monde imaginaire et des vécus apparemment incommunicables, ce qui constitue une stratégie rassurante et libératrice. De façon générale, les personnes psychotiques se meuvent assez librement d'un espace à l'autre parce que chez elles, les frontières entre l'imaginaire et le réel sont beaucoup moins définies. Dès lors, toute construction discursive qui, malgré sa différence, s'avère en consonance avec le langage culturel, c'est-à-dire dont le bricolage entre éléments variés semble relativement réussi, révèle moins

conflictuelle par rapport aux autres, ce qui peut avoir des effets favorables pour une personne psychotique. La greffe d'un contenu délirant sur une situation appartenant à la tradition culturelle paraît fournir un sentiment rassurant de sécurité, ce qui semble avoir un effet thérapeutique.

« Je rêvais beaucoup à maman, il y a à peu près vingt ans, quand je souffrais d'asthme. Une fois même, quand j'avais six mois, elle m'a prise et elle m'a amenée à la Roça¹⁸⁵. C'est un rêve pour que je guérisses. J'ai eu ce rêve et je me suis guérie de la maladie. Et puis, j'ai commencé à rêver à des planètes, à d'autres choses, tout ça en me donnant de l'aide pour que je me guérisses toute seule. Parce que j'allais chez le médecin sans résultat. (...) Alors, j'ai fait un rêve avec maman et Dona Zefinha, une amie à elle, et Sinhá Flor, qui est décédée. Moi, j'avais six mois – moi-même, je me voyais à cet âge. Puis est venu l'étouffement, l'asthme, et quand maman m'a vue comme ça, elle a couru chercher Sinhá Flor : "Dona Flor, ma fille est en train de mourir." Elle a dit : "Elle est en train de mourir, Anastácia ?" "Oui, elle est en train de mourir." Alors, l'autre est venue près de moi : "Oh, ma fille, ça c'est du catarrhe, elle est pleine de catarrhe." Alors, Sinhá Flor est venue et a dit : "Ce n'est pas grave. Enlève-lui ses habits, ouvre les boutons de sa robe, enlève ses habits." Maman a ouvert les boutons et je me suis améliorée. (...) Désormais, il vient dans des rêves une femme noire d'une autre planète et elle me dit : "Écoute, sur notre planète, on ne porte pas de chemises ni de robes très serrées. On porte des chemises et des robes de hausse. Je suis noire – et elle est descendue en volant – mais c'est comme ça que je m'habille." Pour finir, elle a tourné le dos et elle est partie. Un autre jour, une autre est venue, je l'avais déjà oubliée et je me sentais de nouveau étouffée. Alors, j'ai fini par reprendre de l'air. Un courant d'air est entré et l'étouffement a pris fin. (...) Jamais plus je n'ai ressenti de l'asthme. (...) (Et quelle était cette planète, Dona Celene ?) Elle ne me l'a pas dit. Mais la planète dont on dit que c'est comme ça, c'est Uranium, où il y a beaucoup de plomb. Et les divinités s'adressent déjà à nous autres pour nous donner des médicaments pour notre corps. C'est comme ça qu'on voit dans le dictionnaire. » (Celene)

On observe l'élaboration d'un système idiosyncrasique de guérison qui allie des éléments appartenant à des champs multiples de connaissance avec un glissement facile d'un signifiant à l'autre. Il s'agit d'un discours qui conserve la configuration des discours oniriques, pleins de métaphores et de métonymies, et comme tout rêve de caractère sacré à Cachoeira, il possède un sens de vérité. Mais contrairement aux rêves de caractère sacré qui ont cours à Cachoeira, celui-ci ne met pas en scène les personnages des divinités du candomblé mais un être extraterrestre, une fille noire qui vole et qui vient d'une autre planète. À la fin du récit, l'introduction du nom de la planète en question et sa définition dévoilent le processus de

momentanément, le signifiant « autre planète » de rester sans signification, ce à quoi Celene réagit en ayant recours au dictionnaire. D'ailleurs, Celene a l'habitude de consulter fréquemment le dictionnaire dans l'espoir de maîtriser la langue car elle a souvent le sentiment que le sens des mots lui échappe. Sa propre langue lui devient étrangère.

« (Aimez-vous regarder le dictionnaire ?) Je l'aimais, mais ils étaient beaucoup, quatre ; ce n'était pas un seul. Alors, je me suis fâchée et je les ai brûlés. Parce que tout ce que j'écrivais, je l'écrivais correctement ; le lendemain, je ne sais pas qui mettait le doigt, alors je trouvais les mots augmentés. Je prenais les mots, je les écrivais et le lendemain, il y avait du développement de ça. Ce n'était pas mauvais, mais je me demandais : "Qui est-ce qui m'aide ?" Eh bien, comme ça j'allais devenir folle ! [Elle rit.] » (Celene)

Cet extrait indique que le rapport aux mots de la langue révèle des passages, des frontières, une fluidité de signifiants et un syncrétisme analogues à ceux que l'on retrouve dans l'univers religieux. Le sentiment d'étrangeté que produit la langue chez les psychotiques se réfléchit de diverses manières dans leur expérience. Leur rapport à la langue se caractérise par une perte de sa condition de « naturalité », par l'impression qu'ils donnent que la langue leur est devenue étrangère ; il débouche sur une condition de « transculturalité » qui se manifeste en termes d'un sentiment de totale liberté communicative. La personne a parfois l'impression de vivre un « état en potentialité »¹⁸⁶ où elle se sent capable de parler n'importe quelle langue et éprouve la sensation de l'inexistence des barrières linguistiques.

« La femme parle français, la femme parle italien, parle je sais pas quoi. (...) (Qui parle français et italien ?) C'est moi. De temps à autre, je parle ces trucs-là. J'écoute les touristes parler et comme je suis très curieuse, je l'ai appris. » (Gardênia)

« Il y a des choses que je suis en train de dire, pas avec n'importe qui, quand soudainement, mon portugais commence à changer. C'est comme si j'allais parler des langues que ne sont pas mon idiome. Je commence à parler d'autres langues. » (Iara)

¹⁸⁵ La Roça do Ventura est la maison de candomblé de la famille maternelle de Celene. Sinhá Flor était la mère-de-saint à cette époque.

¹⁸⁶ C'est un peu comme un retour à ce que vivent les bébés, qui sont ouverts à une immersion dans n'importe quel univers linguistique.

On peut faire l'hypothèse que ce type de rapport à la langue est formellement analogue à la façon dont les personnes psychotiques jouent des signifiants des idiomes religieux dont elles disposent. La fluidité sémantique dans laquelle elles se trouvent plongées fait qu'elles oscillent entre l'idée que tel idiomme religieux apparaît non maîtrisable, à l'idée que le même idiomme est trop limité pour exprimer ce qu'elles ont à communiquer aux autres. Ce rapport au langage se réfère plus globalement à un sentiment d'absence de certitude vis-à-vis la transcendance et la stabilité de l'ordre symbolique. Les personnes psychotiques éprouvent des sentiments contradictoires par rapport à ces systèmes linguistiques ; à certains moments, elles ont le sentiment de les méconnaître et à d'autres moments, elles pensent les dominer d'une manière inconditionnelle. Selon ce qui domine, à un moment particulier, la façon dont le psychotique se met en relation avec le monde, on observe des positions différentes dans la manière dont il dispose des langages qui lui sont offerts.

« (Alors, c'est-à-dire que vous écriviez vos rêves, toutes les choses dans un petit cahier ?) Oui, c'est ça. Et puis, j'allais chercher les mots dans le dictionnaire. J'étudiais aussi la Bible et, quand il arrivait les mots difficiles, j'allais au dictionnaire. C'est-à-dire, j'étudiais comme ça le portugais, à travers la Bible, n'est-ce pas ? Après, je copiait plein de choses et quand j'allais regarder après, il y avait un erreur. Je disais : "Ce n'est pas moi qui l'a écrit." Alors, je prends les cahiers et je les brûle. (...) (Et la Bible, pourquoi l'avez vous brûlée ?) La Bible, parce que c'était beaucoup, je devenais folle, c'était comme un idiomme partagé en quatre. Je deviens folle, je la brûle. Après, le dictionnaire, je l'avais déjà beaucoup dans la tête, je le brûle. (Qu'est-ce que vous aimiez lire dans la Bible ?) Les choses de Jésus. Je l'ai lue au complet, mais je l'oublie. Je l'avais toute dans la tête et après, ça disparaissait. » (Celene)

On observe, chez Celene, la quête d'un livre qui soit le livre maître, la référence ultime (tel le « livre cyclique » de la bibliothèque de Babel, chez Borges ?), celui qui pourrait lui servir de repère. Il semble que c'est dans ce but qu'elle-même élabore son petit cahier à partir de multiples références bibliographiques (la Bible, le dictionnaire...) dont les notations se mêlent à celles de sa vie personnelle. Celene m'a souvent référée à ce cahier quand je lui posais des questions sur son expérience personnelle, comme ses rêves, des chansons de candomblé, ses souvenirs d'enfance, etc. Elle disait que si elle avait su que je lui poserais de telles questions, elle aurait conservé le cahier plutôt que de le brûler. Il avait pour fonction de « fixer » son vécu pour qu'elle puisse se le remémorer par la suite, et aussi de rendre compréhensible l'insaisissable. On note pourtant que cette tâche d'apprentissage des différents idiomes entraîne la crainte d'une

perte de sens, la peur de devenir folle. Celene éprouve l'impression que la langue a une autonomie qui lui est propre, en dépit d'elle-même. Elle a peut-être le sentiment plus radical de la tyrannie et de l'immensité d'une langue qui préexiste aux êtres, un sentiment qui ne peut être vécu que par ceux qui ne se sentent appartenir complètement à aucune langue.

Pourtant, les personnes psychotiques recherchent de nouvelles possibilités communicatives en instaurant des contextes de parole davantage aptes à véhiculer ce qu'ils vivent dans leur expérience singulière. Tout comme les arts, les idiomes religieux, constituent de puissants outils dans la création de cette illusion d'une communication pleine, faite d'un dialogue sans équivoques ni malentendus, et située à un niveau qui élargit l'accès au monde sensible. Nous avons vu plus haut que dans cet univers de communication, il est possible de lire les pensées, de communiquer par télépathie, de parler toutes les langues, d'entendre des voix, de communiquer avec les êtres habitant d'autres planètes... À ce niveau, les symptômes psychotiques peuvent situer la personne dans un nouveau contexte virtuel de communication sans frontières de compréhension, qui permet de jouer en bordure d'un champ partagé avec les autres. Dans ce contexte de communication, les esprits fonctionnent toujours comme des interlocuteurs fondamentaux, comme des guides, des porte-parole ou des lieux de projection identitaire.

En ce sens, on observe l'importance que prend pour certains psychotiques l'utilisation des divinités quand ils veulent faire référence à ce qui leur paraît difficilement communicable. Il y a deux façons principales d'utiliser les divinités comme « porte-parole » : dans la première, la divinité transmet un message aux autres et prend le parti de la personne psychotique lors des moments de conflit ou de confrontation ; dans la deuxième, la divinité permet à la personne de se formuler une idée à elle-même avant de la communiquer aux autres – comme pour l'aider à nommer l'inconnu, l'étranger. C'est par exemple le cas lorsqu'une divinité parle une autre langue que le portugais. Même s'il existe dans le candomblé plusieurs divinités qui ne parlent pas le portugais, certaines l'apprennent progressivement ; dans le cas de certaines personnes psychotiques cependant, tous les « référents d'altérité » perçus chez la divinité permettent de souligner diverses facettes d'une expérience qui n'est pas toujours saisie par les autres.

« Par un autre monde, je veux dire, ce que je veux arriver à être. Et puis, je sens que j'ai besoin de personnes qui soient capables de voir ça en moi. Par exemple,

quand il y a un compositeur... [Elle devient muette.] (Est-ce que tu commences à changer de langue ?) Oui. (Quelle est la langue ?) Mônica, je pense que c'est l'Afrique. (Et qui t'a appris à parler africain?) Personne me l'a appris. (Alors, ça vient de qui ?) De Preto Velho, n'est-ce pas ? » (Iara)

L'Afrique est un point important de référence identitaire pour les personnes psychotiques de Cachoeira. Toutefois, contrairement à certains groupes culturels des grandes villes, qui soutiennent un mouvement de valorisation de la culture afro-brésilienne à partir d'une quête de leurs racines africaines, les habitants de Cachoeira considèrent cette « Afrique des ancêtres » comme une terre étrangère et éloignée. Les ancêtres auxquels ils font plutôt référence sont les Africains arrivés à Cachoeira comme esclaves. On parle d'eux avec familiarité, comme de proches, tout en cherchant à les caractériser à partir de traits typiquement brésiliens. Chez certains psychotiques, on observe une tendance à récupérer le côté étranger des Africains et de l'Afrique¹⁸⁷. Dans leur essai de définir leur identité, perçue elle aussi comme différente, les psychotiques utilisent ces signifiants flottants pour traduire le sentiment qui les habite et qui serait difficilement exprimable autrement. C'est ainsi qu'ils jouent souvent, dans un jeu en miroir, avec les personnages étrangers appartenant à la culture locale.

« Il me disait qu'il était un médecin psychiatre, qu'il était mon mari dans une autre incarnation. Il me disait qu'il était Africain et que moi, je n'en étais pas. Il me disait [elle rit] que j'étais Américaine, qu'il est allé en Amérique et qu'on s'est connus là-bas. Après, nous nous sommes mariés et nous sommes allés en Afrique. (Lorsque tu étais Américaine, est-ce que tu étais Noire ou Blanche ?) J'étais Blanche. (Qu'est-ce que tu faisais ?) Je chantais. » (Iara)

Dans ce récit, Iara parle de Preto Velho, un esprit très honoré dans l'umbanda. On le caractérise comme un vieil esclave qui parle encore comme les Noirs aux temps de l'esclavage et dont les principales qualités sont la bonté, la générosité et l'amour paternel (Birman, 1985). Son récit manifeste une réinterprétation complète de cet esprit qui devient son amoureux. Curieusement, Iara procède à plusieurs inversions intéressantes : elle devient Blanche et Américaine, en même temps que son amoureux est Noir, mais pas n'importe quel Noir : un Noir Africain et médecin. Si l'africanité, aussi bien que l'américanité, des esprits véhiculent au départ une certaine étrangeté, Iara souligne plutôt, chez ces personnages, les traits identitaires qui les

¹⁸⁷ On note une tendance analogue vis-à-vis les Allemands, un autre peuple qui a aussi participé à l'histoire de Cachoeira ; contrairement aux Noirs, les Allemands ont conservé dans cette ville leur identité marquée par la différence.

valorisent au Brésil : richesse, position sociale, couleur de la peau et, en dernière instance, le fait même d'être étranger.

Iara s'approprie ainsi d'une figure mythique qu'elle intègre à son histoire personnelle en rapprochant cette figure d'autres figures issues de son imaginaire et de son passé. D'une certaine manière, Iara parvient même à identifier ce côté étranger de l'Africain à l'image de son père, parce que dans sa famille, l'ascendance du côté paternel est africaine tandis que l'ascendance maternelle est amérindienne. Ainsi, plutôt que d'accentuer l'étrangeté du personnage, Iara, à la manière des autres personnes de Cachoeira, met en relief le côté familial des Noirs.

« Ce que je me souviens, c'est qu'il [son père] était très Noir ! Pas Noiiiir, bien, il avait cette couleur nègre, belle. (...) [Elle commence à rire d'une façon révélatrice.] Je suis en train d'avoir une vision de lui, je le vois. Je lui ressemble. De tous les enfants, c'est moi qui lui ressemble le plus. (Est-ce que ton père est mort ?) Oui, ça fait des années. Mais je ne crois pas qu'il soit décédé. (Qu'est-ce que tu en penses ?) Je pense qu'il est vivant. (Où ?) Dans un autre monde. Dans un monde d'où il m'appelle et me parle comme ça : « Je suis vivant ; je ne suis pas mort. » (...) C'est ça, Mônica, je le vois maintenant, parce que je ne me souviens pas de l'époque où il habitait avec maman. Il me ressemble. Les yeux, les cheveux, la peau, sauf que sa couleur est plus intense que la mienne, plus belle. La couleur que j'ai toujours voulu avoir. » (Iara)

Tout comme Preto Velho dans cet extrait, le père de Iara paraît occuper une position ambiguë, à la fois personne décédée et personne passée dans un autre monde de façon « magique ». Ceci illustre plus largement la façon dont certaines personnes psychotiques ressignifient les divinités en tant que personnages du monde intérieur. En même temps ce dernier exemple montre que certains esprits ne « représentent » pas un être significatif, mais qu'ils le sont effectivement. Dans ce sens, la valeur de ces esprits ne réside pas dans le fait qu'ils renvoient à une troisième personne, mais dans le fait qu'ils la deviennent.

L'énorme plasticité que manifestent les esprits qui habitent l'univers des personnes psychotiques permet de penser que leur identité et, plus encore, la manière de s'y référer et de les utiliser dans le discours sont utilisés sur un continuum. À l'un des pôles, on observe le maintien d'esprits culturellement reconnus à l'intérieur de l'idiome religieux, mais qui se trouvent resignifiés à l'intérieur de l'expérience psychotique, au sens où les aspects de leur identité qui se trouvent valorisés sont ceux qui réfèrent à l'expérience d'altérité majeure de la psychose ou à des

éléments importants de l'histoire personnelle. Un épisode où Iara est possédée par une divinité, qu'on nomme Caboclo Eru permet d'illustrer ce processus.

On peut penser que lorsqu'elle est possédée par certains esprits, Iara rejoue, d'une certaine manière, ce qu'elle vit dans ses moments de crise psychotique. Ainsi, quand le Caboclo Eru la possède, il met en scène sous forme exacerbée les sentiments qu'Iara ressent face aux attitudes de rejet de sa mère. Alors qu'elle me parlait des moments où elle est possédée par ces esprits, j'ai assisté à un dialogue mère et fille très intéressant. Dona Teresa, la mère d'Iara, avoue son malaise devant la présence de cet esprit et affirme qu'il ne l'aime pas. Iara justifie le sentiment du *caboclo* envers sa mère par une réaction au mépris et à la peur que cette dernière manifeste envers lui :

« Il s'agit du Caboclo Eru. Il n'aime pas la bagarre, mais il est sauvage. Quand il arrive, il est sauvage. C'est-à-dire, il ne va maltraiter personne ; ce n'est pas qu'il aime la bagarre. Il fait cela avec elle parce qu'elle le méprise, tu as compris ? Parfois elle le soutient, mais en même temps elle dit : "Le sang du Christ a du pouvoir. Tout cela est du Démon." Alors, il arrive et veut la maltraiter, tu comprends ? S'il veut la maltraiter, c'est parce qu'il a raison. Il ne la maltraiterait pas sans avoir un motif. »

Au moyen de cet idiome, Iara réussit à parler de soi-même, à faire des reproches à sa mère, à lui faire comprendre des choses qui relèvent d'un niveau plus profond que ce qu'elle a montré saisir jusque là. Caboclo Eru serait-il pour elle la métaphore du phénomène de la psychose ? Caboclo Eru est le *caboclo* le plus sauvage du panthéon du candomblé, c'est lui qui est le moins soumis aux règles sociales. En même temps, si l'on suit l'interprétation que fait Iara du comportement du *caboclo*, on voit qu'elle désigne son point vulnérable à lui, qu'elle situe dans un manque d'inscription dans l'ordre de la convivialité sociale, là où une faille de l'affection maternelle s'est produite. On sent, dans le discours d'Iara, une tentative pour se faire écouter par sa mère. L'entrevue est devenue un instrument permettant la production d'un dialogue ; lorsque cela n'est pas possible, elle se transforme dans un espace de formulation d'une plainte.

À un autre pôle se retrouvent des personnes qui organisent leur existence à partir d'une cohabitation avec des esprits « privés » dont l'identité ne nous est jamais révélée mais dont l'existence est suffisamment imposante pour ne pas demeurer cachée. C'est le cas de Cacilda

qui, tout au long de notre relation, m'a fait partager la compagnie d'une troisième personne (ou peut-être de plusieurs ?) à qui elle s'adressait souvent pendant nos conversations. Contrairement à Iara, Cacilda ne paraît pas très intéressée à se faire comprendre par les autres – elle a plutôt tendance à protéger son univers secret. Au lieu de « lire les pensées » des autres, comme Iara dit le faire, Cacilda, lorsqu'elle s'adresse à cet être invisible, donne plutôt l'impression de « rendre lisible » sa propre pensée, bien que de façon involontaire. Sans chercher à me faire entendre ce qu'elle dit à cet « autre », Cacilda paraît plutôt capable de transcender le fait que j'assiste à ce dialogue.

Prise dans une sorte de tension entre une réalité, un idéal, des désirs et des interdits, Iara exprime davantage sa souffrance de ne pas arriver à faire partager son monde singulier par les autres. Cacilda, de son côté, donne l'impression d'être parvenue à faire cohabiter ces deux mondes et semble même étonnée quand on montre une curiosité quelconque par rapport aux mystères de son monde privé ou lorsqu'on tente de traduire un monde selon la logique de l'autre monde. Une fois, je lui ai demandé avec qui elle parlait et elle m'a répondu, sans gêne mais avec détermination, qu'il n'y avait personne. Je me suis alors excusée et j'ai ajouté que je savais que certaines personnes, qui étaient des médiums, voyaient des choses que les autres ne pouvaient voir. Cacilda m'a regardée d'un air intrigué et a dit à voix haute, en s'adressant à cet « autre » : *« Je n'ai plus le pouvoir que j'avais auparavant. »* Cette différence d'attitude reflète de la position même où me situaient ces deux personnes que j'interviewais : même si Iara et Cacilda me traitaient avec beaucoup d'affection, tandis qu'Iara me traitait comme son alliée et sa confidente, Cacilda me voyait comme une journaliste, quelqu'un dont elle se méfiait et avec qui elle mesurait ses forces. Ce type de rapports reflète aussi l'attitude plus vaste de ces deux femmes par rapport aux autres.

Ces différences de rapport avec les esprits doivent s'interpréter à l'intérieur d'un cadre plus global lié à la diversité des modes d'utilisation de l'idiome du candomblé par les personnes psychotiques. Il faut les comprendre en regard de leur pouvoir articulatoire par rapport à l'expérience personnelle et en fonction de la nature des contacts et des rapports interpersonnels qu'elles orientent. En d'autres termes, on peut se demander de quelle manière et jusqu'à quel point l'idiome du candomblé constitue un facteur de protection pour les personnes psychotiques.

8.3 - Le pouvoir articulatoire de l'idiome du candomblé pour les personnes psychotiques

Dans les cas de psychose, l'idée de protection comporte une pluralité de significations. Elle comporte d'abord une démarche permettant d'articuler des expériences de type psychotique. Cela incluait des stratégies visant à minimiser la tendance à la fragmentation du sens, des stratégies qui offrent une sorte de contenant ou d'enveloppe permettant de réduire la porosité excessive des frontières entre le moi et l'altérité qui caractérise ce type de problème. Ces stratégies fonctionneraient comme une espèce d'arrière-garde protectrice face à des forts sentiments de menace et d'insécurité et permettraient de répondre aux oscillations de l'être-dans-le-monde qui projettent les personnes psychotiques dans des crises d'anéantissement et de souffrance extrême. L'analyse effectuée au cours de ce chapitre a tenté de relever les situations où des éléments religieux de l'idiome du candomblé qui se trouvaient inscrits au sein de l'expérience psychotique, comme pour la contenir ou la rendre significative pour les personnes elles-mêmes. Dans plusieurs des cas, l'utilisation de l'idiome religieux a paru fonctionner comme une forme d'expression ou de communication d'images, de sentiments et de toutes sortes de vécus qui seraient autrement difficilement traduisibles, pour les autres et pour la personne psychotique elle-même. Nous rejoignons ici la question de la communicabilité des expériences psychotiques et celle des possibilités de les contenir.

Dans un article qui traite de la construction du monde dans la psychose, Castoriadis (1996 : 936) propose que l'une des tâches de la psychanalyse dans le traitement de la psychose consiste à « *overcome the radicality of the conflict between delusional discourse and the common discourse, to create a breach in the psychotic's isolation (...) by lending an ear to the psychotic's discourse and by seeking to create with her an «interlanguage».* » J'aimerais reprendre cette proposition dans le contexte de la présente thèse, en examinant jusqu'à quel point l'idiome du candomblé offre la possibilité de créer une sorte d'« interlangage » avec les personnes psychotiques. Je propose que le développement d'un tel interlangage s'avère possible même si le candomblé, comme institution religieuse, n'est pas apte à intégrer dans sa communauté tous les cas de psychose. D'ailleurs, il faut insister sur le fait que certains cas de psychose résistent à toute forme d'institutionnalisation au sein de ce que nous pourrions appeler des traitements de type religieux qui exigent des adeptes une appartenance et une inclusion permanente.

Les situations où l'utilisation de l'idiome du candomblé s'est avérée protectrice pour les personnes psychotiques incluait toujours des éléments de flexibilité et de souplesse qui caractérisaient cette utilisation. La question de la possibilité de constituer un interlangage avec les psychotiques sur la base de l'idiome du candomblé se pose donc dans les situations où le type d'utilisation qui est fait des éléments qui le constituent reflète l'altérité caractéristique de la psychose, une altérité qui se traduit à travers une manière extrêmement particulière de jouer des éléments religieux. Nous aimerions reprendre le concept d'interlangage proposé par Castoriadis pour caractériser un contexte thérapeutique – dans le cadre de la psychanalyse – en le déplaçant vers un espace informel non thérapeutique, celui de la vie quotidienne.

Je vais commencer par revenir sur l'idée d'une articulation de l'expérience par l'idiome du candomblé, ainsi que sur celle de la production d'un interlangage dans le champ des rapports interpersonnels et de l'intégration sociale ; je reviendrai ensuite sur les cas mentionnés plus haut. Je me réfère ici à la façon dont Capranzano (1977) définit l'« articulation de l'expérience », comme l'acte de construire un événement pour le rendre significatif. Par « interlangage », j'entends la construction d'un discours qui possède le potentiel de rendre compréhensibles les éléments de l'univers de sens d'une personne à une autre personne en sorte qu'un espace de communication puisse s'établir. Par « intégration sociale », je désigne la possibilité du maintien d'une personne malade dans l'espace communautaire, ce qui inclut une participation sociale significative et constructive, à la fois du point de vue du groupe social et de celui de la personne psychotique.

Ainsi, l'intégration sociale ne se limite pas ici à une intégration fonctionnelle ; c'est ce qui indique une référence au champ des « significations » sociales et personnelles et pas seulement à celui des « fonctions » sociales. Une telle intégration se trouve associée au fait que le groupe social réussit à prendre également en considération la singularité des personnes psychotiques. Le terme « singularité » se réfère aux caractéristiques qui font de la psychose une maladie particulière ou idiosyncrasique, quel que soit le contexte culturel, ce que Castoriadis (1996 : 935) définit de la manière suivante :

« Psychosis therefore is a conflict, or essential non-coherency, between what makes sense for the thought of the subject and what makes sense for «the whole». (...) Psychosis is the creation of delusional thoughts, of thoughts that contradict the discourse of the whole, that is to say, its social significations – or that do not

cohere with the latter – but that make sense for the subject of those thoughts, though most of the time they may be a source of suffering for this subject and though they may conflict not only with what others think but with what is known by the subject to make sense for others. »

Le fragment de récit de Celene qui suit illustre de façon éloquente ce dont parle Castoriadis.

« Je raconte des histoires toute seule, je parle beaucoup toute seule. J'ai même pris des animaux pour ne pas parler, mais ça n'a pas marché. Je parle seule. (Mais pourquoi parlez-vous toute seule ?) Je parle. Il n'y a personne avec qui je converse, alors je parle. (Vous parlez seule depuis que vous êtes jeune ?) Non, parce que j'étais sans sujet. Pour défaire ça, quand je parlais, ils me le reprochaient. Et puis je parle, je continue à parler toute seule. Dorénavant, pour ne pas avoir à sortir en quelque endroit, je prenais un livre et le lisais à voix haute. Jusqu'au point de me réparer. (C'est-à-dire que quand vous parliez seule, les gens trouvaient cela bizarre?) Bizarre, fou, alors je prenais un livre, une Bible... J'ai même demandé à ma sœur d'acheter une Bible pour moi à Salvador, mais je ne sais pas comment, je l'ai brûlée et je l'ai défaire, moi-même. J'étudiais à Salvador et ici, mais quand j'ai commencé à me réveiller le soir et à parler toute seule, je parlais et quand on me demandait : "Qu'est-ce que tu fais?", je disais : "Je lis." Et dans l'habitude de lire à voix haute... [rires] Mais il m'arrivait comme ça cette chose de parler, c'est comme si j'étais en train de parler à d'autres personnes. Il semble qu'il y a beaucoup de gens qui m'entourent dans le salon, des gens assis à converser, comme ça. J'ai cette impression que je suis assistée par... Mais c'est une façon dont une personne se fait elle-même des choses, n'est-ce pas ? Je dis, j'ai vu une jeune fille à Salvador à la messe, à l'église de Saint-Francisco – à propos, demain, c'est le jour de la Bénédiction, je ne sais pas s'il existe encore un jour de la Bénédiction, le mardi. J'y suis allée un jour, le matin, par le dedans de l'église [sacristie], la et il y avait une fille et ils l'ordonnaient : "Sors de là-bas !", et quand elle prenait le crayon : "Lâche le crayon !" Elle était malade, elle aurait même pu devenir guérie. Elle voulait prendre le crayon, on aurait dû la laisser faire, n'est-ce pas ? Elle voulait prendre la machine ? On aurait dû enlever cette machine, mais lui en donner une autre, n'est-ce pas ? Parce que comme ça on répare une autre fois la vie, parce qu'elle a eu son cerveau déséquilibré, n'est-ce pas ? "Laisse-le là-bas !" La même chose qu'on a faite avec moi, quand j'étais en train de me réparer et qu'on me disait : "Sors de là-bas !" Alors, je me rappelle immédiatement de la fille. C'est avec ces "Sors de là-bas", "Laisse-le là-bas" que la personne devient confuse. Si elle est malade, elle devient encore pire. Dans un milieu qu'on ne comprend pas, c'est horrible ! »

Les personnes psychotiques ne sont pas toutes capables d'élaborer aussi clairement leur malaise et leur souffrance face à l'incapacité des autres d'entrer dans leur univers de sens. On

trouve même, dans la clinique, maintes descriptions de vécus psychotiques qui vont dans un sens opposé, qui parlent d'une rupture profonde avec le monde extérieur. Cela s'exprime, entre autres, par l'isolement, le repli sur soi et une étrange apparence d'absence d'affects. Entre ces deux extrêmes, il existe cependant toute une variation d'expressions d'une incongruité entre les univers de significations qui appartiennent au monde des psychotiques et à celui des non-psychotiques. Quel serait donc la place du candomblé dans une médiation entre ces deux mondes ?

Revenant au cas de Cacilda, nous avons noté chez elle, non sans étonnement, la coexistence d'un discours parfaitement cohérent et articulé et d'un discours absolument délirant. Avec beaucoup de lucidité, Cacilda me questionnait sur mes voyages à Salvador, sur mes tâches domestiques, et s'informait de Jorge, mon mari, tout en se demandant comment un couple pouvait vivre ainsi éloigné pendant des mois. Elle me racontait aussi ses voyages à Salvador, alors qu'elle était encore jeune fille, et parlait des fêtes de Cachoeira, de son travail comme coiffeuse et de l'éducation des enfants de sa sœur, les deux filles dont elle s'occupait la plupart du temps. Mais soudainement, Cacilda pouvait se retourner pour parler avec ses « êtres invisibles », se fâcher contre moi ou ses voisins sans raison apparente, ou mettre fin à la conversation abruptement pour que je sente que le moment était venu de la laisser seule. Lors d'une prochaine visite, Cacilda m'attendait cependant avec beaucoup de gentillesse, elle m'invitait à manger et m'offrait en cadeau l'un des animaux en céramique qu'elle sculptait.

Néanmoins, les conversations sur le candomblé que j'ai eues avec elle n'ont jamais mené très loin ; j'avais l'impression de toucher à un sujet délicat, sinon interdit. Les choses de la religion et les choses de son délire me paraissent pourtant étroitement reliées, à un point tel que je me demande si le fait que Cacilda ait réussi à circonscrire son univers délirant n'est pas lié au fait de l'avoir conçu en tant que pouvoir sacré. Ce caractère mystérieux rejoint la notion de *fundamentos*, présente dans le candomblé, qui signifie que les choses magiques qui structurent une religion de caractère initiatique ne doivent pas être révélées. Cette convergence sémantique relativiserait peut-être le caractère délirant du discours de Cacilda. Si l'on pense aussi à la nécessité, pour certains psychotiques, de renforcer leurs frontières contre toute invasion trop massive par d'autres personnes, on peut se demander si ce prétexte, de garder un secret magique, n'a pas fonctionné comme une façon de se protéger d'un regard qui aurait pu être dévastateur.

D'une certaine manière, qui implique un bricolage de signifiants religieux, certains aspects de la maladie de Cacilda paraissent contenus dans un autre champ sémantique qui leur enlève leur caractère pathologique. Ce processus d'investissement de la folie par des significations spirituelles permet à la folie de déborder le cadre exclusif de manques et de déficiences, si caractéristique de la conception biomédicale de la psychose, et de désigner un monde caractérisé par un surplus de sens, qui tient à ce qui vient spécifier la personne dans sa différence telle que reformulée dans le cadre de la cosmologie du candomblé. Dans le candomblé, cette différence peut tenir au fait que les fous sont ceux qui semblent avoir établi un contact privilégié avec les esprits marginaux, les *exus*. En ce sens, les fous seraient plutôt vus comme des personnes maudites. Néanmoins, les esprits avec lesquels les personnes psychotiques maintiennent un contact jouissent d'un statut très ambigu car si les *exus* peuvent faire le mal, ils peuvent aussi donner de la puissance à la personne avec qui ils sont en étroite relation. Les personnes psychotiques tendent à conserver cet état d'ambiguïté aux yeux de la communauté. Lina, la sœur de Cacilda, m'a fait réaliser la différence sémantique entre l'interprétation d'un symptôme, comme le soliloque, du point de vue psychiatrique, et son interprétation selon l'idiome du candomblé.

« (Est-ce qu'elle dit quelque chose de manière répétitive, ou est-ce qu'elle entend ou voit quelque chose de différent ?) Je ne parle pas avec elle. Elle ne me donne pas l'occasion de converser avec elle. (Mais est-ce qu'elle parle toute seule ?) Oui, elle parle là-bas avec les choses à elle, avec les trucs à elle. Ce sont les petites filles qui arrivent ici et me racontent, mais elle ne parle pas avec moi. »

En acceptant le fait que Cacilda parle vraiment avec des êtres réels, les *exus*, sa sœur arrive à donner du sens à l'un de ses comportements bizarres, et rend compte de certaines des oscillations dans le rapport de Cacilda avec les personnes qui l'entourent. Lina ajoute un fait curieux : la « mise en acte » de la folie de Cacilda a toujours été restreinte à l'espace familial, entendu ici comme l'espace du quartier où elles habitent (on peut établir une analogie avec la famille étendue, constituée par plusieurs personnes qui se connaissent depuis l'enfance). Selon elle, dès qu'elle emmenait sa sœur chez un médecin pour qu'il atteste de sa folie afin qu'elle puisse bénéficier d'une retraite pour incapacité mentale, Cacilda se comportait de façon absolument normale. Lina trouve assez surprenant que les examens médicaux, tel l'électroencéphalogramme, n'aient jamais révélé d'anormalité. Elle interprète ce paradoxe

comme une confirmation que sa sœur souffre bien d'une maladie spirituelle, due au fait que leur père a empêché son initiation lorsqu'elle fut appelée par son *Orixá*, à l'âge de sept ans. Cacilda est tombée malade lorsqu'elle avait seize ans. Même si elle est considérée folle par les personnes qui l'entourent, Cacilda, qui a aujourd'hui soixante-deux ans, n'a jamais été hospitalisée de sa vie.

Contrairement à Cacilda, à l'âge de quarante-six ans, Iara avait subi six hospitalisations, qu'elle décrivait de façon assez paradoxale. L'hôpital représente pour elle un espace où elle se sent respectée dans son désir d'être artiste¹⁸⁸, d'établir des contacts privilégiés avec des personnes d'une classe sociale supérieure à la sienne (les professionnels de santé), d'habiter une grande ville, de se protéger du contrôle et de la surveillance excessifs de sa mère et de l'intolérance des habitants de sa ville face à l'influence de sa Pomba Gira sur son comportement. Il est curieux de noter comment Iara utilise certains éléments de l'hôpital pour établir un dialogue entre son univers religieux et son univers de sens plus privé. Par exemple, elle utilise l'avis de son médecin à l'encontre de sa participation à l'église pentecôtiste, à l'époque où sa mère tentait de la lui imposer, pour renforcer sa liberté par rapport à une inscription religieuse trop formelle et par rapport à sa mère, à l'attitude très dominatrice. D'un autre côté, lorsqu'elle demande au médecin de cesser sa médication en affirmant qu'elle n'en sent plus l'utilité, elle accepte de la poursuivre lorsque le médecin argumente qu'elle doit d'abord prendre soin de ses divinités comme il faut.

Chez Iara, l'univers religieux est toujours un important médiateur auquel elle a recours pour traduire ses difficultés à s'intégrer et à s'inscrire dans divers groupes sociaux et pour maintenir des solutions de compromis par rapport à d'autres solutions qui s'avèrent trop rigides et encombrantes pour elle. Elle éprouve une difficulté similaire par rapport à l'hôpital où elle ne supporte pas demeurer pour de longs séjours ; ses internements à l'hôpital correspondent souvent à la construction de significations chargées de contenus magiques, inscrits à l'intersection des imaginaires psychotique et religieux. Iara se réfère au candomblé et à l'umbanda comme à des découvertes relativement tardives dans sa vie et dont les systèmes

¹⁸⁸ Il faut dire qu'Iara se réfère à l'Hôpital Juliano Moreira qui, à l'époque où elle a été internée, vivait une période fertile d'expériences thérapeutiques en offrant aux patients de participer à diverses activités individuelles et de groupe, incluant l'expression par la danse, par la peinture, par la participation à des émissions de radio, etc.

interprétatifs l'ouvrent à la compréhension de certains phénomènes de sa maladie, ce qui lui permet de ne plus se sentir « anormale ». Contrairement à Cacilda, qui préfère garder son monde religieux secret, l'univers symbolique religieux de Iara est devenu pour elle un moyen important d'exprimer sa singularité.

On peut penser que le « secret » de Cacilda a circonscrit ses incohérences, la libérant ainsi d'une participation sociale moins risquée. De son côté, Iara paraît explorer les frontières plus poreuses de l'univers religieux, celles du réel et de l'imaginaire, afin de négocier son sentiment d'altérité dans les échanges interpersonnels. Ces deux exemples me paraissent illustrer comment l'idiome du candomblé offre aux personnes psychotiques des moyens d'entrer en relation avec le monde des personnes « normales » par le biais d'une sorte d'interlangage. Dans les deux cas, l'idiome religieux offre aux personnes psychotiques des recours pour interagir avec la communauté tout en se sentant moins différentes des autres personnes. On pourrait dire que lorsque les différences qu'elles vivent se trouvent interprétées à travers une grille religieuse, l'obligation de normalisation qu'elles ressentent devient moins contraignante.

Chacune à leur manière, Cacilda et Iara ont joué dans leur rapport avec moi des possibilités qu'ouvre l'idiome religieux en matière de tolérance à la différence. Iara m'invitait ainsi à plonger toujours plus loin dans les mystères de son monde en me posant une foule de questions parlant par exemple sur des religions dont elle avait entendu parler, tel le bouddhisme, et dont elle pensait qu'elles l'aideraient peut-être à comprendre certains phénomènes qu'elle vivait. Ayant découvert que j'étais psychiatre, Iara m'a invitée à continuer son traitement à mon retour du Canada, disant que mieux que quiconque, je pourrais l'aider à définir pour quelle religion opter. De son côté, Cacilda accepte ma présence pour autant que je me conduise comme les enfants qui fréquentent sa maison, soit en acceptant ses cadeaux et la nourriture qu'elle prépare pour eux mais sans trop déranger, sous peine de se voir renvoyer à leur maman ! Cacilda définit ainsi les limites très précises au-delà desquelles je ne dois pas aller, de peur que je devienne une espèce de sorcière, quelqu'un qui peut faire du mal, qui peut envahir son espace privé et lui retirer son domaine. Peut-être est-ce de ce danger dont parle Cacilda lorsqu'elle répond avec irritation à une des questions de cette femme anthropologue qui se mêle des choses de candomblé, qui pose beaucoup de questions et qui risque de dévoiler ces choses secrètes avec de l'encre de reportage ?

« Sais-tu de quoi elles sont faites ? De plats d'argile, ces choses de candomblé. Voilà, ce truc-là est fait de goudron, de plats d'argile, d'encre de reportage. Et j'ai laissé celui-ci parce que j'en ai voulu, mais il est vert. Parce qu'il est nécessaire d'en mettre à la maison et j'en mets beaucoup. C'était juste ça que j'ai pu mettre à la maison. Et je ne l'ai pas aussitôt mis qu'il est né ! J'ai pensé : je vais mettre ça et les autres vont penser qu'ici, c'est une maison de candomblé. Mais après, je me suis dit : et alors, je m'en fiche de ça, la maison est à moi et ici, c'est moi qui commande ! »

Chapitre 9 : Conclusion

Tout au long de cette thèse, j'ai proposé de parcourir plusieurs des récits de vie de personnes que j'avais recueillies à Cachoeira afin de découvrir la diversité des manières de se servir d'un même idiome religieux. J'ai adopté ici la position de Crapanzano (1977) qui propose de comprendre le candomblé, une religion de possession, à partir de la notion d'idiome. Un idiome, dit l'auteur, contient des valeurs traditionnelles, des vecteurs interprétatifs, des modèles d'association, des présuppositions ontologiques, des orientations spatio-temporelles et des horizons étymologiques. Ce cadre m'a permis d'analyser les récits des personnes de Cachoeira en cherchant à comprendre de quelle manière les éléments constitutifs d'un idiome religieux étaient disposés et intégrés dans ces récits et quelles significations ces arrangements prenaient à l'intérieur d'histoires personnelles et collectives. Une telle recherche m'a amenée à raffiner des outils permettant d'identifier de quelle manière une histoire s'exprime et se construit à partir de différentes expériences qui s'articulent à travers des éléments issus d'une matrice culturelle. À partir de cette notion d'idiome, j'ai cherché des points de correspondance entre des configurations collectives - les dimensions de l'idiome lui-même - et ses réinterprétations et élaborations personnelles.

Le candomblé étant un idiome largement étudié, d'une grande complexité et d'une extrême richesse, je me suis centrée sur certains de ses aspects qui ressortaient des récits et me paraissaient fondamentaux pour ce qui concerne l'articulation de leur expérience. J'ai alors privilégié l'analyse de certains éléments centraux du candomblé pour comprendre les enjeux identitaires présents dans la construction de la personne et j'ai mis l'accent sur la dimension dynamique du recours à des signifiants religieux lorsque les personnes cherchent à réorganiser certains aspects de leur histoire personnelle.

J'ai ainsi exploré les rapports d'alliance et de filiation véhiculés dans les concepts de famille-de-saint, de nation de candomblé et d'héritage des signifiants religieux. Pour cela, j'ai complexifié certaines idées déjà présentes dans la littérature, par exemple celle que les esclaves ont cherché à préserver, à travers les familles-de-saint, les éléments à la base des religions lignagères de leur pays d'origine (Costa-Lima, 1977), ainsi que l'idée que les nations du candomblé ont acquis au Brésil une représentation politique différente de celle qu'elles avaient

dans leur pays d'origine, tout en demeurant centrales comme instruments de résistance dans un contexte de réinvention culturelle (Reis, 1986).

À Cachoeira, l'organisation de plusieurs maisons de candomblé en un réseau complexe d'alliance et de parenté s'est offerte comme un écran où se jouent de multiples enjeux identitaires sur un plan collectif. Cela m'a particulièrement intriguée, surtout par rapport aux propositions répandues parmi les chercheurs du candomblé, qui ont trait au statut que revêt le candomblé pour ses adeptes dans un pays de migration forcée. Certains auteurs suggèrent en effet qu'avec la constitution de cette nouvelle religion, conçue à partir du modèle de famille-de-saint, le champ religieux a aménagé, en contexte brésilien, un espace où des liens religieux de parenté prendraient une place prioritaire dans la vie des personnes initiées par rapport à celle les rattachant à leur famille d'origine.

Mon observation des intersections réelles et symboliques multiples qui opèrent entre l'univers de la famille-de-saint et l'univers de la famille de sang dans la ville de Cachoeira m'a amenée à adopter une position différente de ces auteurs. J'ai ainsi proposé qu'à Cachoeira les liens de saint, instaurés par l'appartenance à une famille-de-saint, n'excluent pas les liens de sang et ne s'y substituent pas. J'ai suggéré que les familles-de-saint du candomblé doivent être situées dans un système complexe « d'héritage de divinités » qui franchit les limites des maisons de candomblé pour impliquer les individus à l'intérieur de leur famille de sang, selon une ligne transgénérationnelle qui renforce les liens de sang à travers le recours à des récits associés aux modèles mythiques du candomblé.

Le système d'héritage de saints et d'autres signifiants religieux présents dans le candomblé de Cachoeira m'est apparu fondé dans l'histoire même de la constitution du candomblé. Cette histoire renvoie à des hommes et à des femmes expatriés de force, à qui on a enlevé leur condition d'humanité, y compris leur droit de constituer des familles et d'avoir des enfants et des biens qui leur appartiennent. J'ai ainsi développé l'idée que cette situation de menace extrême et de violence a produit un système symbolique puissant et raffiné, capable de résister au démantèlement complet des liens de sang et de parenté parmi les esclaves.

À Cachoeira, le système d'héritage de saints acquiert des significations particulières au sein des univers féminin et masculin. Ces significations sont fortement liées à des représentations

collectives construites dans une logique historique de confrontation entre des modèles idéaux de complémentarité quant aux rôles des hommes et des femmes, et des situations concrètes qui rendent parfois impossible la réalisation de ces modèles. Du côté des femmes, ce système d'héritage de saints s'organise fréquemment selon une alternance des générations qui suit la lignée maternelle et qui met en scène un conflit entre une mère et sa fille - un délaissement des divinités par la première et une résolution du désordre grâce à l'initiation de la seconde. Du côté des hommes, le système d'héritage de saints et d'autres signifiants religieux, entre autres la nation et les fonctions dans le candomblé, suivent plutôt un modèle de transmission intentionnelle et directe du père à son fils. On retrouve, associées aux postes masculins du candomblé, des valeurs comme la virilité, le pouvoir, la maîtrise du savoir magique, la reconnaissance sociale et l'exercice de la fonction paternelle.

Bien que les femmes et les hommes se reconnaissent inscrits dans le candomblé à partir d'un effet de contrainte (le choix des dieux et l'obligation des humains), ils ont tendance à situer le rapport à cette contrainte dans des lieux différents quand ils se réfèrent à leur propre généalogie. Pour les hommes, l'initiation dans le candomblé fait référence à un désir de la part du père de transmettre un poste à son fils. Pour les femmes, au contraire, l'idée est qu'il y a eu une transgression de la part de la mère, transgression qui doit être réparée par la fille. Paradoxalement, ce sont les femmes les principales adeptes des maisons de candomblé. Dans leur majorité, les hommes, préfèrent se tenir éloignés d'une appartenance religieuse. Je me suis alors demandé si cette apparente incongruité entre le discours et la pratique n'était pas liée à une « faute historique » originelle. Privés de tout prestige et de toute fonction sociale et politique dans ce nouveau pays, les hommes noirs, trouvèrent, dans les femmes noires, le pilier principal de la fondation et de la perpétuation d'un espace de résistance, à partir de valeurs originées dans des sociétés africaines et, plus tard, dans des groupes populaires brésiliens. Cet espace religieux se présente dès lors sous la forme d'une configuration familiale et matrifocale, dominée par un pouvoir féminin. Malgré cela, le candomblé s'est avéré un des seuls espaces permettant d'accorder une place de père aux hommes noirs et véhiculant une idéologie de complémentarité entre les hommes et les femmes.

De ce point de vue, on peut imaginer que, d'une certaine manière, les récits des hommes et des femmes initiés au candomblé traduisent, sur un plan collectif, cette inversion de l'ordre

des choses. Les femmes rappellent cette transgression originelle, en même temps qu'elles réaffirment l'importance d'en tenir compte pour la résolution du désordre. Les hommes, de leur côté, situent leur discours sur un plan idéal qui valorise la transmission de l'héritage paternel. Curieusement, ce processus qui renforce le lien aux générations antérieures, surtout lors de l'initiation, ne paraît pas stimuler un désir des hommes d'appartenir au candomblé. Dans la pratique, les femmes continuent à être les principales responsables de la perpétuation du candomblé dans la ville de Cachoeira. De leur côté, la plupart des hommes se situent encore de façon un peu maladroite¹⁸⁹ dans cet espace fortement investi d'une présence et de significations féminines. De plus, le regard que portent sur le rôle des hommes certains rituels véhicule souvent des métacommentaires critiques à leur égard.

Le candomblé de Cachoeira fait preuve d'une grande capacité de s'adapter aux transformations historiques et à la pragmatique de la vie quotidienne. Ainsi, la place accordée aux rapports d'alliance et de filiation véhiculés à travers le système d'héritage de saints demeure centrale encore aujourd'hui dans les récits des personnes de Cachoeira. Néanmoins, les modulations qu'on observe dans la diversité de ses utilisations permet d'identifier les changements sociaux et culturels en cours dans cette société qui subit progressivement l'influence de la modernisation.

Au sein des histoires personnelles, les représentations identitaires inscrites dans l'idiome du candomblé sont reprises et rendues singulières. J'ai observé par exemple de quelle manière les personnes articulent les particularités de leur histoire personnelle à partir des différences et des métissages associés au concept de nation ou encore en associant les divinités du candomblé à des êtres significatifs. J'ai voulu explorer la force de l'idiome du candomblé, une force qui réside dans sa capacité à faire jouer une pluralité d'éléments empruntés à divers domaines de l'expérience humaine - les désirs personnels, les rapports familiaux, les significations collectives. Ce processus se clarifie, par exemple, quand on considère les modèles mythiques du candomblé comme ayant au-delà de simples archétypes de personnalité, pour être compris comme

¹⁸⁹ Face à des situations d'affliction, les hommes tendent à rechercher des voies de sortie plus précaires comme le fait de se réunir souvent dans des bars, ce qui entraîne beaucoup l'alcoolisme. Dans une perspective plus positive, on trouve aussi beaucoup d'hommes qui se lancent dans le métier des arts. À Cachoeira, on rencontre beaucoup de peintres, de sculpteurs, d'artisans et de groupes de musiciens. Malgré le fait que cela n'ait pas constitué mon objet d'étude, je veux suggérer que l'art représente pour les

l'expression des multiples facettes du moi, mais aussi comme des éléments évocateurs des rapports aux ancêtres. À travers de multiples manipulations de ses signifiants religieux, tels les modèles mythiques, les symboles rituels, ses formes d'organisation et ses concepts centraux, le candomblé permet donc d'articuler, au sein d'une histoire personnelle, des liens sociaux, des généalogies et des valeurs sociales. J'ai cherché à mettre en évidence les rapports dynamiques qu'instaurent mouvements d'individuation et appartenance sociale dans une société sociocentrique.

Cette dynamique s'est avérée d'autant plus importante dans ma recherche qu'il s'agissait de comprendre la façon dont certaines personnes moins habiles dans la manipulation des règles et des manières de faire sociales, telles les personnes psychotiques, peuvent avoir recours à un système symbolique pour articuler leur propre histoire. Je me suis particulièrement intéressée à savoir si la manière-d'être-dans-le-monde des personnes psychotiques induit une manière particulière de jouer des signifiants religieux et d'avoir recours à l'idiome du candomblé. Guidée par cette préoccupation d'identifier ce qui est propre aux personnes psychotiques dans leur manière d'avoir recours à l'idiome du candomblé, j'ai décidé de comparer les récits de ces personnes à ceux des personnes non-psychotiques. Cette distinction m'est apparue cependant encore insuffisante, parce qu'elle ne rendait pas compte des manières non conventionnelles d'utiliser l'idiome du candomblé que l'on retrouve aussi chez certaines personnes non-psychotiques. C'est pour cette raison que j'ai constitué un troisième groupe incluant ces dernières personnes, pour des fins d'analyse.

Par la suite, j'ai proposé que la distinction entre ces trois positions en regard de l'utilisation de l'idiome du candomblé se fonde sur l'hypothèse suivante : tandis que la plupart des personnes initiées établissent avec le «système des savoirs et des pratiques» du candomblé un rapport d'acceptation et de perpétuation, les personnes qui jouent de façon marginale avec ce système assument une posture de refus ou plutôt de défi à son endroit. De leur côté, les personnes psychotiques se situent dans une «méconnaissance primordiale» par rapport à ce système symbolique, ce qui les amène à «réécrire» l'idiome du candomblé d'une manière très singulière. La «réécriture» de cet idiome par les personnes psychotiques me paraît se fonder

hommes de Cachoeira un langage très riche à l'intérieur duquel on identifie l'influence très marquante de l'esthétique et des thèmes du candomblé.

avant tout sur le fait que leur font défaut les règles qui régissent cet idiome, des règles normalement partagées par les personnes socialisées dans un même système symbolique.

J'ai ainsi formulé l'hypothèse que le rapport des personnes psychotiques à la langue présente une analogie formelle avec la façon dont elles jouent avec les signifiants des idiomes religieux dont elles disposent. La fluidité sémantique (et son contraire, une certaine rigidité face au système symbolique) qui est la leur fait en sorte que les personnes psychotiques oscillent de l'idée selon laquelle tel idiome religieux apparaît non maîtrisable, à l'impression que cet idiome est trop limité pour exprimer ce qu'elles ont à communiquer aux autres. Ce rapport au langage fait référence plus globalement à l'absence de certitude vis-à-vis la transcendance et la stabilité de l'ordre symbolique. Les personnes psychotiques éprouvent des sentiments contradictoires par rapport à ces systèmes linguistiques : à certains moments, elles ont le sentiment de les méconnaître ; à d'autres moments, elles pensent les dominer d'une manière inconditionnelle. Selon le sentiment qui anime la façon dont les personnes psychotiques se mettent en relation avec le monde, on observe des positions différentes dans leur manière de disposer des langages qui leur sont offerts.

En somme, j'ai tenté de mettre en évidence que la façon particulière d'être-dans-le-monde des personnes psychotiques est la source d'importantes distinctions dans leur façon d'utiliser l'idiome religieux, quand on compare aux personnes non-psychotiques. L'idiome du candomblé peut devenir parfois un matériau qui transforme des expériences psychotiques terrifiantes et insaisissables en des expressions, ce que Castoriadis (1996) appelle «interlangage». Il s'agit d'un processus qui s'inscrit dans la mouvance, l'incohérence et l'instabilité, dans les variations des états émotifs et cognitifs que présentent ces personnes. Ce qui s'avère positif, c'est que ces incertitudes intérieures rejoignent les ambiguïtés et la polysémie inscrites dans l'idiome même du candomblé, ce qui ouvre la voie à la construction de significations collectives qui ne sont pas prisonnières de contradictions logiques insurmontables entre réalité extérieure et vie intérieure.

Winnicott (1989) parle de l'art et de la religion comme d'aires intermédiaires qui fonctionnent à titre de médiateurs entre la réalité du dedans et la réalité du dehors ; il s'agit en effet de phénomènes qui permettent un jeu créatif avec ce qu'il appelle «l'essence de l'illusion». Leur disponibilité et leur richesse au sein d'une société favorisent peut-être la possibilité même

d'entrer dans ce jeu, si positif dans certaines situations et qui peut conduire à ce qu'Aulagnier (1986) décrit comme le « changement de la réalité » que peut parfois effectuer une personne psychotique. Ce changement pourrait se trouver facilité par la possibilité qu'offre une société de dépasser une situation où tout se résoud à un « faire semblant ». Dans ce dernier cas, la société ferait semblant d'accepter ses marginaux , *«ni vraiment acceptés ni légalement exclus, ils deviennent la preuve que le social se donne de sa tolérance et de sa compréhension»* (p. 421). Par contre, les sociétés comme Cachoeira arrivent à mettre en scène un « jeu avec l'illusion » soutenu par des mécanismes symboliques complexes et partagés par la collectivité, qui lui permettent de dépasser le leurre présent auquel peut se résoudre le « faire semblant ».

Je voudrais souligner ici l'importance que revêt le rapport entre les personnes psychotiques (et leurs stratégies de récupération) et le groupe social (et son ouverture au «différent»). J'ai aussi voulu mettre l'accent sur le rôle et le potentiel du langage du candomblé comme permettant d'établir du pont entre ces deux pôles. «Une liberté possible du sujet», selon les termes d'Aulagnier, s'inscrit dans la possibilité que la personne a de construire une histoire où elle se sente reconnue. Nous savons qu'une telle construction n'est pas toujours possible ; dans beaucoup de cas, les personnes psychotiques recourent à l'idiome religieux dans une dissonance des rythmes, dans les temps et les contre-temps d'une histoire fragmentée et « glissante ». Lorsqu'elle opère la médiation positive de l'idiome du candomblé, l'absence d'imposition de significations absolues et totalitaires ; repose sur une sorte de confluence qui permet un contact étroit avec l'étrange qui a été à la base même de sa fondation dans un pays étranger, le Brésil ; elle implique la possibilité de part et d'autre de jouer de l'ambiguïté des symboles, d'une ouverture à ce qui se situe aux marges des significations.

On dit souvent que le Brésil est un pays franchement tolérant aux différences. On dit aussi que c'est un pays de mélange, un pays métissé, un pays qui a oublié ses ancêtres d'outre-mer pour concéder volontiers l'identité brésilienne à tous ceux ou celles qui l'adoptent comme patrie. On dit même plus encore. On dit que le Brésil est un pays anthropophage qui dévore ce qui vient de l'étranger pour le réinventer selon un modèle qui lui est propre. Il est certain que cela fait partie du mythe d'une identité brésilienne mais ces images que plusieurs ont dénoncé comme illusoire nous permettent cependant de jouer de leur paradoxe, un paradoxe d'autant plus

dangereux et fascinant qu'il se situe à mi-chemin entre création et folie, entre la dévoration créole et l'exclusion violente.

Étudier l'idiome du candomblé et la façon dont des personnes, parfois très déviantes par rapport à la norme jouent de cet idiome me fait prendre conscience de l'importance de ce paradoxe. En pénétrant dans les microdynamiques de ces jeux, j'arrive parfois à suivre les mouvements d'équilibre que les personnes impriment au fil qui relie ces deux pôles du paradoxe. Le risque de tomber dans l'exclusion existe dans la négociation des interprétations avec le groupe, lorsque ce qui en résulte est une réification des symboles et l'accentuation de leur potentiel négatif. Le risque de sombrer dans la folie existe aussi, lorsqu'on se trouve enclos dans un espace interne tourmenté, incapable d'accéder à la puissance des recours qu'offre la culture pour contenir la puissance destructrice qu'elle recèle.

Malgré ces risques, les esprits du candomblé, ses pierres sacrées, ses rituels, ses fétiches, son peuple-de-saint multiplient les occasions où ils se montrent actifs : renversant des situations trop pénibles, injectant du mouvement dans la production de la vie, permettant qu'une personne psychotique en arrive même à

«forge(r) une fausse histoire linguistique qui devient la vraie histoire d'une lignée, de sa lignée, et (qu')il découvre qu'aucun Autre, ne peut se dire père du langage mais que tout sujet a le droit de s'en reconnaître le fils. Cette découverte de l'histoire de la langue, ce savoir sur la loi de la transmission, c'est la découverte de sa place dans son histoire et la réappropriation d'un savoir sur soi, qui, comme nous le disions, est la limite de la liberté possible au sujet» (Aulagnier, 1986 : 315).

Glossaire

Abiã : nom que prend la novice avant l'initiation.

Alguidar : vase d'argile où on laisse les nourritures votives.

Assentamento : objet, généralement une pierre ou une pièce métallique, où réside l'Orixá. Dans le candomblé, les orixás sont fixés à des autels et dans le sol de la maison du culte. Ainsi, des lieux précis, marqués par des pierres et des fers sacrés, concentrent la force dynamique de la divinité.

Atabaques : tambours d'origine africaine.

Axé : force vitale qui meut l'univers, forme d'énergie qui peut s'individualiser dans des objets déterminés, comme des plantes sacrées, des symboles métalliques et des pierres où résident les orixás, ainsi que dans le sang, et même dans les êtres humains.

Bain-de-feuilles : rituel de purification où la personne se baigne dans un mélange de feuilles macérées dans l'eau.

Bateau : mot utilisé pour faire référence à l'ensemble des iaôs durant le processus d'initiation.

Boiadeiros : esprits des bouviers.

Caboclos : esprits des amérindiens.

Cachaça : boisson distillée à base de canne à sucre.

Chansons de sotaque : chansons où, au moyen d'un langage allusif, les gens se lancent des défis ou des offenses.

Cheval : nom que l'on donne à la personne qui offre son corps comme support à la divinité.

Caruru : mets à base de gambo.

Contre-egun : fétiche utilisé pour protéger la personne contre les mauvais esprits.

Cosse : personne non-initiée.

Donner à manger au saint : expression qui fait référence aux sacrifices d'animaux et aux offrandes rituelles que tous les initiés doivent faire pour leurs divinités.

Dobalé : salutation accomplie par les fils ou les filles d'un Orixá féminin et qui consiste à s'étendre par terre, à toucher le sol avec la tête, et ensuite à se tourner légèrement d'un côté et de l'autre.

Dofona : nom donné à la première personne initiée dans un «bateau».

Ebômi : titre que reçoivent les fils ou filles-de-saint après avoir complété sept ans à partir de leur initiation et accompli les obligations rituelles prescrites pour cette période.

Ebó : rituel de purification où l'on fait aussi des offrandes et des sacrifices aux Orixás.

Equede : initiée qui n'entre pas en transe et qui s'occupe des filles-de-saint lorsqu'elles sont possédées par leurs orixás.

Encantados : terme général qui fait référence à des divinités comme les caboclos (divinités amérindiennes), les boiadeiros (esprits de bouviers) et marujos (esprits des marins).

Erês : esprits d'enfants.

Faire le saint : en portugais l'on dit « fazer o santo », c'est-à-dire accomplir les rituels d'initiation qui visent à préparer la novice pour recevoir son Orixá.

Fille-de-saint ou fils-de-saint : nom que reçoit l'initiée ou l'initié qui est possédé par les divinités.

Iabás : orixás femelles.

Iaô (Yaô) : nom que prend la novice après l'initiation.

Iká : salutation réalisée par les fils ou les filles d'un Orixá masculin, qui consiste à s'étendre par terre et à toucher le sol avec la tête, sans se tourner d'un côté et de l'autre.

Irradiation : terme utilisé pour faire référence à l'influence qu'un esprit peut exercer sur une personne sans nécessairement la posséder.

Jeu de búzios : jeu de divination à travers les coquillages pratiqué par les pères et les mères-de-saint du candomblé.

Lavage de la tête : rituel de purification qui représente un premier pas vers l'initiation au culte.

Marujos : esprits des marins.

Mère-de-saint ou père-de-saint : nom donné à la personne qui représente l'autorité maximale dans le terreiro et qui est responsable de l'initiation des nouveaux adeptes.

Nation : nom qui désignait au Brésil les ethnies auxquelles appartenaient les esclaves africains.

Ogã : il s'agit d'une charge honorifique masculine. L'*ogã* est l'initié qui s'occupe, entre autres choses, de réaliser les sacrifices des animaux et de jouer des *atabaques*. À la différence des filles ou fils-de-saint l'*ogã* n'est pas possédé par les orixás.

Orixás : divinités d'origine yoruba et dahoméenne qui sont associées aux forces de la nature et aux activités humaines.

Padê : rituel d'offrande à Exu accompli généralement avant le début des rituels du culte.

Pagode : fête très populaire qui a lieu les fins de semaine dans une place du centre-ville où un groupe de samba joue sur une scène improvisée pour les gens qui dansent.

Passes : rituel de purification donnant lieu à une décharge d'énergie négative.

Precisão : mot souvent utilisé pour référer à la nécessité, pour une personne, d'être initiée au culte.

Raser la tête : rituel d'initiation où la initiée doit se raser la tête, fait qui caractérise certaines nations de candomblé, notamment la nation Keto.

Resguardo : temps de recueillement, quarantaine.

Roncó : chambre où demeure la *yaô* lors de son initiation. Il s'agit d'un lieu interdit aux non-initiés.

Saint : à cause de l'influence catholique, les personnes utilisent indistinctement le mot « Saint » ou le mot « Orixá » pour faire référence aux divinités afro-brésiliennes.

Senzala : maison où habitaient les esclaves.

Travail : rituels qui généralement consistent en offrandes à certaines divinités afin que celles-ci utilisent leur pouvoir pour interférer dans les affaires humaines. Terme souvent utilisé pour référer à la sorcellerie.

Terreiro : espace sacré où se situe la maison de culte du candomblé.

Umbanda : culte de possession synchrétique très populaire au sud du pays.

Vodun : nom donné par les Dahoméens aux divinités que les Yoruba appellent orixás.

Bibliographie

Abu-Lughod, Lila

- 1986 *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- 1990 Shifting politics in Bedouin love poetry. In : *Language and the Politics of Emotion*. C.A. Lutz and L. Abu-Lughod, eds. Pp. 24-45. Cambridge : Cambridge University Press.

Amado, Jorge

- 1996 [1938] *Bahia de tous les saints*. Paris : Gallimard.

Araújo, Ari

- 1988 Por um Pensamento Negro-Brasileiro - A Reversibilidade do Espelho. *Cadernos Cândido Mendes*, 12: 63-79, Rio de Janeiro, Estudos Afro-Asiáticos.

Augé, Marc

- 1994 *Le sens des autres : actualité de l'anthropologie*. Paris : Fayard.

Augras, Monique

- 1992 *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- 1989 De Yjá Mi a Pomba Gira : Transformações e símbolos da libido. in : Carlos E. M. de Moura (org.) *Meu sinal está no teu corpo. Escritos sobre a religião dos orixás.*, São Paulo: Edicon/Edusp, pp. 14-35.

Aulagnier, Piera.

- 1986 *Un interprète en quête de sens*. Paris : Ed. Ramsay.

Awulalu, J.O.

- 1979 *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. Essex: Longman.

Azzan Júnior

- 1993 *Antropologia e Interpretação. Explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas : Editora da Unicamp.

Babcock, Barbara (Ed.)

- 1978 *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society.* Ithaca: Cornell University Press.

Barber, Karin.

- 1989 Como o Homem Cria Deus na África Ocidental: Atitudes dos Yoruba para com o Orixá. In: *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás.* São Paulo: Edicon/Edusp, pp 142-173.

Barret, Robert J.

- 1988 Interpretations of Schizophrenia. *Culture, Medicine and Psychiatry.* 12 : 357-388.

Barros, José Flávio de e Teixeira, Maria Lina

- 1989 O código do corpo: inscições dos orixás. In: C.E.M. de Moura (Org.) *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás.* São Paulo: Edicon/Edusp, pp. 36-63.

Bastide, Roger

- 1958 *Le candomblé de Bahia. Rite Nagô.* Paris: Mouton.
 1960 *Les religions africaines au Brésil.* Paris: Presses Universitaires de France.
 1973 Le principe d'individuation. In : *La notion de personne en Afrique Noire, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche, Paris : Éditions du C.N.R.S.*
 1974[1960] *As Américas Negras. As Civilizações Africanas no Novo Mundo.* São Paulo: Difel-Edusp.

Battaglia, Debbora

- 1995 Problematizing the Self: A Thematic Introduction. In: D. Battaglia, *Rethorics of Self Making* (ed.) Berkeley: University of California Press, pp.1-15.

Bibeau, Gilles

- 1996 L'étranger dans le théâtre de la guérison. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 29 : 31-90.

Bibeau, Gilles et Corin, Ellen

- 1995 Introduction. In G. Bibeau et E. Corin (Ed.) *Beyond Textuality.* New York: Mouton de Gruyter, pp. 2-69.

Binon Cossard, Gisèle

- 1970 *Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola.* Paris: Thèse de Troisième Cycle.

Birman, Patrícia

- 1985 *O que é Umbanda.* São Paulo: Abril Cultural e Brasiliense.
1995 *Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e de Candomblé no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Relume Dumará.

Binswanger, L.

- 1988 *Le cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie.* Saint-Pierre-de-Salerne: Gérard Monfort.

Blankenburg, Wolfgang

- 1991 *La perte de l'évidence naturelle.* Paris : Presses Universitaires de France.

Boddy, Janice

- 1989 *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Braga, Júlio

- 1992 *Ancestralidade Afro-Brasileira. O culto de babá egum.* Salvador : Ianamá.
1995 *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia.* Salvador : EDUFBA.

Bruner, E.M

- 1986 Experiences and its expressions. In V.W. Turner et E.M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience.* Urbana: University of Illinois Press, p.3-30.

Cacciatore, Olga G.

- 1988[1977] *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Calligaris, Contardo.

- 1993 La structure psychotique hors crise. Question préliminaire. in: Actes de la Fondation Européenne pour la Psychanalyse. 1958-1993. *L'abord des psychoses après Lacan*. Bourdeaux: Point Hors Ligne.

Carneiro, Edson

- 1991 *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castoriadis, Cornelius.

- 1975 *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- 1996 The construction of the world in psychosis. *Psychoanalytic Review*, 83(6): 929-944, December.

C.E.A.B. (Centro de Estudos da Arquitetura da Bahia)

- 1976 *Introdução ao Estudo da Evolução Urbana (Plano urbanístico de Cachoeira)*. Convênio IPHAN-UFBa, Salvador.

Cohen, Alex

- 1992 Prognosis of Schizophrenia in the Third World: A Reevaluation of Cross-Cultural Research. *Culture, Medicine and Psychiatry* 16: 53-75.

Collomb, Henry

- 1965 Assistance psychiatrique en Afrique : expérience sénégalaise. *Psychopathologie Africaine*, 1 (1) : 11-84.

Cooper, J. and Sartorius, N.

- 1977 Cultural and temporal variations in schizophrenia: a speculation on the importance of industrialization. *The British Journal of Psychiatry*, 130: 50-55.

Corin, Ellen

- 1978 Le rite Zebola. La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel. *Anthropologie et Sociétés*, 2 (3): 53-81.
- 1980 Vers une réappropriation de la dimension individuelle en psychologie africaine. *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 14 (1): 135-156.
- 1985 La question du sujet dans les thérapies de possession. *Psychoanalyse* 3: 53-66.

- 1986 Centralité des Marges et Dynamiques des Centres. *Anthropologie et Sociétés*, 10 (2) : 1-21.
- 1990 Les dynamiques familiales et leur étayage dans le cas de la schizophrénie. Dans: C. Brodeur, R. Pelsser et G. Tarrab (eds.), *La famille: L'individu-plus-un*. Co-édition: Boucherville, Éditions G. Vermette; Marseille, Hommes et Perspectives: 163-187.
- 1994a Beneath the Surface of Experience. A Phenomenological Perspective on the Course of Schizophrenia. (soumis pour publication dans : *Supplément, Acta Psychiatrica Scandinavica*).
- 1994 La Construction du sens en psychiatrie. Repères anthropologiques pour une décentration. Mimeo.
- 1995a Meaning Games at the Margins: the Cultural Centrality of Subordinated Structures. In Gilles Bibeau et Ellen Corin (Eds), *Asceticism and violence in Interpretation*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 1995b Refigurer l'histoire. Un rite de possession féminin en Afrique centrale. *Savoir : Psychanalyse et analyse culturelle*, 2, 1-2 :191-217.

Corin, E.; Bibeau, G. et Uchôa, E.

- 1993 Éléments d'une sémiologie anthropologique des troubles psychiques chez les Bambara, Soninké et Bwa du Mali. *Anthropologie et Sociétés*, 17 (1-2) : 125-156

Corin, E.; Das, K.; Reichold, S.; Guay, L. et al.

- 1994a Les pratiques alternatives et communautaires en santé mentale dans un Québec pluriethnique. Montréal: Unité de recherche psychosociale de l'hôpital Douglas (mimeograph).

Corin, Ellen et Lauzon, Gilles

- 1992 Positive Withdrawal and the Quest for Meaning: The Reconstruction of Experience among Schizophrenics. *Psychiatry*, 55 (3): 266-278.
- 1994 From symptoms to phenomena. The articulation of experience in schizophrenia. *Journal of Phenomenological Psychology*, 25 (1).

Coutinho, Domingos e Rossi, Rinaldo

- 1983 Conceção e Práticas Alternativas em Torno da Doença Mental em um Estado do Brasil: O Candomblé da Bahia. *Rev. Baiana de Saúde Pública*, 10 (2/4): 153-160, abril/dezembro.

Crapanzano, Vincent

- 1977a Introduction. In V. Crapanzano et V. Garrison (Ed.) *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley, pp.1-39.
- 1977b Mohammed and Dawia: Possession in Morocco, in : V. Crapanzano and V. Garrison, eds. *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley & Sons, pp.141-176.
- 1992 On self characterization in: Vincent Crapanzano, *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Costa Lima, Vivaldo

- 1974 O conceito de Nação nos Candomblés da Bahia. In: *Négritude et Amérique Latine. Colloque de Dakar*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines.
- 1977 A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais. *Dissertação de Mestrado*. Salvador, UFBA.

Csordas, Thomas

- 1987 Health and the Holy in African and Afro-American Spirit Possession. *Soc. Sci. Med.* 24 (1): 1-11.
- 1994 *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

D'Andrade, Roy

- 1981 The cultural part of cognition. *Cognitive Science* 5 : 179-95.

Dantas, Beatriz G.

- 1988 *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da Africa no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

De Certeau, Michel

- 1990 *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*. Paris : Folio.

Devereux, Georges

- 1973 *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*. Paris : Gallimard.
- 1985 *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris : Flammarion.

Devisch, Renaat

- 1983 Beyond a structural approach to therapeutic efficacy. In: Jarich Oosten & Arie de Ruijter (Eds.) *The future of structuralism*. Göttingen : Ed. Herodot, pp. 403-421.
- 1993 Soigner l'affect en remodelant le corps en milieu yaka. *Anthropologie et Sociétés*, 17 (1, 2) : 215-252.

Douglas, Mary

- 1992[1966] *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London and New York: Routledge.

Duarte, Luis F.

- 1986 *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- 1994 A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: P.C. Alves e M.C. Minayo (eds.). *Saúde e Doença: Um Olhar Antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.

Elbein dos Santos, Juana ; Santos, Descoredes

- 1973 Esu Bara, Principle of Individual Life in the Nago System in C.N.R.S., *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: Éditions du C.N.R.S.
- 1977 Religión y cultura negra. In : M. M. Fraginals (org.), *Africa en América Latina*. Mexico: Unesco.

Elbein dos Santos, Juana

- 1976 *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.

Ewing, Katherine P.

- 1990 The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18: 251-278

Fabrega, Horacio

- 1989 On the Significance of an Anthropological Approach to Schizophrenia. *Psychiatry*, vol. 52, pp.45-65.

Favret-Saada, Jeanne

- 1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.

Favret-Saada, Jeanne et Contreras, Josée

- 1985 L'embrayeur de violence. In : Maud Mannoni (org.) *Le Moi et L'Autre*. Paris : L'Espace Analytique, pp. 95-148

Ferretti, Sérgio Figueiredo

- 1995 *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp.

Freud, Sigmund

- 1973[1894-1924]*Neurose, Psychose et Perversion*. Paris : Presses Universitaires de France.

Freyre, Gilberto

- 1963 *The Mansions and the Shanties. The Making of Modern Brazil*. New York: Alfred A. Knopf.
- 1974 *Mãitres et Esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris: Gallimard.

Fry, Peter

- 1982 *Para Inglês Ver. Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

Goffman, Erving

- 1961 *Asylum*. New York: Doubleday-Anchor Books.

Goldman, M.

- 1985 A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, agosto, Rio de Janeiro.

Green, André

- 1973 *Le discours vivant ; la conception psychanalytique de l'affect*. Paris : Presses Universitaires de France.

Harriet, Lafley

- 1990 Culture and Chronic Mental Illness. *Hospital and Community Psychiatry*, 41 (3): 277- 286.

Hassoun, Jacques.

- 1996 Du père de la théorie psychanalytique (de Freud à Lacan), In: M. Gaudelier et J. Hassoun. *Meurtre du père, Sacrifice de la Sexualité*, Strasbourg : Editions Arcanes

Iriart, Jorge

- 1998 *Les femmes dans le candomblé. Expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil.* Thèse de doctorat, Montréal : Université de Montréal.

Jenkins, Janis H.

- 1988 Ethnopsychiatric Interpretations of Schizophrenia Illness: The Problem of Nervios within Mexican-American Families. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12 : 301-329.

Kapferer, Bruce

- 1979 Emotion and Feeling in Sinhalese Healing Rites. *Social Analysis*, 1 (feb.): 153-176.
1986 Performance and the Structuring of meaning and Experience. In V.W. Turner et E.M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, p.188-203.

Kundera, Milan

- 1986 *L'art du roman*. Paris : Gallimard (folio).

Laing, Ronald David

- 1969 *The divided self*. New York: Pantheon Books.

Lambeck, Michael

- 1981 *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landes, Ruth

- 1947 *City of Women*. New York: The Macmillan Company.

Leavitt, John

- 1984 Structure et émotion dans un rite kumaoni, Himalaya central. *Culture* 4 (1) : 19-31.
- 1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23(3) : 514-539

Leff, J.; N.N. Wig, H. Bedi, D.K. Menon, L. Kuipers, A. Korten, G. Emberg, R. Day, N. Sartorius and A. Jablensky

- 1990 Relatives' Expressed Emotion and the Course of Schizophrenia in Chandigarh: A Two-Year Follow-Up of a First-Contact Sample. *British Journal of Psychiatry*, 156: 351- 356.

Lépine, Claude

- 1981 Os estereótipos da personalidade no candomblé Nagô. In: Carlos E. M. de Moura (org.) *Olóôrixà. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, pp. 11-32.
- 1982 Análise formal do panteão nagô. In: Carlos E. M. de Moura (org.) *Bandeira de Alairá. Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, pp.13-70.
- 1983 Représentations de la maladie dans le Candomblé au Brésil. *Bulletin d'Ethnomédecine anc Séminaire Mensuel d'Anthropologie Médicale*, n.25 pp.21-49.

Lévi-Strauss, Claude

- 1955 *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.
- 1962 *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

Levy, Robert I.

- 1984 Emotion, Knowing and Culture. In: R.A.Shweder and R.A.LeVine, (eds.) *Culture Theory*. Cambridge : Cambridge University Press pp. 214-237..

Lienhardt, Godfrey.

- 1970[1961] *Divinity and Experience. The religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press
- 1995 Self: public and private. Some African representations. In: M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds.). *Category of the Person*. pp141-155.

Low, Setha

- 1994 Embodied metaphors: nerves as lived experience. In : Thomas Csordas (ed.) *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.139-162.

Lutz, Catherine

1988 *Unnatural Emotions*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mattoso, Katia M. de Queirós

1979 *Être esclave au Brésil. XVIe - XIXe*. Paris: Hachette.

1992 *Bahia, Século XIX. Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Merleau-Ponty, Maurice

1945 *La phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

Montero, Paula

1985 *Da doença à desordem. A magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.

Moura, C.E.M. (Org.)

1981 *Olóòrisà. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora.

1982 *Bandeira de Alairá. (Outros escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: Livraria Nobel.

1987 *Candomblé: desvendando identidades. (Novos escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: EMW Editores.

1989 *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon/Edusp.

Murphy, H.B.M. & Taumoepeau

1980 Traditionalism and Mental Health in the South Pacific: A reexamination of an Old Hypothesis. *Psychological Medicine*, 10: 471-482.

Nascimento, Cacao do

1995 *A Capela d'Ajuda já deu o Sinal. Relações de Poder e Religiosidade em Cachoeira*. Cachoeira: CEAO.

Nathan, Tobie

1994 Le début du monde. Fondements métaphysiques de l'ethnopsychanalyse. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 24 : 7-14.

Nathan, Tobie et Hounkpatin, Lucien

- 1993 Oro Iè - la puissance de la parole... en psychanalyse et dans les systèmes thérapeutiques yorubas. *Review Française de Psychanalyse* 3 : 787-805.

Nina Rodrigues, R.

- 1900 *L'Animisme Fétichiste des Nègres*. Salvador : Reis & Comp.

Nunes, Mônica

- 1993 *Da clínica à cultura: uma etnografia da relação terapêutica no contexto "psi" na Bahia, Brasil*. Dissertação de mestrado, Salvador, UFBA.

Obeyesekere, Gananath

- 1981 *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1990 *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

Oro, Ari Pedro (Org)

- 1994 *As religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade.

Ortigue, M-C., Martino, P. et Collomb, H.

- 1967 L'utilisation des données culturelles dans un cas de bouffée délirante. *Psychopatologie africaine*, 3 (1): 121-147.

Ortigue, M.C. et E; Zempléni, A. et J.

- 1968 Psychologie Clinique et Ethnologie. *Bulletin de Psychologie*, 270 : 15 - 19. Spécial issue : 950 - 958.

Ortigue, M.C. et Ortigue, E.

- 1973 *Oedipe Africain*. Paris: Plon.

Peacock, James L.

- 1988[1984] Religion and Life History: An Exploration in Cultural Psychology. In: Edward M. Bruner (Ed.) *Text, Play and Story*. Illinois: Waveland Press, Inc.

Prandi, Reginaldo

- 1991 *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

Ramos, Arthur

- 1940 *O negro brasileiro*. São Paulo: CEN.

Rosaldo, Michelle

- 1984 Toward an anthropology of self and feeling, in: Shweder, R. et Levine, R. (Eds) *Cultural Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reis, João José

- 1986 Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829. *Religião e Sociedade* 13 (3), nov.
- 1988 Magia Jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 18 (16): 57-81.
- 1995 Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, dezembro, (28) 14-39.

Sartorius, N. et alli

- 1986 Early Manifestations and first contact incidence of Schizophrenia in different cultures. *Psychological Medicine* 16: 902-928.

Sartre, J. P.

- 1965 *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.

Schwartz, Stuart B.

- 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, James

- 1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.

Segato, Rita L.

- 1989 Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife. in: Carlos E. M. de Moura. *O meu sinal está no teu corpo. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon/Edusp, pp. 14-35.

Serra, Ordep J. Trindade

- 1995 Ninguém Entra por Querer no Candomblé. *Revista USP*, 25 : 130-143, março/maio.

Silverstein, Leni

- 1979 Mãe de Todo Mundo: Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, 4: 143-169.

Sontag, Susan

- 1979 *La maladie comme métaphore : essai*. Paris : Seuil.

Souza, Antônio Loureiro de

- 1977 *Notícia Histórica da Cachoeira*. Estudos Baianos. Universidade Federal da Bahia, n.5.

Taussig, Michael

- 1993 *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge.

Teixeira, Maria Lina Leão

- 1987 Lorogun - Identidades sexuais e poder no candomblé. In: C.E.M. de Moura (org.), *Candomblé: desvendando identidades. (Novos escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: EMW Editores.
- 1994 *A encruzilhada do ser: representações da loucura em terreiros de candomblé de São Paulo*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

Taylor, Charles

- 1992 *Grandeur et misère de la modernité*. Québec : Bellarmin.
- 1997 *La liberté des modernes*. Paris : Presses Universitaires de France.

Teles dos Santos, Jocélio

1995 *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia.* Salvador: Sarah Letras.

Tellenbach, Hubertus

1983 *Goût et atmosphère.* Paris : Presses Universitaires de France.

Trindade, Liana

1981 Exu: Poder e Magia. In: C. E. Marcondes de Moura, *Olóòrisá. Escritos sobre a religião dos orixás.* São Paulo: Ágora.

1985 *Exu: Poder e Perigo.* Sao Paulo: Icone Editora.

Vasconcelos, Svetlana P.

1987 *Le candomblé. Les fonctions thérapeutiques d'une pratique sociale.* Thèse de Doctorat, Université de Paris VIII.

Velho, Yvonne Maggie

1975 *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Verger, Pierre

1968 *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe et XIXe siècle.* Paris: Mouton.

1973 Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba, In : *La notion de personne en Afrique noire.* Colloques internationaux du CNRS, Paris 11-17 octobre 1971. Ed. du CNRS, pp. 61-71.

1982 *Orisha. Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde.* Paris: Editions A.M. Métailié.

Warner, Richard

1983 *Recovery from Schizophrenia: Psychiatry and Political Economy.* Boston : Routledge & Kegan Paul.

Waxler-Morrison, Nancy E.

1977 Is mental illness cured in traditional societies? A theoretical analysis. *Culture, Medicine and Psychiatry*, I: 233-253.

- 1979 Is Outcome for Schizophrenia Better in Nonindustrial Societies? The Case of Sri Lanka. *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 167: 144-158.
- 1992 Commentary on Cohen, Prognosis for Schizophrenia in the Third World. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16: 77-80.

Winnicott, D.W.

- 1975 *Jeu et Réalité. L'espace potentiel*. Paris : Gallimard.

Zempléni, Andras.

- 1977 From Symptom to sacrifice: The Story of Khadi Fall. In Crapanzano, V. et Garrison (Eds.) *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley & Sons, pp. 87-139.