

Université de Montréal

Transnationalisation religieuse : un temple d'umbanda à
Montréal

par
Annick Hernandez

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en anthropologie

Décembre 2009

© Annick Hernandez, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé
Transnationalisation religieuse : un temple d'umbanda à
Montréal

présenté par
Annick Hernandez

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Deirdre Meintel
Présidente-rapporteur

Robert Crépeau
Directeur de recherche

Bernard Bernier
Membre du jury

Résumé

Les pratiques religieuses dans les pays de l'Atlantique Nord se transforment et on observe pour une partie de leur population le passage d'un « croire institutionnalisé » à une spiritualité influencée par diverses traditions, dont certaines ont fait leur apparition sur ce territoire au milieu du 20^e siècle. Le présent mémoire vise à mettre en lumière une des facettes de la diversité religieuse contemporaine; suite aux questionnements qui ont surgi au long du travail, il aborde aussi certains enjeux sous-jacents à l'analyse d'un groupe religieux en anthropologie, notamment comment aborder le terrain et comment considérer un tel groupe. J'ai choisi pour ce faire de décrire un groupe religieux québécois qui est lié à un culte afro-brésilien – l'umbanda– et qui est membre d'un réseau transnational de temples.

J'examinerai d'abord comment l'umbanda s'est développée au Brésil, car cela fournira des indications pertinentes sur, entre autres choses, l'éventuelle perméabilité de cette tradition, une fois le groupe implanté dans un pays de l'Atlantique Nord. J'examinerai ensuite le type de transnationalisation qui a présidé à la naissance du temple à Montréal, car cette analyse offre des indices permettant de déterminer comment un tel groupe s'insère dans le paysage religieux de divers pays. Enfin, en me penchant sur les pratiques religieuses des membres du groupe, je tenterai de dégager certaines particularités locales.

Mots-clés :

Transnationalisation religieuse, Umbanda, Candomblé, Kardécisme, Religion afro-brésilienne, Religion afro-américaine, Phénomène religieux, Renouveau religieux, Pratiques religieuses, Spiritualité, Nouvel Âge, Nébuleuse mystique-ésotérique, Médiurnité, Initiation, Transe, Objectivité du chercheur, Implication dans le terrain.

Summary

Religious practices in North Atlantic countries are evolving, and there are particular cases where one can observe a changeover from institutional beliefs towards forms of spirituality issuing from a variety of traditions, many of which appeared on the scene towards the middle of the 20th century. The present thesis aims to shed some light on one facet of contemporary religious diversity; following up on questions which arose in the course of this exploration, it also addresses issues underlying the anthropological analysis of religious groups, for instance how to approach fieldwork, and how to consider such a group. To this end I have chosen to describe a religious group in Quebec which is linked to an Afro-Brazilian cult named Umbanda, and which is part of a transnational network of Umbanda temples.

I shall begin by setting out how Umbanda developed in Brazil, since this informs us as to, for instance, the likelihood of permeability of such a tradition once it is “planted” in Northern soil. I will then analyse the type of transnationalisation that was at work when the Montreal group was set up, since this provides relevant indicators allowing us to determine how the group settles into the religious landscape of different countries. Finally, by examining the religious practices of members of the group, I shall attempt to elucidate a number of distinctive local features.

Keywords :

Religious transnationalisation, Umbanda, Candomblé, Kardecism, Afro-Brazilian Religion, Afro-American Religion, Religious Renewal, Religious Practices, Spirituality, New Age, Mediumship, Initiation, Trance, Experiential ethnographer, Ethnographic objectivity.

TABLE DES MATIÈRES

Liste des tableaux	v
Liste des figures	vi
Liste des photos	vii
Avant-propos	ix
Introduction	1
1. Le terrain	1
2. La méthodologie	3
3. Le plan du mémoire	7
Chapitre 1. Au sujet du temple Arán du Brésil	10
1. À l'origine, les cultes afro-brésiliens n'étaient qu'africains	10
1.1 <i>Survivance de l'héritage culturel des esclaves lors de la colonisation</i>	10
1.2 <i>Juxtaposition des cultes africains avec le catholicisme</i>	13
1.3 <i>L'abolition de l'esclavage et sa conséquence sur les cultes africains</i>	14
1.4 <i>L'urbanisation du Brésil</i>	15
2. La Tradition se blanchit	16
2.1 <i>L'arrivée du kardécisme au Brésil</i>	17
2.2 <i>La rencontre du kardécisme avec les cultes africains</i>	18
2.3 <i>Les débuts de l'umbanda</i>	18
2.4 <i>L'umbanda, religion nationale</i>	22
2.5 <i>La relation umbanda/quimbanda</i>	23
2.6 <i>La relation umbanda/ candomblé</i>	23
3. Au-delà des frontières de l'umbanda	24
3.1 <i>Du côté du kardécisme</i>	24
3.2 <i>De l'umbanda « blanche » à l'umbanda « africaine »</i>	24
3.3 <i>Du côté du candomblé</i>	25
3.4 <i>Le continuum</i>	27
4. La maison mère	27
4.1 <i>Le livre sacré est la Nature</i>	29
4.2 <i>Le Xirê des orixás</i>	30
4.3 <i>Le mythe de création du monde</i>	32
4.4 <i>L'ouverture vers d'autres traditions</i>	33
4.5 <i>Les entités spirituelles</i>	33
4.6 <i>L'initiation</i>	36
4.7 <i>La socialisation religieuse</i>	40
5. Conclusion	41
Chapitre 2. D'un « local » brésilien à un « local » québécois	43
1. Introduction	43
1.1 <i>Les prémices</i>	44
1.2 <i>La révolution culturelle des années 1960 et son effet au Brésil</i>	45
2. L'expansion des religions afro-brésiliennes	46
2.1 <i>L'africanisation des populations noires</i>	46
2.2 <i>L'émigration</i>	48
2.3 <i>Les populations de l'Atlantique Nord à la recherche de nouvelles spiritualités</i>	49
2.4 <i>Conclusion</i>	50
3. Dynamique locale/globale	51
3.1 <i>Introduction</i>	51
3.2 <i>La structure organisationnelle du réseau du temple</i>	51
3.3 <i>La structure organisationnelle d'un temple</i>	53

3.4	<i>Lien entre les temples (la circulation des hommes)</i>	56
3.5	<i>La circulation des informations</i>	56
3.6	<i>La circulation des biens</i>	57
4.	Le réseau des temples Arán	58
4.1	<i>Le temple de Genève, temple initiateur des temples à l'étranger</i>	58
4.2	<i>La fondation du temple du Québec</i>	60
4.3	<i>Le temple de Strasbourg</i>	63
4.4	<i>Le temple du Portugal</i>	64
4.5	<i>Le temple de Paris</i>	65
4.6	<i>Le temple de Belgique</i>	67
4.7	<i>Le temple de Graz</i>	68
4.8	<i>Le temple de Californie</i>	69
4.9	<i>Le temple de Washington</i>	71
4.10	<i>Le temple de New York</i>	71
4.11	<i>Au niveau spirituel il n'y a pas de frontière</i>	72
5.	De quel type de transnationalisation s'agit-il?	74
6.	Comment qualifier le réseau?	77
Chapitre 3. Le « ré-enchantement » religieux des populations de l'Atlantique Nord		78
1.	Le renouveau religieux	78
2.	La revalorisation des traditions au sein des religions	81
3.	L'éclatement de l'encadrement	82
4.	L'apparition de nouveaux mouvements religieux	84
5.	La nébuleuse mystique-ésotérique	85
6.	Conclusion	87
Chapitre 4. La « vie religieuse » des médiums du temple du Québec		90
1.	L'expérience du rituel	90
1.1	<i>L'organisation physique de l'espace</i>	91
1.2	<i>Le rituel</i>	94
1.3	<i>D'autres aspects de la pratique</i>	98
1.4	<i>D'autres rituels</i>	99
2.	Vivre la religion	101
2.1	<i>La mobilisation consciente du corps</i>	101
2.2	<i>Les états modifiés de conscience</i>	102
2.3	<i>Y a-t-il perte de conscience?</i>	103
2.4	<i>Au sujet de la possession</i>	105
3.	L'expérience individuelle	106
3.1	<i>Du catholicisme à l'umbanda et retour au catholicisme</i>	106
3.2	<i>De l'umbanda à l'umbanda</i>	107
3.3	<i>Du mysticisme à l'umbanda</i>	109
3.4	<i>Conclusion</i>	110
4.	La religion vivante	112
Conclusion		115
1.	Passages	115
2.	À Montréal	117
3.	Pour la suite	118
Glossaire		121
Références bibliographiques		124
Annexes		xiii

Liste des tableaux

- I. Civilisations africaines qui ont eu des représentants en Amérique portugaise
- II. La division des esprits (en lignes) dans l'umbanda
- III. Différences entre les façons de faire dans le kardécisme et dans l'umbanda
- IV. Les types de syncrétisme afro-brésiliens selon Arthur Ramos
- V. Caractéristiques de l'*orixá Ogum*
- VI. Les grades d'initiation dans le temple Arán du Brésil
- VII. Composition actuelle des différents temples du réseau des temples Arán
- VIII. Caractéristiques de la nébuleuse mystique-ésotérique

Liste des figures

Notes :

Toutes les cartes viennent du projet Wikipedia qui en autorise l'utilisation (voir l'annexe 1)

Le schéma du champ religieux afro-brésilien a été reproduit avec l'aimable autorisation de Stefania Capone (voir l'annexe 2)

1. À l'est du 50^e degré de longitude ouest
2. Le champ religieux afro-brésilien
3. Le *Xirê* des *orixás*
4. La transnationalisation du temple Arán vers la Suisse
5. La transnationalisation du temple Arán vers le Québec
6. La transnationalisation du temple Arán vers Strasbourg
7. La transnationalisation du temple Arán vers le Portugal
8. La transnationalisation du temple Arán vers Paris
9. La transnationalisation du temple Arán vers la Belgique
10. La transnationalisation du temple Arán vers l'Autriche
11. Scission et création d'un nouveau temple d'umbanda, (en dehors du temple Arán) et son réseau en Europe alémanique
12. La transnationalisation du temple Arán vers la Californie
13. La transnationalisation du temple Arán vers Washington
14. La transnationalisation du temple Arán vers New York
15. Le réseau des temples
16. Les temples établis par des émigrés brésiliens
17. Les temples établis par des Européens
18. Schéma du *terreiro* du temple Arán du Québec
19. Structure temporelle d'un rituel

Liste des photos

Note :

L'autorisation de reproduire toutes les photos dans le mémoire a été accordée par le photographe (voir l'annexe 3)

1. Mataganza (Brésil), « champ sacré » du temple Arán du Brésil.
2. Procession de la statue de Saint-George lors de la fête d'*Ogum*, le 23 avril 2007 à São Paulo.
3. Costume rituel des temples d'umbanda
4. Mataganza (Brésil), cascade dédiée à *Oxum*
5. Mataganza (Brésil), pierre dédiée à *Xangô*
6. Mataganza (Brésil), vue sur la forêt

À Andrée Gueydan et Claude Hernandez

Une femme extraordinaire et un homme exceptionnel

Mes parents

Montréal, décembre 2009.

Remerciements

[Si chaque jour...]

Si chaque jour
tombe dans chaque nuit
il existe un puits
où la clarté se trouve enclose.

Il faut s'asseoir sur la margelle
du puits de l'ombre
pour y pêcher avec patience
la lumière qui s'y perdit.

Pablo NERUDA

La rose détachée et autres poèmes

Éditions Gallimard, 1979

Je remercie à l'aide de ce poème tous mes intimes, tous mes proches, tous ceux qui m'ont guidée, aimée, accompagnée, soutenue, poussée plus loin et tous ceux qui ont croisé ma route avec bienveillance pendant ces années de travail.

Merci!

Avant-propos

Participant observation obliges its practitioners to experience, at a bodily as well as intellectual level, the vicissitudes of translation. It requires arduous language learning, some degree of direct involvement and conversation, and often a derangement of personal and cultural expectations. There is, of course, a myth of fieldwork, and the actual experience, hedged around with contingencies, rarely lives up to the ideal. But as a means for producing knowledge from an intense, intersubjective engagement, the practice of ethnography retains a certain exemplary status (Clifford, 1983: 119).

La position du chercheur

Je débute ce mémoire par une réflexion sur les défis que pose la représentation de la différence culturelle : Qu'est-ce qu'un anthropologue et comment aborde-t-il son terrain? Ou, comme l'exprime Said (1989 : 212) : « Who Speaks? For what and to whom ? ». Je me souviens que la première ethnographie¹ que j'ai eu à lire dans mon cours d'introduction à l'ethnologie m'avait laissé un goût amer. Je trouvais que les ethnologues se comportaient comme des voyeurs² qui, sous prétexte de recherche scientifique et sous couvert d'objectivité, regardaient et décrivaient l'Autre avec « autorité » - « an authority both scientifically validated and based on a unique personal experience » (Clifford, 1983 : 26) - et je me demandais ce que je faisais là. Il m'était resté quelque chose de ce premier sentiment et j'ai été très heureuse, plus tard au cours de ma scolarité, de rencontrer des auteurs qui ébranlaient cette autorité, en remettant en question soit la position de l'ethnologue, soit la manière dont celui-ci pénétrait son terrain. Après avoir été interpellée par les analyses politiques d'auteurs comme Clifford ou Said, il me restait à trouver des récits d'expériences qui me ressemblaient. Ce fut

¹ Clastres, Pierre, « Chronique des indiens Guayaki », 1972, Paris, Librairie Plon. Je cite le livre, mais il ne s'agit pas d'une critique de cette ethnographie particulière, mais plutôt d'un constat sur une manière ethnographique de faire qui tenait peu compte des contextes historique, politique et socioculturel dans lesquels le travail anthropologique se faisait (Said, 1989).

² Dans le sens littéral du terme « personne qui aime regarder, observer, en se tenant à l'écart » (Le Petit Larousse 1999).

d'abord une rencontre avec les écrits de Jean-Guy Goulet qui, lors de son terrain chez les Dene Tha, n'eut d'autre choix que de s'intégrer complètement à leur communauté, car « [...] the Dene expect the anthropologist to learn as they themselves learn: first from personal experience, second by observation of people who know how to do things, and third « informally by hearing mystical, historical, or personal narratives » (Rushforth, 1992 : 488)³ » (Goulet, 2007 : xxxiii). La rencontre décisive fut celle que j'eus avec le livre de Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, où elle rend compte de ses difficultés à étudier la sorcellerie sans être elle-même soit sorcière, soit ensorcelée, et où elle indique que « [...] ceux qui n'ont pas été pris ne peuvent pas en parler car ils ne conçoivent pas que puissent témoigner des sorts ceux qui ne seraient pas passés par cette expérience singulière » (Favret-Saada, 1977 : 115).

J'ai donc décidé de faire partie du groupe que j'étudiais.

J'ai pris cette décision d'abord parce qu'il me semblait inconcevable de parler de la transe en restant extérieure au phénomène. À chaque rituel, je voyais des performances que je pouvais décrire, mais dont je ne pouvais pas vraiment comprendre le sens; et puis, comme les gestes s'apprennent en imitant « on n'a pas besoin de faire une réunion pour dire comment ça se fait, sauf que la personne qui fait, on lui montre comment faire, [...] il ne faut pas oublier que c'est une tradition orale, on ne se passe pas des papiers pour se dire comment faire, jamais, jamais, jamais, jamais »⁴, je voulais participer aux rituels « in coactivity with other [...] » (Goulet, 1998 : 253). Cette position du chercheur – de « experiential ethnographer » (Goulet & Miller) – m'est personnelle et même si elle se glisse dans un mouvement plus large au sein de l'anthropologie, je ne suis pas sûre que tous les terrains s'y prêtent et j'opterai, à la suite de Deirdre Meintel, pour une position multiple⁵ :

³ Rushforth, Scott, 1992, « The legitimation of beliefs in a hunter-gatherer society : Bearlake Athapaskan knowledge and authority », *American Ethnologist*, vol. 19, n° 3, pp. 483-500.

⁴ Entrevue avec Isabelle, 15 juin 2007.

⁵ En ce qui concerne l'étude des cultes afro-américains, les positions sont multiples parmi les chercheurs. Pour certains, l'appartenance de l'ethnologue au culte qu'il étudie « donne une autorité toute spéciale à la voix de l'ethnologue : elle entraînerait, *ipso facto*, la connaissance de la culture étudiée. L'ethnologue devient alors une sorte d'intellectuel organique du culte [...] » (Capone, 1999 : 44) et lui permet de participer à un grand nombre

[...] si j'avais étudié le chamanisme autochtone, j'aurais fait des choix méthodologiques similaires à ceux de Jean-Guy Goulet, qui nous invite à "ouvrir notre subjectivité" pour partager celle des acteurs – leurs rêves, leurs visions –. Ce que j'ai fait avec le groupe spiritualiste, qui pratique la médiumnité et la guérison dans diverses formes, et j'ai accepté de faire un apprentissage de médiumnité et de guérison spirituelle. D'autre part, si j'avais étudié un groupe évangélique, j'aurais eu un comportement similaire à celui de Géraldine Mossière, qui, tout en étant touchée par les émotions de ses interlocuteurs, a évité de se présenter comme convertie potentielle. Si j'avais étudié le pentecôtisme en Afrique ou en Amérique latine, j'aurais aspiré de faire le lien entre l'expérience des gens et les facteurs globaux, comme André Mary l'a fait dans un texte publié dans la revue *Anthropologie et sociétés*⁶, où il étudie des leaders pentecôtistes "visionnaires" et examine leurs expériences et visions, qu'il met en lien avec des facteurs liés à la mondialisation (Meintel, 2007 : 3)

de rituels restreints aux seuls initiés. D'autres défendent « la non-filiation du chercheur à une maison de culte » (*ibid.*); « l'observateur cherch[ant] à échapper à la domination du *babalorixá* et à rester en même temps à son niveau » (Ribeiro, 1978 : 6) cité par Capone (*ibid.*). Capone (*ibid.*) quant à elle se demande « Quel est donc le chemin à suivre pour mener des recherches fructueuses? Faut-il se limiter à un rôle de « confident-sympathisant », comme le voudrait Ribeiro, ou devenir un initié pour saisir, ainsi, de l'intérieur la réalité des cultes? Indiscutablement, l'ethnologue n'est pas préparé à mener des recherches dans les sociétés initiatiques ».

⁶ Mary, André, 2003, « Parcours visionnaires et passeurs de frontières », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, no 1, p. 111-130.

Introduction

1. Le terrain

Cette recherche a débuté en mai 2007 dans le cadre du projet « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques », mené par des membres du Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU)¹, dirigé par Deirdre Meintel et coordonné par Géraldine Mossière (Université de Montréal)². Ce projet est financé par le Fonds québécois de recherche pour la société et la culture (FQRSC) ainsi que par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH). Ce projet de recherche sur la diversité religieuse à Montréal offrait la possibilité de participer à une école de terrain, et je m'y suis glissée³ afin de pouvoir expérimenter à une échelle locale – Montréal – un terrain anthropologique, avant de me lancer dans mon propre terrain qui, à l'époque, concernait les technologies de l'information et des communications (TIC) et les autochtones⁴, domaine proche du métier que j'exerce. J'étais bien décidée à observer un groupe religieux protestant, ayant moi-même été élevée dans une tradition protestante⁵ et ayant cru à 15 ans que je deviendrais pasteur, avant d'être déçue par des interrogations qui ne trouvaient pas de réponses. Je me disais donc qu'il serait intéressant d'y revenir avec un regard anthropologique. Comme le groupe de recherche s'intéressait plus particulièrement à des mouvements nouveaux dans le paysage religieux québécois, et après avoir

¹ « Ce projet s'intéresse aux groupes religieux établis au Québec depuis les années 1960, qu'ils représentent de nouvelles religions, des religions déjà implantées ailleurs et importées au Québec par des immigrants, voyageurs québécois ou autres, ou encore de nouveaux courants de religions qui se sont établies dans la province. » <https://depot.erudit.org/id/003013dd> (consulté le 12 décembre 2009).

² « Plusieurs chercheurs y collaborent, soit Josiane Le Gall (Université du Québec à Montréal), Marie-Nathalie Leblanc (Université du Québec à Montréal), Sylvie Fortin (Université de Montréal), John Leavitt (Université de Montréal) ainsi que Claude Gelinat et Fernand Ouellet (tous deux de l'Université de Sherbrooke). » *ibid.*

³ Je remercie Deirdre Meintel de m'avoir fait confiance et acceptée dans son école de terrain alors que mes préoccupations anthropologiques ne concernaient nullement le domaine religieux.

⁴ La portée de cette recherche, bien trop ambitieuse pour un travail de maîtrise, m'a obligée à revoir mon sujet de mémoire en cours de scolarité, après de nombreuses crises auxquelles je sais gré à Robert Crépeau, mon directeur de mémoire, d'avoir répondu avec élégance, humanité et rigueur.

⁵ J'ai en effet été élevée dans une tradition religieuse calviniste qui me vient de ma lignée maternelle, des huguenots originaires d'un village haut perché d'Ardèche (France) et qui ont émigré au début du 20^e siècle en Tunisie, au moment où un président de la république français, protestant et originaire de cette région, leur favorisait l'immigration.

essayé sans succès de pénétrer un groupe théosophique, je me suis rappelé que 15 ans auparavant, j'avais participé⁶ à la mise en place d'un groupe d'umbanda à Montréal.

J'avais donc déjà fréquenté le temple Arán⁷ du Québec, puis je m'en étais éloignée⁸. Je gardais cependant un souvenir très vivant des entités⁹ que la coordonnatrice du groupe de Montréal incorporait, mais aussi une certaine gêne face à un mystère qui me faisait un peu peur, et quelques réticences au sujet de la place du corps du médium dans l'incorporation. Le travail de terrain me donnait l'occasion de retrouver cette ambiance et d'aborder cette pratique en tant qu'anthropologue.

J'ai appelé la coordonnatrice; le numéro de téléphone n'avait pas changé. Je me suis rappelée à son bon souvenir, et je lui ai mentionné que j'étais maintenant étudiante en anthropologie et que je serais intéressée à observer le groupe d'umbanda, s'il existait toujours. Comme c'était le cas, nous avons pris rendez-vous pour que je lui présente le projet plus en détail. Pour l'école de terrain, nous devons observer au moins un rituel du groupe religieux choisi, tenir une entrevue structurée d'environ une heure 30 minutes avec le responsable religieux du groupe – en l'occurrence la coordonnatrice – et faire au moins deux entrevues d'une heure chacune avec des membres du groupe. Lors de la rencontre que nous avons eue, nous sommes tombées d'accord sur le fait que je pourrais assister au rituel dès la

⁶ En 1991, je venais de terminer une thérapie et j'avais été invitée à assister à des méditations umbandistes (*assentamento de eledá*) que ma thérapeute tenait une fois par semaine chez elle. Intriguée et toujours prête à rencontrer l'invisible, je m'y suis rendue et je me suis mise à les fréquenter sur une base régulière. J'ai été fascinée par les chants. Je retrouvais quelque chose des cantiques de mon enfance, une vibration intérieure et « un plus grand que moi » qui me manquait; lorsqu'il a été question de l'accompagner au Brésil, je n'ai pas hésité un instant. Je parlerai plus en détail de la création du temple de Montréal dans le chapitre 2, D'un local brésilien à un local québécois.

⁷ Le nom du temple ainsi que celui des médiums qui en font partie, aussi bien à Montréal qu'ailleurs dans le réseau, sont des noms fictifs. Cette exigence fait partie des conditions de la recherche où l'anonymat des groupes est une garantie de plus pour leurs adeptes de ne pas être reconnus. Elle correspond aussi à une demande des membres interrogés.

⁸ Le passage de la *Mãe-de-santo* à Montréal avait, à l'époque, créé un tremblement de terre à l'intérieur de moi. Deux plaques tectoniques s'y sont rencontrées, l'une personnifiée par la manière de faire de la *Mãe* et l'autre par la manière de faire de la coordonnatrice. Je me suis alors rendu compte que je ne me sentais pas libre de m'approprier cette ritualistique précise et que ce sentiment étouffait ma relation au spirituel (un peu comme un feu qui serait éteint par un autre élément). J'ai donc décidé de partir, tout simplement.

⁹ « Esprits qui s'incarnent dans les médiums » (Capone, 1999 : 96).

semaine suivante; qu'elle se chargerait de présenter le projet aux autres médiums, et qu'elle leur demanderait leur participation au projet.

J'ai été reçue par le groupe avec beaucoup de simplicité; les entrevues avec les médiums ont permis de faire le point sur certains parcours spirituels; par la coordonnatrice avec beaucoup de chaleur, car mon témoignage donnerait corps au travail qui se fait à Montréal et nourrirait une mémoire du groupe; et par les entités avec beaucoup d'amour: je me suis sentie accueillie et j'en suis ressortie profondément transformée.

J'ai pris la rose que le *caboclo* m'avait donnée et je m'en suis retournée. J'avais besoin de marcher; aussi j'ai été jusqu'à un arrêt d'autobus à une bonne distance d'où j'étais, puis je me suis assise sur le banc pour attendre l'autobus, et j'ai attendu. Et je me suis dit « je peux mourir, maintenant, car je suis pleine ». J'avais enfin été accueillie sur cette terre. J'ai toujours eu l'impression d'avoir été aimée, mais non accueillie; et voilà ce *caboclo* m'avait reconnue. Je me suis aussi dit: « Je suis chez moi » (dans ce *gongâ*) (Extrait de mes notes de terrain¹⁰).

2. La méthodologie

Mon terrain a débuté en mai 2007¹¹, et la coordonnatrice est devenue mon informatrice principale. Les données qui appuient ma recherche ont été recueillies de trois façons différentes: certaines au moyen d'entrevues structurées (voir l'annexe 5 pour un exemple d'outil méthodologique fourni dans le projet), d'autres grâce à des entrevues informelles, et d'autres enfin sont extraites de mes notes de terrain griffonnées soit pendant les rituels, au moment où j'étais observatrice participante,

¹⁰ Ces notes ont été prises au tout début du terrain, après le deuxième ou le troisième rituel auquel j'ai assisté, alors que j'étais encore simple observatrice, et avant que je ne devienne médium en développement dans l'assistance. Cette expérience m'a replongée dans ma propre recherche spirituelle et m'a rappelé le bonheur d'être plantée entre ciel et terre. Ces instants de grâce qui traversent ma vie à des moments tout à fait inattendus – lors d'un repas à la campagne avec des amis, lors d'un moment de pause chez les Kaingang (autochtones brésiliens avec lesquels nous avons un projet de restitution de données anthropologiques) – pouvaient, il me semble, être reproduits sur une base plus régulière à l'intérieur du rituel.

¹¹ Presque 15 ans jour pour jour depuis le moment où avait eu lieu la première gira du groupe de Montréal.

soit après les rituels, après être devenue moi-même médium, donc directement impliquée dans le groupe¹².

De juin à août 2007 lorsque j'étais à Montréal¹³, j'ai assisté, en tant qu'observatrice, à tous les rituels qui ont eu lieu¹⁴ et j'ai effectué une première série d'entrevues structurées, avec les médiums du temple : Virginie, Marie et Sidonie. À l'aide d'une grille d'entrevue fournie par le groupe de recherche, j'ai cherché à connaître le contexte social et religieux de ces médiums, leur trajectoire personnelle, leurs activités religieuses ainsi que leur engagement dans le groupe. Parallèlement, une grille spécialement conçue pour les responsables des groupes religieux (voir l'annexe 6) m'a permis d'approfondir le rôle de la coordonnatrice du temple ainsi que sa relation avec les autres membres du groupe. De plus, je l'appelai très souvent après les rituels pour lui poser des questions, m'informer sur des points de ritualistique ou lui faire part de ce qui m'avait interpellée pendant les rituels. Nous avons eu de très nombreux échanges pendant cette période; elle est toujours restée disponible et a été très généreuse de son temps. À la fin de l'été, j'avais donc une bonne idée de l'histoire du temple du Québec, de son organisation, de sa relation avec le temple du Brésil et du rôle d'une coordonnatrice; j'avais également fait le tour des médiums en place.

J'avais, par ailleurs, commencé à approfondir la question du religieux dans les pays de l'Atlantique Nord et découvert une littérature anthropologique française qui me parlait des nouveaux mouvements religieux « puisant dans des traditions très différentes, mêlant des éléments d'origines les plus diverses, sans cohérence apparente, pour satisfaire les besoins immédiats d'individus « isolés et déracinés par la modernité », ces pratiques seraient le signe d'une dégénérescence certaine de la religion en Occident et, plus généralement, d'une crise sociale et culturelle » (Teisenhoffer, 2008). Ce que je ne retrouvais pas dans le groupe de Montréal :

¹²En position d'avoir une action directe sur celui-ci de par mon engagement, et au risque de subjectivité. « L'ethnologue qui se distancie voit son objet lui glisser des mains; celui qui accepte une participation de près doit toutefois faire face au risque de la subjectivation » (Favret-Saada : 43, citée in Meintel, 2007b : 157).

¹³ Avant de savoir que je participerais à l'école de terrain, j'avais en effet déjà planifié des vacances en Europe pour rendre visite à mes parents.

¹⁴ Le temple ferme trois semaines l'été.

Sidonie allait commencer des études en marketing, Marie était médecin, Virginie écrivaine de théâtre et Isabelle thérapeute et rien, dans leur parcours, ne les classait parmi les humains « isolés et déracinés par la modernité ». Au contraire, je les sentais appartenir de plain-pied à la société québécoise et très à l'aise dans leur expérience religieuse.

J'ai choisi à ce moment d'aller expérimenter, moi aussi, à la fois pour comprendre quand elles me parlaient de la transe et de l'incorporation, et à la fois pour prolonger le plaisir que j'avais à être dans le *gongá* lorsque j'allais consulter les entités. J'ai donc demandé à la coordonnatrice à la fin de l'été si je pouvais commencer un développement médiumnique à l'intérieur du temple. Au cours d'un rituel au début de l'automne, les entités de la coordonnatrice ont autorisé mon développement.

Je devenais alors « médium en développement dans l'assistance (MDA) » (cf. tableau VI), puis, très peu de temps après, en octobre 2007, « médium en développement dans le courant – *corrente* – (MDC) », autorisée cette fois à poursuivre mon processus initiatique par les entités de la *Mãe*¹⁵ venue travailler avec le groupe¹⁶. Ma position changeait. Je n'étais plus uniquement une chercheuse dans le groupe, mais devenais une fille du temple, placée face aux mêmes situations et problématiques que les autres. Ma relation avec la coordonnatrice s'est tranquillement transformée, et les autres médiums sont devenues mes informatrices principales.

Au printemps 2008, j'ai participé à la retraite d'initiation (*camarinha*) annuelle du temple du Québec, qui se tenait au Brésil pendant 10 jours, en compagnie de médiums européens (de Strasbourg et de Graz); j'ai aussi assisté (en tant que *cambonô*) à une rencontre des coordonnateurs des temples du réseau. Ce fut une véritable chance d'assister à une telle rencontre, qui ne se tenait que pour la

¹⁵ J'ai aussi profité de la présence de la *Mãe* pour lui mentionner mon projet anthropologique, et elle m'assurée de son bon soutien.

¹⁶ J'avais quitté le temple peu après une visite de la *Mãe*, j'y retournais un peu avant sa visite; elle n'était pas revenue à Montréal depuis 15 ans.

deuxième fois depuis les débuts du temple Arán du Brésil et qui m'a permis de rencontrer les coordonnateurs de tous les temples hors du Brésil, ce que je n'aurais pu faire en dehors d'un tel événement¹⁷. Au cours de ce voyage, j'ai pu apprécier l'umbanda dans son lieu d'origine; j'ai aussi pu recueillir des données sur la création des différents temples à l'étranger et, par le fait même, sur la façon dont le temple Arán du Brésil s'était transnationalisé. Il m'a aussi permis de mettre le groupe de Montréal en comparaison avec d'autres temples et de commencer à en dégager certaines particularités. J'ai pris le parti de ne faire aucune entrevue structurée lors de ce séjour, mais plutôt de tenir des conversations informelles avec les différents médiums que je côtoyais, la prise de notes s'effectuant soit en cours en conversation, soit après, selon les circonstances. Considérant que mon terrain principal était le temple Arán du Québec, que j'avais l'accord de la coordonnatrice de Montréal et l'entière collaboration de la *Mãe*, je n'ai pas fait de présentation officielle de mes recherches auprès du *Pai*, le chef spirituel au Brésil. Au cours d'une rencontre de groupe, je lui ai mentionné mon travail anthropologique concernant l'umbanda et le temple, sans lui donner plus de détails, et comme ma recherche ne portait pas sur la « théologie » du groupe, je n'ai pas pris la peine de faire une entrevue avec lui. J'ai, par contre, participé à quatre sessions de travail à Montréal dirigées par la *Mãe*.

La position du chercheur que j'avais adoptée a permis de tisser des liens étroits d'amitié¹⁸ avec des médiums d'autres temples de l'Atlantique Nord. Cette position de proximité m'a permis de garder des contacts personnels avec ces médiums grâce à l'Internet – et même parfois nous nous téléphonons – et d'actualiser régulièrement mes informations sur les différents temples. En mars 2009, je retournais au Brésil pour une autre retraite d'initiation de 10 jours; j'y ai

¹⁷« Mener des recherches sur la transnationalisation des religions oblige à réaliser des enquêtes de terrain « multilocalisées », qui transforment profondément la pratique anthropologique » (Capone, 2004 : 21) et peut se révéler très contraignant.

¹⁸ Par contre, elle m'a placée dans l'inconfort d'un exigeant aller-retour entre une distance nécessaire à la vision scientifique et le laisser-aller nécessaire pour vivre pleinement l'expérience de l'incorporation. Pour m'aider dans cette démarche, je me suis beaucoup appuyée sur les écrits des chercheurs qui m'ont précédée (Favret-Saada, Geertz, Goulet, Meintel, Said) et sur les conversations que j'ai eues avec Deidre Meintel – qui dirigeait le projet de recherche – et Robert Crépeau – qui dirigeait mon mémoire. Je me suis toujours sentie accompagnée dans ma démarche.

retrouvé des médiums que j'avais vus en 2008, mais aussi d'autres que je rencontrais pour la première fois, enrichissant ainsi mon réseau de contacts. J'avais de plus en plus de données sur les différents temples de l'Atlantique Nord, que je pouvais regrouper en tableaux statistiques – date de création, nombre de médiums, nombre de personnes dans l'assistance. Je pouvais aussi rédiger de courts textes de présentations sur chacun d'entre eux et représenter les parcours migratoires sur des cartes, mais il me semblait que ma vue sur ces données manquait de profondeur. J'ai donc eu un entretien, en juillet 2009, avec la *Mãe* au sujet des différents temples dont elle s'occupe et du rôle qu'elle joue dans leur développement. En juillet 2009, j'ai réalisé une deuxième série d'entrevues semi-structurées avec deux des médiums du temple du Québec, dans le but de vérifier si l'umbanda se transportait dans leur quotidien et de quelle manière. Pour compléter mes données, j'ai interviewé une personne qui a quitté le temple du Québec depuis quelques années¹⁹.

3. Le plan du mémoire

Les questions qui ont sous-tendu ma recherche sont multiples et pourraient faire l'objet de nombreux mémoires de maîtrise, d'autant que plus j'avancais dans mon travail, plus les ramifications devenaient rhizomiques²⁰. J'ai donc décidé d'essayer de répondre à une question primordiale, dans le sens qu'elle précède les autres, à savoir : Comment un groupe d'umbanda réussit-il à s'implanter dans une société nord-américaine? J'essaierai de montrer, par la confrontation des données

¹⁹ Sur quatre personnes – qui ont quitté le temple – que j'ai contactées, deux ont refusé de me parler de leur expérience avec le temple et deux ont accepté. Je n'ai malheureusement pu faire qu'une seule des deux entrevues, car je n'ai pu trouver de plage de rencontre avec l'une d'entre elles qui habite maintenant aux États-Unis.

²⁰ « [Le rhizome] n'est pas fait d'unités, mais de dimensions. Il constitue des multiplicités linéaires à n dimensions, sans sujet ni objet, [...]. À l'opposé d'une structure qui se définit par un ensemble de points et de positions, de rapports binaires entre ces points et de relations biunivoques entre ces positions, le rhizome n'est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi ligne de fuite ou déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature » (Deleuze & Guattari : 61-62).

« Non linear or reticular thinking mostly stresses the fact there is no centrality to the whole but a multipolar view from each recomposed network within each singularity » (Głowczewski, 2005 : 28).

aux théories présentées, que la transnationalisation du temple Arán du Brésil et son implantation au Québec font partie d'un mouvement de « ré-enchantement » du religieux dans les sociétés occidentales (Laplantine, 2003), qu'il se situe au sein d'une nébuleuse de religiosités parallèles (Champion) et que la participation des membres aux rituels relève plutôt d'un désir d'une religion vécue (McGuire) proche d'un imaginaire chrétien (Lemieux) que d'une participation à une simple pratique magique (Champion).

Un premier chapitre présentera les prémices de l'umbanda, les circonstances dans lesquelles elle a vu le jour, ainsi que les grandes lignes de son développement. J'y décrirai le temple Arán du Brésil, que je situerai dans le paysage religieux afro-brésilien. Ce chapitre permettra de dégager certaines particularités du temple Arán et d'asseoir les bases de ma recherche.

Le deuxième chapitre verra comment l'umbanda sort du territoire brésilien et plus particulièrement comment le temple Arán du Brésil s'est transporté hors de son contexte d'origine. Je serai donc en mesure, à la fin du chapitre, de répondre à la question « de quel type de transnationalisation s'agit-il? » et de décrire le réseau qui s'est tissé entre les temples.

Dans un troisième chapitre, je décrirai les tendances du religieux dans les pays occidentaux et j'analyserai comment le temple du Québec, en tant que groupe, se situe dans ce paysage religieux, en isolant certaines caractéristiques que je mettrai en correspondance avec celles qui constituent les caractéristiques typiques des groupes appartenant à la nébuleuse mystique-ésotérique. Ce chapitre pivot me permettra de basculer d'un monde à l'autre et de quitter le Brésil.

Le dernier chapitre, centré sur l'expérience individuelle des membres du temple du Québec, va me permettre de décrire « la rencontre avec un dehors de la religion dans laquelle on a été formé, rencontre qui comporte de l'aléatoire et suscite de l'improvisation » (Laplantine, 2003: 29).

Une série de définitions des termes brésiliens utilisés dans la pratique rituelle viendra clore le travail.

Chapitre 1. Au sujet du temple Arán du Brésil

Le temple Arán du Québec a le même chef spirituel que le temple Arán du Brésil dont il relève; ce *pai-de-santo* a la « responsabilité spirituelle » de tous les médiums, peu importe le lieu géographique où ils se trouvent. Le temple d'umbanda du Brésil (situé à São Paulo), que je présenterai en fin de chapitre pour expliquer d'où est issu le groupe du Québec, n'échappe pas à « l'interpénétration et la réinterprétation d'éléments issus de différentes modalités de cultes [afro-brésiliens] » (Capone, 1999 : 120) et s'inscrit dans un continuum entre une umbanda « blanche » et une umbanda « africaine ». Mais avant de le présenter, et pour mieux le saisir, je raconterai comment, au fil du temps, se sont mis en place les éléments qui ont permis à l'umbanda, de création somme toute assez récente –la première moitié du 20^e siècle–, de devenir une religion nationale brésilienne dans la continuité d'une façon de faire brésilienne, d'assimiler les différents courants religieux qui traversent le pays depuis la période de la colonisation, soit en les superposant, soit en les combinant pour créer de nouveaux cultes. L'umbanda ne peut donc se comprendre sans connaître, même très sommairement, l'histoire des cultes afro-brésiliens.

1. À l'origine, les cultes afro-brésiliens n'étaient qu'africains

1.1. Survivance de l'héritage culturel des esclaves lors de la colonisation

Les Portugais, suite au partage du Nouveau Monde lors du traité de Tordesillas¹, avaient hérité des terres à l'est du 50^e degré de longitude ouest (cf. fig. 1). Ils commencèrent une colonisation organisée du Brésil au 16^e siècle. Cette colonisation, liée au « capitalisme commercial, qui est la caractéristique de

¹ « En 1494, le pape Alexandre VI avait contraint les Espagnols et les Portugais à signer le traité de Tordesillas qui traçait les limites territoriales entre l'Espagne et le Portugal : tout ce qui serait découvert à l'ouest du méridien (Amérique moins le Brésil) appartiendrait à l'Espagne et à l'est (Brésil et Afrique), au Portugal. », (Leclerc, Jacques, « Traité de Tordesillas » dans *L'aménagement linguistique dans le monde*, Québec, TLFQ, Université Laval) consulté le 26 septembre 2009 à l'adresse [\[http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amsudant/tordesillas.htm\]](http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amsudant/tordesillas.htm)

l'époque » (Bastide, 1960 : 42), apportait avec elle la canne à sucre², que les colons cultivaient sur les terres offertes par la Couronne portugaise en échange de leur exil. Organisées en grands domaines, ces exploitations nécessitaient une main-d'œuvre que les Portugais recrutèrent en employant l'esclavage, une coutume qu'ils pratiquaient déjà : « on sait que vers 1550, près de 10 % de la population de Lisbonne était composée d'esclaves nègres » (*ibid.*).



FIGURE 1 – À l'est du 50° degré de longitude ouest
(Source : <http://www.ac-orleans-tours.fr/hist-geo-carto/9cbitm/AMELAT.gif>)

² À cette époque, la consommation du sucre augmentant en Europe, il fallait aussi en augmenter la production.

Ainsi les premiers Noirs qui débarquèrent au Brésil furent des esclaves.

TABLEAU I – Civilisations africaines qui ont eu des représentants en Amérique portugaise

Civilisations soudanaises	Civilisations islamisées	Civilisations bantoues	
		Groupe angola-congolais	Contre-Côte
Yorouba	Peuhls	Ambundas de l'Angola	Mozambiques
Nagô	Mandingues	Cassanges	Macuas
Ijêsha	Hausa	Bangalas	Angicos
Egba	Tapa	Inbangalas	
Ketou	Bornu	Dembos	
etc.	Gurunsi	Congos ou Cabindas de l'estuaire du Zaïre	
Dahoméens du groupe Gêge		Benguelas	
Ewe			
Fon			
...			
Fanti-Ashanti (appelés Mina à l'époque coloniale)			
Kroumans			
Agni			
Zema			
Timini			

D'après Bastide (1960 : 62)

Ils étaient choisis dans des civilisations différentes (cf. tableau I) – les « nations » (*nações*) dont on parle aujourd'hui quand on parle des cultes afro-brésiliens – selon la tâche à laquelle ils étaient voués : on préférerait, par exemple, les Bantous pour l'agriculture et les Minas pour le travail des mines. Les conditions d'esclavages étaient différentes selon les secteurs économiques – les esclaves étaient très surveillés dans les mines, très peu nombreux dans les zones d'élevage – et c'est l'organisation des propriétés sucrières en grandes plantations de 60 à 80 esclaves qui a favorisé, de différentes façons, le maintien des valeurs africaines, bien que, à dessein, les différentes nations étaient mélangées pour casser l'homogénéité et éviter les révoltes. La condition des esclaves ne leur

permettait pas de recréer leur organisation sociale, mais leur nombre leur permettait de reconstituer des cultes et même parfois de recréer des royaumes, et les patrons permettaient, pour des raisons économiques, des danses africaines soit le dimanche soir, soit les jours fériés (*ibid.*).

1.2. Juxtaposition des cultes africains avec le catholicisme

Le facteur du nombre, s'il permet de comprendre pourquoi, au Brésil, les traditions africaines ont survécu alors qu'elles n'ont pas persisté en Amérique du Nord, ne peut à lui seul expliquer la survivance des cultes africains. L'église catholique avait accepté l'esclavage en échange de la catholicisation des Noirs par les propriétaires terriens, qui n'en n'avaient que faire puisque seule leur force de production les intéressait. L'Église va donc prendre en main cette « évangelisation » du mieux qu'elle peut, mais l'éloignement des propriétés raréfie les visites des prêtres et des médecins et permet aux esclaves de perpétuer leurs cultes – même s'ils n'étaient pas autorisés –, surtout lors des cérémonies mortuaires et des séances de magie curative que le colon utilise aussi. D'ailleurs, la manière dont celui-ci vivait sa religion, comme une mesure de protection dans la vie de tous les jours, un « catholicisme populaire » marqué par « une proximité et une familiarité extrême avec la Vierge et les saints, objets d'un culte intime et personnel » (Capone, 1999 : 94), a facilité la juxtaposition des deux cultes dont les espaces sacrés se rapprochent. Les Noirs assistent à la messe en honorant leurs dieux, les *Orixás*³. Ils s'adaptent donc à leur nouvel environnement culturel. On ne parle pas encore de transformation ou de syncrétisme⁴, mais plutôt « d'un

³ La *Mãe* du Temple *Arán* du Brésil racontait, à ce sujet, lors d'une rencontre organisée pour les familles des médiums du Temple *Arán* du Québec, que le *bater cabeça*, qui consiste à saluer l'autel, allongé par terre face à lui, le front posé sur un linge blanc, est une survivance de ce temps où les esclaves cachaient, sous l'autel de l'église, des urnes contenant leurs offrandes et, alors que tous croyaient qu'ils honoraient le Dieu catholique, ils se prosternaient en fait devant leurs urnes.

⁴ Il y a une discussion, parmi les anthropologues, d'abord au sujet de la notion de syncrétisme, ensuite au sujet du syncrétisme dans les religions afro-brésiliennes; discussion à l'intérieur de laquelle je ne peux pas rentrer, car cela déborde du sujet de ce mémoire. J'ai adopté, pour ma part, la définition de Aubrée (2000 : 175), au sujet des cultes syncrétiques : ils « instituent un système symbolique nouveau résultant de fusions d'éléments variés empruntés aux univers religieux africain, indigène, chrétien, spirite, etc. ».

système d'équivalences fonctionnelles d'une religion à l'autre » (Bastide, 2003 : 210) qui permet de maintenir le noyau symbolique de leur tradition.

1.3. L'abolition de l'esclavage et sa conséquence sur les cultes africains

La colonisation du Brésil, qui avait commencé au nord, se poursuit et se déplace vers d'autres régions au fur et à mesure des besoins; ainsi la production du café, qui tient une place de plus en plus importante dans l'économie mondiale, est concentrée au sud. L'esclavage qui l'accompagne suit le même mouvement et au début du 19^e siècle, les Noirs dominent démographiquement les Blancs et se retrouvent un peu partout sur le territoire brésilien. Au même moment, la propagation « de l'idéologie des Lumières et de la libre pensée » (Motta, 2001 : 64), qui culmine avec l'abolition de l'esclavage en 1888 et la création de la République en 1889, affaiblit la religion catholique et favorise la création de centres de culte afro-brésiliens⁵. Les communautés noires éclatent et se dispersent. « Les *terreiros*⁶ surgissent alors avec leurs structures et leurs cycles rituels, séparés du catholicisme des chapelles des plantations [...] » (*ibid.*). Deux cultes se côtoient : le « catimbó », qui s'était développé dans les communautés rurales où l'on retrouve une population métissée d'Indiens, et le « candomblé », qui se développe dans les lieux plus urbanisés où la concentration de Noirs est forte. Le catimbó, avant tout un culte des esprits indiens (les *caboclos*), dont le rituel contient des éléments indigènes, comme l'utilisation de la fumée du tabac ou d'un hallucinogène (le *jurema*), accueille aussi des esprits portugais (*mestres*), des esprits noirs et des esprits gitans (*ciganos*). Le candomblé, à l'intérieur duquel les dieux rejoignent leurs fidèles pendant la transe, essaye de transmettre une mémoire de l'Afrique. Malgré les persécutions sous couvert de « morale publique » dont il est l'objet à partir de l'instauration du code criminel en 1830, le candomblé va se perpétuer et deviendra garant d'une tradition africaine, colorée toutefois par les caractéristiques de la nation (*nação*) dont son chef de culte se

⁵ « The presence of autonomous Afro-Brazilian religious centers is first reported in Salvador, Bahia around 1830 (Bastide, 1960) » cité dans (Brown, 1994: 29).

⁶ Voir le Glossaire en page 121.

réfère; dans certaines villes, ces centres d'origine fonctionnent encore (Brown, 1994). Parfois ces cultes – le catimbó et le candomblé – coexistent⁷ et plus tard ils s'entrecroiseront dans la « macumba » (Bastide, 1960).

1.4. L'urbanisation du Brésil

Avec la fin du 19^e siècle, le centre économique du Brésil se déplace à Rio de Janeiro, le port d'exportation du café, entraînant avec lui une migration vers le sud de paysans à la recherche d'emploi et d'esclaves – affranchis ou non – qui apportent avec eux leurs rites et leurs croyances. Cette population diversifiée, à la recherche d'une communauté sociale et de lieux pour échapper « à la misère [et aux] difficultés d'adaptation au monde nouveau » (*ibid.*), se retrouve dans des centres de cultes africains, « [...] le catholicisme, sûr de son implantation, n'ayant rien fait pour recréer des communautés de fidèles » (Aubrée, 1987 : 145). Sous cette pression, ces centres vont se « déterritorialiser⁸ » (Motta, 2001), subir des transformations et donner naissance à de nombreux nouveaux cultes dont la macumba, un culte syncrétique qui emprunte aux traditions africaines⁹, amérindiennes et catholiques et qui, pour la plupart des auteurs, serait le prédécesseur de l'umbanda, bien qu'il soit difficile d'établir une filiation précise entre les différentes cultes.

Les dieux africains et les esprits amérindiens participent désormais à la même cérémonie. Le portugais est de plus en plus utilisé pour les chants rituels à

⁷ Dans le « candomblé des cabocles » (Bastide : 1973 : 35) ou candomblé de caboclo. Les auteurs n'en parlent pas tous de la même manière; ainsi pour Motta (1994a : 75) le candomblé de caboclo serait le nom bahianais du catimbó (culte de Recife); pour Aubrée (2000 : 149), candomblé de caboclo et catimbó désignent « des communautés dans lesquelles les croyances et les entités indigènes ont plus de place que dans [le candomblé et le « xangô »] »

⁸ Pour Motta (2001 : 76), « la déterritorialisation [pour les religions afro-brésiliennes] est la transformation d'une manifestation communautaire, expression d'une identité vécue dans la chaleur et l'effervescence d'un groupe ethnique et social homogène, en un produit abstrait, dirigé vers un marché abstrait, formé de personnes d'origines ethniques, sociales et nationales diverses. »

⁹ Ce pourrait être une transformation du « candomblé de nação », apporté de Bahia (Brown, 1994) ou une intégration de rites africains dans la « cabula » (Bastide, 1960). « Les informations disponibles sur la macumba de Rio de Janeiro mettent en évidence le parallèle qui existe entre ce culte et la « cabula de l'Espírito Santo » : le chef de culte s'appelait, lui aussi, *embanda* et son assistant *cambono*. La réunion du culte était la *gira*. La possession était déterminée non par un saint ou une divinité, mais par un « esprit familial » » (Capone, 1999 : 93).

la place des langues africaines traditionnelles et le candomblé se dissocie de ces nouvelles religions syncrétiques et, avec le temps, va devenir le symbole de l'authenticité en ce qui concerne les cultes afro-brésiliens.

La macumba se développe surtout à Rio. C'est un culte très étanche qui, dans son syncrétisme, a récupéré la notion du diable qui se présente maintenant sous la forme de l'*Exu* africain (Capone, 1999a). C'est aussi un culte qui, dans la lignée de la religiosité populaire du début de la colonisation, essaye de résoudre les problèmes quotidiens, de guérir ou de libérer des « mauvais esprits » (Brown, 1994) et par conséquent, même s'il est pratiqué dans les bas quartiers, sera fréquenté par toutes les couches de la population. La macumba devient petit à petit plutôt une magie qu'une religion, et surtout un commerce, et passe d'une forme collective à une forme individuelle. Ce glissement culminera dans la « quimbanda » ou « magie noire » que nous retrouverons comme pôle « négatif » de l'umbanda.

L'on voit donc qu'avec l'urbanisation, la communauté à la base des religions afro-brésiliennes se transforme; auparavant liée à une mémoire, celle de l'Afrique d'origine (même si elle était symbolique), elle devient liée à une origine sociale de la pauvreté. L'on constate aussi, avec les problèmes de la vie urbaine et moderne, un glissement de la religion vers la magie, voire la sorcellerie.

2. La Tradition se blanchit

Si la macumba de Rio de Janeiro s'était développée à un « moment de transition » (Bastide, 1960) où le Noir, en se prolétarisant, rencontrait et intégrait à ses cérémonies d'autres urbains pauvres, blancs ou métis, loin de leur communauté d'origine et à la recherche de « solidarité et de communion » (*ibid.*), l'umbanda, pour sa part, va accompagner la classe moyenne brésilienne du 20^e siècle, qui a adopté les valeurs de progrès et de modernité que l'on retrouve dans les sociétés occidentales à cette époque, et qu'a fait siennes l'élite brésilienne.

2.1. L'arrivée du kardécisme au Brésil

L'umbanda, une construction « consciente et délibérée », implique non seulement des éléments des traditions afro-indo-brésiliennes (dont nous avons vu, dans la première partie de ce chapitre, comment elles ont survécu et se sont transformées au fil du temps et des événements économiques et politiques), mais aussi des éléments du spiritisme¹⁰, qui fait son entrée au Brésil dans la deuxième moitié du 19^e siècle, au nord, dans la région de Bahia. De religieux qu'il était au nord, le spiritisme s'installe dans les villes du sud, tout d'abord à Rio, dans des milieux liés à la culture, favorisant « l'avancement des idées républicaines et abolitionnistes » (Aubrée & Laplantine, 1990 : 112) et, grâce au développement du journalisme, au travers duquel il défend ses idées, il va s'étendre dans les autres villes du sud. Mais qu'est-ce que le spiritisme?

Le spiritisme¹¹, né aux États-Unis, et qui a connu son heure de gloire en France grâce à Allan Kardec qui « transforme ce qui n'était alors qu'un jeu de société en système doctrinal dont le pivot est la réincarnation et le progrès social ou plus exactement le progrès social *par* la réincarnation » (*ibid.* : 10), est une religion des esprits.

Sa doctrine est fondée sur la croyance que les vivants (incarnés) peuvent communiquer avec les morts (désincarnés) à travers des personnes douées et formées pour cela (médiums), et que chaque esprit se réincarne au cours des siècles dans des corps successifs afin de s'améliorer spirituellement à chaque vie terrestre par la pratique, outre l'amour du prochain, de l'étude et de la charité (Aubrée, 2000 : 177).

L'on retrouve dans cette religion la présence d'un monde invisible, présent aussi dans les cultes africains, qui ne se manifeste pourtant pas de la même

¹⁰ Bastide (1973 : 37) l'appelle d'ailleurs « le *spiritisme de Umbanda* ».

¹¹ Qui va devenir, à partir moment où Allan Kardec le codifiera, le kardécisme.

manière chez les uns – où les dieux (*orixás*) rendent visite aux hommes – que chez les autres – où ce sont les esprits des morts qui leur rendent visite.

2.2. La rencontre du kardécisme avec les cultes africains

Ainsi, au moment où les Noirs et leurs traditions émigraient dans les grandes villes du sud, se teintant par le fait même de tradition bantoue¹², le kardécisme y faisait son apparition d'abord dans les cercles intellectuels et les classes moyennes en ascension, puis « dans la basse classe des Blancs » (Bastide) où la nature de la relation aux esprits se modifie. Pour l'élite, il était une expérimentation scientifique; pour les classes moyennes, un moyen d'être en communication avec des esprits « supérieurs »,¹³ et pour les plus défavorisés un moyen de se guérir. L'on se retrouve ainsi avec différentes couches de spiritisme, qui néanmoins prônent les mêmes valeurs de charité. Le « bas-spiritisme »¹⁴ est fréquenté aussi bien par des Blancs que des Noirs ou des Métis, au contact desquels la nature des esprits invoqués change : ils deviennent indiens ou nègres et « parce qu'il s'agit d'esprits de « primitifs », de ceux qui ont souffert, qui ont été humiliés et exploités, ils se trouvent particulièrement capables d'aider et de comprendre notre pauvre humanité » (Motta, 1994a : 72).

2.3. Les débuts de l'umbanda

C'est donc dans un contexte, « où les africains, même libérés, se voyaient pris dans un réseau de préjugés tenace de l'élite blanche, positiviste et évolutionniste, qui n'en finissait pas – même lorsqu'elle s'intéressait « scientifiquement » à eux avec la meilleure volonté, comme Nina Rodrigues – de leur coller sur la peau les étiquettes « inférieurs » et « archaïques » et qui ne

¹² « Les Bantous dominent dans le sud du Brésil » (Bastide, 1960 : 438). Cette précision est importante car les Bantous avaient un culte des morts que l'on ne retrouve pas chez d'autres nations et qui est un facteur pouvant avoir favorisé la rencontre entre le spiritisme et les cultes africains.

¹³ « Saint Louis, Jeanne d'Arc, Pascal et Emmanuel » (Motta, 1994a : 72).

¹⁴ C'est Bastide (1960 : 438) qui introduit cette notion : « Les blancs [...] ont désigné cette troisième et dernière strate du spiritisme brésilien du nom péjoratif de « bas-spiritisme » ».

voyait dans les cultes que des pratiques fétichistes qui seraient un jour ou l'autre absorbées par diffusion de la culture supérieure de l'homme blanc » (Aubrée, 2000 : 148), que naît l'umbanda. Les esprits des Noirs et des Indiens qui étaient déjà présents dans le « bas-spiritisme » vont maintenant faire officiellement partie des esprits que les médiums de l'umbanda incorporent. Ils se polissent : le vieil esclave (*preto-velho*) se transforme en sage, l'Indien (*caboclo*) devient celui qui détient la connaissance (Bastide, 1960).

Si l'on ne peut dire exactement quand l'umbanda est apparue ni qui l'a créée, les auteurs s'accordent pour dire que c'est Zélio de Moraes, en 1920, qui a eu la révélation¹⁵ de fonder cette religion, alors qu'il recevait l'esprit d'un père jésuite, au cours d'une séance de spiritisme à Niteroi (État de Rio) et que son centre de culte – *Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade* – est le premier à s'afficher comme un centre d'umbanda. Il fonde d'ailleurs en 1939 la première fédération d'umbanda – L'union spirite d'umbanda du Brésil (UEUB). Cette nouvelle religion, « valorisation de la *macumba* à travers le spiritisme » (Bastide, 1960 : 443), de par sa volonté de codification¹⁶, essaye néanmoins de se différencier des cultes « inférieurs », en « purifi[ant] le culte des éléments les plus liés à la tradition initiatique et sacrificielle du candomblé » (Capone, 1999 : 129)¹⁷. L'umbanda retient du christianisme « sa foi, son espérance et sa charité » (Prandi, 1990 : 61) et « sa prétention à l'universalisme » (Aubrée, 1987 : 154). De plus, elle transforme le panthéon des *orixás* des traditions africaines en forces de la nature et, grâce au kardécisme, intègre les notions de progrès et d'évolution à l'intérieur de son *projet* spirituel. Les dieux ne visitent plus directement les fidèles, ils utilisent des intermédiaires, les esprits, divisés en lignes (cf. tableau II), elles-mêmes divisées en phalanges ou légions. Ce n'est plus tout à fait ni du

¹⁵ « He was to be the founder of a new religion, a true Brazilian religion dedicated to the worship and propitiation of Brazilian spirits: *Caboclos* (spirits of Brazilian Indians) and *Preto Velhos* (spirits of Africans enslaved in Brazil) » (Brown: 39).

¹⁶ « Cette volonté de codification globale le distingue clairement des cultes afro-brésiliens auxquels beaucoup l'assimilent et dont la transmission privilégiée se fait elle, par voie orale et gestuelle » (Aubrée, 1987 : 154).

¹⁷ L'initiation est simplifiée, les sacrifices d'animaux condamnés.

spiritisme (cf. tableau III), ni du candomblé¹⁸, mais une construction syncrétique (cf. tableau IV), voire « synthétique »¹⁹, qui laisse déjà place à une part de création individuelle, une sorte d'« *Agency* »²⁰ que l'on va retrouver dans la manière dont les Européens vont se recréer des religions personnelles, à partir des années 1970 – et que certains auteurs appelleront du « bricolage ».

TABLEAU II – La division des esprits (en lignes) dans l'umbanda

Selon Bastide	Selon Capone	
	Tradition bantoue	Tradition nagô
Ligne d'Oxalá	Ligne d'Oxalá	Ligne d'Oxalá
Ligne de Yemanjá	Ligne de Yemanjá	Ligne de Yemanjá
Ligne de l'Orient	Ligne de l'Orient	Ligne d'Ogun
Ligne d'Oxossi	Ligne d'Oxossi	Ligne d'Oxossi
Ligne de Xangô	Ligne de Xangô	Ligne de Xangô
Ligne d'Ogun	Ligne d'Ogun	Ligne d'Oxum
Ligne africaine	Ligne africaine Ligne de Saint-Cyprien	Ligne d'Obaluaiê Ligne d'Omulu Ligne des Âmes

D'après Bastide (1960 : 448-450) et Capone (1999 : 97)

¹⁸ « The Angola « nation », with a Bantu source, adopted the pantheon of the *orixás* of the Yorubans as well as many of the initiation practices of the Ketu « nation », but its ritual language, also untranslatable, is originally from the Kimbundo language » (Prandi, 2000 : 645).

¹⁹ Il est intéressant que Ortiz (1975 : 97), à la fin d'une discussion sur le type de syncrétisme de l'umbanda, en parle comme « [...] d'une synthèse sociale, du genre de la dialectique hégélienne, où l'*Aufhebung* est à la fois moment de conservation et dépassement [...]. Une telle synthèse ne peut pas prétendre à un degré d'homogénéité parfaite; au contraire, elle garde en elle les différences et divergences régionales qui existent au niveau de la société brésilienne. La nouvelle religion umbandiste, fille de la nouvelle société de classes, industrielle et urbaine, apparaît alors comme une pratique nouvelle ».

²⁰ Bastide (1973 : 420) parle de « l'imaginaire [qui] a plus de pouvoir attractif que la commémoration, qui est mémoire gestuelle, tout au moins pour ceux qui viennent assister à un spectacle et non nourrir leur foi religieuse ».

TABLEAU III – Différences entre les façons de faire dans le kardécisme et dans l’umbanda

	Kardécisme	Umbanda
En général	Austérité/sévérité	Ébriété/exubérance
Au niveau du spiritisme	« Calme, essentiellement verbal et graphique »	« Exubérant, fondamentalement sensuel »
Au niveau de la médiumnité	« Médiumnité de la concentration et de l’intériorisation » « Le médium est un intermédiaire semi-conscient qui dialogue avec les Esprits »	« Médiumnité de l’extériorisation » « Perte de contrôle, personnalité abolie »
Au niveau de l’appel des entités	« Méditation au son de la musique classique »	« Danse au rythme trépidant des « atabaques » »
Au niveau du corps	« Détachement du monde et de cette prison qu’est le corps »	« Utilisation symbolique de la matière et valorisation de tout ce qui peut être mis en scène pour exalter les pulsions du corps »
Au niveau de la cure	« Cure des âmes »	« Cure motrice »

D’après Aubrée & Laplantine (1990 : 179-181)

TABLEAU IV – Les types de syncrétisme afro-brésiliens selon Arthur Ramos

Synchrétisme de type	Synchrétisme entre les cultes						
1	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)					
2	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)	musulman				
3	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)	bantou				
4	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)	musulman	bantou			
5	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)	musulman	bantou	amérindien		
6	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)	musulman	bantou	amérindien	spirite	
7	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)	musulman	bantou	amérindien	spirite	catholique
8	Gêge (fon)	Yorouba (nagô)	musulman	amérindien	spirite	catholique	théosophique

D’après le tableau de Ramos, dans un syncrétisme de type 1 on retrouve des éléments de tradition Gêge et Yorouba, alors que dans un syncrétisme de type 6, on retrouve des éléments de tradition Gêge, de tradition Yorouba, de tradition musulmane, de tradition Bantoue, de tradition amérindienne et de tradition spirite. Les syncrétismes sont ainsi classés selon le nombre de cultes à qui ils empruntent des éléments.

D’après Ortiz (1975 : 92) et Motta (1994a : 70)

2.4. L'umbanda, religion nationale

L'umbanda, comme tous les autres cultes afro-brésiliens auxquels la dictature de Vargas²¹ l'assimile, subira, au nom d'un « idéal d'ordre et de progrès » (Aubrée) une très forte répression jusqu'au début des années 1950. Et pourtant, le premier congrès de spiritisme umbanda²², organisé en 1941 par la Fédération spirite d'umbanda (*Federação Espírita de Umbanda*) dans le but de codifier l'umbanda, fait tout ce qu'il peut pour se dissocier de la macumba et de l'héritage africain et créer une umbanda « blanche »²³, allant même jusqu'à trouver une origine indo-européenne au terme umbanda, qui serait dérivé du sanskrit, de « AUM + Bhandā » (Brown, 1994).

The participants, who came mainly from Rio, included many of the same individuals who had participated with Zélio de Moraes in the organizing of early Umbanda centers. [...] These leaders revealed their doctrinal debt to Kardecism [...]. Discussions of ritual [...] revealed an extreme underlying preoccupation with dissociating themselves from « Macumba » and Afro-Brazilian religions and implicitly from the African heritage. However, at the same time, their religion was focused on Afro-Brazilian and Brazilian Indian spirits, and they showed a central concern with rehabilitating the caboclos and Pretos Velhos from the lowly status given them by Kardecists (Brown, 1994 : 42).

Les centres d'umbanda seront ensuite considérés des lieux de divertissements publics et « à partir de 1964, l'umbanda perd son caractère marginal. En effet, du fait qu'elle comptait de nombreux militaires parmi ses membres, l'umbanda bénéficiera d'une véritable protection de la part du gouvernement militaire. Ce dernier utilisa l'umbanda pour combattre efficacement

²¹ Getulio Vargas dirigera le Brésil de 1930 à 1945, période au cours de laquelle il écrasera une révolution (1932) et « proclamera l'*Estado Novo* (1937), avec une nouvelle constitution qui supprime l'élection » (Encyclopédie Universalis).

²² *Primero Congresso do Espiritismo de Umbanda* tenu à Rio (Brown, 1994).

²³ « In the interest of stressing the distinction between Umbanda and those Afro-Brazilian religions associated with African rituals and evil sorcery, participants at the First Congress employed various qualifiers to refer to their religion. The proceedings reverberate with references to Umbanda as *Umbanda pura* (Pure Umbanda), *Umbanda Limpa* (Clean Umbanda), *Umbanda branca* (White Umbanda), or *Umbanda da linha Branca* (Umbanda of the White line) » (Brown, 1994 : 43).

l'influence de l'église catholique qui, depuis les années cinquante et soixante, avait adopté des politiques de gauche » (Capone, 1999 : 131).

À partir de ce moment, l'umbanda devient une religion nationale, non plus uniquement en termes de nationalisme, c'est-à-dire une religion « endogène qui se situe au carrefour des trois races qui ont contribué à la formation du peuple brésilien : le noir, l'indien et l'européen [et qui] dans ce sens [...] est une religion nationale, voire brésilienne » (Ortiz, 1975 : 90), mais aussi une religion reconnue officiellement, et qui a donc droit de cité.

2.5. La relation umbanda/quimbanda

Au delà d'une désafricanisation du culte, il s'agissait surtout pour l'umbanda, à ses débuts et du fait de la répression dont elle était l'objet, de se dissocier de son aspect « magie noire » et de lutter contre la quimbanda, une « pratique du mal » (Brown, 1994), d'une redoutable efficacité magique, grâce à l'évocation des esprits des *Exus* (associés au diable). La quimbanda devient alors le pôle noir de l'umbanda, même si les *Exus* existent aussi dans l'umbanda, comme « esprits des ténèbres » qui, « s'ils travaillent pour le bien, acceptant de se soumettre aux preto-velhos, ils se transformeront peu à peu en « entité de lumière », en caboclo » (Capone, 1999 : 99).

2.6. La relation umbanda/ candomblé

Jusque dans les années soixante, cette même volonté de légitimation de l'umbanda relègue le candomblé à un culte « appartenant à un stade primitif de l'humanité, une « race inférieure » » (Aubrée, 1988 : 1). Par contre, au même moment où l'umbanda devient religion officielle – dans les années 1960, l'Afrique se décolonise et devient « source de légitimité rituelle et mythologique » (Motta, 2001 : 64). Commence alors un processus de réafricanisation de l'umbanda et du candomblé – dont nous parlerons dans un prochain chapitre.

3. Au-delà des frontières de l'umbanda

L'umbanda se révèle donc être multiple; elle est à la fois considérée comme un spiritisme et comme un culte afro-brésilien, même si ces deux concepts peuvent sembler contradictoires. Tout dépend de qui la pratique, de qui la regarde et de qui l'analyse. Vouloir en faire un culte de facture unique et d'en tracer des frontières claires est arbitraire et relève d'un désir qui, bien que légitime, est loin de la réalité de ce culte. C'est pourquoi certains auteurs ont introduit la notion de continuum²⁴.

3.1. Du côté du kardécisme

D'un point de vue *kardéciste*, l'umbanda « est un spiritisme encore très arriéré qui fait essentiellement confiance à des entités qui ont des préoccupations matérielles, voire matérialistes, du fait de leur proximité avec la terre (les *orixás* sont des forces de la nature) et qui ne peuvent donc être, c'est le moins que l'on puisse dire, d'une grande aide spirituelle » (Aubrée & Laplantine, 1990 : 182). C'est un culte qui doit évoluer pour devenir un « vrai » spiritisme. Le continuum se place au niveau de la médiumnité, dans les esprits que les médiums accueillent et dans la manière qu'ils les accueillent (cf. tableau III).

3.2. De l'umbanda « blanche » à l'umbanda « africaine »

Si l'on reste à l'intérieur de l'umbanda, il en existe pour ainsi dire une version « blanche » et une version « noire » dont la forme la plus africanisée serait l'« omolocô » (Capone, 1999 : 98), « sans compter évidemment avec l'immense gamme des grises et des brunes » (Motta, 2002 : 117). Ce continuum s'est établi au fil du temps et des nécessités politiques. L'« umbanda pura » marque le mythe d'origine de l'umbanda et révèle de la part de ses fondateurs – tous des Blancs de la classe moyenne – « a self-conscious effort to impose a class vision upon their

²⁴ Véronique Boyer (1996 : 18) indique que l'umbanda et le candomblé forment « davantage des pôles, des tendances organisant l'univers religieux que des courants opposés et inconciliables ».

new religion » (Brown, 1994 : 41). Vient ensuite, de la part des chefs de culte noirs, une réaction contre cette désafricanisation de l'umbanda et la réinsertion dans le rituel d'éléments présents dans les rituels de candomblé, comme l'utilisation des tambours, l'offrande de nourriture aux dieux et même le sacrifice d'animaux. Ces deux versions de l'umbanda « are not as antagonistic as during [the] earlier period but rather maintain a peaceful coexistence » (*ibid.* : 48). Aujourd'hui, les *terreiros* d'umbanda se distribuent entre ces deux pôles.

3.3. Du côté du candomblé

Du point de vue du candomblé, l'umbanda « implique une espèce d'expropriation des traditions noires, mises désormais au service de l'unité et du progrès moral et matériel du pays » (Motta, 1994b : 72), alors que les *terreiros* de candomblé revendiquent une « authenticité » africaine, surtout ceux de rite nagô, étudiés par les chercheurs et érigés, par ces derniers, comme un « modèle idéal d'orthodoxie » (Capone, 1999 : 19). Et si pendant des années, ils ont dû se cacher d'abord derrière des saints catholiques, puis des centres umbandistes, depuis les années 1970, ces « cultes traditionnels »²⁵ « occupent une place centrale dans le marché religieux brésilien » (*ibid.* : 140).

²⁵ Aubrée (2000 : 75) sépare les cultes afro-brésiliens en « cultes traditionnels » – *Candomblé, Xangô, Tambor de Mina* – dont « la structure symbolique compte jusqu'aujourd'hui une majorité de traits africains (polythéisme non manichéen, sacrifice d'animaux et transe de possession corporelle entre autres [...]) » et en « cultes syncrétiques » – *Batuque, Umbanda, Quimbanda, Catimbó et Jurema* – qui « instituent un système symbolique nouveau résultant de fusion d'éléments variés empruntés aux univers religieux africain, indigène, chrétien, spirite, etc. » (*ibid.*)

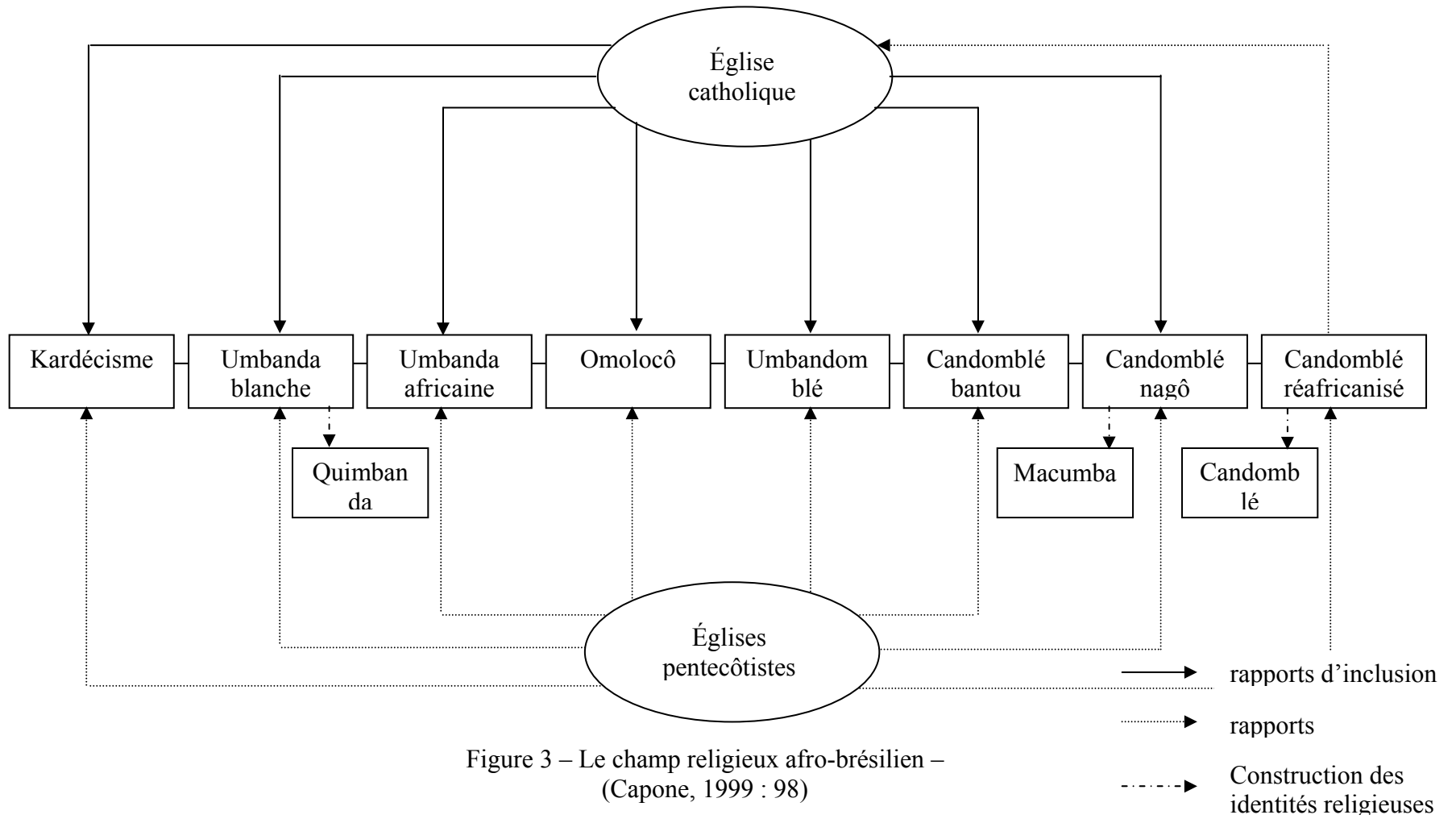


Figure 3 – Le champ religieux afro-brésilien –
(Capone, 1999 : 98)

3.4. Le continuum

Ainsi, en nous intéressant à l'umbanda, nous pouvons découvrir la variété du champ religieux²⁶ afro-brésilien dont le spectre s'étend du kardécisme²⁷ au candomblé et où « [...] on constate une hétérogénéité extrême [...]. Chaque *terreiro* possède sa propre spécificité rituelle, liée à la tradition dont il relève, mais très souvent aussi à l'idiosyncrasie du chef de culte » (Capone, 1999 : 21) (cf. fig. 3).

4. La maison mère

Le temple Arán du Brésil s'intègre parfaitement dans ce continuum et cette hétérogénéité, et nous verrons en le découvrant qu'il est à sa manière « une synthèse inédite [...], le résultat de processus d'incorporation et de réinterprétation qui sont toujours à l'œuvre [...] » (Giglio-Jacquemot, 2004 : 5). J'indiquerai dans un premier temps les circonstances de sa création, puis je présenterai sa cosmogonie, grâce à laquelle nous pourrions constater « [...] que c'est au niveau de sa cosmogonie originale que la culture noire dans son ensemble a le plus résisté et résiste encore aujourd'hui comme fondamentalement Autre » (Aubrée, 2000 : 176). Je parlerai ensuite du « métier » de médium, puisque se développer dans le temple implique surtout d'appivoiser la relation aux entités avec lesquelles chacun est lié, afin qu'elles puissent se manifester et « s'abandonner à la possession afin que les esprits deviennent accessibles aux hommes souffrants » (Boyer, 1996 : 9), lors des rituels au cours desquels « [...] there is one pivotal religious mechanism – the rite of trances that allows the gods to manifest themselves through the bodies of the

²⁶« Pour P. Bourdieu, le champ religieux ne doit donc pas être conçu comme une réalité immuable : il existe une genèse structurale du champ religieux, en rapport avec les transformations de la structure sociale, et l'on assiste, selon lui, à une dissolution du religieux dans les sociétés en voie de sécularisation » (Dianteill, 2002 : 16).

²⁷ Le kardécisme est inclus dans le continuum du champ religieux afro-brésilien, car, pour moi, « [...] toutes les variantes de ces cultes se rattachent à une doctrine ésotérique qui envisage le cosmos comme un monde coupé en deux plans, naturel et surnaturel (que l'on pourrait dire concret et abstrait). Ils sont étroitement liés et interagissent l'un sur l'autre à travers des forces invisibles que, cependant l'homme peut manipuler [...] » (Aubrée, 1987 : 150).

priest during the ceremonies in order to dance and be admired, praised, worshipped » (Prandi, 2000 : 647) ²⁸.

Le temple Arán²⁹ du Brésil a été fondé le 2 août 1973 à Santo Amaro³⁰, un « petit bled » de la région de São Paulo, par B., un *pai-de-santo* guéri, grâce à sa fréquentation de l'umbanda, d'une maladie que les médecins n'arrivaient pas à soigner³¹.

B. was raised a Catholic in the Northeastern region of Brazil. As many families from the Northeast did, [he] and his family moved to São Paulo in search of a better life. At the young age of 16 years, B. fell extremely ill. [...] Out of despair, B. and his family sought a form of spiritual healing. Although B. and his family were devoted Catholics, they decided to take a friend's advice and seek spiritual guidance at a temple of Umbanda in São Paulo called Templo Ogum Beira Mar, in São Paulo. (Castro, 2005 : 30).

Aujourd'hui³², le temple au Brésil est lui-même situé sur plusieurs lieux dans l'état de São Paulo : un temple dans la ville de São Paulo, un temple sur le bord de mer, un temple à Campinas³³, un temple à São Roque et un lieu sacré à la campagne, près de la petite ville d'Embu (cf. photo 1). Il compte environ 600 médiums « initiés et en activité »³⁴ répartis au Brésil et dans les pays de l'Atlantique nord.

Depuis ses débuts, ce temple est reconnu par les autres temples d'umbanda comme un « grand » temple, c'est-à-dire se démarquant par la rigueur de sa

²⁸ « Les *caboclos* « travaillent », ils arrangent les affaires humaines et aident le médium à vivre, alors que les *orixás* ne sont offerts qu'à la contemplation de l'assistance [...] » (Boyer, 1993 : 196).

²⁹ Son nom lui vient du *caboclo* qui guide le temple, *Pai Arán*, et que le *pai-de-santo* incorpore.

³⁰ « le lieu que *Pai Arán*, l'entité mentor du temple, avait désigné pour le temple » (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

³¹ Il est en effet très fréquent de se frotter aux cultes afro-brésiliens pour, avant tout, se guérir d'une maladie. Au sujet de l'umbanda, Giglio-Jacquemot nous indique que « la maladie et son traitement jouent, en effet, un rôle central dans l'umbanda que caractérise, depuis ses origines, une dimension thérapeutique affirmée » (2004 : 6) et au sujet du passage de l'umbanda au candomblé, Capone (1999 : 138) raconte que « dans le discours des médiums, le passage de l'umbanda au *candomblé* est toujours justifié par une contrainte : l'appel direct des *orixás* s'exprime alors par la maladie ou l'infortune ».

³² Je ne tiens pas compte des changements qui ont pu se produire dans le temple après le 1^{er} novembre 2009; c'est un terrain qui se modifie continuellement.

³³ Ville universitaire située à environ 90 km au nord de la ville de São Paulo.

³⁴ Ces données proviennent du site Internet du temple.

ritualistique. C'est ce que nous indique la coordonnatrice du temple du Québec, lorsqu'elle raconte la visite de tous les coordonnateurs à un autre temple d'umbanda en avril 2007; elle y avait trouvé des médiums d'une très grande qualité vibratoire, mais un rituel un peu chaotique.

4.1. Le livre sacré est la nature

Pour le temple Arán du Brésil, le grand livre sacré est la Nature, à l'intérieur de laquelle on retrouve des forces brutes, les *orixás*. Par contre, la tradition umbandiste n'est pas codifiée par un dogme institutionnalisé qui ferait office de référence, et chaque temple, guidé par les entités de son fondateur, a une manière spécifique d'interpréter ce livre sacré.

Lors de sa fondation en 1973, le Temple [...] a visualisé la création du monde en se basant sur les enseignements catholiques. A l'époque, on entendait la Parole de Dieu selon la vision de prêtres fervents. Plus tard, avec la compréhension du Xirê des Orixás, la communauté [...] a été stimulée à Voir et à Percevoir la Parole de Dieu manifestée dans les différents phénomènes de la Nature. Les transformations qui se produisent à chaque instant dans les rivières, les forêts, lors de la migration des oiseaux, de la reproduction des animaux, lors des saisons et de leurs effets, dans la manière dont les choses sont construites et « détruites » pour être reconstruites dans une autre dimension, de manière intelligente et sans précipitation, représentent la base de sustentation de la doctrine du Temple [...]. Quand nous associons la Sagesse de la Nature à la Lumière de notre connaissance nous recréons le Monde. Le Temple [...] ne partage pas l'idée que l'homme régnera sur les oiseaux, les poissons et les animaux (extrait du site Internet du site du temple du Brésil).

4.2. Le *Xirê* des *orixás*

Au temple Arán, le système central de références est le *Xirê*³⁵ (cf. fig. 4), représentation de la séquence des *orixás* – chaque élément de la vie quotidienne pouvant être mis en relation avec les effets des *orixás*. Le *Xirê* induit aussi la manière dont les éléments sont placés sur l'autel et la séquence des chants à l'intérieur du rituel.³⁶ La connaissance du *Xirê* est un apprentissage sans fin que l'initié apprivoise par paliers, comme à l'intérieur d'une spirale.

Chacun est en relation avec un *orixá* et chaque *orixá* a ses propres caractéristiques (cf. tableau V). « Followers believe that men and women inherit many of the *orixá*'s attributes, particularly those related to behaviour and personality » (Prandi, 2000 : 650).

Le *Xirê* du Temple reconnaît dans les quatre Eléments (Feu, Terre, Eau, Air) et dans les combinaisons des [...] seize variantes de ces éléments (Elegbara – Ogum – Oxumarê– Xangô – Obaluaê– Oxossi – Ossãe – Obá – Nanã – Oxum – Iemanjá – Ewá – Iansã – Tempo – Ifá – Oxalá) les forces et énergies de base responsables de la composition de la Vie et de sa dynamique dans le monde des formes (extrait du site Internet du temple du Brésil).

³⁵ On trouve une référence au *Xirê* chez Prandi (2000: 649) : « One by one, each orisha is honoured : his or her sons or daughters fall into a trance, « receiving » the divinity in their bodies that are then dressed with the proper garments and regalia of their personal gods who then dance and dance and dance. This sequence of songs and dance is called *shirê*, which means « let us play » in Yoruba ».

³⁶ Et bien plus encore. Ainsi Castro (2005 : 97) raconte ceci : « During one evening, sipping coffee with Pai B., I asked him to talk a little about the applicability of the *Xirê* in people's daily lives. Instead of giving me an immediate answer, he asked me to tell him a little about the basic principles of Anthropology. [...]. After about fifteen minutes of regurgitating everything I could remember from my anthropology classes, he stops me and says, « there you go, even Anthropology has a *Xirê* ». [...] Archeology is Fire of the *Xirê*, because it deals with past civilizations and the creative endeavor or reconstructing the culture that once existed. It involves digging into the center of the Earth, where the nature's Fire rests. Next, he suggested that physical anthropology is mostly related to the Earth element. This was almost a giveaway, in that the word « physical » is in itself a allusion to the Earth element when talking about the *Xirê*. Being a harder science, physical anthropology is logical, practical and realistic, like the Earth element. Then Pai B. suggested that cultural anthropology is related to the water element, because it has more of an affective aspect to it. How people feel about their culture is taken into account in cultural anthropology. Lastly, linguistic anthropology is related to the Air element because language itself is a form of expression, consciousness, and wisdom ».

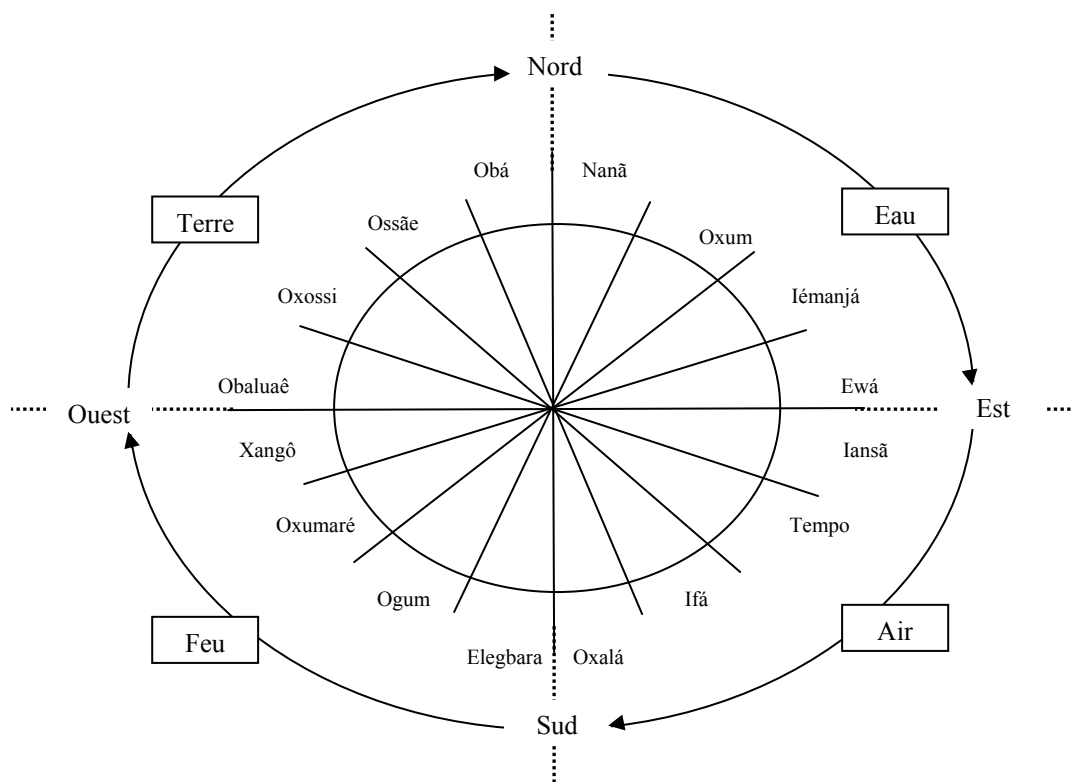


Figure 4 – Le *Xirê* des *orixás*

Dans cette représentation où chaque élément a sa place, « le bien et le mal ça n'existe pas, c'est une question de déséquilibre, il y a trop de quelque chose et c'est ça qui n'est pas bien »³⁷; prendre soin – de soi ou des autres – c'est essayer de comprendre ce qu'il manque. Est-ce du feu? Est-ce de l'air?³⁸

³⁷ Entrevue avec Marie, le 21 août 2007.

³⁸ La *Mãe* expliquait par exemple que lorsque quelqu'un étouffe, on peut se poser la question « Est-ce par manque d'air, ou par un trop plein de terre? ».

TABLEAU V – Caractéristiques³⁹ de l'*orixá* Ogum

Représentation symbolique	Force/Mouvement
Élément dans la nature auquel il est associé	N'importe quel élément combinant force et mouvement.
Élément de la nature auquel il est associé	Élément Feu
Les « qualités » d'Ogums (selon la séquence du <i>Xirê</i>)	
Ogum Xorokê	Ogum em Elegbara
Ogum Najá	Ogum em Ogum
	Ogum em Oxumarê
Ogum das Pedreiras	Ogum em Xangô
Ogum Megê	Ogum em Obaluaiê
	Ogum em Oxossi
Ogum Rompe mato	Ogum em Ossãe
Ogum Dilê	Ogum em Obá
	Ogum em Nanã
Ogum Iara	Ogum em Oxum
Ogum Beira Mar/Ogum Sete ondas/Ogum Marinho	Ogum em Yemanjá
Ogum Matinata	Ogum em Ewá
Ogum Malê	Ogum em Iansã
Ogum Naruê	Ogum em Tempo
	Ogum em Ifá
Ogum De lei	Ogum em Oxalá
Couleur symbolique	Rouge et blanc lorsqu'il s'agit de la ligne du <i>caboclo</i> Bleu foncé lorsqu'il s'agit de l' <i>orixá</i> de la personne
Ornements symboliques	Épée et casque
Nourriture	Pastèque lorsqu'il s'agit de la ligne du <i>caboclo</i>
Boisson	Bière légère
Plante	Espada de Ogum
Caractéristiques	Ogum est le protecteur
Syncrétisme avec les saints catholiques	Ogum est associé à Saint-Georges (cf. photo 2)

4.3. Le mythe de création du monde

Le *Xirê* raconte qu'à l'origine était la lumière. À un moment donné de l'éternité, cette lumière qui était jusqu'alors dans l'état de pure potentialité, prit conscience de l'espace et se propagea. En se propageant, elle se divisa et engendra la lumière elle-même, la conscience et l'énergie. Ces trois aspects évoluèrent à l'origine parallèlement. Mais tandis que les deux premiers évoluèrent en ligne droite sans altération de leur trajectoire, l'énergie se distança peu à peu de son point d'origine. Elle perdit ainsi en intensité, en qualité. Dans ce processus de chute, elle se condensa, se matérialisa, donnant

³⁹Ce tableau reste indicatif et ne prétend pas à l'exhaustivité. On trouve en annexe de la thèse de Mikael Faria Castro (2005 : 102), qui porte spécifiquement sur le *Xirê*, les caractéristiques de tous les *Orixás*.

naissance au monde des formes auquel l'être humain appartient. Cette matérialisation se produisit à des degrés divers : plus la chute de l'énergie était grande, donc éloignée de la lumière et de la conscience, plus la matérialisation était importante (Binz, 2002 : 14).

Ce mythe de création, proche de la théorie du Big Bang⁴⁰, nous rappelle que « les valeurs du monde moderne sont applicables aux valeurs de l'umbanda, et lui permettent d'être acceptée par une société moderne et rationnelle » (Capone, 1999 : 141).

4.4. L'ouverture vers d'autres traditions⁴¹

I. : « [...] dans les fondements du temple, la philosophie du temple est ouverte à la lumière de tous les Maîtres, Maîtres avec un grand M [...]; en brésilien on dit « *todos iluminados* » tous les êtres humains qui sont considérés ou ont été considérés comme des êtres humains illuminés »

A.H. : « comme par exemple le Dalai Lama »

I. : « tout à fait et même pas seulement les trois grandes religions : [...] la lumière de tous les maîtres; ça ne veut pas dire que l'umbanda du Temple prend toutes les philosophies [...] pour mélanger tous les concepts. Non : la lumière, on reconnaît la lumière [...]. Avec [...] cette représentation de la synthèse de la lumière, ça met l'umbanda dans l'histoire spirituelle de l'humanité en remontant aussi loin que Siddartha, le taoïsme, Abraham, inclus Jésus aussi, alors c'est dans ce sens-là, la lumière des illuminés, pas le Coran, pas l'Évangile ».

4.5. Les entités spirituelles

Les esprits que les médiums incorporent sont divisés entre les lignes du haut, dont la polarité est positive, et les lignes du bas, dont la polarité est négative; « les polarités [étant] des opposés verticaux nécessaires, des forces divergentes

⁴⁰ « On définit le Big Bang comme l'explosion originale qui serait à l'origine de l'univers » Encyclopédie de l'Agora, encyclopédie en ligne, consultée le 18 décembre 2009 à l'adresse [http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Big_Bang].

⁴¹ Entrevue avec Isabelle en juin 2007.

généralant un équilibre vertical » (Binz, 2002 : 21). Dans les lignes du haut, les premières lignes sont constituées par les *caboclos* ou esprits des Indiens et les *pretos velhos* ou « vieux noirs », esprits des esclaves. « Mentors et propulseurs de toutes les formes de dynamiques évolutives, les *Caboclos* partagent avec les *Pretos Velhos* le symbole de l'umbanda au Brésil » (extrait du site Internet du temple du Brésil), chacun ayant un rayon d'action spécifique. Les deuxièmes lignes comprennent les esprits des paysans (*baianos*), des vachers (*boiaderos*), des marins (*marinheiros*), des enfants (*crianças*) et des tziganes (*orientes*). Chacune de ces catégories d'entités a une connaissance particulière dont elle peut transmettre la sagesse à celui qui vient la consulter. Dans les lignes du bas, on retrouve les esprits de la nuit (*exus*) et leurs pendants féminins (*pombas giras*) qui protègent les temples aussi bien que les médiums. Ces deux esprits, « *Pomba Gira*, [qui] incarne de façon générale le stéréotype de la prostituée [...] » (Capone, 1999 : 107) et *Exu*, « longtemps identifié au diable dans le syncrétisme afro-catholique » (*ibid.* : 63) sont des forces puissantes qui expriment, avec les entités du haut, une même réalité. Ils sont nécessaires et c'est leur présence en complémentarité qui assure l'équilibre aussi bien de l'individu que du groupe. « Ce qui est en bas égale ce qui est en haut et ce qui est en haut égale ce qui est en bas, pour accomplir le miracle d'une seule chose » (*La Table d'Émeraude*, citée in Souzenelle, 1991 : 19)⁴².

Les *caboclos* « représentent la conscience de l'être humain » (Binz, 2002 : 22) et aident au développement de la conscience, de la perception : « La conscience est la syntonie entre notre propre essence et la lumière. » (enseignement d'un *caboclo* lors d'un rituel, extrait de mes notes de terrain).

Les *pretos velhos* sont porteurs de sagesse ancestrale et « aident les hommes à vivre leurs transformations dans leur existence » (Binz, 2002 : 26) :

⁴² « La Table d'émeraude (Tabula Smaragdina en latin) est un des textes les plus célèbres de la littérature alchimique et hermétique. C'est un texte très court, composé d'une douzaine de formules allégoriques et obscures, dont la célèbre correspondance entre le macrocosme et le microcosme : « Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas ». Selon la légende, elle présente l'enseignement de Hermès Trismégiste, fondateur mythique de l'alchimie, et aurait été retrouvée dans son tombeau, gravé sur une tablette d'émeraude » (Wikipedia, encyclopédie en ligne, consulté le 19 décembre 2009 à l'adresse [http://fr.wikipedia.org/wiki/Table_d%27%C3%A9meraude])

La matière a besoin de l'eau de *Nanã* qui jaillit pour rejoindre l'air. L'eau de *Nanã* est représentée par les sentiments qui sont différents des émotions, viennent d'abord les émotions qu'il faut laisser se transformer en sentiment⁴³ (enseignement d'un *preto-Velho* lors d'un rituel, extrait de mes notes de terrain).

Au sujet des *baianos*, le folklore indique qu'ils sont les âmes de ceux qui habitaient Bahia, mais en fait il s'agit de paysans qui ont la science de l'agriculture et qui savent quoi, où et à quel moment planter. Cette connaissance n'existe pas seulement à Bahia, mais partout dans le monde où il y a des paysans qui font pousser des plantes pour nourrir les gens. Le *baiano* devient donc l'esprit du paysan dans son essence, et dont les connaissances peuvent aider celui qui le consulte dans sa vie quotidienne⁴⁴. Son pas de danse est là pour écraser les petites bestioles qui essayent d'attaquer le médium.

Les *marinheiros* sont « responsables du développement de la recherche intérieure de l'être humain » (Binz, 2002 : 23) : « Pour ne pas sombrer il faut se laisser aller au balancement de la mer » (enseignement d'un *marinheiro* au cours d'un rituel, extrait de mes notes de terrain).

Les *boiaderos* « ont pour mission de rassembler les éléments d'un groupe et d'établir une relation entre la conscience et l'instinct » (Binz, 2002 : 26). « Le *boi* doit avoir conscience qu'il fait partie du troupeau. Le troupeau a son propre chemin, c'est le *boiadero* qui le conduit. À l'intérieur du troupeau chaque *boi* a ses propres besoins. Le *boiadero* s'assure que chaque *boi* puisse rencontrer ses besoins, mais il a un troupeau à conduire » (enseignement d'un *boiadero* au cours d'un rituel, extrait de mes notes de terrain).

⁴³ Il ne s'agit pas de transmission textuelle des paroles de l'entité puisqu'au moment où l'enseignement se donnait, je n'avais pas de carnet. C'est donc un exercice de mémoire, une prise de notes après le rituel.

⁴⁴ Un peu comme Chance, le jardinier du film *Being There* (1979) de Hal Ashby, dont les paroles concernant le jardinage deviennent des paroles de sagesse.

4.6. L'initiation

« L'initiation, qui a pour objet de conduire l'adepte à la possession ritualisée [...] » (Rouget, 1980 : 79), se pratique lors de retraites qui, en général, ont lieu une fois par année au Brésil. « L'initiation [...] est dans la plupart des cas le moment où l'adepte fait l'apprentissage de la possession et où se nouent pour lui le plus étroitement les relations de la musique et de la transe » (*ibid.* : 82). Lors de cette retraite ou *camarinha* « les gens qui y participent se considèrent comme des *iao* [...] ça veut dire, je remets ma tête dans la main du *Pai*, ça veut dire que l'on ne se distingue plus comme individu [...] qu'on est dans une barque où on est tous des rameurs et [si] à un moment donné il y a un rameur qui va s'absenter, on ne l'attendra pas pour continuer, la barque va continuer. Alors c'est ce sentiment dans une *camarinha* que l'on fait partie d'une barque et que tous sont des rameurs, ont une place à leur mesure, mais la particularité d'un individu ne doit jamais mettre en péril la barque »⁴⁵. Cette initiation se situe sur trois niveaux : au niveau médiumnique, elle permet le développement du lien avec l'entité; au niveau philosophique, elle permet d'appréhender les concepts du temple; et au niveau ritualistique, elle permet de comprendre la manière d'entrer en contact avec les forces et les énergies de la nature (Binz, 2002).

On trouve, dans l'initiation du temple Arán, deux niveaux d'initiation (cf. tableau V) : un premier niveau dont « les grades [...] ne sont pas attribués au médium lui-même mais à son *caboclo*. Ils indiquent une qualité de présence de l'entité au cours de l'incorporation » (Binz, 2002 : 32) et un deuxième niveau – *feitura* – où les grades s'appliquent au médium qui rencontre ses *orixás*. Cette répartition nous indique que ce temple est plus proche des traditions du candomblé⁴⁶ que de celle kardécisme où les médiums ne sont jamais en contact direct avec leurs *orixás*. En effet, « les centres d'umbanda les plus proches du

⁴⁵ Entrevue avec Isabelle, 14 juin 2007.

⁴⁶ Anthony (2001 : 41) nous indique que : « en 1995 se produisit une avancée du temple vers les pratiques du candomblé, liée au retour à São Paulo de Nando, le frère de Buby, adepte du candomblé dans l'état de Maranhão : le Père Buby a alors commencé la pratique de la divination par les cauris et celle de l'initiation aux orixás [...] »

pôle africain sont les seuls à avoir un rituel d'initiation, appelé *feitura*, comme dans le candomblé. Les autres ont recours au « baptême », où le chef du culte reconnaît la légitimité du travail spirituel du médium » (Capone, 1999 : 144). Dans cet esprit, proche des pratiques du candomblé, les initiés vont rencontrer, lors des différentes initiations de *feitura*, un ou plusieurs⁴⁷ de leurs *orixás*. Ces initiations sont secrètes et ont lieu lors de retraites d'initiation (*camarinha*) qui durent environ 10 jours et dont la sortie publique⁴⁸ est l'occasion de réjouissances.

Le temple Arán est un temple vivant dont les manières de faire se modifient régulièrement. Chaque année, lors du passage à la nouvelle année (dans la nuit du 31 décembre au 1^{er} janvier), a lieu un rituel au cours duquel les entités qui guident le temple donnent de nouvelles orientations. C'est ainsi que Anthony⁴⁹ nous indique que :

En l'espace de 10 ans, j'ai pu observer au temple un certain nombre d'éléments rituels : en 1990, les médiums en développement n'interviennent plus au cours des giras, mais ont une séance réservée le mercredi. À partir de 1992, cette séance de travail est supprimée et ils retournent s'exercer dans les giras. En 1992, la première et la dernière semaine du mois sont consacrées aux *pretos-velhos* et la dernière aux *caboclos*. En 1999, on note un retour aux rythmes observés en 1989 : trois semaines de giras de *caboclos*, suivies par une semaine de giras de *preto-velhos*. À partir de 1995, les cérémonies « fermées » hebdomadaires, réservées à l'évocation des *exus*, deviennent trimestrielles (Anthony, 2001 : 40).

Une des volontés du *Pai* est d'épurer la pratique du temple de toutes les références au catholicisme, car, dit-il, la nécessité historique d'utiliser le

⁴⁷ Dans les familles yoruba, deux *orixás* étaient honorés – celui du père et celui de la mère « qui voue un culte à l'*orixá* de la famille de son père » (Prandi, 2003 : 41).

⁴⁸ On retrouve la même opposition secret/public dans les initiations du candomblé; ainsi Prandi indique que, « as I tried to show briefly, the initiation is endless, gradual and secret » et plus loin, il conclut « nevertheless, all the dances (which are the culminating point of the celebrations) occur in an open area [...] and this space is open to the public » (2000, 649).

⁴⁹ Ming Anthony est chercheuse au CNRS en ethnobotanique et professeure à l'UFR des sciences sociales, pratiques sociales et développement (SSPSD) de l'université de Strasbourg. Ses thèmes de recherche sont 1- Savoirs naturalistes des héritiers culturels d'esclaves africains au Brésil (utilisations des éléments naturels, représentations, classification, gestion de la biodiversité) et 2- Le dynamisme des religions afro-brésiliennes. Un de ses terrains est le temple Arán du Brésil dont elle parle dans son livre, *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*, Paris, L'Harmattan, coll. Recherches et documents Amériques latines, 2001.

catholicisme comme couverture aux rites africains n'est plus de mise. Ainsi, les statuettes représentant les saints associés aux *orixás* ont été évacuées des autels et les vêtements rituels ne sont plus blancs (cf. photo 3) comme dans les centres d'umbanda, mais plus colorés : une jupe de coton dont la couleur, choisie par le médium, est en résonance avec la vibration de son *orixá* ou de celui de son *caboclo*, et sur laquelle est nouée une dentelle; sur la tête une grande écharpe (*oja*) de la couleur de la jupe.

Dans le même mouvement, et sans parler d'un retour à des quelconques origines, le *Pai* parle de mettre en place des rituels de « nations » (*nações*), beaucoup plus proches de la tradition du candomblé que de celles de l'umbanda.

TABLEAU V – Les grades d’initiation dans le temple Arán du Brésil

Grade		Commentaire	Vêtements rituels
Premiers niveaux			
		Avant même de décider de commencer son développement médiumnique, une personne peut être dans l’assistance et porter un collier sacré (<i>firma de oxalá</i>).	- Firma de <i>oxalá</i>
mda	<i>Medium de desinvolvimento de assistencia</i>	Médium en développement dans l’assistance	- Firma de <i>oxalá</i> - Collier ⁵⁰ de la ligne du <i>caboclo</i> du médium ⁵¹ - T-shirt blanc du temple avec le logo du temple ⁵² - Pantalon blanc
<i>abian</i>		L’ <i>abian</i> est un médium qui pourrait être dans l’espace sacré lors du rituel et faire partie du « courant » (<i>corrente</i>), mais pour lequel il n’y a, physiquement, pas de place.	- Firma de <i>oxalá</i> - Collier de la ligne du <i>caboclo</i> du médium - T-shirt blanc du temple avec le logo du temple - Pantalon vert
mdc	<i>Medium de desinvolvimento de corrente</i>	Médium en développement dans le « courant » (<i>corrente</i>)	- Firma de <i>oxalá</i> - Collier de la ligne du <i>caboclo</i> du médium - <i>Ropa de santo</i>
mc	<i>Medium coroado</i>	Médium couronné; cela signifie que les entités du médium ont été confirmées par le <i>Pai</i> du temple du Brésil et qu’il y a lien constant entre le médium et son <i>caboclo</i> .	- Firma de <i>oxalá</i> - Collier de la ligne du <i>caboclo</i> du médium - Collier de <i>preto velho</i> (noir et blanc) - <i>Ropa de santo</i>
mb	<i>Medium borilado</i>	Médium qui a réalisé l’initiation du <i>bori</i> . À partir de ce grade, les entités du médium peuvent effectuer un travail de consultation avec l’assistance (médium de passe)	- Firma de <i>oxalá</i> - Collier de la ligne du <i>caboclo</i> du médium - Collier d’ <i>obaluaié</i> (noir, blanc et rouge) - Collier de <i>bori</i> - <i>Ropa de santo</i>
Deuxièmes niveaux			
mf	<i>Medium feito</i>	Médium dont l’ <i>orixá</i> a été fixé au cours d’une cérémonie d’initiation, la <i>feitura</i> . Il y a sept grades de <i>feitura</i> ; au septième grade, le médium devient <i>Babalorixá</i> ou <i>Ialorixá</i> si c’est une femme.	

⁵⁰ Les différents colliers (*guias*) ne sont pas des ornements. Ils ont des fonctions rituelles. Au travers du rituel du lavage de perles, Bastide (2002 : 395) inclut le collier dans la théorie de la participation mystique : « [...] il faut qu’existe dans le collier un certain pouvoir d’attraction de la force divine, une sympathie préétablie; il faut que les perles soient un appel, une volonté d’attraction, sans quoi la participation ne pourra s’établir ».

⁵¹ De couleur rouge et blanche pour un *caboclo* de *Ogum*, de couleur marron pour un *caboclo* de *Xangô* et de couleur verte pour un *caboclo* de *Oxossi*.

⁵² Chaque temple a son propre T-shirt. Sur le T-Shirt du temple Arán du Brésil, on retrouve l’acronyme TAB (Temple Arán du Brésil), sur celui de Washington l’acronyme TAW (Temple Arán de Washington), sur celui du Québec l’acronyme TAQ (Temple Arán du Québec), etc.

Ce tableau a été commencé avec Sidonie lors de son entrevue, complété par des conversations avec Isabelle, puis par la lecture de l'article de Viola Teisenhoffer (2007)⁵³, du mémoire de maîtrise de Sylviane Binz (2002), et de celui de baccalauréat de Mikael Castro (2005).

4.7. La socialisation religieuse

La transmission religieuse concerne la philosophie, la ritualistique ou le développement médiumnique d'incorporation, et peut se faire de différentes manières, au travers de conférences (*palestra*), d'ateliers (*vicência*), ou de retraites (*camarinha*). La philosophie du temple est accessible à tous, sur un site Internet entretenu par le temple du Brésil. Elle est aussi divulguée dans des conférences (*palestras*). Par exemple, lorsque la *Mãe* est venue à Montréal en octobre 2007, elle a raconté (aux membres intéressés des familles des médiums) la création du temple du Brésil, présenté son parcours de médium et introduit quelques notions de l'umbanda.

Les *vivências* sont ouvertes à tous ceux qui fréquentent régulièrement le temple (médium et assistance).

Une *vivência* c'est un temps, par exemple une fin de semaine, ou trois ou quatre jours, dans un milieu fermé, interne ou dans la nature, avec le *babalorixá* ou avec un autre *ialorixá* du temple, qui est consacré à recevoir des enseignements sur la philosophie du temple, sur les entités, sur l'aspect sacré du livre qu'est la Grande Nature, des différentes lignes d'incorporation, et tout. Alors il y a des enseignements, il y a des rituels. Il y a plus de rituels que d'enseignements, d'ailleurs (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

Teisenhoffer indique, en parlant de son expérience avec le temple Arán de Paris, que «chaque *vivência* est dédiée à un élément naturel déterminé (l'eau, la terre, le feu ou l'air), auquel correspond un groupe d'*orixás* [...]». Ainsi la *vivência*

⁵³ Viola Teisenhoffer, du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre, a effectué un terrain ethnologique dans le temple Arán de Paris.

à laquelle j'ai participé était dédiée au feu et aux *orixás* suivants : Elegbara, Ogum, Oxumarê et Xangö, un accent particulier étant mis sur le premier ».

Les *camarinhas* sont des retraites d'initiation réservées aux seuls médiums du temple au cours desquelles les initiés développent le lien avec leurs entités et apprennent la ritualistique.

Il a des gestes qui s'apprennent. On n'a pas besoin de faire une réunion pour dire comment ça se fait, sauf que la personne qui fait, on lui montre comment faire. Alors il ne faut pas oublier que c'est une tradition orale, on ne se passe pas des papiers pour se dire comment faire (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

Quand la *Mãe* est venue, j'ai été assistante d'une de ses entités. L'entité porte, pendant son incorporation, un *oja* (une écharpe blanche) sur la tête que je devais lui mettre. Cet *oja* est très grand et une fois en place, pendent de chaque côté de la tête du médium deux morceaux de tissu. Je l'ai fait et dans mon inexpérience, ce n'était pas symétrique : un des deux côté était plus court que l'autre. L'entité m'a expliqué qu'il fallait que ce soit symétrique – c'est une question d'équilibre, elle a eu un brin d'humour et s'est un peu moqué de moi, puis elle a conclu en disant que je ne l'oublierais jamais (ce qui est vrai) et que c'était ça, apprendre en faisant des erreurs (extrait de mes notes de terrain).

5. Conclusion

Nous avons vu, tout au long de ce chapitre, la plasticité des religions afro-brésiliennes et plus précisément celle de l'umbanda, qui a la « capacité de digérer ce qui vient de l'extérieur » (Aubrée, 1988 : 51); nous avons aussi découvert un temple d'umbanda qui, dans la lignée de la manière dont le Brésil depuis la période de la colonisation assimile les différents courants religieux qui le traversent, soit en les superposant, soit en les combinant pour créer de nouveaux cultes, voire de nouvelles religions, se transforme régulièrement. Lorsque nous essayerons de comprendre comment ce temple s'est implanté dans les sociétés occidentales, nous nous souviendrons de cette souplesse et du fait qu'elle est issue d'une

[...] culture de la médiation, qui n'oppose jamais deux entités (comme dans les dualités dont nous sommes si friands en Europe) mais cherche au contraire toujours à les réunir. Au Brésil; il n'y a pas le blanc et le noir, mais le blanc, le noir et l'indien. Il n'y a pas l'humain et le divin, mais l'humain, le divin, et ces intermédiaires que sont les saints. Il n'y a pas le passé et le présent, mais le passé, le présent et la fameuse *saudade* qui est la permanence du passé dans le présent. Il n'y a pas un oui absolu et un non définitif, mais entre le oui et le non, un très fréquent *mais ou menos* (plus ou moins). Il n'y a pas la terre et le ciel, mais la terre, le ciel et le ciel qui descend sur la terre. Il n'y a pas les morts et les vivants, mais les morts, les vivants et les esprits des morts qui se réincarnent. Il n'y a pas enfin l'âme et le corps, mais l'âme, le corps, et le médium qui va tenter de les réunir. (Aubrée & Laplantine, 1990 : 185)

Chapitre 2. D'un « local » brésilien à un « local » québécois

1. Introduction

Avant de décrire comment, à partir du temple Arán du Brésil, s'est créé un réseau de temples d'umbanda transnational – dans le sens strict de « not being contained within a state » (Hannerz, 1996), il sera intéressant de cerner les facteurs qui ont permis aux religions afro-brésiliennes de devenir des religions transnationales¹, et d'observer comment ces religions s'échappent du territoire brésilien. Nous détiendrons alors les renseignements nécessaires pour comprendre le contexte d'implantation du temple au Québec et pour répondre à la question « De quel type de transnationalisation s'agit-il? ». Le type de communauté – de migrants², diasporique ou hétéroclite – que je vais découvrir orientera alors la suite de mon analyse où je regarderai l'umbanda, via le temple du Québec, non plus comme une religion brésilienne, mais comme une pratique religieuse intégrée au paysage religieux de l'Atlantique Nord³.

¹ Selon certains auteurs, les religions afro-américaines sont intrinsèquement transnationales puisque « [...] la première transnationalisation culturelle, d'une telle envergure, a été entraînée par le déplacement d'esclaves africains » (Capone, 2004 : 15). La transnationalisation dont je parle ici est celle qui est le fait de « l'accroissement des liens entre les différents centres, détenteurs des traditions africaines, qui ne se situent pas nécessairement en Afrique (comme c'était le cas jusqu'aux années 1970), mais aussi sur le continent américain » (Capone, 2004 : 15-16) et je rajouterais : sur le continent européen.

² Inspirée par Capone (2004), je dirai que la communauté de migrants se réfère à un lieu d'origine réel; la communauté diasporique, à un lieu d'origine symbolisé et la communauté hétéroclite, à de multiples lieux d'origine réels ou symboliques, sans liens apparents entre eux.

³ Je n'étais pas à l'aise d'utiliser le terme « occidental » qui signifie pourtant « qui a trait aux pays membres du pacte de l'Atlantique Nord » (Le petit Larousse illustré, 1999), car son sens s'est élargi et le terme occidental est aujourd'hui associé à un mode de vie qui débordé ces pays. Nous avons donc décidé, avec Robert Crépeau, que j'utiliserais le terme « Atlantique Nord », à la place du terme occidental, lorsque je voudrais parler des pays de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord.

1.1. Les prémices

Nous avons vu au chapitre précédent que, dans un premier temps, les cultes afro-brésiliens se sont « déterritorialisés »⁴, se déplaçant du nord du Brésil vers les centres urbains du sud où ils ne touchaient plus uniquement les communautés noires, mais, dans un premier temps, toutes les populations pauvres – blanches, métisses ou noires-. Cette « désethnicisation »⁵ s'est retrouvée « à la base de la diffusion, hors des territoires d'origine, du candomblé, et donc de sa *nationalisation*, au sens où son implantation s'est [alors] généralisée à l'ensemble du Brésil » (Motta, 2004 : 66). Ces cultes se sont ensuite répandus dans toutes les couches de la population, surtout grâce à l'umbanda qui avait « blanchi » les cultes de possession en retirant les éléments non acceptables, comme l'utilisation des tambours et les sacrifices d'animaux. On trouve donc, à la fin des années 1960, d'un côté l'umbanda, religion officielle qui n'est plus réprimée car elle est utilisée par les militaires comme un moyen de combattre les mouvements catholiques⁶, et de l'autre le candomblé, culte souterrain, pour lequel, depuis le début des années 1940, les intellectuels organisaient des congrès⁷, développant, par le fait même, un intérêt scientifique et une littérature dont la diffusion va donner une assise à certains cultes « authentiques »⁸ au détriment d'autres plus « syncrétiques ».

⁴ La déterritorialisation, dans ce contexte, signifie « la transformation d'une manifestation communautaire, expression d'une identité vécue dans la chaleur et l'effervescence d'un groupe ethnique et social homogène, en un produit abstrait, dirigé vers un marché abstrait, formé de personnes d'origine ethniques, sociales et nationales diverses » (Motta, 2004 : 61).

⁵ « [...] it was no longer a religion whose followers would only be black » (Prandi, 2000 : 644).

⁶ Les mouvements catholiques, sous la forme de communautés ecclésiales de base (CEB), « [...] parfois le seul endroit où les gens ont le droit de parler, de rompre le silence qu'impose une répression grandissante » (Corten, 1990 : 71), se mobilisent et prennent partie pour les plus démunis.

⁷ « À l'initiative du sociologue Gilberto Freyre, le premier congrès afro-brésilien est organisé en 1934 dans le plus grand théâtre de Recife, ville du Nord-Est du pays. [...] Trois ans plus tard a lieu dans la capitale de l'État voisin de Bahia un second congrès qui gagne une dimension internationale grâce à l'appui de nombreuses personnalités [...] » (Boyer, 1996 : 12). Un peu plus tard en 1941, aura lieu le premier congrès de spiritisme umbanda, organisé en 1941 par la Fédération spirite d'umbanda, qui essaye quant à elle, de se dissocier de l'héritage africain. Pour plus de détails, consulter le Chapitre 1. Au sujet du temple Arán/2. La tradition se blanchit/2.4. l'Umbanda, religion nationale

⁸ Le candomblé de Bahia, étudié et admiré des anthropologues, car « respectueux des vieilles traditions africaines » (Boyer, 1996 : 17).

1.2. La révolution culturelle et son effet au Brésil

Au même moment,

un mouvement de récupération [des] racines culturelles a commencé à fleurir et à se développer au sein des classes moyennes [brésiliennes], en écho au mouvement⁹ beaucoup plus ample qui, aux États-Unis et en Europe, puis au Brésil, s'est mis à questionner les vérités établies de la société occidentale –le savoir universitaire traditionnel, la supériorité des paradigmes bourgeois en vigueur, les valeurs esthétiques européennes – et à se retourner sur les cultures traditionnelles, en premier lieu d'Orient, cherchant des sens nouveaux aux vieilles subjectivités, aux valeurs oubliées et formes d'expression occultées (Prandi , 2003 : 46).

L'héritage noir devient une spécificité brésilienne et envahit toutes les sphères. Les intellectuels, les poètes, les étudiants, les écrivains et les artistes y participent : les rythmes de la musique noire sont intégrés aux arrangements musicaux, la réalité des dieux africains est intégrée à la littérature et « au même titre que le carnaval ou le football, [les cultes de possession contribuent] à l'affirmation d'une identité nationale (la fête en l'honneur de *Yemanjá*, divinité des eaux salées, est l'occasion de réjouissances publiques dans le pays entier) » (Boyer, 1996 : 8). Se met alors en place un double mouvement : au niveau global, ces cultes s'universalisent et deviennent synonymes d'authenticité africaine, et au niveau local, ils s'épurent et cherchent à se nettoyer de tout syncrétisme religieux. C'est d'ailleurs à partir de ce moment que le continuum religieux entre le kardécisme et le candomblé prend toute son expansion; que certains centres d'umbanda intègrent des éléments du candomblé à leurs pratiques¹⁰ et que, « after consolidating features of a universal religion in Rio de Janeiro and São Paulo, Umbanda then spread throughout the country [...] » (Prandi, 2000 : 644).

⁹ Il s'agit de ce que l'on a appelé le mouvement de contre-culture des années 1960.

¹⁰ Il y a aussi de plus en plus de médiums qui font le passage de l'umbanda au candomblé, ce passage étant « synonyme de plus grande efficacité (« il est plus puissant »), d'approfondissement des connaissances (l'« étude scientifique » de la religion) et, souvent aussi, d'ascension sociale grâce à la reconnaissance publique du statut de fils-de-saint » (Capone, 1999 : 142).

2. L'expansion des religions afro-brésiliennes

L'expansion des religions afro-brésiliennes hors du territoire brésilien va emprunter des voies différentes et toucher des populations variées : populations noires d'Amérique (communautés déplacées par l'esclavage), émigrés brésiliens (communautés migratoires en lien avec leur pays d'origine) et populations de l'Atlantique Nord à la recherche de nouvelles spiritualités.

2.1. L'africanisation des populations noires

De se rattacher à une Afrique idéalisée, dans le sens que les racines noires dont les religions afro-brésiliennes se prévalaient étaient celles d'une Afrique d'avant la colonisation, et ce malgré divers déplacements entre l'Afrique et le Brésil, conférait à ces religions un attrait universel, au moment où l'authenticité était érigée en valeur et où les « primitifs » devenaient des « indigènes », avant de devenir des « autochtones »¹¹. Le mouvement de réafricanisation ne touche pas uniquement le Brésil, mais toutes les populations noires d'Amérique qui essayent, en renouant avec leur passé africain, de retrouver des racines qui leur permettraient de s'ancrer dans une mémoire et ainsi d'affronter, « entiers », le monde contemporain. Et de la même façon que dans le candomblé brésilien où, s'appuyant sur les écrits des anthropologues – Rodrigues, Freyre, Carneiro, Bastide –, les chefs de culte considèrent la tradition yoruba comme seule représentante d'une légitimité africaine, cette recherche d'une authenticité africaine émerge dans d'autres pays d'Amérique. Aux États-Unis, les Noirs américains redécouvrent les traditions africaines au travers des cultes afro-cubains¹² lorsque, à partir des années 1960, l'émigration d'un grand nombre de Cubains fuyant la révolution castriste répand ces cultes sur la plupart du territoire

¹¹« The indigenous has become a transnational title uniting disparate groups around a similar political struggle » (Johnson : 310).

¹²Il s'agit de la « santería » cubaine, très proche du candomblé brésilien, et considérée comme un culte plus africain que « l'espiritismo » pratiqué par les portoricains (Capone). « [...] Cette rencontre donna naissance, aux États-Unis, à une nouvelle religion, appelée « santerismo », variante de l'espiritismo portoricain fortement influencée par la santería cubaine » (Capone, 1999 : 50).

national américain (Capone, 1999 : 49). Les Afro-Américains, qui voient dans l'appartenance à ces cultes une manière de « revitaliser » leurs racines africaines, sont mal accueillis par les « Blancs » latinos qui pratiquent à leur égard la même forme de discrimination que les Blancs américains. Ils se radicalisent, vont s'initier en Afrique, en pays Yoruba, et créent des cultes comme « l'orisha-voodoo »¹³ qui intègre les idées du nationalisme noir et s'appuie sur l'idée que « les Yorubas [sont] les seuls défenseurs de la tradition africaine » (Capone, 2000 : 16). Ainsi, le Noir yoruba qui a côtoyé le musulman insoumis « s'inscrit dans un imaginaire de résistance noire » (*ibid.* : 15). On retrouve cette même idée chez les Afro-Cubains qui cherchent à se débarrasser de « la marque infamante de l'esclavage et de la soumission aux valeurs chrétiennes et occidentales » (Capone, 1999 : 52), transformant la « santería » en « religion *lucumi*, où la référence à la culture yoruba devient exclusive » (*ibid.* : 61), et même en religion « lukumi » « orthographié avec un k de façon à mettre intentionnellement en évidence son origine africaine » (*ibid.*). Ces divers essais de récupération du « passé ancestral » (Prandi, 2003 : 48) vont encourager les échanges, permettre d'instituer « des liens très forts entre les initiés des cultes d'origine africaine au Brésil, à Cuba et aux États-Unis, et leurs homologues au Nigeria » (Capone, 2000 : 1). De plus, l'arrivée d'Internet et de la « mort de la distance » (Van der Veer) favorise la mise en place de réseaux diasporiques à l'intérieur desquels ces communautés, issues d'esclaves déplacés, forment des nœuds qui ont en commun une vue imaginée d'un ailleurs de référence (l'Afrique, par exemple). On voit donc que, à la faveur de ces préoccupations, s'amorce un mouvement qui permet au candomblé¹⁴ de quitter le territoire brésilien et de rejoindre des Noirs, situés un peu partout sur le

¹³ « Le fondateur du mouvement Orisha-Voodoo, Walter King, rebaptisé Oba Efuntola Oseijeman Adebalu Adefunmi I, après avoir été initié par les *santeros*, s'initia à Ifâ en pays yoruba où il reçut le titre de « Roi des Yorubas d'Amérique » » (Capone, 1999 : 50).

¹⁴ Et, précédant le candomblé, « certaines modalités de cultes, tel l'umbanda en Argentine, semblent exercer un rôle de médiation – véritables « modalités-pont » – vers les variantes plus « africaines », aidant le nouvel adepte à se familiariser avec la vision du monde de ces religions » (Capone, 2004 : 18). Frigerio parle de « carrière religieuse », « a concept [that] underscores the fact that individuals do not make a single option at a certain moment in time for membership into santería, batuque or candomblé, but that they undertake a *series* of sequential engagements with different variants of Afro-American religions that generally follow a fixed pattern » (2001: 43) (1- umbanda ou batuque 2- variante réafricanisée des religions afro-américaines).

continent américain, qui sont en quête de leurs racines et d'une fierté d'avant l'esclavage.

2.2. L'émigration

Dans les pays limitrophes du Brésil (Uruguay et Argentine) « qui n'en sont séparés ni par des obstacles géographiques, ni par des espaces vides de population, ni par de grandes différences linguistiques et culturelles » (Motta, 2001 : 69), le candomblé et l'umbanda¹⁵ accompagnent les individus qui se déplacent – sans forcément émigrer – d'abord dans les villes frontalières que les Brésiliens (et leurs *babalorixás*) visitent régulièrement¹⁶, puis de plus en plus profondément à l'intérieur du pays au fur et à mesure que des non-Brésiliens sont initiés et fondent « de nouvelles communautés, [...] par ramification¹⁷, au gré des convenances et du jugement des *babalorixás*, voire des simples fidèles » (Motta, 2001 : 68). Cette situation engendre une circulation de fidèles « établissant entre eux des liens étroits autour de la filiation religieuse » (Muchnik, 2006 : 77) et la création d'un commerce de biens religieux pour pallier les manques locaux « des objets et biens nécessaires à l'exercice de la religion »¹⁸. En Argentine, par exemple, « le premier temple ouvre officiellement en 1966, fondé par Nélida de *Oxum*. Nélida de *Oxum* est initiée à l'umbanda à Porto Alegre avant d'ouvrir son temple à Buenos Aires en 1966 » (Muchnik, 2006 : 31) alors qu'en Uruguay, « les religions afro-brésiliennes ont commencé à se propager à la fin des années 1950 » (Frigerio & Oro : 193). L'umbanda se répand aussi vers d'autres pays, grâce à

¹⁵« Dans la plupart des temples des religions afro-brésiliennes du sud du Brésil et, surtout, de l'Uruguay et de l'Argentine, on pratique conjointement l'umbanda (y compris la quimbanda et le culte aux *exus*) et le batuque, ou, sur une échelle moindre, le candomblé. En raison de cette pratique conjointe, les adeptes s'identifient de plus en plus comme « afro-umbandistas », bien que la majorité de la société – qui méconnaît les variations internes – les appelle de façon générale « umbandistas » » (Frigerio & Oro : 213).

¹⁶ « Afro-Brazilian religions expanded mostly through the efforts of nationals who were initiated in Brazil » (Frigerio, 2001 : 40).

¹⁷Dans le cas de l'expansion des religions afro-brésiliennes, ce ne sont pas des missionnaires qui propagent la religion. « No entanto, diferentemente do catolicismo ou protestantismo onde a pastoral missionária ocorre a partir de uma igreja, no campo afro-brasileiro a ação missionária não obedece a nenhuma instituição e sim a iniciativas individuais. Em outras palavras, a expansão da *religião* do Rio Grande do Sul para os países do Prata responde unicamente a motivações missionárias subjetivas de alguns pais e mães-de-santo deste Estado » (Oro, 1998 : 20)

¹⁸ Libre traduction de « dos objetos e bens necessários para o desempenho da *religião* » (Oro, 1988 : 7)

l'émigration des convertis non Brésiliens, « Uruguayan devotees have taken the Brazilian par excellence (Concone 1987) umbanda to Venezuela (Pollak-Eltz 1993) and Argentine practitioners are taken it to Spain and Italy » (Frigerio, 2001 : 40), mais aussi par le déplacement, vers des pays plus au nord – les États-Unis et l'Europe – de Brésiliens qui transportent avec eux leur religion. Aux États-Unis, Margolis (1993), dans son ethnographie sur des émigrés brésiliens à New York, indique « there are also purported¹⁹ to be small spiritual conclaves in their private homes. It is said, for example, that ten or twelve *umbandistas*, practitioners of Brazilian Umbanda, [...] hold sessions in a member's apartment in Queens » (p. 218).

2.3. Les populations de l'Atlantique Nord à la recherche de nouvelles spiritualités

Si la protestation contre les valeurs dominantes des sociétés coloniales a conduit les Brésiliens à rechercher une authenticité africaine grâce à laquelle ils pouvaient se démarquer, elle a obligé les Européens et les Nord-Américains à explorer d'autres savoirs pour exprimer les utopies auxquelles ils aspiraient. Ils vont puiser des enseignements et des pratiques dans diverses traditions porteuses de « sagesse ancestrale », d'abord dans les religions orientales – yoga, tai-chi, méditation, etc., puis dans des religions de plus en plus diversifiées – transe, chamanisme, etc. Avec l'apparition du mouvement du Nouvel Âge²⁰ dans les années 1970, on ne parle plus de religion, mais de spiritualité et, d'un système « de « religion à la carte » [qui] signifie le refus d'une institution régulatrice des pratiques et des croyances – le refus d'une orthodoxie – au profit du principe de la souveraineté individuelle » (Champion, 1993 : 749). Ainsi, depuis les années 1980, la diffusion des religions afro-américaines en Amérique – du Nord et du

¹⁹ Si Margolis (1993 : 218) n'a pas personnellement assisté à un rituel d'umbanda, elle a, par contre, assisté, en compagnie de Diana Brown, à des séances de spiritisme où « seven of the participants were Brazilian, and one was a Colombian, whom, the others joked, had learned Portuguese by attending the sessions; all were White ».

²⁰ Pour une analyse plus détaillée de ce mouvement, se référer à l'article de Viola Teisenhoffer qui en explique les racines. Je reviendrai un peu sur ce mouvement dans le chapitre sur Le réenchantement religieux des populations de l'Atlantique Nord.

Sud ²¹ – et en Europe n’est plus uniquement le fait d’émigrés brésiliens ou d’une « diaspora africaine, engendrée par l’esclavage », mais aussi de « Blancs et de Métis » (Capone). Que ce soit à la suite « de cours de danse et de percussions afro-brésiliennes ou afro-cubaines qui fonctionnent comme des passerelles entre les pratiques artistiques et les religions afro-américaines » (Capone, 2001-2002 : 6), ou de voyages au cours desquels les touristes assistent à des rituels et peuvent même être initiés sur place, expérimentant « la transe [et] la sortie de soi, normalement réservée aux voyageurs d’antan ou aux ethnologues » (*ibid.*), ou tout simplement suite à une visite dans une *botánica*²², les Européens et les Nord-Américains adhèrent de plus en plus à ces traditions dans un essai de renouvellement du religieux, « de ce qui, dans toute société, donne signification et valeur aux comportements, [de ce qui] *relie* les hommes entre eux » (Laplantine, 2003 : 12).

2.4. Conclusion

Ces différentes voies qu’emprunte l’umbanda pour devenir transnationale sont aujourd’hui concurrentes, bien que l’on puisse dégager une manière historique de faire où, d’abord apportées par des émigrés brésiliens, les religions afro-américaines se sont ensuite « africanisées²³ », puis étendues à de nouvelles couches de la population, surtout blanches et en quête de nouvelles voies de salut.

Avant de regarder comment le temple Arán du Brésil s’est transnationalisé et quelle est la nature de cette communauté de médiums qui « se considèrent comme la *corrente* du temple [du Brésil], cette “chaîne” qui à partir de São Paulo

²¹Muchnik indique qu’ « apparue à Buenos Aires dans les années 1970, l’umbanda s’inscrirait dans la vague plus générale de poussée de « nouveaux mouvements religieux », terme générique par lequel on a désigné tous les groupes et communautés spirituelles particulièrement hétérogènes, que l’on a vu se développer au sein des sociétés occidentales, aux États-Unis comme en Europe, même si ces groupes n’étaient pas tous nouveaux » (2006 : 69).

²²Les *botánicas* sont des « lieux consacrés à la vente des ingrédients nécessaires à la réalisation des rituels de santería, candomblé ou « vodou ». Dans ces magasins on achète les herbes, les bains de purification, les parfums des différentes divinités, les chandelles aux couleurs spécifiques à chaque rituel » (Capone, 2001-2002 : 8).

²³Africanisation « is [...] suited to define the passage from the practice of a more syncretic variant like umbanda or espiritismo to a more African one like candomblé, batuque or santería » (Frigerio, 2001: 44).

parcourt le Brésil, les États-Unis, le Canada, la Suisse, la France, l’Autriche, [la Belgique²⁴] et le Portugal » (Anthony, 2001 : 50), nous allons présenter les structures qui tiennent le réseau en place.

3. Dynamique locale/globale

3.1. Introduction

Bien que le temple soit « UN, même s’il y a divers lieux du temple dans la géographie sur notre planète; c’est UN seul temple, alors cela veut dire que chaque groupe de travail ou chaque temple à l’étranger est un maillon de la “chaîne” d’un temple situé au Brésil »²⁵, chaque temple du réseau, dont le temple Arán du Québec fait partie, a un cadre de fonctionnement similaire, dont les directives émanent du temple Arán du Brésil. « Le maintien d’un fonctionnement identique dans tous les « temples d’outre-mer » est par ailleurs une exigence formulée par la « direction » du temple du Brésil afin de garantir le respect des fondements (*fundamentos*) religieux, ainsi que de faciliter la circulation des hauts dignitaires du culte et des adeptes entre les temples » (Teisenhoffer, 2007 : 6).

3.2. La structure organisationnelle du réseau du temple

Le *Pai* est le chef spirituel de tous les temples appartenant au réseau. En tant que tel, il a la « responsabilité spirituelle » de tous les médiums, peu importe dans quel lieu géographique ils se trouvent. C’est donc lui et ses entités qui autorisent et confirment les initiations²⁶, le développement de chaque individu, les orientations de chaque temple et qui réalisent les rituels d’initiation.

²⁴ Lorsque Anthony a écrit son livre, le temple Arán de Belgique n’existait pas encore. Il a été créé en octobre 2008.

²⁵ Entrevue avec Isabelle, 15 juin 2007.

²⁶ Passer un nouveau grade initiatique constitue la confirmation du chemin parcouru et de la relation avec ses entités. C’est une reconnaissance, mais cela peut aussi être induit par la nécessité du temple auquel le médium appartient.

T., soeur du *Pai* dans la vie civile, psychologue clinicienne et maître de conférence à l'université de São Paulo dans la vie professionnelle, et *Mãe-de-santo* dans la hiérarchie du temple, a la responsabilité des temples à l'étranger. Ainsi elle se déplace et leur rend visite afin de les aider dans leur développement, quel que soit le stade où ils en sont : elle donne des orientations, des enseignements sur la philosophie, des précisions ritualistiques; elle aide les médiums à apprivoiser leurs entités, ou tout simplement elle conduit le rituel²⁷, bref elle fait le lien entre le Brésil et les temples. Par exemple, lors d'un de ses passages à Montréal, j'ai vu son entité aider une autre entité incorporée²⁸ à utiliser les cordes vocales du médium en l'encourageant à parler. S'il y a donc, au cours du développement médiumnique, un travail du médium pour être de plus en plus centré et laisser le passage (*dar passagem*) à son entité, il y a aussi un travail que doit accomplir l'entité pour apprivoiser le corps du médium afin de l'utiliser pour faire son travail. Au printemps 2008, la *Mãe* a reçu l'initiation nécessaire pour effectuer des baptêmes, des mariages et le rituel d'initiation du *bori* dans les temples à l'étranger afin de permettre à ceux qui ne peuvent se rendre au Brésil de pouvoir néanmoins soit recevoir cette initiation, soit participer à cette grande réjouissance²⁹.

Le temple visité prend en charge les déplacements, le logis et la nourriture de la *Mãe*. Il lui donne aussi un *per diem*. Cette charge financière est en général répartie entre un revenu provenant d'activités professionnelles organisées pour la *Mãe*³⁰ et d'une quote-part assumée par chaque médium. Par ailleurs, il n'y a pas de circulation d'argent entre les temples.

²⁷ Cela se dit « ouvrir une *gira* ».

²⁸ C'est-à-dire, une entité qui avait pénétrée le corps de son médium.

²⁹ Chaque sortie de rituel d'initiation est l'occasion de grandes réjouissances.

³⁰ Par exemple, lors de sa dernière visite à Montréal, la *Mãe* a, d'une part, rencontré les médiums du temple Arán du Québec pour un travail médiumnique et un enseignement sur la ligne d'Orient dont elle est la responsable, et, d'autre part, dirigé un atelier avec des professionnels de la santé pour les introduire au Primary Unconscious Integrated System (P.U.I.S.) - Inconscient primaire – Système intégré, qu'elle a développé et qu'elle enseigne un peu partout dans le monde. Pour en savoir plus sur le P.U.I.S., consulter le site <http://tinadesouza.com/>.

3.3. La structure organisationnelle d'un temple

Avant même d'être un temple, il existe un groupe. Le travail d'un groupe indépendant commence quand il y a de l'intérêt, « lorsque je vois la possibilité de démarrer une structure » explique la *Mãe*³¹, et lorsqu'à l'intérieur d'un groupe il existe sept médiums de *corrente* impliqués³² sur une base régulière, ce groupe peut devenir un temple. À ce moment-là, le temple s'enregistre selon les lois du pays dans lequel il est situé³³ et devient légalement visible. Par exemple, le temple de Washington se présente comme « a spiritual non-profit organization that follows the Afro-brazilian tradition of Umbanda »³⁴ alors que celui de Paris s'affiche comme « une association civile et religieuse, sans aucun but lucratif ou politique, destinée à l'étude et la pratique du culte de l'umbanda. [Il] se veut de ne jamais exercer quelque discrimination ou préjugé que ce soit »³⁵.

Chaque temple du réseau est dirigé par un coordonnateur dont la fonction peut être interrompue en tout temps; ce n'est pas un acquis. Un coordonnateur est choisi (et reconduit dans sa fonction) par le *Pai* et ses entités (celle du plan inférieur³⁶ et celle du plan supérieur) parmi les médiums du groupe qui ont reçu le grade initiatique de leur 7^e année de *feitura*³⁷ Il est à noter que, pour le moment,

³¹Les informations qui concernent la naissance d'un temple m'ont été transmises lors d'une discussion avec la *Mãe* qui a eu lieu à Montréal en juillet 2009.

³²En effet, un temple a besoin de médiums engagés et disponibles par respect pour l'assistance qui vient consulter les entités. L'on m'a ainsi raconté l'histoire d'un homme venu consulter une entité, laquelle engage avec lui un travail et lui donne un rituel à faire pendant la semaine « et tout et tout ». Il se présente la semaine suivante au rituel – à 300 km de chez lui – et se heurte à l'absence du médium qui incorporait l'entité. Il revient la semaine suivante et le médium n'est toujours pas là, alors l'homme découragé décida de ne plus revenir assister au rituel.

³³Les temples doivent vivre avec les us et les coutumes des pays dans lesquels ils vivent. À Washington les entités ne fumaient pas, parce que l'assistance était gênée par la fumée et ne reviendrait pas dans un lieu enfumé, alors qu'à Berkeley, les entités ne fumaient pas parce le rituel avait lieu dans un lieu public où il est interdit de fumer. Depuis septembre 2009, les entités n'ont plus le droit de fumer dans les temples situés à l'étranger.

³⁴Extrait d'un dépliant publié par le temple Arán de Washington.

³⁵Extrait du site Internet du temple Arán de Paris.

³⁶Inférieur n'est pas un jugement de valeur, car comme il est mentionné sur le site Internet du temple au Brésil : « Le Temple [...] admet l'existence d'êtres spirituels évolués et d'autres en phase d'évolution. Pourtant, tous, indistinctement, sont considérés comme fils de Dieu et dignes du respect de tous les Hommes. Même ceux qui habitent les plans spirituels les plus obscurs ne sont ni discriminés ni exclus. »

³⁷Les médiums de sexe féminin qui ont atteint le 7^e degré d'initiation de *feitura* portent le titre de *ialorixá*, et ceux de sexe masculin, le titre de *babalorixá*.

cette exigence n'est pas respectée dans les temples en dehors du Brésil³⁸, car il y a très peu de médiums qui possèdent ce grade initiatique. Un coordonnateur a une responsabilité « à trois niveaux : au niveau physique/matériel, au niveau ritualistique et puis au niveau médiumnique » (entrevue avec Isabelle, juin 2007). Au niveau physique, « il doit s'assurer d'abord [de] la sécurité physique, [de] l'harmonie physique, [...et de] la propreté physique » (*ibid.*) des lieux, de manière à ce que chaque élément soit à sa place et en harmonie, mais il doit aussi s'assurer de sa santé physique. Au niveau ritualistique, la responsabilité du coordonnateur « c'est que tous les petits détails de la ritualistique, le jour de la *gira*, soient faits impeccables » (*ibid.*) et au niveau médiumnique, il a « la responsabilité d'être en bon état physique, et énergétique aussi, pour incorporer [ses] entités avec qualité à chaque semaine » (*ibid.*).

Certaines tâches sont assignées et correspondent à des fonctions administratives³⁹ à l'intérieur d'un temple – l'accueil de l'assistance (*seza*), la tenue d'un magasin (*alaká*), la préparation et la vente de nourriture après les rituels (*quilombo*). À Montréal, les différentes tâches sont accomplies par les médiums du temple en fonction de la disponibilité de chacun.

Les dépenses des temples sont couvertes par une cotisation perçue chaque premier rituel du mois auprès de ceux qui ont assisté plus de trois fois à une *gira*, qu'ils soient membres de l'assistance⁴⁰ ou médiums en développement. Pour donner une idée, à Montréal la cotisation est de 12 dollars par mois; en Europe, elle peut être de 15 euros par mois. Cette cotisation, ainsi que le surplus généré par certaines activités administratives⁴¹ sert à payer le loyer, le matériel rituel, les fleurs ou tout autre élément nécessaire au fonctionnement du temple. De plus, chacun est libre de faire un don au temple, ce don n'apportant aucun privilège à

³⁸ Seul deux temples du réseau, celui de Genève et celui de Santa-Cruz (Californie), ont des coordonnateurs respectivement *Babalarixá* et *Ialorixá*, et deux temples du réseau sont dirigés par des coordonnateurs qui n'ont pas encore effectué leur initiation de *feitura*, bien qu'ils en aient reçu l'ordre.

³⁹ Il y a aussi des fonctions spirituelles, par exemple, responsable de la musique sacrée et des joueurs de tambour – *ogã*, responsable du matériel pour les rituels, responsable de l'alimentation rituelle.

⁴⁰ Au Brésil, les membres de l'assistance ne paient pas de cotisation. Cela va dans le sens du principe de l'umbanda qui préconise la gratuité des consultations.

⁴¹ Certains magasins (*alaká*) vendent aussi de l'artisanat brésilien.

celui qui le fait. De temps en temps, des activités de levées de fonds, à la mesure des moyens de chaque temple, sont organisées. Par exemple, un des temples organise chaque année une foire⁴² avec des objets ramassés chez les médiums ou chez leurs connaissances; ailleurs, les médiums repiquent des géraniums et les vendent.

Il n'y a pas de prosélytisme. Le recrutement se fait de bouche à oreille :

en fait tous les gens sont dans un milieu de travail, chaque personne qui en fait partie est dans une famille, dans un milieu de travail, dans un cercle d'amis, il en parle plus ou moins selon les pudeurs, selon aussi la réception perçue. [...] si quelqu'un est curieux ou qu'il sent que ça pourrait correspondre à quelque chose, il est invité sans aucune obligation, il est invité une fois, après ça il vient par lui-même comme il veut quand il veut » (*ibid.*).

Le recrutement peut aussi se faire au travers des groupes professionnels auxquels la *Mãe* enseigne l'inconscient primaire, c'est-à-dire un système qui « intègre la sagesse spirituelle des traditions anciennes à la sagesse profonde de la psychothérapie, créant ainsi un processus remarquable et efficace qui promeut l'équilibre psychosomatique de l'individu (le Moi). Le système repose sur une perception plus fine de nos relations aux éléments de la Nature, éléments primaires qui nous influencent à des niveaux en deçà de l'inconscient »⁴³. Parfois, certains participants, voulant en savoir d'avantage sur cette tradition, assistent aux rituels et commencent même un développement médiumnique.

⁴²L'activité de foire est intéressante car elle permet, en plus d'amasser des fonds, de se débarrasser d'objets qui ne servent plus. Idéalement, un médium devrait n'avoir que le nécessaire, à l'image du tzigane qui, parce qu'il transporte ses effets personnels avec lui, sait ce dont il a réellement besoin pour mener sa vie.

⁴³Extrait du site Internet <http://www.tinadesouza.com>

3.4. Lien entre les temples (la circulation des hommes)

Une fois par année, « les fils et les filles du temple » sont appelés⁴⁴ au Brésil pour continuer leur développement de médium parce que « là, il y a des rituels qui sont faits, que la *Mãe* ne peut pas faire à l'étranger, parce qu'il n'y a pas les médiums qui ont l'expérience, il n'y a pas l'infrastructure, les *ogã*, les tambours, les lieux » (*ibid.*). Cela leur permet aussi de revenir à la « source » de la tradition et de la vivre dans son contexte culturel initial⁴⁵.

Les temples sont liés entre eux pour des raisons de proximité géographique⁴⁶. Régulièrement, les médiums de Montréal se déplacent aux États-Unis pour participer à des activités ritualistiques dirigées par le *Pai* ou la *Mãe*. Isabelle explique : « Si *Mãe* vient faire une *vivença* à Washington, les gens du temple et les médiums nous tiennent au courant; [...] pour nous c'est très précieux, parce qu'on est très au nord et très peu nombreux. [...] on y va pour ces jours-là et les gens du temple, les médiums, nous incluent avec eux. Ils sont très hospitaliers ».

Enfin, un individu qui voyage peut participer à un rituel dans la ville où il se trouve et y incorporer ses entités, sans faire partie du *corrente* de ce rituel.

3.5. La circulation des informations

L'Internet est très présent dans le paysage des différents temples, et d'abord comme outil de présentation. Le temple du Brésil entretient ainsi

⁴⁴C'est une relation transitive, le *Pai* appelle et le médium devient son obligé. Isabelle explique « en terme d'ancien français « je suis votre obligé »; nous, nos obligations, dans le sens des obligations que l'on se reconnaît à soi-même pour se développer comme médium, on est dans l'obligation de se présenter à notre *Pai* ».

⁴⁵Une des médiums explique ainsi que lorsqu'elle va au Brésil et qu'elle rencontre des médiums incorporés, elle est sûre de leur authenticité – c'est son émotion qui le lui confirme : « ma propre émotion, c'est mon baromètre » – alors qu'à Montréal, si elle se sent en confiance, elle ne ressent pas cette émotion – elle ressent plutôt un sentiment d'harmonie. Il lui arrive donc de douter.

⁴⁶Parfois pour des raisons historiques. Ainsi, au début, les médiums du temple du Québec allaient participer à des retraites d'initiation au temple de Genève, là où la coordonnatrice du temple du Québec avait commencé son développement médiumnique.

plusieurs sites Internet dont un site sur le temple et un site sur la philosophie du temple. L'Internet est aussi utilisé comme outil de communication et permet d'entretenir « des contacts serrés et fréquents [...] avec la maison mère » (Anthony, 2001 : 50). Les rapports (*relatórios*⁴⁷) rédigés après chaque rituel sont envoyés au Brésil par voie électronique. De plus, les coordonnateurs de chaque temple sont reliés à l'aide d'une liste de courriel. Grâce à cette liste, ils reçoivent la même information,

[...] sur des événements particuliers au niveau spirituel qui nourrissent tout le temple [...], c'est-à-dire pas juste le temple du Brésil, même si [ces événements] ne nous concernent pas. Aussitôt que quelqu'un reçoit un grade ou entre en *camarinha*, les retombées sont sur tous les temples. Depuis un certain temps, il y a une grande préoccupation de la part du Brésil de nous transmettre ce qui se passe. Il y a des événements ritualistiques, médiumniques et même sociaux pour lesquels on est averti, [...] et on est invité à participer » (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

Cette liste de courriel leur permet aussi de « s'entraider ». « S'il y a des rituels qui nous sont donnés pour lesquels j'ai des doutes, [...] je demande. Alors je suis continuellement en relation avec d'autres coordonnateurs dans d'autres temples. Par exemple, si je sais qu'eux ont fait [tels] genre d'évènements, ou qu'ils étaient là avec moi en *camarinha* quand on a fait telle chose, et s'il y a des petits bouts qui me manquent, je vais me mettre en communication avec eux; je peux compter sur eux au niveau éthique aussi, qu'ils vont le transmettre dans l'éthique du temple [...] » explique la coordonnatrice du temple du Québec.

3.6. La circulation des biens

⁴⁷Après chaque rituel, l'assistant (*cambonô*), ou la coordonnatrice, prend « des notes, juste pour dire, pour envoyer au *Pai* et à la *Mãe*, connaître qu'on a fait rituel et de quelle heure à quelle heure et qui a participé, quel était le message général du rituel » (entrevue avec Sidonie), « chaque travail qu'on fait tous les lundis : qui était présent; on ne raconte pas tout en détail ce qui se passe » (entrevue avec Isabelle).

3.6.1. Le nécessaire pour les rituels

Certains éléments nécessaires aux rituels ne se trouvent pas dans les pays étrangers. Ils sont donc achetés au Brésil, puis rapportés : c'est le cas des bâtons de craie (*pemba*); de l'eau de cologne, des bâtons d'encens et du mélange d'herbes pour la purification, des bougies de deux couleurs – rouge et blanche pour *Ogum*, noire et blanche pour *Obaluaiê* –, et des savons que les médiums utilisent pour se nettoyer.

3.6.2. Les vêtements rituels

Les T-shirts marqués du logo du temple du Brésil, les chaussures de toile blanche ou les sandales de cuir que les médiums portent avec leurs vêtements rituels, ainsi que les nouvelles robes à crinoline, sont vendus sur place au Brésil et rapportés par les médiums dans leur pays d'origine.

4. Le réseau des temples Arán

4.1. Le temple de Genève, temple initiateur des temples à l'étranger

Au début des années 1980, à Genève (Suisse), un groupe de thérapeutes européens formés à l'approche de la médiation thérapeutique⁴⁸, se rencontrent régulièrement pour s'épauler et chercher « personnellement et professionnellement, comment faire leur travail pour ne pas trop "s'user", et comment continuer de développer leur sensibilité et leur qualité d'être [...] tout en respectant leurs propres limites, les limites du patient et sa demande »⁴⁹. Lors d'une de ces rencontres, un membre du groupe rapporta qu'au Brésil, son pays

⁴⁸ « [...] la médiation n'est rien d'autre qu'une mise en communication, une tentative d'harmonisation, et donc en cela, toujours dépendante des composantes auxquelles elle s'applique » (Aïn, 1999 : 70). Pour en savoir plus sur cette approche, consulter le site <http://www.jean-ambrosi.com/original.htm>

⁴⁹ Entrevue avec Isabelle, juin 2007.

d'origine, des psychiatres travaillaient avec des « sensitifs⁵⁰ » pour soigner leurs patients et qu'il serait intéressant d'explorer cette pratique pour alimenter leur recherche. Les deux coordonnateurs du groupe – et initiateurs de cette recherche – effectuent alors plusieurs voyages au Brésil et font venir une sensitive à Genève pour que chacun des professionnels puisse développer sa sensibilité, « développer [ses] forces et en même temps continuer de vibrer pour avoir accès à son intuition » (*ibid.*).

Elle incorporait un autre être, un être d'un autre plan [...] qui agissait, là, en notre présence, d'une manière qui nous éclaire. [...] Il ne nous faisait pas de théorie, il ne nous enseignait pas, et puis j'ai des signes, des odeurs, des messages dont il nous faisait part, ou il nous mettait en interaction avec quelque chose. Ce n'était pas du tout raisonnable, dans ce sens-là, ça pouvait être considéré comme un commencement de processus initiatique, je dis un commencement parce qu'on aurait pu continuer, et on n'a pas continué (*ibid.*)

En effet au cours d'un de leurs voyages, ils découvrent le temple Arán de São Paulo où ils assistent à une cérémonie rituelle et discutent avec son chef spirituel, qui les invite à participer à une retraite d'initiés de 48 heures dont « ils sont revenus absolument lumineux et reconnaissants » (*ibid.*). S'ensuit une succession d'aller retour entre Genève et le Brésil où tour à tour les Européens approfondissent leur spiritualité au Brésil et les Brésiliens aident le groupe à se structurer en Europe. De cette rencontre naîtra le temple Arán de Genève, le temple initiateur des temples à l'étranger, qui fut d'abord coordonné par B., puis par C., toutes deux européennes. Aujourd'hui le temple de Genève est coordonné par un *babalorixá* brésilien qui, en tant que membre du temple Arán du Brésil, a participé à la construction de celui de Genève⁵¹ avant d'émigrer définitivement en Suisse où il avait de la famille.

⁵⁰ « [...] Dans *Le Livre des médiums*, [...] Kardec désigne par le mot *médium* « [t]oute personne qui ressent à un degré quelconque l'influence des Esprits » (1863 : 195) [et] comme un « médium sensitif », [...] [celui] « [susceptible] de ressentir la présence des Esprits par une impression générale ou locale, vague ou matérielle » (*ibid.* : 225). (Delic, 2008 : 201).

⁵¹ En effet, lors des aller-retour entre l'Europe et le Brésil, il accompagnait le *Pai* ou la *Mãe*, en tant qu'*ogã*n, et aidait ainsi les Européens à développer les différents rythmes qui supportent les chants.



Figure 4 – La transnationalisation du temple Arán vers la Suisse

4.2. La fondation du temple du Québec

La future coordonnatrice du temple du Québec faisait partie du groupe de thérapeutes à la base du temple de Genève. Elle effectuait régulièrement des voyages en Suisse, d'abord pour participer aux rencontres du groupe.

J'allais au Brésil une fois par année ou deux et j'allais tous les deux mois passer sept jours à Genève où je participais à ce qu'on appelait la célébration, où il n'y avait pas d'incorporation d'entités mais où le *Pai*, selon le niveau initiatique de chacun [...] nous donnait toute la ritualistique qui était harmonisée avec le temple du Brésil, pour qu'on puisse continuer notre cheminement du développement de la sensibilité et de la perception et du contact avec le spirituel (*ibid.*).

Plus tard, elle y retourna pour continuer son développement médiumnique, et ce jusqu'au jour où sa santé et ses finances ne le lui permettent plus.

Pendant ce temps-là, bien sûr, on continuait tous notre processus initiatique ensemble, et puis à force de faire des *camarinha* aussi au Brésil, avec les médiums du Brésil hé bien, on avance, on se développe, les autres, et moi aussi. Alors des gens ont reçu leur ordre de travail, c'est-à-dire qu'ils incorporaient leurs entités – *caboclo*,

preto velho – avec qualité et d’une façon assez ferme, qui autorisait que le *caboclo* puisse travailler avec une assistance (*ibid.*).

À cette époque, elle ne pouvait pas incorporer ses entités à Montréal, car elle était seule et que « dans le temple, un médium qui incorpore ses entités n’incorpore jamais tout seul; il incorpore avec quelqu’un qui l’aide, qui assiste l’entité sur le plan matériel – il incorpore dans un cadre ritualistique bien défini » (*ibid.*), mais elle pratiquait des rituels de méditations (*assentamento*) auxquels elle invitait des connaissances⁵², « pour que je puisse continuer mon propre développement, pas complètement isolée dans un Québec qui ignore tout de ça, [...] parce que tout ce travail spirituel, ce n’est pas un travail isolé, à l’intérieur de chacun, non c’est un *corrente*, un courant » indique-t-elle. Ceci va durer jusqu’au moment où, début 1992, l’une de ceux qui assistaient régulièrement aux méditations manifeste tant d’intérêt pour cette démarche qu’elle décide de l’accompagner au Brésil. Elle y effectue une retraite d’initiation et, par le fait même, débute son développement médiumnique, devenant ainsi en mesure d’aider lors de l’incorporation. Les entités du chef spirituel du temple du Brésil annoncent que dorénavant peuvent se tenir à Montréal des cérémonies avec assistance (*giras*), et en mai 1992 a lieu la première cérémonie publique, qui marque la création du groupe de Montréal⁵³. Le groupe va grandir un peu, cesser ses activités pendant un an, suite à une mésintelligence⁵⁴ entre les membres, puis recommencer ses rituels publics en 1999 avec de nouvelles recrues. Au moment où j’ai commencé mon terrain, en mai 2007, le groupe était formé de la coordonnatrice – la même depuis mai 1992 – et de trois médiums de courant (*mediums de corrente*), avec une assistance oscillant entre trois et cinq membres, pas toujours les mêmes, ce qui donnait un bassin plus large que cinq membres

⁵² Sa famille, ses amis, mais aussi certains de ces clients – elle est thérapeute – qui manifestaient de l’intérêt pour le spirituel.

⁵³ De retour à Montréal se joindra à elles une troisième personne, qui sera chargée d’appeler le chant d’incorporation et les chants rituels pendant l’incorporation.

⁵⁴ « un des médiums s’est mis à refuser l’autorité du coordonnateur, par toutes sortes de moyens, contredire ce que le coordonnateur disait, même, sortir des choses que personne ne pouvait confirmer, en disant que oui, elle était là quand ça c’était passé et tout ça, alors assez pour mettre le doute [...] au niveau de la fonction et de l’efficacité et de la compétence du coordonnateur. Donc à un moment donné c’est devenu comme, ben là, on [les autres médiums] ne peut plus rester ici, parce que elle [la coordonnatrice] n’est pas correcte » (entrevue avec Béatrice, août 2007).

comme assistance. L'assistance est composée majoritairement de québécoises, bien que j'ai vu une fois un jeune homme brésilien dans l'assistance. Tous les médiums sont des femmes, d'origine diverses : une jeune Brésilienne⁵⁵, une immigrante d'origine égyptienne et sa fille née au Québec et une Québécoise. Elles appartiennent à la classe moyenne : une thérapeute, un médecin, une artiste et une étudiante, fille d'une psychologue et d'un ingénieur.

Le temple de Montréal est trop petit pour pouvoir observer l'apparition de marqueurs de différenciation (ethnique, genre, classe), les médiums devant absolument compter les uns sur les autres pour être sûrs que le travail avec les entités ait lieu. Il y a bien sûr des différences, qui ne se sentent pas lorsque les médiums sont occupés au travail du temple (préparation de la salle, rituel), mais qui émergent, par contre, lors des rencontres mensuelles lorsque les discussions vont toucher les manières de faire (ou de penser) de chacun dans la vie courante. Ainsi, lors d'un voyage de la *Mãe* à l'étranger, où il était question de répartition monétaire des frais de son voyage entre les différents temples qu'elle visitait, les discussions ont fait ressortir des différences (de perception, de vision, de manière de résoudre les conflits) entre les membres du temple de Montréal⁵⁶ et même entre les temples à l'étranger, l'enjeu étant à la fois de garder son sens critique, de respecter et les fondements du temple et les réalités de la vie et aussi de rester unis dans la grande chaîne des temples. Finalement, en s'appuyant sur le fondement de *transparence* du temple, un des temples a décidé de ne pas payer une somme en litige, un autre, s'appuyant sur un principe de réalité, a décidé d'assumer une part plus grande que prévue et les autres, dans l'esprit de rester unis, ont partagé la somme équitablement.

⁵⁵En septembre 2009, il y a toujours trois *mediums de corrente*, mais la jeune Brésilienne ne vient plus, elle a été remplacée par une jeune Québécoise qui s'était mise en retrait du temple.

⁵⁶ Il y a ceux qui étaient prêts à payer n'importe quel prix pour faire venir la *Mãe*, car cela faisait très longtemps (12 ans) qu'elle n'était pas venue à Montréal, et que c'était important pour le temple; il y a ceux qui étaient prêts à faire un don pour couvrir les frais supplémentaires car ils en avaient les moyens; il y a ceux qui, au-delà d'un certain montant, ne pouvaient plus l'assumer.



Figure 5 – La transnationalisation du temple Arán vers le Québec

4.3. Le temple de Strasbourg

La *Mãe* avait rencontré, lors d'une présentation de son travail professionnel à Trimurti⁵⁷, un lieu dans le sud de la France où se tiennent des stages, les fondateurs d'une école de psychologie de l'est de la France, qui l'invitèrent à leur tour à présenter son travail et la tradition umbandiste à Mulhouse. La *Mãe* intéressa tant le groupe qu'il décida d'aller à Genève – le temple le plus proche – pour faire l'expérience d'un rituel. Pendant 8 ans, une quinzaine de personnes, originaires de Mulhouse et de Strasbourg, vont participer régulièrement aux cérémonies à Genève jusqu'au moment où la *Mãe*, considérant qu'il y avait un noyau suffisant pour démarrer un travail, autorisa l'ouverture⁵⁸ d'un groupe qui pratiquait, au début, des rituels fermés – c'est-à-dire sans assistance – ouverts au public seulement lorsque la *Mãe* était présente. D'abord installé à Strasbourg, le temple s'est, aujourd'hui, déplacé dans une localité proche de Mulhouse, ce qui oblige l'un des deux groupes à effectuer un long trajet⁵⁹ pour se rendre sur le lieu de culte, et ce qui diminue la présence de l'assistance aux rituels. En effet, d'avoir à « se rendre » sur le lieu de culte

⁵⁷ Trimurti a été une plaque tournante pour le temple en Europe.

⁵⁸ « Ils étaient déjà une petite communauté, alors il s'agissait juste de dire à cette petite communauté, restez chez vous, maintenant, et continuez le travail. Alors c'est dans cet aspect historique de commencer un travail ritualistique avec la présence des entités et la sécurité » (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

⁵⁹ Environ 200 km

implique une planification et restreint la spontanéité de la visite de dernière minute, où le fait de se dire « tiens, c'est mardi soir, je vais aller assister au rituel » enclenche un processus qui permet d'arriver à temps pour la cérémonie. L'exemple de ce temple pose très concrètement la problématique de l'ouverture d'un nouveau groupe, car le noyau des médiums n'est pas encore assez nombreux pour former deux temples, un dans chaque ville, alors que la répartition géographique de ses membres devient un empêchement à son accroissement. Depuis sa création, en 2001, trois coordonnateurs se sont succédés à la tête du temple.



Figure 6 – La transnationalisation du temple Arán vers Strasbourg

4.4. Le temple du Portugal

Le premier coordonnateur du temple du Portugal, originaire d'un pays d'Amérique latine, faisait partie du temple Arán du Brésil avant d'émigrer au Portugal en 1991. C'est d'ailleurs son ancienne propriété⁶⁰, située près de la petite

⁶⁰ Anthony (2001 : 145) raconte ainsi que, à partir du moment où le coordonnateur et sa femme « ont « reçu leurs entités », c'est-à-dire qu'ils sont entrés en transe, [...] ils ont suivi l'enseignement au temple, participé à des retraites nommées *camarinhas* et à des rituels dans la nature. C'est alors qu'[il] a eu l'idée d'offrir au temple la possibilité de faire une *camarinha de mata* (« retraite en forêt ») sur sa propriété. Des « retraites en forêt » furent dès lors organisées sur le terrain mis à nu près de l'entrée de la propriété. Vers 1983, cette aire délimitée par un cercle de 50 mètres de diamètre fut consacrée lors d'une cérémonie et, depuis, on la désigne sous le nom de « champ sacré » [...] Lors du départ du couple pour le Portugal, en 1991, le temple continua d'utiliser le lieu sacré. En 1992, ce dernier fut remis en toute propriété au temple grâce à une donation [du couple] et d'un riche

ville d'Imbu dans l'état de São Paulo, qui sert actuellement au temple d'espace « naturel »⁶¹ sacré.

Aujourd'hui, sa femme et lui sont retournés vivre au Brésil, mais le temple, officiellement ouvert en 1998, continue d'exister. Depuis ce départ du Portugal, trois coordonnateurs s'y sont succédés, et ce temple est assez fréquenté pour offrir deux cérémonies publiques hebdomadaires à son assistance; en effet, 57 personnes fréquentent l'un des rituels et 35 personnes l'autre. On y trouve entre 12 et 14 médiums de *corrente* pour chacun des rituels, un médium ne faisant partie que d'une seule chaîne.



Figure 7 – La transnationalisation du temple Arán vers le Portugal

4.5. Le temple de Paris

La création du temple Arán de Paris ressemble à celle du temple de Genève, dans le sens que la première coordonnatrice de ce temple est « une psychologue d'origine brésilienne » (Teisenhoffer, 2007 : 13), qui est d'abord entrée en contact

financier, protecteur du temple. En 1993, c'est l'ensemble du site qui a été légué au temple, constructions comprises. C'est alors que le *Sítio da cachoeira* a changé de nom, se transformant en « Mataganza » (Anthony, 2001 : 145).

⁶¹ On trouve en effet sur ce lieu des sites consacrés à chacun des *orixás*: une cascade pour *Oxum* (cf. photo 4), une pierre pour *Xangô* (cf. photo 5), une forêt (cf. photo 6), etc.

avec un spécialiste religieux brésilien qui conjuguaient dans sa pratique le lamaïsme tibétain et le chamanisme des Indiens d'Amazonie. Puis, lors d'un voyage au Brésil avec un groupe de patients, elle a fait la connaissance du chef de culte de la « maison mère » de São Paulo qui a pris la place du chamane en tant que guide spirituel du groupe (*ibid.*).

Elle fréquenta d'ailleurs quelques temps le temple de Genève avant d'être autorisée à ouvrir un groupe à Paris en 1994. Le temple fut secoué par une crise en 1997, inscrit au registre français des sectes, puis blanchi à l'issue d'un procès que gagna la coordonnatrice en décembre 2007 et dans lequel on peut lire : « qu'il n'est en rien démontré que le temple en cause aurait une activité sectaire »⁶². Cette coordonnatrice a quitté le temple depuis peu pour se consacrer à des recherches dans d'autres traditions. Aujourd'hui le temple est fréquenté par 30 à 40 personnes et, en parallèle, se développe un petit groupe qui devrait mener à la création d'un deuxième temple Arán à Paris.



Figure 8 – La transnationalisation du temple Arán vers Paris

⁶² Ces extraits du jugement viennent du site Internet de l'ancienne coordonnatrice du temple Arán de Paris.

4.6. Le temple de Belgique

Si la création du temple de Paris s'apparente à celle du temple de Genève, celle du temple de Belgique ressemble à celle du temple de Strasbourg, dans le sens qu'au cours d'un travail professionnel donné à Paris, la *Mãe* rencontra des praticiens⁶³ belges qui l'invitèrent à donner une conférence à Bruxelles. Cette conférence, suivi d'un rituel d'umbanda, et d'une invitation à tous à aller à la messe le lendemain, eut lieu à « la maison du prêtre », raconte-t-elle avec malice. Au début, les médiums belges se déplaçaient à Paris pour participer au rituel. « Il y avait déjà la semence, donnée à travers le groupe de Paris, de faire naître l'autre groupe », et même s'il n'y a pas encore sept médiums de *corrente* en Belgique, en octobre 2008 fut créé un groupe de travail dont les rituels publics attirent entre 20 et 30 personnes.



Figure 9 – La transnationalisation du temple Arán vers la Belgique

⁶³ Un exemple de formation que la *Mãe* a donné en 2009 se trouve dans le « magazine belge du mieux vivre », BioInfo n° 88, février 2009, que l'on peut consulter en ligne à l'adresse http://www.bio-info.be/pages/pdf_telechargeable/BIOinfo_88.pdf

4.7. Le temple de Graz

En 1992, lors d'un congrès sur la transe à Marrakech, la *Pai* rencontre une thérapeute suisse qui décide de commencer son initiation et qui, après quelques temps de fréquentation du temple Arán de Genève, ouvre le temple Arán de Graz selon le même processus que le groupe de Strasbourg ou celui de Belgique, à savoir une petite communauté qui devient assez nombreuse pour ouvrir un groupe de travail chez elle. En 2006, et sans avoir le titre de *Mãe-de-santo*, c'est-à-dire sans avoir reçu le grade de sa 7^e année de *feitura*, elle décide de se séparer du temple Arán du Brésil et de fonder son propre temple, le temple Terra Sagrada⁶⁴, dont elle devient la chef de culte. Ce nouveau temple, érigé en dehors des fondements du temple Arán, existe aujourd'hui sur trois lieux : Graz et Weiler en Autriche et Zurich en Suisse. Lors de cette séparation, une partie des médiums a rejoint le nouveau temple et une partie a décidé de rester au temple Arán de Graz.

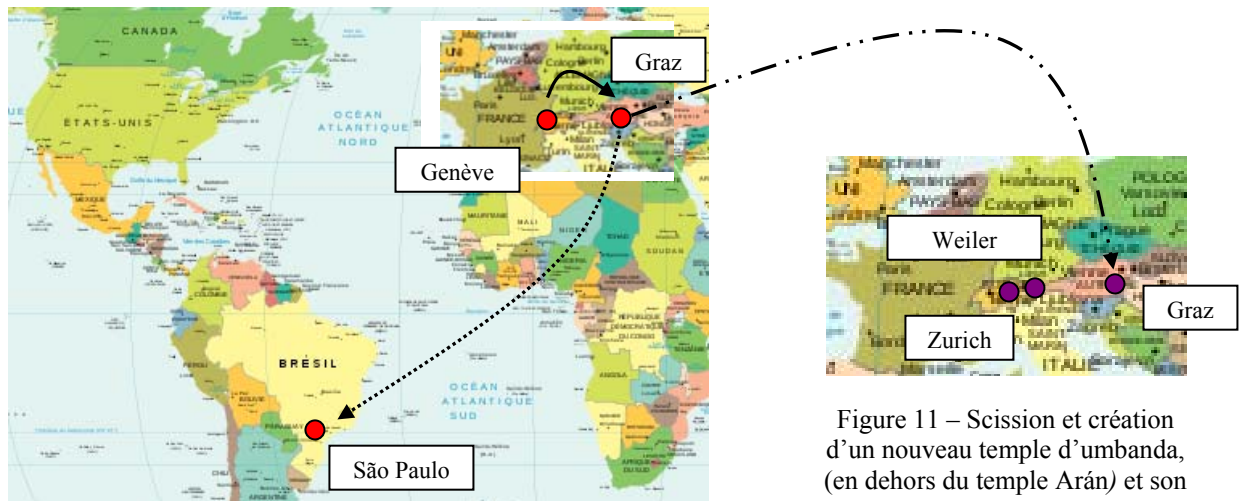


Figure 10 – La transnationalisation du temple Arán vers l'Autriche

Figure 11 – Scission et création d'un nouveau temple d'umbanda, (en dehors du temple Arán) et son réseau en Europe alémanique

Ces quelques données nous montrent le rôle central que le temple Arán de Genève a joué dans la construction du réseau des temples Arán en Europe⁶⁵ de par

⁶⁴ Pour plus d'informations, consulter le site Internet de ce temple <http://www.terrasagrada.info/>

⁶⁵ Et même en Amérique du Nord, puisque c'est en son sein que s'est développée la coordonnatrice du temple Arán du Québec.

sa position de précurseur et sa situation géographique au centre de l'Europe. Son existence et son emplacement ont, en effet, permis à des personnes intéressées à l'umbanda de par leur rencontre avec le *Pai* ou la *Mãe* dans d'autres circonstances que rituelles, de continuer leur développement médiumnique, toujours initié au Brésil, jusqu'au moment où les circonstances, en général l'intérêt d'autres personnes vivant au même endroit qu'eux, leur permettent d'ouvrir un groupe de travail qui, au fur et à mesure de l'augmentation du nombre de médiums prêts à s'engager, deviendra un temple. Ces « frères et sœurs » restent liés entre eux de la même manière que

des groupes de temples peuvent être reliés entre eux par leur parenté religieuse si leurs chefs de culte ont été initiés par le ou la même *Pai* ou *Mãe-de-santo*; ils forment alors une famille de Saint étendue ayant un ancêtre (grand-père ou grand-mère de Saint) commun. Les temples qui appartiennent à cette famille étendue tissent entre eux des liens assez étroits (Muchnik, 2006 : 41).

4.8. Le temple de Californie

La première coordonnatrice du temple Arán en Californie, fondé en 1995, s'intéresse au mouvement, qu'elle danse, chorégraphie et enseigne, et dont elle a développé la pratique au cours d'ateliers en Californie, mais aussi lors de séjours dans différentes régions du Brésil. Elle est maintenant coordonnatrice d'une école des arts, située à Berkeley et inaugurée en 2006 par le *Pai* où, entre autres, elle enseigne la danse des *orixás*⁶⁶ aussi bien sur place qu'ailleurs dans le monde⁶⁷. L'orientation de cette école est de développer la lumière dans l'art où « l'art est défini comme un moyen d'expression et de communication de l'inspiration, des idées et des émotions. C'est une voie de l'âme pour explorer la condition

⁶⁶ Chaque *orixá* s'exprime par une chorégraphie particulière, ainsi l'*orixá Ogum* (le feu sous forme de mouvement) aura une danse différente de l'*orixá Oxum* (l'eau des rivières) et quelqu'un qui connaîtrait très bien la danse des *orixás* pourrait avoir de la difficulté à laisser se manifester la danse de son *caboclo* ou même la danse de son propre *orixá*, car sa connaissance de tous les mouvements pourrait créer des interférences avec les mouvements de ses entités.

⁶⁷ Par exemple, les temples Arán, situés ailleurs dans le monde, l'invitent parfois à donner des formations.

humaine »⁶⁸. Elle raconte d'ailleurs que pour un danseur, l'incorporation est difficile, car il a l'habitude d'extérioriser un mouvement, de faire passer son mouvement de l'intérieur vers l'extérieur alors que, lors d'une incorporation, il s'agit d'un mouvement inverse qui va de l'extérieur vers l'intérieur.

Le temple lui-même est réparti sur deux endroits où ont lieu en alternance, chaque semaine, les rituels publics : un temple à Watsonville (près de Santa Cruz) et un espace à Berkeley. On trouve aussi à Watsonville un « champ sacré » (*campo sagrado*), également nommé Mataganza et configuré de façon similaire à celui que l'on retrouve au Brésil (cf. photo 1). La concurrence spirituelle, forte dans ce territoire californien où, dans un même périmètre, sont accessibles toutes sortes d'autres perspectives : chamanisme, bouddhisme, tantrisme, etc., influence le nombre de personnes dans l'assistance. Depuis sa création, quatre coordonnateurs se sont succédés et l'actuelle coordonnatrice n'est *ialorixá* que depuis le printemps 2009.



Figure 12 – La transnationalisation du temple Arán vers la Californie

⁶⁸ Libre traduction de « Art is defined as a means for the expression and communication of inspiration, ideas and emotions. It is a pathway of the soul for exploring the human condition and an approach to the appreciation of beauty and grace » extrait du site Internet de l'école consulté en septembre 2009.

4.9. Le temple de Washington

Le temple Arán de Washington est l'autre temple du réseau créé par des émigrés brésiliens ⁶⁹ qui, depuis, sont retournés vivre à São Paulo, mais qui ont légué au temple le bâtiment dans lequel loge aujourd'hui le temple Arán de Washington. C'est un temple dont 80 % des membres sont des émigrés d'origine sud-américaine. Une des missions du temple est d'ailleurs de diffuser de l'information pertinente pour les récents immigrants et de les aiguiller vers des organismes susceptibles de les aider, car ces nouveaux arrivants ne connaissent pas les différentes possibilités qui leur sont offertes. Ce temple offre deux rituels publics par semaine, qui comptent chacune entre 20 et 30 personnes dans l'assistance.



Figure 13 – La transnationalisation du temple Arán vers Washington -

4.10. Le temple de New York

Le développement médiumnique de la coordonnatrice du groupe de New York a commencé au temple de Washington. Son départ vers New York, son

⁶⁹ Celle qui a démarré le groupe à Washington vient d'une famille très impliquée dans le temple Arán en général. Elle a trois sœurs qui vivent à Genève et font partie du temple Arán de Genève. Un de ses fils vit toujours à Washington et fait partie du temple de Washington, l'autre vit à New York et c'est sa femme qui coordonne le groupe de New York. Sa fille a une fonction rituelle dans le temple Arán de São Paulo et elle-même est coordonnatrice d'un des temples récemment ouverts dans la région de São Paulo.

intérêt à continuer dans cette ville un travail d'umbanda et la présence d'un petit groupe à ses côtés a permis l'ouverture de rituels publics sur une base régulière. Aujourd'hui, le groupe est composé de quatre médiums de passe, c'est-à-dire des médiums dont l'assistance peut consulter les entités⁷⁰, et est fréquenté par une dizaine de personnes.



Figure 14 – La transnationalisation du temple Arán vers New York

4.11. Au niveau spirituel il n'y a pas de frontière⁷¹

Les premiers temples à s'être développés à l'étranger (Genève, Montréal, Paris) se sont construits en lien direct avec le *Pai* et en relation étroite avec lui jusqu'au moment où la *Mãe* est officiellement devenue la responsable des temples à l'étranger. Elle a alors pris le relais et ce passage fut parfois difficile, sa personnalité et sa manière de faire n'étant pas les mêmes que celle du *Pai*.

⁷⁰ À ce moment-là, les entités travaillent et effectuent des passes (nettoyage énergétique).

⁷¹ Enseignement d'un *caboclo*



Figure 15 – Le réseau de temples

Certains groupes ne se sont jamais transformés en temples, ainsi le groupe d’Haïti, devenu plus tard le groupe Saint-Domingue, suivant en cela les pérégrinations de travail de sa responsable formée au temple de Washington, ne compte plus que deux personnes qui continuent leur développement médiumnique d’une manière individuelle⁷², en dehors d’une structure de groupe.

Certains temples sont en devenir : à Lima (Pérou) habite une femme qui vient chaque année au Brésil avec le groupe de Washington – car c’est dans cette ville qu’elle a commencé son développement médiumnique – et qui vient de recevoir des orientations pour ouvrir un groupe; enfin la *Mãe* a été invitée à

⁷² Elles continuent à aller au Brésil une fois par année.

présenter son travail professionnel en Israël par un homme venu à Mataganza⁷³ (Brésil) faire de la méditation.

5. De quel type de transnationalisation s'agit-il?

Il est intéressant de noter que ce n'est pas le temple Arán du Brésil qui a décidé d'essaimer à l'extérieur, et que le mouvement initial de transnationalisation ne correspond pas à une volonté d'expansion de son chef de culte, mais plutôt au désir de thérapeutes européens qui « ont trouvé quelque chose au Brésil et qui ont voulu continuer ce quelque chose⁷⁴ » dans leur pays.

Il n'y a pas de formule pour ouvrir un temple Arán.

Certains temples du réseau – Lisbonne, Washington – sont nés de la volonté d'émigrés brésiliens de continuer à pratiquer l'umbanda dans leurs nouveaux lieux de résidence (cf. fig. 16).



Figure 16 – Les temples établis par des émigrés brésiliens

⁷³ Ce lieu est parfois loué à des groupes.

⁷⁴ Entrevue avec Isabelle, juin 2007.

Mais la plupart – Bruxelles, Graz, Genève, Montréal, Paris, Santa Cruz et Strasbourg – sont nés de la volonté d’individus qui, sur le chemin de leur quête personnelle, ont expérimenté l’umbanda et, désirant poursuivre leur initiation dans leur pays d’origine ou leur pays d’adoption, ont mis sur pied des groupes qui, au fil du temps et de l’augmentation du nombre de médiums, sont devenus des temples.



Figure 17 – Les temples établis par des Européens

Si certains temples ont été créés à partir d’un rassemblement d’individus – Genève, Paris, Lisbonne, Washington, Santa Cruz, d’autres sont nés d’une fracture d’un temple existant, de l’opportunité d’un sous-groupe, qui, devenu assez nombreux, pouvait alors démarrer sa propre structure – Bruxelles et Strasbourg – et d’autres enfin – Montréal, Graz, New York – sont nés du désir d’un individu de continuer sur une base régulière ce travail dans son lieu de résidence. Par ailleurs, être médium n’implique pas forcément créer un temple. Et si la progression naturelle d’un individu ou d’un petit groupe intéressé à développer sa spiritualité sous forme médiumnique dans le cadre de l’umbanda conduit le plus souvent à la formation d’un groupe ou d’un temple, à la fois par besoin – accueillir ses entités – et par commodité – être proche de chez soi –, il n’en reste pas moins qu’il n’y a rien d’obligatoire dans la démarche de création d’un temple. Par contre, si un

groupe se constitue pour donner des rituels publics, l'assistance devient nécessaire⁷⁵.

Si tous les temples relèvent d'un même chef spirituel et que leur structure, leur philosophie et leur ritualistique sont les mêmes dans tout le réseau, on retrouve différentes configurations d'organisation (cf. tableau VII). Dans une même ville, on peut trouver deux temples (Paris) ou plusieurs rituels « ouverts » par des médiums différents, mais relevant d'un même coordonnateur (Lisbonne, São Paulo, Washington), et un même temple peut avoir deux rituels dans deux lieux différents (Santa Cruz et Watsonville en Californie).

TABLEAU VII –Composition actuelle des différents temples du réseau des temples Arán

Localisation du temple	Date de création	Nombre de lieux	Nombre de rituels par semaine	Nombre de médiums dans le <i>corrente</i>	Nombre de personnes dans l'assistance
Genève	1988?	1	1	17	Entre 20 et 30 personnes
Montréal*	1992	1	1	5	Entre 1 et 3 personnes
Paris	1994	1	1		Entre 20 et 30 personnes
Californie	1995	2	1 en alternance de lieux		
Lisbonne	1998	1	2	12 pour chaque rituel	Entre 35 et 55 personnes pour chaque rituel
Graz	1998?	1	1	6	
Washington		1	2		Entre 20 et 30 personnes
New York*		1	1	8	
Strasbourg	2001	1	1		Entre 15 et 20 personnes
Bruxelles*	2008	1	1	5	Entre 15 et 20 personnes
Paris – 2 -*	2008	1	1	4	

* Ces temples, bien que communément appelés temples et traités comme tel, ne sont, en réalité, pas des temples puisqu'ils ne sont pas soutenus par sept médiums de *corrente* et qu'ils n'ont pas été officiellement « ouverts » par le *Pai*. En effet, la naissance d'un temple est un événement rituel présidé par le *Pai* qui se déplace alors du Brésil pour l'occasion.

⁷⁵ Il faut absolument qu'un temple ait de l'assistance pour continuer à exister, c'est sa raison d'être, explique la Mãe, autrement il y a un risque d'implosion.

Quant au temple Arán du Québec, bien qu'il n'ait aucune existence légale au Québec pour confirmer son existence sociale, sa création n'est pas le fait d'une africanisation des populations noires du Québec, ni celui d'une émigration brésilienne, mais plutôt le résultat d'une recherche personnelle d'une thérapeute québécoise qui faisait partie d'un groupe de « psychothérapeutes qu'intéressaient les formes alternatives de thérapie par la transe » (Anthony, 2001 : 50).

6. Comment qualifier le réseau?

Cette communauté est une communauté spirituelle dont chaque membre, les « fils et les filles » du temple, sont responsables les uns envers les autres d'assurer la grande chaîne (*corrente*) qui assure le nécessaire pour que les entités spirituelles puissent venir travailler sur Terre. Même si, comme nous venons de le décrire, les lieux d'origine des membres de la communauté créée par les temples d'umbanda sont multiples, induisant une communauté hétéroclite, et bien qu'il ne s'agisse pas d'un processus d'africanisation⁷⁶, la communauté formée par ce réseau de temples ressemble à celle qui se met en place au cours d'un tel processus.

Through this process the individual becomes part of an *incipient transnational* community. It is *transnational* because it spans national borders, and creates a sense that the individual's religious activities have a *here*, in the country where he lives, and a *there*, the country in which the religious « father » (or « godfather ») or even « grandfather » lives. I consider it *incipient* because at this stage this community is mostly binational (Argentine-Brazilian; Cuban-North American). Since candomblé or batuque and santería have explicit and recognized national origins, the recent initiates establish a strong link only with the nation (or city) of origin of the religion he practices. Also, the link is mostly with the extended ritual family kinship family to which he belongs and much more tenuous with the rest of the community » (Frigerio, 2001: 48).

⁷⁶ Africanisation « is [...] suited to define the passage from the practice of a more syncretic variant like umbanda or espiritismo to a more African one like candomblé, batuque or santería » (Frigerio, 2001: 44).

Chapitre 3. Le « réenchantement¹ » religieux des populations de l'Atlantique Nord

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la formation du temple du Québec n'est pas le fait d'une africanisation des populations noires du Québec, ni d'une émigration brésilienne, mais plutôt le résultat d'une recherche personnelle de thérapeutes. Aussi, après avoir exploré l'umbanda dans son développement brésilien, puis regardé comment il s'est déplacé hors du Brésil, je vais orienter notre regard vers les populations de l'Atlantique Nord et essayer de comprendre comment une telle tradition peut s'implanter dans des sociétés où, selon une perspective wébérienne, la modernité devait conduire à la disparition des religions. Et comme, « [...] l'une des surprises de l'époque contemporaine a été la recrudescence des sensibilités religieuses, en particulier dans les sociétés sécularisées [...] » (Laplantine, 2003 : 11), je montrerai d'abord que la notion de « nouveau religieux » n'en est pas une et que loin de disparaître du paysage social, la religion doit plutôt être considérée comme « [...] composant du changement social, et non pas [...] comme un simple obstacle à ce changement ni comme la voix obstinée, mais condamnée, de la tradition [...] » (Geertz, 2006 : 5), puis je présenterai les différentes façons dont s'exprime cette recrudescence et j'essayerai d'en dégager des caractéristiques qui vont permettre de rattacher le temple Arán du Québec à l'une de ces tendances.

1. Le nouveau religieux

Dans le domaine de la sociologie (ou de l'anthropologie) religieuse, si l'on parle aujourd'hui de « nouveau religieux », c'est parce que des sociologues comme Weber et Durkheim avaient annoncé le déclin de la religion comme force. Pour Weber, la « rationalisation [...] développée par la science empirique qui pousse la religion vers l'irrationnel [...] » (Hervieu-Léger & Willaime, 2001 : p.83) placerait

¹ Ce terme est empruntée à Laplantine (2003 : 11).

la religion en dehors du pouvoir social et permettrait de se passer de ses valeurs éthiques. Durkheim, quant à lui, regardait les religions selon un modèle d'évolutionnisme social, « [...] qui voit dans l'histoire humaine une direction d'ensemble, gouvernée par des principes dynamiques généraux » (Giddens, 1990 : 14), à l'intérieur duquel il n'est pas impossible de disposer les religions suivant un ordre hiérarchique :

les unes [pouvant] être dites supérieures aux autres en ce sens qu'elles mettent en jeu des fonctions mentales plus élevées, qu'elles sont plus riches d'idées et de sentiments, qu'il y entre plus de concepts, moins de sensations et d'images, et que la systématisation en est plus savante (Durkheim, 1912 : 13).

Au sommet ce modèle se trouvaient les religions complexes, dans le sens qu'une religion « [...] est un tout formé de parties, c'est un système plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies » (*ibid.* : 40). À l'époque, les progrès des sociétés, à l'image de la société occidentale, étaient mesurés par la distance « [...] qu'elles avaient respectivement parcourues sur le chemin menant à un terme commun et démythifié » (Geertz, 2006 : 1); la science devait remplacer la religion² comme producteur de sens, la sécularisation étant l'étape ultime du développement.

Au même moment, pourtant, Simmel abordait la religion sous un autre angle, en distinguant la religion d'une « [...] religiosité³ disjointe du pouvoir social des institutions » (Leblanc) et parlait de « réseau [...] diffus et privé de centre, connecté par des affiliations génériques, multidirectionnel et abstrait » (*ibid.* : 2). La polémique⁴ entre Durkheim et Simmel a retardé la diffusion de la pensée de ce

² « [...] système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (Durkheim : 44).

³ La religiosité « est ce qui fait que les sentiments, qui d'ordinaire sont provoqués par les phénomènes contradictoires de l'univers et de notre destinée, coulent confondus maintenant comme les vagues d'un seul fleuve » (Simmel, G, 1912, « La religion et les contrastes de la vie » in *Mélanges de philosophie relativiste*, Paris, Alcan, p.156) cité dans Griffet (1993 : 2).

⁴ « En 1900, Durkheim signe un article «contre « la sociologie formelle »», (voir Durkheim, 1976, « Lettres à Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, vol. 17, p. 170), c'est-à-dire contre Simmel et sa conception de la sociologie: « La sociologie et son domaine scientifique » (Durkheim, 1975, « La sociologie et son domaine scientifique », *Textes I, Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit p. 13-36). La sociologie de

dernier, et l'on peut dire que les propos, quoique traités comme marginaux à leur époque, de savants comme Simmel, prédisant une recrudescence du « phénomène religieux », se sont avérés. En observant ce phénomène sous l'angle de l'expérience religieuse, ils ont su deviner que favorisés par les facteurs de discontinuité introduits par la modernité :

[...] non seulement la croyance et l'engagement religieux ne montrent [aujourd'hui] aucun signe d'affaiblissement, mais sont peut-être au contraire en train de se renforcer au fur et à mesure que l'intrication des croyances augmente à la fois en densité et en ampleur [...] (Geertz, 2006 : 2).

Ainsi en est-il de « la dé-construction de l'évolutionnisme social » (Giddens) ou du progrès technologique qui a permis l'effacement des frontières; une accélération de la circulation des marchandises, des idées et des hommes; la création de moyens de transport qui rapprochent les lieux aussi bien dans l'espace physique que dans l'espace de l'information (le cyberspace) et la mise à l'avant-scène d'un concept clé de notre époque : la globalisation (Hannerz). « La globalisation est un phénomène complexe et pluriel, [...] qui implique [un tissu] de relations entre le local, le régional et le global » (Bastian & al., 2001 : 9) et qui touche, à la fois, le paysage social et religieux. Des nouvelles pratiques apparaissent. Que ce soit de nouvelles traditions qui offrent aux populations occidentales d'autres possibilités de vivre leur spiritualité, ou de nouvelles manières de pratiquer les religions déjà établies, ce contact oblige les religions en place à se vivre dans des contextes auxquels elles n'étaient pas habituées, entraînant parfois une revalorisation des traditions, se manifestant ailleurs par l'éclatement de l'encadrement religieux ou par la création de nouveaux groupes.

Simmel appartient à ces « constructions imaginaires », ces « vaines mythologies » (*ibid.*, p. 16), ces « variations philosophiques sur certains aspects de la vie sociale, choisis plus ou moins au hasard » (*ibid.*, p. 19) » (Papilloud, 2004 : 59).

2. La revalorisation des traditions au sein des religions

Une des formes que prend ce « nouveau religieux » est ce que Laplantine (2003 : 12) appelle le « religieux par soustraction et différenciation » qui touche les religions monothéistes des sociétés occidentales à la recherche d'une authenticité qui leur permet de différencier les autres de leur « communauté imaginée »⁵ grâce à des frontières claires, et les conduit souvent à l'intégrisme et au fondamentalisme. Cette sorte d'affirmation du religieux, qui se caractérise par un « [...] refus notamment que la religion soit « matière à option », et par la réaffirmation vigoureuse de la tradition spécifique à chaque religion (une référence stricte et littérale à l'Écriture dans le judaïsme, l'islam, le protestantisme, l'autorité de l'Église dans le catholicisme) » (Champion, 1993 : 741), est souvent accompagnée de revendications identitaires – voire politiques – : « une telle conception se réfère toujours à la notion de pureté qui serait antérieure épistémologiquement, axiologiquement et politiquement par rapport à l'ennemi : le cosmopolite, l'errant, le nomade, le métis » (Laplantine, 2003 : 16). Si cette tendance, que nous avons déjà rencontrée lorsque nous avons parlé des populations noires d'Amérique qui essayaient de « revitaliser » leurs racines africaines, touche l'umbanda lorsqu'elle est pratiqué par des populations noires; elle ne concerne nullement le temple Arán du Québec, fréquenté par une population québécoise blanche. Ce concept de différenciation reste néanmoins intéressant dans notre recherche pour qualifier le temple du Québec, parce qu'il nous permet de parler de l'hybridité⁶ religieuse qui, du point de vue de ceux qui recherchent l'authenticité, est considérée comme suspecte, alors que cette hybridité est au cœur même de la construction des religions qui s'implantent hors de leur territoire d'origine (McGuire), comme ce fut

⁵ La notion de communauté imaginée vient de Benedict Anderson qui propose que « « all communities larger than primordial villages of face-to-face contact... are imagined ». McGuire commente : « By « imagined », he means how the members of the community think about and create their sense of connectedness, since that tie cannot be understood or (re)produced through face-to face contact » (McGuire, 2008 : 205).

⁶ Le concept d'hybridité, comme celui du syncrétisme que nous avons abordé dans le premier chapitre, fait l'objet de discussions entre les anthropologues. Je n'entrerai pas dans le détail de la discussion, mais je prendrai le parti de dire que l'hybridité est un processus qui fait partie intégrante de la construction d'une pratique religieuse qui peut alors se définir comme « authentique » et qui, si elle se cristallise dans cet authentique, peut étouffer, voire disparaître.

le cas du catholicisme qui, au fur et à mesure qu'il se répandait en Europe, a intégré des fêtes païennes :

[...] Pre-Christian calendrical rituals, such as those for the winter and summer solstices, were given Christian meanings : the winter solstice (which was celebrated by the Roman sun cult of late antiquity on December 25, according to the pre-Christian Julian Calendar) became the date for celebrating Jesus' nativity (i.e., Christmas), and the summer solstice (i.e., Midsummer Night's eve) became the Feast of St. John, celebrated with bonfires and fire wheels, symbolic of the sun (McGuire, 2008: 192).

3. L'éclatement de l'encadrement

Alors que certaines religions se cristallisent, et que d'autres, nouvelles dans le paysage religieux occidental, apparaissent, on peut affirmer que, pour un grand nombre d'adeptes, « la religion, comme réalité humaine, [émigre] du champ de l'institution à celui de l'expérience, du vécu, du personnel, voire du subjectif » (Lemieux : 9). Ce phénomène, qui paraît nouveau, a cependant toujours existé d'une manière souterraine. Ainsi les versions populaires ou mystiques des religions officielles, pas forcément reconnues par les hiérarchies en place qui essaient de contrôler les éléments qui constituent la religion et décident de ce qui est correct ou pas, ont toujours coexisté avec les dogmes, favorisant même l'expansion de ces religions, car plus proches de la réalité ou des passions individuelles. Par exemple Jean-Daniel Lafond⁷ nous montre, dans *La folle de Dieu*, une Marie de l'Incarnation utilisant le chant pour évangéliser les populations autochtones qui « avaient une inclination plus forte pour le chant et la danse que pour la liturgie⁸ », mais aussi pour exprimer sa foi; puis se faire interdire de chanter à la messe par Monseigneur de Laval⁹ car :

⁷Lafond, Jean-Daniel, 2008, *Folle de Dieu*, 76 min 30 s, visionné en ligne en août 2009, à l'adresse http://www.onf.ca/film/folle_de_dieu/

⁸*Ibid.* : 22 min 10s.

⁹ Arrivé en Nouvelle France en 1659.

il craint que nous prenions de la vanité en chantant [...] et que nous ne donnions de la complaisance en dehors. Nous ne chantions plus aux messes parce que, dit-il, cela donne de la distraction aux célébrants et qu'il n'a point vu cela ailleurs¹⁰.

On pourrait aussi donner comme exemple la cohabitation, au Brésil, au temps de la colonisation, entre un catholicisme populaire (*catolicismo caboclo*¹¹) symbolisé par l'image des moines¹² considérés comme des faux prophètes et des fanatiques par les autorités religieuses en place, et le catholicisme romain, une orthodoxie que l'on retrouvait en général dans les centres urbains où étaient situés les diocèses. Aujourd'hui, le possible de formes religieuses multiples sort de l'ombre et se vit au grand jour, grâce au passage de la modernité qui correspondrait à « un ensemble de pratiques sociales valorisant la rationalité technique, le progrès humain, le développement de l'autonomie individuelle, etc. [...] » (Lemieux : 16) et à celui de la post-modernité qui serait une critique de cette modernité¹³. Parmi ces possibles, nous pouvons parler de pratiques religieuses au sein d'une religion vécue où « lived religion is *constituted by the practices* people use to remember, share, enact, adapt, create and combine the stories out of which they live » (McGuire : 98).

¹⁰ *Ibid.* : 41 :35s.

¹¹ Aujourd'hui, « constitué essentiellement du culte des saints [...] » (Motta, 1993 : 11).

¹² « Toda a insatisfação foi canalizada através da figura do “monge”, símbolo da religiosidade popular » (Silva, 2005 : 4).

¹³ Personnellement, comme Giddens, je considère que nous ne vivons pas encore dans un univers social post-moderne et que « la post-modernité [qui] implique l'abandon de la croyance en un fondement assuré du savoir, et le renoncement à la foi dans le progrès technologique de l'humanité [...] [et dont] la vision [...] distingue une pluralité de savoirs hétérogènes, où la science n'occupe plus la première place » (Giddens, 1990 : 12), fait partie du « « dépassement critique », si essentiel dans la critique du dogme par les Lumières » (*ibid.* : 53).

4. L'apparition de nouveaux mouvements¹⁴ religieux

La plus grande circulation des marchandises, des idées et des hommes a permis à la fois à des mouvements jusqu'alors inconnus dans les sociétés occidentales de s'y installer, et aux Occidentaux d'aller à la rencontre de mouvements religieux sur leur terrain d'origine, et cela même si ces mouvements touchaient une population restreinte, « but more important, a new form of discourse had entered the public space » (Albanese, 2000 : 18). En même temps que ces possibilités de rencontre s'accroissaient, du fait de l'accessibilité aux moyens de transport et de communication, se mettait en place un mouvement de contestation des valeurs dominantes des sociétés occidentales¹⁵ qui a culminé dans la mise en place du mouvement du Nouvel Âge qui « [...] functioned as a kind of early warning signal, as a cultural harbinger of trends and transformations that were going on for millions of other Americans in broad-gauged, general ways » (*ibid.* :18-19). Sans entrer dans le détail des définitions, il semble qu'il y ait beaucoup de confusion autour de ce terme, et plusieurs interprétations possibles. Il est souvent employé comme terme générique d'un mouvement plus vaste, alors que dans son sens le plus strict, le Nouvel Âge (ou New Age) est « un mouvement spécifique de type millénariste organisé selon une logique protestataire progressive » (Rocchi, 2000 : 583) qui apparaît « sous la forme de communautés constituées autour d'une croyance se fondant sur l'avènement de l'ère du Verseau et sur une série de critiques socio-économiques de la société moderne occidentale » (*ibid.*). Teisenhoffer (2008 :13), quant à elle, indique que :

si l'on considère que le New Age répond aux besoins d'un public plus large que celui qui s'oppose à la modernité, on peut entrevoir qu'il s'agit d'un phénomène d'une plus grande ampleur, dans le sens où il exprime la sacralisation de certaines valeurs de la modernité, offrant

¹⁴ Nouveau « dans le sens d'historiquement inédit, renvoyant à des groupes formés en dehors de la matrice chrétienne [...], des groupes qui se sont développés à partir des années soixante-dix – c'est vraiment à ce moment-là que nous entrons, en matière de religion, dans un moment historique vraiment nouveau post-chrétien –, mais aussi des groupes qui se sont constitués à partir de la fin du XIXe siècle [...] et dont l'histoire continue aujourd'hui » (Champion, 2000 :1).

¹⁵ Dont il a déjà été brièvement question au chapitre 2 sur la transnationalisation des religions afro-brésiliennes, dans une mise en parallèle de la manière dont cette protestation se vivait dans les pays de l'Atlantique Nord et comment les Brésiliens exprimaient la leur.

des alternatives à la fois à ceux qui souhaitent rompre avec certains aspects de la modernité et à ceux qui acceptent les valeurs de la société globale.

On retrouve donc dans le paysage religieux contemporain une cohabitation de pratiques très variées où s'entrecroisent guérison et religion et où la science se rapproche de la « tradition » car elle « [...] s'avoue intrinsèquement incapable de saisir l'ensemble de la réalité (elle ne peut qu'en voir des bouts, jamais le tout) – , on en arrive à ... découvrir qu'on ne peut pas expliquer, mais seulement impliquer [...] » (Entrevue de Durand par Van Eersel). Cet ensemble a été conceptualisé, par Françoise Champion, sous le terme « nébuleuse mystique-ésotérique ». Quelles sont les caractéristiques de cette nébuleuse, et peut-on dire que l'umbanda, qui du côté brésilien est une religion, mais qui n'est jamais désigné comme telle du côté de l'Atlantique Nord¹⁶, fait partie de cette nébuleuse?

5. La nébuleuse mystique-ésotérique

Certaines observations sur les religiosités parallèles en France ont conduit Françoise Champion « à faire l'hypothèse d'un milieu doté d'une homogénéité suffisante pour que puisse être dressé un idéal-type du réseau « mystique-ésotérique » selon les termes de [sa] conceptualisation effectuée sur le milieu identifié » (2004 : 61). Elle décrit cette nébuleuse qui « est le fait d'hommes et de femmes appartenant assez souvent à des milieux aisés et [qui] rassemble une grande partie de ceux qui partagent une même vision du monde caractérisée par deux convictions : la menace de désastre écologique de la planète et surtout l'insignifiance de l'existence sans spiritualité » (Laplantine, 2003 : 21) au moyen de huit caractéristiques (cf. tableau VIII) que je vais mettre en rapport avec des composantes du temple Arán pour voir où celui-ci se situe : à l'intérieur, à l'extérieur ou en chevauchement de cette nébuleuse.

¹⁶Il est plutôt présenté comme « une tradition » à Washington; comme « une association civile et religieuse, sans aucun but lucratif ou politique, destinée à l'étude et la pratique du culte de l'umbanda » à Paris; et aussi comme « une tradition » en Autriche.

TABLEAU VIII – Caractéristiques de la nébuleuse mystique-ésotérique

Les caractéristiques des groupes de la nébuleuse mystique-ésotérique
1- « La croyance en la souveraineté de l' expérience personnelle »
2- « L'objectif des adeptes est la transformation de soi »
3- « Le salut visé [...] concerne la vie ici-bas »
4- « Une conception moniste du monde » – une seule réalité fondamentale
5- « Un optimisme certain quant à la possibilité pour l'homme de se transformer »
6- « Une éthique d'amour »
7- « Un jeu du charisme » - groupes constitués autour de leaders personnellement choisis
8- « La croyance en des réalités non ordinaires »

(d'après Champion, 2004 : 62 et Champion, 1993 : 752)

Pour la plupart des caractéristiques, la correspondance avec des croyances ou des pratiques du temple Arán est claire, voire directe.

- La notion même d'entité, centrale à l'umbanda, est une réalité non ordinaire (caractéristique 8);
- Le jeu du charisme (caractéristique 7) dans le temple, est multiple et intéressant. Il renvoie à plusieurs paliers d'autorité. Les premiers temples se sont constitués autour du chef spirituel du temple au Brésil (le *Pai*) et les plus récents autour de la responsable des temples à l'étranger (la *Mãe*); et il ne faut pas oublier dans ce jeu, les coordonnateurs qui, à la semaine, accompagnent les temples locaux et qui sont susceptibles d'attirer – ou de faire fuir – de futurs adeptes. Béatrice témoigne : « j'ai mis même dans mes dernières volontés que le *Pai* sache que je suis décédée pour qu'il fasse un rituel pour moi, pour m'accompagner dans mon passage » (entrevue avec Béatrice, août 2007).
- L'éthique d'amour (caractéristique 6) est doublement portée par le fait que le bien et le mal n'existent pas et que chacun a une place qui lui est propre, et qu'il lui convient de la découvrir pour rayonner.
- À côté du salut, celui qui concerne la vie ici-bas, (caractéristique 3) et qui s'adresse aux médiums et à l'assistance, il existe un salut pour les entités elles-mêmes dans leur vie « là-bas ». D'ailleurs une entité qui va bientôt

terminer son passage, c'est-à-dire qu'elle ne descendra plus dans le corps de son médium, l'indique au moyen d'une croix au dessus de l'axe vertical du *ponto riscado* qu'elle signe.

- La conception moniste (caractéristique 4) est elle aussi au cœur même de la philosophie umbandiste du temple Arán, non seulement en essayant de concilier l'essence de toutes les traditions, mais en mettant l'homme à l'intérieur de la nature comme un de ses éléments.
- La transformation de soi (caractéristique 2) est résolument une responsabilité personnelle dans le temple Arán, les entités participant au processus de guérison, mais ne guérissant pas l'individu.

La mise en relation d'autres caractéristiques est plus floue, mais correspond à des valeurs véhiculées; c'est le cas de l'optimisme certain (caractéristique 5).

Finalement, la place centrale accordée à l'expérientiel (caractéristique 1) est plus complexe qu'elle n'en a l'air. Je serais tentée comme Muchnik de dire qu'on la retrouve « chez la plupart des umbandistes [...], notamment à travers l'expérience de la transe », mais elle se heurte à ce que Champion appelle « le croire central ».

À la lumière de cette mise à l'épreuve, nous pouvons donc conclure que le temple Arán du Québec fait bien partie de la nébuleuse mystique-ésotérique en tant que groupe, mais cependant j'aimerais préciser que les caractéristiques qui définissent cette nébuleuse sont tellement générales qu'il est difficile, pour un groupe en dehors d'une religion officielle, de ne pas s'y reconnaître en faire partie.

6. Conclusion

Si la référence au Nouvel Âge est utile pour expliquer l'apparition de cette « vaste mouvance de groupes religieux désignés sous le terme générique de « nouveaux mouvements religieux » » (Champion, 2000 : 525), la catégorisation de ces nouveaux mouvements religieux dans les pays de l'Atlantique Nord pose des

problèmes conceptuels aux chercheurs¹⁷ qui essaient de dépasser l'« idéal-type » qu'est la nébuleuse mystique-ésotérique. Il m'était, en effet, difficile de passer à côté de ce concept théorique de nébuleuse qui est une des catégories utilisées, par les chercheurs en sociologie ou en anthropologie des religions, pour rendre compte du phénomène des nouveaux mouvements religieux. Ce concept, qui a accompagné l'étude des religions en sociologie et en anthropologie depuis les vingt dernières années¹⁸, a été fort utile pour catégoriser des pratiques religieuses qui n'étaient pas inscrites dans des religions institutionnalisées, mais qui pouvaient se vivre « à la carte » et d'une manière individuelle. Par contre, il se heurte aux études de terrain et à « la multiplication des données de terrain, l'intégration des analyses anthropologiques dans les réflexions sociologiques et l'ouverture aux enquêtes effectuées dans d'autres contextes socioculturels, [qui] semblent indispensables afin de multiplier les points de vue et faire progresser la recherche sur les nouveaux mouvements religieux en France » (Teisenhoffer, 2008 : 16).

La création de ce concept de nébuleuse¹⁹ résulte, entre autres, d'une vision contraignante qui place en opposition le concept d'une religion « légitime » – historiquement définie et encadrée par des frontières claires – et celui de mouvements religieux plus flous où chacun peut se bricoler (Champion) ou bris-coller (Mary, 1994) un système religieux cohérent. Il s'appuie sur un concept de modernité ou de post-modernité qui met ces mouvements en rupture avec la tradition, bien que : « Post-Reformation developments in Christian, especially Protestant, churches emphasised interiorised and belief-oriented religiosity, over

¹⁷ Certains chercheurs essaient de repenser la notion même de Nouvel Âge (Albanese, Teisenhoffer), d'autres parlent de changement de locus (Martikainen, McGuire) et d'autres remettent même en question la manière d'étudier les religions (Orsi, McGuire). Cette liste ne se veut pas exhaustive, mais indique plutôt des tendances de recherche.

¹⁸ Le premier texte de Françoise Champion qui parle de cette nébuleuse paraît en 1989; il s'agit de « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique », *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 67, n°1, 1989, pp.155-169.

¹⁹ Pour une analyse critique plus détaillée, voir l'article de Viola Teisenhoffer qui « propose une analyse bibliographique de certains écrits sociologiques sur le New Age en France qui constituent, dans ce pays, des références pratiquement exclusives en la matière. Cependant, confrontés aux résultats d'études historiques et à des recherches de terrain menées dans d'autres pays, ces textes s'avèrent particulièrement problématiques. Il s'agit donc, dans un premier temps, d'analyser les principaux résultats des recherches sociologiques françaises portant sur le New Age afin d'interroger leurs limites et, dans un deuxième temps, de les faire dialoguer avec d'autres perspectives, historique et anthropologique » (2008 : 2).

and against what they perceived to be a mechanical, exterior set of practices » (Martikainen, 2007 : 10).

Cependant cette vision ne tient compte ni du chemin parcouru par ces religions pour arriver à légitimer leur tradition, ni de l'hétérogénéité des pratiques religieuses à l'intérieur de ces groupes, ni des frontières qui se modèlent au gré des rencontres. Une religion vivante est vécue, ce qui implique nécessairement des pratiques personnelles à chaque individu qui la compose, une interaction constante avec la culture dans laquelle elle fleurit, particulièrement si ce n'est plus sa terre d'origine, une nécessaire hybridité et un mouvement d'aller-retour entre de l'officiel et de l'intime. Nous allons donc nous tourner vers les individus et regarder, dans le prochain chapitre, comment les médiums du temple Arán vivent leur « religion », car

ce qui est stimulant d'étudier aujourd'hui et [...] semble susceptible, à partir d'une stricte ethnographie, d'être en mesure de renouveler l'anthropologie classique des religions, ce sont d'avantage les bords que les frontières et plus encore ce qui s'élabore dans les passages, les transitions, les mouvements d'oscillation, c'est la rencontre avec un dehors de la religion dans laquelle on a été formé, rencontre qui comporte de l'aléatoire et suscite de l'improvisation. Bref c'est la tension de l'entre deux cultures et non sa résolution dans une seule (Laplantine, 2003 : 29).

Chapitre 4. La « vie religieuse »¹ des médiums du temple du Québec

Si le temple d'umbanda de Montréal fait bien partie de cette « nébuleuse mystique-ésotérique » dont parle Françoise Champion, quel est « l'univers religieux » de ses membres? Vivent-ils l'umbanda comme un développement personnel, comme une philosophie, comme une éthique², comme une simple magie³ qui sert uniquement à la guérison, comme une spiritualité⁴, comme une religion ou tout simplement comme un ensemble de pratiques qui leur permettent de se relier à l'invisible? De décrire dans un premier temps le rituel d'une cérémonie umbandiste, la *girá*, me permettra de présenter comment les médiums y participent et de les laisser raconter leur expérience. Puis, à partir de ces témoignages, j'essaierai de dégager une manière de faire et de répondre à la question de la place que tient l'umbanda dans leur vie.

1. L'expérience du rituel

Si plusieurs formes de rituels peuvent avoir lieu, car « le temple [du Brésil] assure un suivi religieux destiné à développer la spiritualité des fidèles et à ritualiser toutes les grandes étapes de la vie : naissance, mariage et mort »

¹ J'utilise à dessein ce terme de « vie religieuse » plutôt que celui de « pratiques religieuses », qui, à première vue, conviendrait mieux, puisque les médiums ne parlent certainement pas de religion dans leur rapport à l'umbanda; je me place dans une tendance qui conçoit l'hétérogénéité religieuse comme une norme plutôt que comme une exception. « Rather than conceptualize individuals' religion as little versions of some institutional model, let us rethink the notions we have of the institutional model of religions » (McGuire, 2008 : 185).

² « Du moins si nous définissons l'éthique par les devoirs et les responsabilités » (Bastide, 2002 : 401).

³ Je n'entreprendrai pas ici dans une discussion sur la notion de magie, mais je préciserai que tous les médiums du temple du Québec sont passés par l'expérience chrétienne au sens où De Martino (1999 : 98) en parle, non seulement individuellement, mais culturellement. « Or tout ce monde historique complexe, fait d'expériences et de représentations morales, présuppose la singularité individuelle, l'apprentissage de soi comme d'un donné unitaire, et il exprime la constitution, au sein de la conscience, du problème de la signification et de la valeur de ce donné. Mais ce qui est ici un présupposé pose encore, dans le monde magique, un problème. Dans le monde magique l'âme peut être perdue, en ce sens que dans la réalité, l'expérience et la représentation, elle ne s'est pas encore donnée, mais qu'elle est une présence fragile que (pour employer une image) le monde risque d'engloutir et de faire disparaître ».

⁴ J'adopte ici le point de vue de McGuire, à savoir « [...] spirituality is closely linked with material human bodies – and not just bodies in the abstract. I mean real bodies – arthritic bodies, athletic bodies, pregnant bodies, malnourished bodies, healthy bodies and suffering bodies » (2008 : 97).

(Anthony, 2001 : 37), « la pratique [de l'umbanda] est caractérisée par le « travail spirituel » avec des esprits désincarnés » (Teisenhoffer, 2007 : 84), les entités spirituelles, qui entrent en contact avec les hommes par l'intermédiaire de médiums. Les entités viennent aussi bien pour aider leur médium que pour aider tous ceux qui en ont besoin et, de plus, elles ont leur propre mission, distincte de celle du médium. Les médiums les reçoivent au cours de rituels régis par un code très précis, transmis oralement au travers de l'initiation. Ces rituels publics⁵ (*giras*), sont organisés de manière à ce que les médiums, qui ont « ordre de travail », puissent incorporer leurs entités et permettre à l'assistance de venir les consulter. Aujourd'hui (octobre 2009), à Montréal, les *giras* ont lieu une fois par semaine, les trois premiers lundis du mois : le premier lundi du mois étant consacré aux *pretos velhos*, le deuxième et le troisième aux *caboclos*. Le quatrième lundi est réservé à une réunion de travail⁶ entre les médiums du temple. Régulièrement, et en même temps que tous les autres temples du réseau, a lieu une activité rituelle privée au cours de laquelle les médiums incorporent les lignes du bas, assurant ainsi leur équilibre entre les deux plans, supérieur et inférieur.

1.1. L'Organisation physique de l'espace

Le lieu⁷ où se passent les rituels est situé au sous-sol d'une maison dont l'entrée n'est pas visible de la rue. On y accède par une porte indépendante sur le côté de la maison, à l'intérieur de la cour. Chaque soir de rituel est collée sur la porte d'entrée une petite affiche sur laquelle se trouve le logo du temple, un mot de bienvenue et la phrase « Tout quadrant dynamique sur la lune croissante

⁵ Les rituels au cours desquels les médiums incorporent les entités du bas ne sont pas publics, puisque l'assistance ne vient pas consulter ces entités dont le rôle est d'assurer une protection, comme nous l'avons déjà mentionné dans le chapitre I, « Au sujet du temple *Arán* du Brésil, La maison mère/Les entités spirituelles ». La notion de public va de pair avec la notion de consultation.

⁶ Une fois par mois, les médiums se rencontrent pour discuter des « affaires » du temple, faire le ménage, échanger de l'information, vérifier le matériel ritualistique. C'est à ce moment-là que se préparent les différentes activités à venir (voyage au Brésil, venue de la *Mãe*), que se discutent les points sensibles et que sont posées les questions de toute sorte.

⁷ Ce lieu est prêté au temple qui, grâce à ce « don », n'a pas de frais de location d'un espace. La recherche d'un espace peut être complexe et problématique puisqu'il faut trouver un endroit où les tambours – son ou vibration – ne dérangent pas le voisinage.

auréolé de travail conduira à la lumière»⁸ que l'on retrouve dans l'animation d'introduction au site du temple du Brésil.

On entre dans une cage d'escalier au bas duquel se trouve une porte donnant accès à une toute petite pièce (*terreiro*) divisée en deux espaces: l'espace sacré (*gongá*) à l'intérieur duquel ont lieu les cérémonies, et la place où se tient l'assistance (cf. fig. 19). Le *gongá* est délimité par des cordes accrochées à des poteaux d'une hauteur d'un demi-mètre environ. L'espace réservé à l'assistance contient un banc sur lequel trois ou quatre personnes peuvent s'asseoir et, qui, à l'occasion⁹, est retiré pour permettre à plus de monde d'assister au rituel.

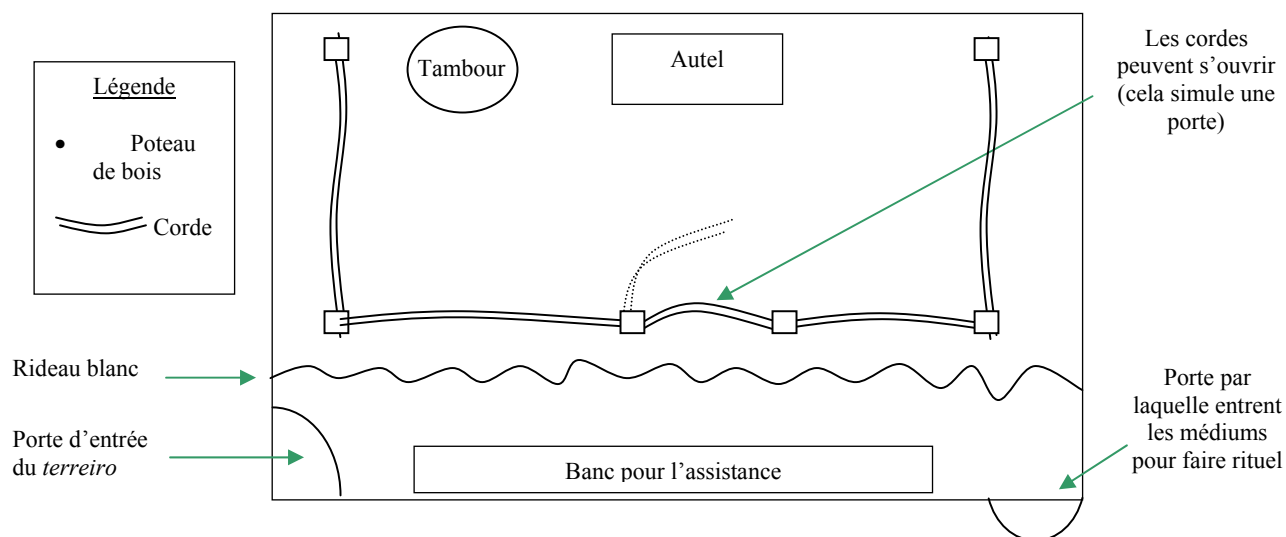


FIGURE 18 – Schéma du *terreiro* du temple Arán du Québec

L'autel (*peji*) est une petite table recouverte d'un arrangement de tissus blancs sur laquelle sont placés, du fond de la salle vers l'avant :

- Une feuille de *Sanseveria*¹⁰ (*espada de Ogum*)¹¹ piquée dans un verre d'eau;

⁸ C'est ainsi qu'a été traduite la phrase « Todo quadrante dinâmico, sobre a lua crescente, laureado pelo trabalho, conduzirá à Luz ».

⁹ Par exemple, lorsque la *Mãe* a « ouvert une gira » en octobre 2008, une quinzaine de personnes ont assisté à la cérémonie.

¹⁰ Sansevieria ou Langue de belle-mère, un cactus dont les feuilles sont longues et se terminent en pointe.

¹¹ Littéralement « épée de *Ogum* » (car sa feuille a la forme d'une épée), la plante dédiée à l'*orixá Ogum*.

- Au dessus de la feuille, une coiffe de plume, la pointe de la feuille s'insérant parfaitement dans la courbe de la coiffe. Cette coiffe, composée de plumes blanches dont les trois du sommet sont bleues et rouges, rappelle les coiffes que portaient les Indiens;
- Devant la plante, un vase contenant un bouquet de fleurs;
- Devant le bouquet, de gauche à droite (en regardant l'autel), trois bougies : une bougie verte, dédiée à l'*orixá Oxossi*, une bougie blanche, dédiée à l'*orixá Oxalá* – Jésus-Christ, la synthèse de tous les éléments –, et une bougie jaune, dédiée à l'*orixá Oxum*¹². Ces trois bougies constituent les bougies de base que l'on retrouve sur l'autel pendant la *girá*, mais il peut y en avoir d'autres, dépendant du rituel. Cet alignement n'est pas dû au hasard, mais respecte la manière dont les éléments s'inscrivent sur le quadrant (ou le *xirê*) des éléments : la terre (représentée ici par la bougie verte) est à gauche, l'eau (représentée par la bougie jaune) est à droite et *Oxalá* est au centre. Les bougies sont allumées juste avant l'ouverture de la salle au public;
- Devant la bougie blanche est posé un verre d'eau pure – c'est-à-dire un verre d'eau potable;
- Devant le verre d'eau sont alignés, de gauche à droite (en regardant l'autel), une petite coupelle avec du miel (le miel représentant l'aliment le plus pur), une roche de rivière (qui sert de catalyseur), et un bâton de craie (*pemba*);
- À droite de l'autel, un peu caché sous le tissu qui le recouvre, est placé un bol rempli d'un mélange d'eau, d'eau de lavande (*enfazem*) et de pétales de fleurs¹³. Un peu derrière se trouve un réveil¹⁴.
- À la gauche de l'autel est placée une coupelle remplie d'herbes;
- Par terre, devant l'autel, est déployé un tissu blanc.

¹² Ce deux *orixás* (*Oxossi* et *Oxum*) sont ceux du temple.

¹³ Les entités utilisent le contenu de ce bol dans leur travail (pour nettoyer, purifier).

¹⁴ Le *cambonô* doit s'assurer que le temps d'incorporation ne dépasse pas une certaine heure. Le rituel commence à 20 heures; à 21 heures si la coordonnatrice n'est pas désincorporée, le *cambonô* fait un signe à l'*ogã de sala* (responsable des chants) pour qu'il appelle le chant de désincorporation.

1.2. Le rituel

Le rideau a été tiré, dévoilant l'autel et le *gongá*. L'assistance est installée. La coordonnatrice a dit son mot de bienvenue. L'*ogã de atabaque*, qui a déjà fait son entrée et s'est placé derrière le tambour, appelle le premier chant. Le rituel est commencé. Les médiums entrent dans le *terreiro*. Elles sont toutes vêtues d'une jupe très large confectionnée dans un tissu coloré qu'elles ont choisi au Brésil, portée par-dessus une crinoline qui donne de l'ampleur à leur jupe, et d'un bustier blanc recouvert d'une dentelle. Leur tête est coiffée d'un morceau de tissu de la même couleur que leur jupe, noué sur la nuque et duquel aucun cheveu ne doit dépasser. S'il y avait des hommes, ils seraient vêtus d'un pantalon blanc et d'une tunique de coupe africaine confectionnée dans un tissu, choisi lui aussi au Brésil, et porteraient sur la tête une calotte de la même couleur que leur tunique. Chaque médium porte, autour du cou, un collier blanc appelé *firma de oxalá* qui marque son lien avec le temple, et des colliers de petites perles de cristal (*guia*) dont la couleur varie selon la « ligne vibratoire » de l'individu ou de son *caboclo*, et dont le nombre varie selon le degré d'initiation.

1.2.1 La structure du rituel

« Un rituel de possession est une architecture du temps qui comporte elle aussi différentes phases auxquelles s'attachent différentes musiques » (Rouget, 1980 : 62) (cf. fig. 20). J'ai choisi de décrire cette structure selon les étapes d'un rite de passage définies par Van Gennep – séparation, marge, réintégration –, car je trouve que chaque temps passé par les médiums à « faire rituel » est un temps de transformation pour chacun d'entre eux pris individuellement, et que les trois phases que Van Gennep décrit correspondent bien à trois temps marqués du rituel.

L'entrée des médiums dans l'espace sacré (*gongá*) correspond à une **phase de séparation** qui fait de l'initié non plus un être social mais un maillon

d'une chaîne symbolisée par la *firma de oxalá*. On appelle d'ailleurs ces médiums qui font rituel dans l'espace sacré des « médiums de courant » (*médiums de corrente*). Elles se prosternent devant l'autel (*bater cabeça*), allongées par terre, le front posé sur le tissu blanc, les mains de chaque côté de leur tête, se relèvent, puis s'installent. Elles ont chacune leur place : une première à la droite du tambour, la coordonnatrice face à l'autel et les autres de chaque côté. Le tambour appelle le chant de purification (*defumação*). Elles nettoient leur champ vibratoire avec la fumée d'un charbon qui se consume et nettoient leur collier avec de l'eau de cologne. Le rituel est en place. Les médiums battent des mains, dansent et chantent une séquence de chants (*pontos*) qui suit la séquence du *xirê*; par exemple, elles chanteront d'abord des chants pour *Ogum*, avant ceux pour *Xangô* et ensuite ceux pour *Oxossi*.

Nesta casa de guerreiro, Ogum
 Vim de longe pra rezar, Ogum
 Rogo a Deus pelos doentes, Ogum
 Com fê em Obatalá, Ogum

Ogum salve a casa santa, Ogum
 Os presentes e os ausentes, Ogum
 Salve nossas esperanças, Ogum
 Salve velhos e crianças, Ogum

Preto velho ensinou, Ogum
 Na cartilha de Aruanda, Ogum
 Que Ogum não esqueceu, Ogum
 Como vencer a demanda, Ogum

A tristeza vai embora, Ogum
 Na espada de um guerreiro, Ogum
 E a luz do romper da aurora, Ogum
 Vai brilhar neste terreiro, Ogum

Cette séquence est toujours la même d'un rituel à l'autre¹⁵ et pendant cette phase, c'est la coordonnatrice qui appelle les chants alors que le tambour donne le rythme.

¹⁵ En fait, il y a deux séquences, une pour les rituels à l'intérieur desquels les entités que les médiums incorporent sont les *caboclos* (*gira do caboclos*), et une pour les rituels à l'intérieur desquels les médiums incorporent des *pretos velhos* (*gira do pretos velhos*).

1.2.2 Au coeur du rituel est la venue des entités

À un moment précis de la séquence, la coordonnatrice passe le relais à l'*ogã* qui entonne le chant d'appel (chant d'incorporation) de l'entité qui doit venir (*caboclo, preto velho, etc.*). Le médium tombe en transe et incorpore son entité, devenant ainsi porteur d'une autre dimension; chaque rencontre, je dirais, le transformant à tout jamais. C'est la **phase de la mise en marge** qui place le médium dans un état transitoire :

la transe [étant] un état de conscience passager, ou, comme le mot même l'indique, transitoire. On quitte son état habituel pour entrer en transe, et au bout d'un certain temps, extrêmement variable suivant les cas, on revient à son premier état. C'est donc un état inhabituel (Rouget, 1980 : 38).

Une fois que l'entité est installée et qu'elle a fait son travail auprès de son « cheval »¹⁶, elle est prête à « recevoir ». Chaque médium du *corrente* vient alors la saluer et demander sa bénédiction en « [se prosternant] à plat ventre, tête au sol, et qui se nomme au Brésil *bater cabeça*, « frapper la tête », [ce qui] correspond au *idòbalè*¹⁷ yoruba, salutation des hommes envers une personne respectable » (Anthony, 2001 : 42). C'est ce même *bater cabeça* qui est pratiqué, par chaque médium, au tout début du rituel devant l'autel. Puis le *gongá* s'ouvre à l'assistance pour le temps des consultations. Un des médiums est alors chargé de l'ouverture et de la fermeture de la porte, et d'expliquer aux néophytes comment entrer et sortir du *gongá*. En effet, en passant la porte du *gongá*, on salue l'autel par un mouvement des mains qui se croisent l'une sur l'autre et lorsque l'on sort, on le fait toujours à reculons, laissant le dos, moins vulnérable, affronter en premier, un lieu « profane » où les énergies sont moins puissantes, évitant ainsi un choc trop grand.

¹⁶ « Le noyau des religions afro-brésiliennes est donc cette entrée des *orixás* dans l'organisme, la tête, les muscles; c'est la « chute des Saints », qui viennent de l'Afrique centrale jusqu'aux sanctuaires de Bahia ou de Pernambuco. Et les fidèles qui sont ainsi possédés prennent le nom de « chevaux des Saints » » (Bastide, 2002 : 325).

¹⁷ Je reproduis ici les conventions utilisées par Anthony et qu'elle explique en page 15 – en note de bas de page – de son livre : le o est un o ouvert comme dans « hotte » et e un e ouvert comme dans « est ».

Les entités aident, guident, soignent. Elles répondent aux demandes, par exemple « ma fille va accoucher, pouvez-vous l'accompagner », « mon fils traverse une période difficile, pouvez-vous lui apporter votre soutien ». Elles peuvent aider à prendre du recul par rapport à ce qui se passe dans les vies quotidiennes, ou donner un autre point de vue, permettant par le fait même de dénouer une situation problématique, de rassurer sur une situation, d'alléger une peine. Les réponses peuvent être soit privées, soit donner lieu à des enseignements¹⁸ qui concernent tout le monde. Par exemple à propos d'une question au sujet de la mort de quelqu'un de « trop jeune », l'entité a fait un enseignement sur la mort : que chacun avait son temps sur la terre, qu'il n'était pas le même pour tous et que si cette personne était partie c'est qu'elle avait fini ce qu'elle était venue faire sur la terre. Ces enseignements sont transmis en brésilien et traduits directement par l'entité ou par un médium qui en a la capacité. La forme de la transmission dépend de l'entité, certaines s'expriment directement, d'autres par métaphores ou encore par le biais de petits contes.

D'une manière générale, les entités viennent pour équilibrer et non pas pour résoudre les problèmes. Elles exécutent des « passes », nettoyage et purification énergétique¹⁹ effectués à l'aide de craie (*pemba*), de fumée²⁰, d'herbes, de fleurs et d'eau. La guérison n'est pas le but de ce travail. Isabelle explique « ce travail peut avoir beaucoup de répercussions et d'effets bienheureux sur la santé des gens; même si ce travail n'a pas pour objet la cure²¹, il peut contribuer à la cure et la cure peut arriver par coïncidence, mais c'est pas l'objectif du travail des entités de guérir [son médium] ou les gens de l'assistance qui viennent assister [...]. Le travail spirituel peut et très souvent

¹⁸Des enseignements de différentes natures : sur la fonction, sur la connaissance du *xiré*, ou d'ordre philosophique.

¹⁹De ce que j'en comprends, il s'agit d'enlever les particules négatives du champ magnétique (vibratoire) de la personne, pour qu'elle vibre harmonieusement et soit plus « forte », en tout cas qu'elle ne ramasse plus tout ce qui traîne – on dit aussi se décharger. On pourrait prendre pour métaphore le système immunitaire, barrière contre les maladies, qu'il faut entretenir et garder fort pour qu'il puisse jouer son rôle de frontière.

²⁰Plus maintenant, dans les temples en dehors du Brésil, puisque depuis septembre 2009, les entités ne fument plus afin de permettre un environnement sans fumée pour l'assistance.

²¹Au sujet de la cure, j'ai entendu dire qu'il y avait des rituels de cure au Brésil qui ne se font pas à l'intérieur d'une *girá* régulière.

participe aux soins à des gens malades physiquement »²². « L'action [des entités] est à la fois bénéfique pour les médiums et pour les consultants, leur permettant d'évoluer vers un état général plus harmonieux pour autant qu'ils participent à l'accomplissement de leur propre ré-équilibre » (Binz, 2002 : 33).

Pendant ce temps de consultation, le tambour ou l'entité appelle les chants nécessaires au travail en cours et les autres médiums incorporent leurs entités.

Puis le travail finit. À l'appel du chant d'adieu (*ponto de desincorporação*), l'entité salue les quatre directions et quitte le corps de son médium. On dit alors qu'il se désincorpore. C'est le retour à « la vie normale ». Cette **phase de réintégration** culmine à la fin du rituel par la sortie des médiums de l'espace sacré, par des « embrassades » avec l'assistance, puis par un chant d'au revoir. L'assistance quitte les lieux. Le rituel est terminé.

Après chaque rituel les médiums se rencontrent. Chacun, tour à tour, donne son impression générale. La coordinatrice prend des notes. Les enseignements transmis par les entités sont consignés. Une partie de ce matériel sera retranscrit sous forme de *relatório* et envoyé au Brésil par courriel, à la *mae*, avec copie conforme au *pai*.

1.3. D'autres aspects de la pratique

1.3.1 L'assentamento²³ de eledá

Le médium et son entité n'étant pas situés sur le même plan vibratoire, la rencontre entre les deux nécessite une préparation. Avant chaque rituel où le médium va incorporer ses entités, et après avoir pris un « bain spirituel », il effectue une sorte de méditation, l'*assentamento de eledá*, qui lui permet de

²² Entrevue avec Isabelle, juin 2007.

²³ *Assentar* signifie asseoir en brésilien.

chasser de son esprit les pensées vagabondes, de se mettre en lien avec lui-même et de se centrer.

1.3.2 Se lier aux entités

En tout temps, le médium peut se lier à une de ses entités « être chez lui et chanter en même temps pour ses entités [...] juste pour être plus proche », raconte Sidonie. Clara m'écrit : « Le BRÉSIL est déjà loin et pourtant si près... J'ai quitté [la ville] en août et n'ai pas fait de *girá* depuis!!! C'est toute une autre vie pour moi maintenant dans un autre contact avec mes entités. Elles viennent beaucoup me voir dans mes rêves. C'est très surprenant et si réel à la fois! »²⁴

1.4. D'autres rituels

À Montréal, outre les *giras*, j'ai participé à un rituel de purification (*defumação*) d'une maison de soins, rituel destiné à éloigner les charges négatives accumulées dans cette maison et à la purifier. Ce rituel était mené par la *Mãe* et tous les médiums du temple y participaient, chacun habillé rituellement –pantalon blanc, T-shirt du temple et colliers (*guia*). Une des médiums alluma (dans un encensoir) les herbes dont la fumée servirait d'abord à purifier les médiums, puis le lieu. La *Mãe* guida le rituel, traversant chaque pièce, y balançant l'encensoir pour libérer la fumée, tout en chantant un chant de purification (*ponto de defumação*).

²⁴ Échange personnel de courriel, octobre 2009.

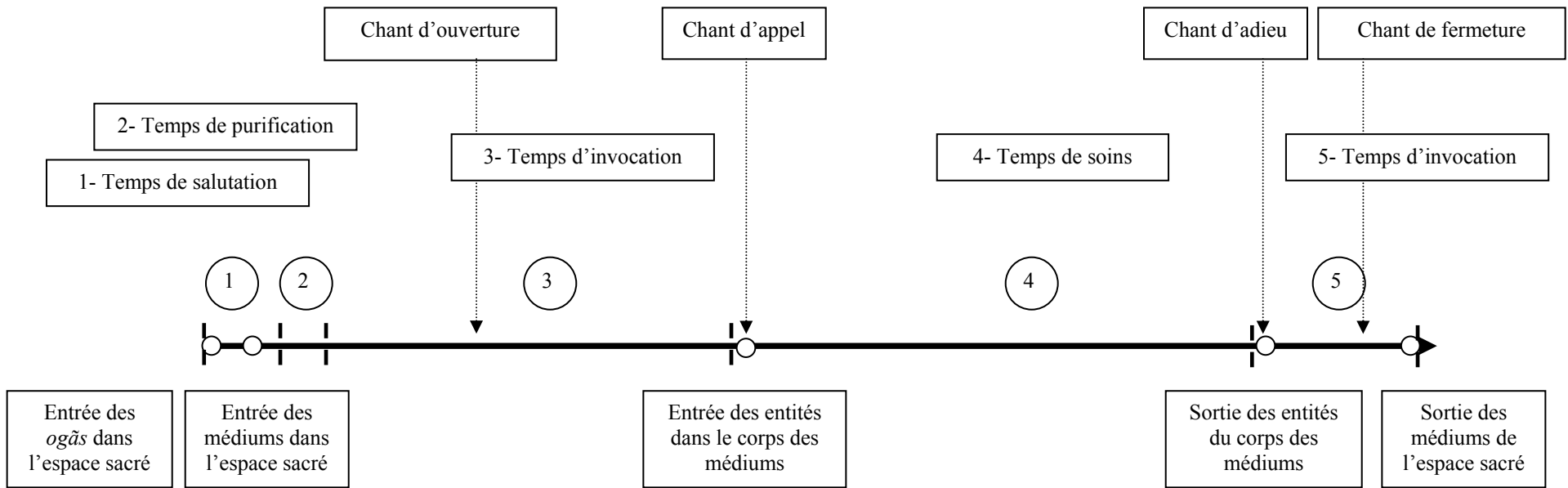


FIGURE 19 – Structure temporelle d'un rituel²⁵

²⁵ Ordep Serra structure le rituel en cinq séquences (A, B, C, *B et *A) dont les deux premières et les deux dernières comportent des similitudes :

« A [1. Ritos Preliminares 2. Abertura 3. Purificação Inicial]

B [4. Invocação/Celebração 5. Manifestação 6. Celebração]

C [7. Atendimento]

*B [8. Despedida/Celebração 9. Retirada 10. Celebração]

*A [11. Purificação Final 12. Encerramento 13. Ritos Pós-liminares] » (2001 : 241).

2. Vivre la religion

All religions engage individuals through concrete practices that involve bodies as well as minds and spirits. It is easy for us to recognize those bodily practices when we think of, for example, Native American religious experience. In that cultural context, intensive bodily involvement in such practices as drumming, dancing, vision quests, smoking, feasting, sweating, and chanting is completely consistent with a high level of spiritual development (McGuire, 2008 : 98).

C'est aussi le cas en ce qui concerne l'umbanda et, comme nous l'avons vu dans la description du rituel, le corps du médium y est directement impliqué, plus particulièrement pendant la transe où « la modification de l'état de conscience qui caractérise la transe s'opère suivant un processus composé d'une suite de phases distinctes dont l'enchaînement obéit à une certaine logique interne. Ces phases successives – préparation, déclenchement, plénitude, résolution – présentent chacune des particularités qui varient de façon significative d'un culte à l'autre » (Rouget, 1980 : 62).

Le corps se mobilise donc de manière différente selon que le médium est en préparation à la venue de l'entité ou qu'il est « possédé » par son entité, la possession n'impliquant pas inéluctablement, comme nous le verrons, la perte de son identité ni la perte de conscience (Hell, 1999).

2.1. La mobilisation consciente du corps

Pour permettre la rencontre lors de la transe, le médium, dès qu'il entre dans le *gongá*, chante des « cantiques »²⁶ dont la vibration permet à la fois de garder une circulation d'énergie à l'intérieur de l'espace et d'appeler les différentes entités spirituelles. Il danse (*pé de dansa*) et bat des mains. Le pas est précis, quoique chaque médium l'adapte selon sa manière de bouger, et il existe différents rythmes de battement des mains, regroupés entre des rythmes à deux temps et des rythmes à

²⁶ Ce terme est utilisé par Anthony (2001 : 38) dans la description qu'elle fait d'une *girá* au temple du Brésil.

trois temps que les tambours (*atabaque*) accompagnent tout au long du rituel. Autant que faire se peut, les médiums se réunissent pour pratiquer le rythme du battement des mains, le pas de danse et les chants, car s'il est parfois aisé de maîtriser l'une ou l'autre de ces techniques, de les combiner d'une manière juste est souvent ardu; ces séances de pratique permettent à chacun des médiums de se réajuster et de s'ajuster les uns aux autres. Lors de ces répétitions, il s'agit pour chacun de trouver le rythme, de débiter le chant sur le temps exact du battement du tambour ou d'articuler correctement les paroles.

Par ailleurs, dans la manière de se préparer à entrer en transe, le corps ne se place pas n'importe comment. Pour accueillir les *pretos velhos*, le corps est déjà penché, pour accueillir les *cabloclos*, le corps se redresse et en tout temps il vaut mieux « mettre de l'air dans sa tête et libérer l'arrière du cou »²⁷. De plus, lorsqu'une entité incorporée lance une salutation pour un *Orixá* ou pour une ligne d'entité particulière, le médium s'agenouille pour répondre au salut. Par exemple à l'appel de la salutation pour *Xangô*, *saravá Xangô*, tous les médiums agenouillés dans le *gongá* répondront *Kaô Kabecilê*²⁸ tout en croisant leurs mains l'une sur l'autre.

2.2. Les états modifiés de conscience

Nous avons vu qu'au cœur du rituel était la venue des entités spirituelles qui descendent à l'appel d'un chant spécifique (*ponto de incorporação*). Le médium tombe alors en transe, faisant don de son corps à son entité spirituelle qui prend possession de ce corps, y apportant son énergie et sa lumière. Cette prise de possession se traduit visuellement par des manifestations corporelles explicites, mais non erratiques²⁹ : tremblement, émission de sons, changement d'expression du visage. Puis l'entité effectue une danse, marquant ainsi son arrivée dans le *gongá*.

²⁷Enseignement du *baiano* qu'Isabelle incorpore.

²⁸ Cette expression « est dérivée de l'expression yoruba : « *Káwóó Kábíyèsi* », « Venons voir (admirer) le Roi! » » (Anthony, 2001 : 42)

²⁹ En effet, plus il y a harmonie entre le médium et son entité, plus l'incorporation et la désincorporation sont harmonieuses.

Chaque type d'entité a sa propre manière de se mouvoir – ainsi « les « vieux noirs » (*pretos-velhos*) au corps cassé par l'âge [se déplacent très lentement], les « mariners³⁰ » (*marinheiros*) [...] titubent comme des hommes ivres ou bien les « gardiens de troupeau » (*boaideros*) [...] font tourner en l'air un lasso imaginaire [...] » (Anthony, 2001 : 40) – et chaque entité a son propre mouvement qui dépend de sa qualité vibratoire³¹.

Le *caboclo* d'Isabelle exécute des danses différentes [...]. Il y a une danse lente avec des mouvements de bras très gracieux et légers, les bras projetés vers l'avant, et une danse où il tourne très rapidement; et puis il y a une danse intermédiaire où il tourne moins vite que dans sa danse rapide, tout en faisant des mouvements de bras gracieux (extrait de mes notes de terrain).

2.3. Y a-t-il perte de conscience?

La transe implique ou non une perte de conscience. Au temple *Arán*, on parle de niveau d'incorporation : un niveau conscient où l'entité est là, mais le médium a conscience de tout ce qui se passe, un niveau semi-conscient où l'extérieur est présent d'une manière floue et un niveau inconscient où l'entité occupe toute la place, ce qui peut être dangereux pour le médium car il n'a même plus conscience de son physique. Teisenhoffer (2007 :) rapporte « à ma connaissance le seul médium français qui affirme perdre complètement conscience pendant la possession est la coordonnatrice du temple ». Mais qu'en disent les médiums du temple *Arán* du Québec?

Isabelle parle des images que lui laissent ses entités, Léonce parle de sa surdité, car dit-elle « une fois incorporée, je n'entends plus rien, je suis dans mon couloir » (extrait de mes notes de terrain).

³⁰On traduit plutôt par marin au temple de Montréal et s'ils titubent, c'est à cause du mouvement de la houle.

³¹ C'est d'ailleurs en décryptant cette danse que l'on a des indications sur l'entité.

L'expérience de Marie³²

Il y a eu un temps, il y a eu des fois où, il y avait un, quelque chose en moi qui me disait, est-ce que ça va arrêter, est-ce que ça va arrêter, tu sais, ça tournait, ça tournait, ça tournait, je me sentais tourner. Je sentais mes pieds et je sentais, surtout ce qui était intéressant, c'est que si je suivais pas ça, je pourrais tomber, c'est beaucoup au Brésil je dois dire, au Brésil surtout cette, cette expérience-là, (*long silence*) j'ai comme, j'ai une perte de la notion de temps.

Et pourtant il lui reste des doutes sur les autres et sur elle-même :

Il y a toujours un bout de doute, je te dirais, qui est tout le temps de me dire : qu'est-ce qui est la part de la personne et qu'est-ce qui est la part d'au-delà de la personne? Quelle est la part de l'entité, quelle est la part de soi? [...] Ce qu'il m'en reste, je ne sais pas si c'est moi parce que je le sais [ou si c'est mon *caboclo*].

L'expérience de Sidonie³³

C'est très difficile de décrire, parce que c'est vraiment une chose dont on ne peut pas parler, c'est vraiment juste qu'on sent... c'est comme, c'est comme si c'était pas toi qui faisais toutes ces choses, mais là si tu ouvres tes yeux tu vas être correct, tu sais, tu vas être consciente de ce qui se passe. Tu ne perds pas conscience, ce que tu sais faire, tu continues à le faire, ce qu'il faut faire pendant un moment donné, même que tu sois incorporée tu vas les faire comme il faut.

L'expérience de Béatrice³⁴

Ce n'est pas juste la chaleur, l'animation cardiaque tout ça, il y a autre chose qui se passe, et ça j'y crois là, il y a vraiment quelque chose qui passe.

B. Je me souviens de la première fois que j'avais incorporé, je me souviens que ça c'était vraiment là, très présent, c'est-à-dire que, je voyais le feu là, puis il y avait quelqu'un, je me souviens plus qui c'était, un médium plus avancé qui me posait des questions, qui me parlait peut-être pour m'aider à justement, à m'ouvrir, là, et puis qui m'avait demandé, est-ce que tu vois quelque chose dans le feu, est-ce que t'entends quelque chose et tout ça, puis après quand

³²Entrevue avec Marie, le 21 août 2007.

³³Entrevue de Sidonie, 24 août 2007.

³⁴Entrevue avec Béatrice, 16 août 2007.

j'avais désincorporé, elle m'avait dit ce que j'avais dit. Ahhhh puis c'était en portugais hein, puis demande-moi pas, dans ce sens-là je me suis dit, bon ben torpinouche tu sais, je ne l'ai même pas sentie là que je, que je...

A.H : Donc tout, donc ta conscience n'était pas là?

B. : Non, non, non, c'est-à-dire que ça n'a pas duré, ça ne dure pas longtemps, tu sais, ça ne dure pas longtemps, parce que, parce que je me souviens d'avoir incorporé d'autres moments aussi et puis pour, je ne sais pas si c'est même 10 minutes, c'est plus des secondes

2.4. Au sujet de la possession

Lors de mes entrevues il n'a jamais été question de possession, mais plutôt d'incorporation, « la notion d'incorporation [étant] fondamentale car elle implique une relation » (Rouget, 1980 : 55), d'une union avec l'entité. Béatrice raconte : « c'est ton essence qui rejoint l'entité, ce n'est pas toi, c'est comme une relation » et Isabelle explique « qu'un médium, quand il incorpore une entité dans l'umbanda, c'est comme s'il était un paratonnerre. Il faut qu'il y ait une masse physique, une consistance physique parce que ce n'est pas, ce n'est pas de la possession. L'entité elle ne vient pas prendre possession de la matière, elle vient s'unir avec le médium en occupant sa matière [...] »

Est-ce que d'accepter une telle notion ferait ressurgir un passé de « chasse aux sorcières », car « de bûcher en excommunications sans oublier les exorcismes, il est très vivement inscrit dans nos mémoires ancestrales que la possession ne pouvait être que diabolique, à l'exception de celle des apôtres bien évidemment » (Aïn, 2006).

Est-ce que l'accepter impliquerait de renier la part « moderne » à l'intérieur de nous, cette rationalité qui nous pousse à être maître de notre environnement et de nous-même, et à avoir peur de perdre le contrôle?

Enfin, est-ce que l'accepter donnerait à notre corps une place joyeuse, centrale, unique de par l'espace qu'il offre à la rencontre avec une dimension sacrée?

Et je serais alors tentée, afin de l'accepter pour moi-même, de raccrocher cette notion à celle du don³⁵, en prenant comme point de départ une réflexion sur les termes de l'alliance nouée avec les esprits, de Roberte Hamayon (1995), « dans le chamanisme, le chamane épouse une fille de l'esprit de la forêt. Il est donc preneur de la surnature et s'y conduit en mâle. Dans le culte de possession, la relation est inversée, les esprits sont preneurs, l'humanité est donneuse de femmes et les possédés deviennent des épouses placées dans une position de subordination ».

3. L'expérience individuelle

L'umbanda qui, comme pour les spiritualistes³⁶, n'exclut pas les autres pratiques, n'est pas vécue, dans le groupe de Montréal, comme le passage à une nouvelle religion, mais plutôt comme un cheminement, une façon de se rapprocher de soi et de devenir un meilleur³⁷ être humain. Je décrirai d'abord quelques parcours, puis présenterai ce que l'umbanda signifie pour certains des médiums, dans l'idée de dégager comment l'umbanda est intégrée dans la vie quotidienne des médiums à Montréal.

3.1. Du catholicisme à l'umbanda et retour au catholicisme

Béatrice, 65 ans, qui a pris sa retraite il y a quelques années, vient d'un milieu catholique et pratiquant où l'on allait à la messe tous les dimanches, où l'on écoutait

³⁵ Don du corps que le médium fait à son entité lors de l'incorporation.

³⁶ « [...] De fait, nombre d'individus qui fréquentent [l'Église spirituelle de la guérison] combinent leur pratique spiritualiste avec celles d'une ou plusieurs autres religions » (Meintel, 2003 : 36).

³⁷ Dans le sens de bon, humain, qui a de la compassion.

le chapelet du cardinal Léger tous les soirs à la radio. Elle suivait la tradition. C'est une vie religieuse faite de règles où Dieu est présenté comme quelqu'un qui juge; « [...] on ne nous avait pas enseigné que Dieu était Amour ». Béatrice fait la différence entre religion et spiritualité. Elle commence à participer au groupe d'umbanda parce que ça pouvait lui faire du bien et l'aider à se sortir de l'état dans lequel elle se trouvait. Mais c'est la rencontre avec le *Pai* qui a été décisive pour elle :

c'est beaucoup le personnage du *Pai*, tu sais, qui m'a beaucoup, beaucoup touché, [...] il m'a touchée parce que, d'abord j'ai senti en lui une profondeur très vivante, très vraie, au niveau spirituel, parce que c'est un être d'une simplicité désarmante, parce que c'est quelqu'un qui mord dans la vie et puis qui a un sens de l'humour incroyable (entrevue avec Béatrice, août 2007).

Et puis un beau jour, au moment d'incorporer, elle s'est posée la question « mais qu'est-ce que je fais? ». Elle a alors rencontré le *Pai* et lui a dit

je pense qu'il faut que je prenne un temps d'arrêt, [...] je suis croyante, je crois en un Dieu, et le folklore de ce qui est le travail du temple, je ne suis plus sûre que ça va avec, je ne sais pas, mais je pense qu'il faut que je prenne un temps d'arrêt³⁸ (*ibid.*)

Elle s'est donc mise en retrait du groupe qu'elle a, par la suite, quitté définitivement. « Ce n'est pas un rejet de l'umbanda » dit-elle, « je le vois plutôt comme un cheminement, il y a eu l'umbanda et puis après il y a eu autre chose ». Aujourd'hui Béatrice, qui n'avait pas abandonné ses pratiques catholiques lorsqu'elle faisait partie du groupe, est très impliquée dans la méditation chrétienne.

3.2. De l'umbanda à l'umbanda

³⁸ Ce à quoi le *Pai* a répondu « Oui, absolument, c'est normal, puis prends le temps que tu voudras, tu seras toujours bienvenue pour revenir, tu sais ».

Sidonie, dont la grand-mère dirigeait un *terreiro* d'umbanda à Rio de Janeiro, a 20 ans et a été baptisée catholique parce que « c'est une coutume, c'est une habitude », bien qu'elle ait vécu une enfance sans aucune pratique religieuse, « nous n'allions même pas à la messe à Noël ». Elle suivra néanmoins sa mère lorsque celle-ci commencera un développement médiumnique dans le temple Arán du Brésil à São Paulo après que sa famille y eut déménagé. À 15 ans comme cadeau de *sweet sixteen*³⁹ elle demande à voyager, puis décide d'aller étudier ailleurs qu'au Brésil. L'Australie s'avérant trop chère, elle s'installe à Montréal où elle rejoint naturellement le temple du Québec dont les médiums l'ont aidé dans son installation, qui au niveau médical, qui pour les papiers officiels.

A.H. : À part cette famille donc qui t'as hébergée, est-ce que le temple de Montréal, ceux du groupe, t'ont aidée à t'intégrer?

S. : Bien sûr, bien sûr, bien sûr, c'était Isabelle qui m'aidait, pour louer les livres en français, euh, Marie aussi avec n'importe quelle chose que j'avais besoin, je l'appelais. Oui, ils ont aidé beaucoup

A.H. : Donc tu dirais que par l'umbanda tu as eu comme un support...

S. : Oui...

A.H. : Au Canada...

Aujourd'hui Sidonie s'est mise en retrait du temple, car, dit-elle « maintenant que l'université commence, je veux donner 100 % de mon temps, disons 90 % de mon temps, à mes études, 10 % pour le travail, pour les autres choses que j'ai à faire » parce que « être au temple, être *medium de corrente* demande beaucoup de mon temps ». En effet,

S. : [...] pour être au rituel il faut qu'on soit bien préparé au niveau ritualistique, mais aussi au niveau des *pontos*, c'est que, il faut que tu prennes, au moins une heure par jour ou, une fois un jour par semaine, il faut que tu...

A.H. : Il faut que tu révises tes *pontos*

S. : Tu révises tes *pontos* et ce que tu chantes et tout ça, alors c'est ça, ça aussi, à part ça c'est aussi le, le fait que c'est tous les lundis, il faut que je sois là tous les lundis, alors si j'ai un examen pour le mardi...

³⁹ Le *sweet sixteen* est une grosse fête qui marque le passage de la fille à la femme.

Elle assiste néanmoins de temps en temps aux *girás*, et continue à se lier à ses entités lorsque nécessaire, en priant, en chantant pour elles, en leur parlant ou en pratiquant des méditations.

3.3. Du mysticisme à l'umbanda⁴⁰

Isabelle, une thérapeute de 63 ans, a été élevée dans une famille catholique pratiquante qui allait à la messe tous les dimanches, mais où les cérémonies étaient vécues plus comme des fêtes sociales que spirituelles. Elle garde un très bon souvenir du fait que sa mère, qui avait une très belle voix, chantait à l'église et précise que, à côté de cette religion « infantilisante »,⁴¹ « il y a toujours eu une dimension mystique » depuis qu'elle est toute petite. En effet,

Adolescente, [...] je partais du collège, je faisais le chemin à pied qui était un bon 30 minutes de marche de la maison, et je passais régulièrement par l'église qui était toujours ouverte, à cette époque-là. Il n'y avait pas de cérémonie, rien du tout. Je m'asseyais dans le dernier banc en arrière et puis je restais là tranquille un grand temps (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

Elle trouvait dans l'église une atmosphère :

Il y avait la lampe allumée toujours dans l'église et il y avait l'odeur de l'encens et puis il y avait presque personne et puis là, là, j'étais en sécurité. Ça pour moi c'est quelque chose qui est très, très important, pour moi ça n'a jamais rien eu à voir avec la religion catholique, mais qui avait à voir avec un réconfort profond dont j'avais absolument besoin, et un lien (*ibid.*)

Avec l'umbanda, Isabelle s'est enfin retrouvée chez elle.

Voilà et là je suis rentrée en *camarinha*, moi c'est comme si, enfin, j'étais à la place que j'avais toujours cherchée toute ma vie sans savoir qu'est-ce que c'était, ni où c'était. Voilà, alors moi, j'étais arrivée chez

⁴⁰ Les passages entre guillemets de ce paragraphe, sont extraits des deux entretiens réalisés avec Isabelle en juin 2007.

⁴¹ C'est Isabelle qui emploie cette expression.

moi. C'est à ce moment-là que j'ai commencé mon processus initiatique. On était, on était M.C. et moi en *camarinha*, au temple, et voilà et c'était parti. [...] je suis restée deux semaines je crois, euh, voilà, alors j'ai demandé au *Pai* quand est-ce que je pouvais revenir, il m'a dit l'année prochaine ah là en dedans de moi ça a été une chute d'ascenseur, je me suis dit oh non c'est trop long, ça n'a pas de bon sens (*ibid.*).

Isabelle fait partie du groupe de Montréal depuis sa création.

3.4. Conclusion

L'arrivée à l'umbanda peut se faire de multiples façons, bien que souvent c'est la nécessité qui conduit les personnes à venir assister à un rituel, nécessité de régler un problème ou de passer à travers une situation difficile, de comprendre le monde ou de devenir « meilleur⁴² être humain », mais cela peut aussi être le désir de suivre ses parents ou, à l'inverse, de voir où sa fille a mis les pieds.

Le développement effectué au sein du temple d'umbanda du Québec permet aux médiums qui le fréquentent d'affiner leur perception. Cela leur donne des outils que les médiums transportent dans leur quotidien. Il s'agit pour chacune d'apprendre à se mettre dans le mouvement de la vie, dans le mouvement du *xirê*, de reconnaître dans chacune des circonstances à laquelle elle se heurte les manques ou les trop-pleins, pour devenir de meilleurs⁴³ êtres humains.

Une inspiration

Sidonie : Ça m'inspire, ça m'inspire beaucoup, ça m'aidait beaucoup quand je suis arrivée ici parce que, en effet, c'était comme la seule chose que j'avais. J'avais personne, j'avais pas ma mère, j'avais personne, personne, personne, personne, mais là j'avais les entités et là c'est ça qui m'a aidé beaucoup quand je suis arrivée. C'est ça qui m'a aidée avec tous mes rêves, tous mes buts dans la vie et ça m'inspire, ça m'inspire, ça m'inspire (entrevue avec Sidonie, Août 2007).

⁴² Voir note 37.

⁴³ Voir note 37.

Une direction

Marie : Oui, ça laisse énormément de traces, c'est, c'est que, et je suis, encore une fois, tout le temps entre deux, est-ce que de toute façon ce serait comme ça, mais j'ai l'impression d'un sens tu vois, ça me donne, j'ai l'impression d'un sens, un sens dans le sens d'une direction, mais un sens aussi dans, dans le sens d'une compréhension, de me rattacher à quelque chose qui fait du sens, tu vois (entrevue avec Marie, août 2007).

Une sensibilité plus grande

Marie : Dans tout ce qui arrive, [...] ce que je sais, moi, dans ma vie à moi, c'est que je suis plus sensible, je suis moins tolérante là, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui viennent me heurter, un peu comme quand ta peau est comme plus à vif, c'est pas que ça me blesse profondément, après ça je peux les laisser, mais je sens, ouf ça, non tu vois c'est, j'ai comme une plus grande sensibilité à des choses que je tolère moins, des expressions, des conflits. J'ai toujours été un peu allergique [aux conflits], mais là je te dirai, je le suis encore plus (*ibid.*).

Un respect plus grand pour les autres

Virginie : C'est beaucoup dans mon rapport avec les autres personnes, c'est comme si ça agrandit mon respect pour les autres personnes et je dirai que aussi [...] c'est comme au-delà des personnalités, de la personnalité de quelqu'un qui peut me déranger, ou me taper sur les nerfs ou tout ça, on dirait que ça a ouvert comme quelque chose, comme un respect de cette personne, c'est une personne comme moi, que chacun a sa qualité spirituelle qui est bien plus vaste que le mot « personnalité » et que de toute façon, c'est à être respecté (entrevue avec Virginie, juin 2007).

Un regard différent sur les êtres humains

Ça me permet de regarder les autres, et moi-même, avec d'autres yeux. Je me sens plus humaine. L'autre jour, mon patron m'a demandé de faire quelque chose qui ne servirait à rien pour le bureau, mais qui lui permettait de ne pas perdre la face. Moi qui suis une femme de principe, je ne voulais pas le faire et puis je me suis dit, je l'ai regardé d'une autre manière, je me suis dit, cet homme-là prend sa retraite, pourquoi je lui refuserai de laisser une image moins négative (extrait de mes notes de terrain après une conversation avec Deirdre Meintel sur le rôle que l'umbanda pouvait jouer dans le quotidien des médiums).

4. La religion vivante

Tous ces « progrès », tous ces « mieux-être » ne pourraient-ils pas être atteints grâce à d'autres engagements? Pourquoi est-ce dans un groupe d'umbanda que ces femmes décident de s'engager? La relation à cette philosophie/science/art/spiritualité par chacun des médiums, si elle est inscrite dans une ritualistique et des fondements qui émanent du temple du Brésil, se négocie néanmoins dans une réappropriation à la fois locale, dans le sens que chaque temple emploie des mots qui conviennent à la société dans laquelle il est établi⁴⁴, et à la fois personnelle, dans le sens que chaque médium, de par son histoire personnelle, vient d'une tradition dont il porte la richesse et dans laquelle il inscrit le discours umbandiste. L'implication dans l'umbanda devient alors une manière d'actualiser à travers un rituel, une philosophie de pensée, présente chez l'individu bien avant sa participation à l'umbanda. Elle permet de mettre des mots sur des maux.

Nous venons ainsi de voir que l'umbanda, tel que pratiqué par le temple Arán est « sophistiqué ». Il crée un espace qui permet d'accéder à une certaine transcendance, la cosmogonie rejoint la science :

Étrangement je pense que ma vision du monde est en lien avec l'umbanda, mais je pense que c'est comme si j'avais déjà cette vision du monde intérieurement sans pouvoir la nommer, et donc c'est pour ça que je pratique l'umbanda. Je pense que c'est par affinité. Je pense que, étrangement, ça rejoint un peu la vision scientifique, tu sais, le Big Bang et que, il y a vraiment ... bon c'est des mouvements dans la matière, mais quelle force préside à ces mouvements? De tout façon, avant même de pratiquer l'umbanda, je me posais la question et je me disais que de toute façon, il devait bien avoir un dieu ou quelque chose parce que... là ça ne se peut pas... et même j'ai lu quelque part que la plupart des scientifiques qui étudient l'univers, la formation de l'univers et l'expansion de l'univers, à un moment donné ils atteignent tous une limite où ils se disent, après ça, c'est Dieu. Tu as beau tout expliquer, il y a un bout qui ne s'explique pas. (extrait de l'entrevue avec Virginie, juillet 2009).

⁴⁴ J'ai donné dans le chapitre 2, où je présente la structure organisationnelle d'un temple, la manière dont se présentent le temple de Paris et celui de Washington; je pourrais ajouter ici que le temple de Graz s'affiche comme « Verein für interkulturellen und sozialen Austausch, Forschung, Kunst und Kultur », une association pour les échanges interculturels et sociaux, la recherche, l'art et la culture (traduction libre).

La philosophie laisse place à l'*agency* :

V. : [...] la philosophie du temple [...] est basée sur la nature, ben, la nature est partout, c'est bien plus vaste que les êtres humains, ça en fait partie, mais c'est tellement quelque chose de plus vaste qu'on dirait que ça change les termes du problème

A.H. : Ça les relativise?

V. : Ca les relativise, et ça les pose comme dans un autre langage, en termes vibratoires, de l'eau, est-ce que l'eau circule bien, est-ce que l'eau est bloquée? Est-ce que l'air, le feu, est-ce qu'il y a un manque de feu? Donc je trouve que de, je ne sais pas, de rêver un peu à ça, c'est un apport (extrait de l'entrevue avec Virginie, juin 2007).

La pratique entre dans le quotidien :

J'ai une de mes patientes [...] qui tient tellement à avoir un enfant qui est génétiquement celui de son mari, qu'elle pense à une mère porteuse et elle pense demander à sa propre mère et je me suis surprise à me dire : qu'est-ce que l'umbanda [dirait]? Moi je peux bien m'insurger contre les mères porteuses, je peux bien dire, comme le féminisme me ferait dire, l'utilisation du ventre d'une mère ou de l'utérus d'une mère, mais qu'est-ce que l'umbanda dirait? [...] De toute façon comme médecin je n'ai pas à porter de jugement sur les valeurs de la personne, mais m'étant replacée dans les valeurs de l'umbanda, m'a comme aidée à me placer dans les valeurs du médecin qui ne juge pas [...] Le fait que je me sois posée la question et que je sois revenue aux valeurs de l'umbanda a comme... éclairci l'air entre elle et moi. On était dans une relation plus authentique je dirais. (extrait de l'entrevue avec Marie, juillet 2009).

Ce fin syncrétisme permet à chacun de vivre l'umbanda comme il l'entend et c'est, à mon sens, dans ce travail « très fin » de syncrétisme où il ne s'agit plus uniquement de mélanger plusieurs traditions pour en créer une nouvelle, mais plutôt dans le fait d'essayer de dégager une universalité de toutes les tradition, et ainsi permettre à chacun de s'y reconnaître, que se situe l'originalité du temple. « En dégageant la quintessence des courants spirituels du monde entier, en réalisant leur synthèse, l'umbanda pourrait, dans l'optique de ses adeptes, constituer une doctrine universelle convenant à tout être humain » (Anthony, 2001 : 59). Marie, par exemple, raconte :

je ne suis pas bouddhiste, mais quand C.⁴⁵ parle de centration/décentration/négociation, je sais de quoi il parle. Et quand je dis que l'umbanda est un outil formidable pour se centrer, on parle de la même chose, d'une certaine façon. Tu vois, ce n'est pas un truc qui est la possession de l'umbanda, la centration, non c'est quelque chose... une valeur universelle (extrait de l'entrevue avec Marie, juillet 2009).

Et plutôt que d'essayer de créer une nouvelle identité, il me semble que ce mouvement permet à chacun, au sein d'un système religieux cohérent, de se construire un système individuel qui n'est ni un « bris-collage » (Mary), ni un bricolage (Champion), mais l'expression d'une religiosité de la modernité (Lemieux) qui, tout en refusant le terme de « religion », « exerce cependant des fonctions analogues à celles que veulent remplir les religions : donner du monde une représentation totale et cohérente, susceptible de permettre la gestion éclairée de la vie quotidienne » (Lemieux, 1992 : 19).

⁴⁵ Un de ses collègues de travail.

Conclusion

1. Passages

Au début de leur aventure américaine, les **religions africaines** ont permis aux esclaves déportés de leur terre africaine vers le Brésil de se sentir en lien avec leur monde d'origine, de conserver leur héritage culturel et de résister à l'insupportable d'un quotidien qu'ils n'avaient pas choisi; les colons, qui l'avaient bien compris, autorisaient les cérémonies rituelles africaines. Ainsi,

la première raison qui a amené les maîtres à permettre aux esclaves, soit le dimanche soir, soit les jours fériés [...] de se divertir « à la mode de leur nation » était d'ordre purement économique : ils avaient remarqué que les esclaves travaillaient mieux quand on les laissait s'amuser librement de temps à autre, que lorsqu'on leur demandait un travail continu, un effort sans arrêt jour après jour (Bastide, 1960 : 67).

Ces traditions qui n'étaient déjà plus ni authentiquement bantoues, angola ou nagô¹ – les esclaves étant à dessein mélangés – deviennent alors des **religions africaines au Brésil**. Un peu plus tard, les laissés-pour-compte de l'industrialisation, qui n'étaient plus uniquement noirs mais comptaient des Blancs et des Métis, eurent besoin de se réunir au cœur même des grandes villes brésiliennes, aussi bien pour se consoler d'une société qui les exploitait que pour « échapper à une situation de subordination à la fois économique et sociale » (Bastide, 1960 : 107). Les religions africaines au Brésil, qui n'appartiennent plus complètement aux Noirs et qui ne sont plus uniquement une question de culture, deviennent ainsi des **religions afro-brésiliennes**. Puis, poussés par le souffle du spiritisme qui franchissait l'océan, les esprits et les *orixás* se rencontrent, d'abord via les Blancs pauvres qui pratiquaient ces traditions afro-brésiliennes, puis grâce

¹ Certaines des nations d'où provenaient les esclaves.

aux classes moyennes qui eurent elles aussi envie de pratiquer l'invisible et créèrent l'umbanda, **une religion résolument brésilienne** :

on adopte le portugais comme langue rituelle et surtout on élimine presque totalement les sacrifices d'animaux [...]. Cependant sont maintenus les rituels du chant et de la danse, un panthéon simplifié d'*Orixás* [...], enfin, dans les centres d'Umbanda on reçoit les esprits des *Pretos Velhos* – ceux des anciens esclaves noirs – et des *Caboclos* – esprits d'Indiens ainsi que les esprits malins des *Exus* et des *Pombas Giras* (Muchnik, 2006 : 26-27).

Au siècle dernier, l'umbanda s'échappe du territoire brésilien pour s'installer d'abord dans des pays limitrophes, puis de plus en plus loin au fur et à mesure que les réseaux mondiaux se développent, où elle côtoie d'autres traditions importées d'Afrique (culte d'Ifà, santeria, palo monte, vaudou) qui font partie de la grande famille des **religions afro-américaines**. Lorsque ces religions atteignent les côtes occidentales, ses adeptes ne sont plus forcément des personnes originaires d'Amérique du Sud ou d'Amérique centrale – de descendance africaine ou non; il s'agit plutôt d'Européens « qui n'entretiennent pas nécessairement un rapport direct avec ces cultures » (Capone, 2001-2002 : 6), mais qui peuvent en réinterpréter l'univers selon une vision Nouvel Âge, « si l'on considère que le New Age répond aux besoins d'un public plus large que celui qui s'oppose à la modernité » (Teisenhoffer, 2008). Ces religions deviennent alors des **phénomènes religieux** dont les positions d'observation – scientifique, mystique, objective, subjective, extérieure, expérientielle – interpellent les chercheurs², dont les choix d'études – l'institution, l'organisation, les pratiques, l'expérience religieuse – posent des défis aux chercheurs (Orsi) et dont l'analyse – authentique, syncrétique, bricolé, bris-

² Capone se demande « Comment être « scientifique » et « mystique » en même temps? La participation à l'objet que l'on étudie efface-t-elle la possibilité de compréhension? » (1999 : 46) et fait remarquer que « la résistance à la subjectivité dans le milieu académique est tellement forte que les récits de l'expérience sur le terrain, avec ses problèmes affectifs et émotionnels, font l'objet d'œuvres biographiques ou même de fictions, permettant ainsi de garder une claire distance entre le vécu et les écrits scientifiques » (*ibid.*). Aubrée & Dianteil, (2002 : 13-14), à propos d'une collection de textes concernant les religions afro-américaines, disent : « Les textes que nous avons réunis ici sont très éloignés des balbutiements scientifiques du début du XXe siècle. Pourtant aucun ne verse dans l'anti-rationalisme de l'anthropologie post-moderne. Du point de vue épistémologique, ils se situent résolument du côté des sciences sociales, et tentent d'approfondir la voie ouverte à l'époque de « l'âge classique » de l'afro-américanisme ».

collé, décomposé, recomposé – force les anthropologues à mettre à l'épreuve leurs cadres conceptuels (Teisenhoffer) et à repenser les anciens découpages classificatoires (Capone).

2. À Montréal

Phénomène religieux qui gagna les rives québécoises, l'umbanda du temple Arán³ participe pleinement au réenchantement du religieux que l'on observe dans toutes les sociétés occidentales, grâce essentiellement à sa philosophie qui prend la nature comme livre sacré et grâce à son rituel. Le rituel, pivot du temple du Québec et de la pratique religieuse de ses médiums, est le moment où tout est possible, bien qu'il soit encadré par une ritualistique très précise qui pourrait laisser croire qu'il ne laisse aucune place à la créativité. En effet, sa forme précise est une sécurité pour ceux qui y participent, car l'on ne peut traiter avec l'invisible⁴ n'importe comment, et si le médium se lie à une entité⁵ qui appartient à la « bande spirituelle »⁶ du temple Arán, toutes sortes d'autres entités existent et il peut être dangereux de s'y aventurer sans préparation et sans balises. Le rituel est la synthèse entre la mémoire⁷ et l'imagination⁸, car « on peut avoir oublié et pourtant se

³ En effet, pour le généraliser à l'umbanda dans son ensemble, il faudrait mener des recherches dans d'autres temples d'umbanda implantés en Europe et en Amérique du Nord, dont les adeptes ne sont ni brésiliens, ni de descendance africaine.

⁴ J'ai la croyance, que je portais avant ma rencontre avec l'umbanda, que le monde invisible existe et qu'il est peuplé de toutes sortes de choses, y compris des entités; je ne me sens pas du tout, en tant qu'anthropologue, diminuée par cette croyance. Je viens du monde des sciences – après un baccalauréat français en mathématiques et sciences de la nature et un baccalauréat canadien (qui correspond à une licence) en informatique – où l'invisible existe sous de nombreuses formes.

⁵ D'ailleurs le *ponto riscado*, que l'entité dessine après son arrivée dans le corps du médium, est une signature qui permet de reconnaître l'entité.

⁶ Ce que j'en comprends est qu'il existe différentes bandes dont une correspond aux entités du temple Arán et qu'à l'intérieur cette bande, on trouve une variation de qualité des entités.

⁷ « Dans le candomblé, emblématiquement, quand le *filho-de-santo* (« fils de saint », désignation commune aux membres du culte afro-brésilien) entre en transe, incorpore et assume l'identité d'un *orixá*, figurée par la danse caractéristique illustrant les aventures mythiques de cette divinité, c'est le mythe, le passé lointain, collectif, qui affleure dans le présent pour se montrer vivant; la transe rituelle reproduisant le passé dans le présent, en une représentation incarnée de la mémoire collective » (Prandi, 2003 : 45).

⁸ « [...] les danses africaines sont stéréotypées, puisqu'elles doivent suivre les archétypes mythiques, alors que les danses cabocles (bien que chaque cabocle qui descend ait sa personnalité propre : l'un est coquet, il aime changer souvent d'habit au cours de la soirée; un autre est violent, redoutable, terrifiant, etc.), laissent une très grande place à l'improvisation, aux innovations, et prennent parfois même l'allure d'un mimodrame (la lutte de deux tribus, la mort d'un ennemi fléché, etc.) » (Bastide, 1973 : 41-42)

souvenir. C'est cette deuxième possibilité que le rituel actualise. On se souvient de quelque chose qui, en fait, a été oublié » (Atlan, 2003 : 307). Le rituel devient l'expérience d'un temps⁹ « sacré », « celui des origines, hors du temps, qui porte en lui toutes les potentialités de renouvellement et de création » (*ibid.* : 314). Il est « re-création ».

Le rituel permet aussi un changement dans la manière d'aborder le religieux par le biais de la communauté qui se crée grâce à lui.

Il s'agit en fait d'un *communitas* (Turner, 1975)¹⁰ entre croyants au sein duquel les croyances particulières sont moins importantes que le croire religieux. Ce *communitas* est éphémère sur le plan temporel, mais ses effets s'étendent aux pratiques quotidiennes. Enfin, c'est une communalité qui est généralement extérieure aux relations et activités de la vie ordinaire, mais qui les inspire (Meintel, 2005 :152).

3. Pour la suite

Comme je l'ai mentionné dans l'introduction de cette recherche, j'ai choisi d'étudier comment l'umbanda s'est implantée à Montréal, car c'est, il me semble, la première des questions, celle dont les réponses pourraient servir de cadre à d'autres analyses et pourraient orienter des pistes de réflexion. J'aimerais donc maintenant faire part de questionnements qui m'interpellent assez pour fonder de futures recherches.

3.1. *Authenticité et hybridité*

Ainsi, il me semble que le temple Arán du Québec, dans certaines de ses façons de faire et dans un désir d'épouser une tradition « pure », étouffe les possibilités individuelles d'ancrer les pratiques dans un quotidien vécu et dans un imaginaire plus proche d'une réalité québécoise contemporaine. Je pense par

⁹ Il existe d'ailleurs l'*orixá Tempo*.

¹⁰ Turner, Victor (1975). *Revelation and Divination*. Ithaca, New York, Cornell University Press.

exemple à certaines demandes « d’accommodement » – d’horaire, par exemple – que les médiums font parfois et qui se heurtent à l’idée que « la force d’un groupe est celle de son maillon le plus faible, et qu’il faut donc tirer le groupe vers le haut », les obligeant à respecter certaines consignes à la lettre et dont le danger est de faire du temple une bulle posée à côté d’une réalité sociale à laquelle il n’appartient pas. Il serait donc intéressant de récolter des données plus précises sur la façon dont chaque temple – et chaque médium – négocie son rapport à la norme établie par le temple Arán du Brésil¹¹.

3.2. *Liberté et soumission*

Il me semble aussi que les médiums se heurtent à des manières de faire qui ne sont pas faciles à négocier dans nos sociétés égalitaires, et que les frontières entre une nécessaire obéissance à des codifications rituelles – les fondements du temple – et une soumission qui relève de l’aveuglement sont parfois floues. J’ai moi-même été témoin d’un incident lors d’une rencontre au Brésil où traditionnellement, ceux qui ne sont pas en retraite initiatique prennent soin des lieux physiques pour ceux qui sont en marge de la communauté – dans le cas qui nous occupe, il s’agissait de faire le ménage¹². Un petit groupe de six personnes environ (quatre femmes et deux hommes) reçurent comme instruction que les femmes allaient faire le ménage. Était-ce une mauvaise traduction du message initial? Était-ce parce que la société brésilienne est encore organisée de cette manière? Toujours est-il que cette demande a rendu furieuses quelques-unes de ces femmes tandis que d’autres le vivaient comme un passage obligé ou une manière de prouver sa fidélité. Il serait donc intéressant de mener des enquêtes structurées sur la façon dont les médiums négocient individuellement ce rapport à l’autorité religieuse ou sociale qui se pratique dans le réseau des temples Arán.

¹¹ Je soupçonne qu’il y a une marge de manœuvre.

¹² Ce qui n’est pas inhabituel au sein des communautés religieuses, or pendant ces retraites, il s’agit bien de vivre une telle expérience.

Est-ce que ces tensions entre le désir d'une construction religieuse qui en ferait une religion vivante, une nécessaire hybridité¹³ (McGuire), et celui d'une recherche d'authenticité, sont un frein à l'augmentation du nombre de médiums et vont sonner le glas du temple Arán du Québec qui, pourtant, depuis maintenant 17 ans, continue d'exister avec quatre ou cinq médiums?

Saravá Pai Oxalá
Oxalá Babá

¹³ « Religious hybridity is often a result of the practice of *bricolage*, because individual's blended elements can become culturally shared elements for future individual or group synthesis » (McGuire, 2008 : 195).

GLOSSAIRE

*Babalarixá*¹

Médium qui a atteint sa 7^e initiation de *feitura*. À partir de ce grade, un médium peut ouvrir un nouveau centre d'umbanda guidé par ses propres entités. Par extension, les médiums d'un temple appellent *baba* ou *babalarixá* leur chef spirituel même si celui-ci a un grade initiatique plus élevé que sa 7^e initiation de *feitura*.

Bori

Étape d'initiation qui établit une connexion directe entre la tête du médium et son *caboclo*. Pour une définition du *bori* dans le *Batuque*, se référer au glossaire de Muchnik (2006 : 282).

Caboclo

Entité spirituelle, esprit d'origine amérindienne qui représente « la conscience de l'être humain [...]. Ils sont considérés comme les chefs des autres entités spirituelles » (Binz, 2002 : 22).

Camarinha

Littéralement « petite chambre », dénomination de la pièce où sont enfermés les adeptes au cours de leur initiation. Par extension, ce terme est aussi employé pour désigner la retraite des futurs initiés » (Anthony, 2001 : 176).

Cambonô

Médium dont la fonction est d'assister un médium qui incorpore : à la fois de prendre soin de la matière du médium lors de l'incorporation (lui donner à boire) et d'assister l'entité sur le plan matériel, par exemple de s'assurer que l'entité a tout ce dont elle a besoin pour faire son travail.

Eledá

« Dimension spirituelle intérieure » (extrait du site du temple Arán du Brésil).

Exu

« Esprits qui vibrent positivement dans des champs considérés comme négatifs » (extrait du site du temple du Brésil).

Feitura

Initiation à son *orixá* (Capone, 1999 : 335).

Girá

Cérémonie rituelle au cours de laquelle des médiums avec ordre de travail incorporent leurs entités « qui reçoivent des consultants et qui peuvent aider les

¹ En brésilien, le x se prononce " sh ", ainsi on prononce Babalorishá, Orishá, Oshossi, Oshalá, Shangô, les mots contenant un x (Babalarixá, Orixá, Oxossi, Oxalá, Xangô).

gens, faire des passes, donner des enseignements » (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

Gongá

Partie sacrée du *terreiro*, où ont lieu les rituels.

Guia

Collier fait de perles de verre coloré qui protège contre les vibrations négatives. La couleur des perles indique la ligne vibratoire (de l'individu ou de ses entités). Le nombre de colliers indique le grade de l'initié.

Guias

« « Guides » esprits qui s'incarnent dans les médiums d'umbanda » (Capone, 1999 : 336).

Ialorixá

Terme pour désigner un *babalorixá* féminin.

Iao

Médium en retraite d'initiation. Quand on occupe la position de *iao*, on remet son pouvoir personnel entre les mains de son chef spirituel.

Mãe-de-santo

Appellation brésilienne du chef féminin d'un centre religieux umbanda.

Macumba

Terme désignant les cultes religieux d'origine africaine (Capone, 1999).

Medium de corrente

Littéralement « médium de courant ». Ce sont les médiums qui participent aux rituels à l'intérieur du *gongá* et qui constituent une chaîne permettant la circulation de l'énergie à l'intérieur de cet espace sacré.

Ogã

Abréviation de *Ogã de atabaque*. Médiums qui jouent du tambour. Lorsqu'il n'y a pas de *Ogã de atabaque*, un des *mediums de corrente*, l'*Ogã de sala*, a pour fonction d'appeler les chants.

Orixás

« Les *orixás* sont des forces et énergies manifestées dans la Nature qui, en interagissant entre elles, créent la « dynamique d'*Odudua* », ou encore la Vie énergétique, sa multiplicité et ses mutations sur notre planète » (extrait du site Internet du temple du Brésil).

Lumière spirituelle des éléments de la nature (enseignement de la *Mãe*).

Pai-de-santo

Appellation brésilienne du chef masculin d'un centre religieux umbanda.

Palestra

« Conférences au cours desquelles sont expliquées les fondements éthiques et les aspects philosophiques de la tradition du temple du Brésil » (Binz, 2002 : 13).

Peji

Autel.

Pemba

« Autre influence Bantu, l'emploi de la *pemba*. Dans la civilisation des Bakongo, la *mpemba* est de l'argile blanche. Considérée comme un matériau incarnant l'esprit, elle est utilisée par les membres de la société Lemba pour tracer des cosmogrammes (Thompson, 1985, p.109). Au Brésil, la *pemba* est de la craie se présentant sous forme de bâtons coniques. Les médiums s'en servent eux aussi pour tracer des cosmogrammes. Dans les rituels thérapeutiques, elle a un rôle protecteur et un effet purificateur » (Anthony, 2001 : 43).

Pombo gira (ou pomba gira)

Principe féminin de l'*Exu*.

Ponto ou ponto cantado

« Littéralement point chanté, [...] nom générique des cantiques » (Anthony, 2001 : 38).

Ponto riscado

« Point marqué »; c'est la signature de l'entité spirituelle incorporée.

Preto velho

Entité spirituelle, esprits d'esclaves d'origine africaine qui permettent le développement de la force au service de la conscience. « Ils aident les hommes à vivre les transformations dans leur existence » (Binz, 2002 : 26).

Terreiro

Endroit où ont lieu les cérémonies rituelles; par extension le temple lui-même.

Vivência :

« Journée d'introduction à la pratique des rites du Temple du Brésil » (Binz : 13).

Xirê

« Terme utilisé pour nommer la séquence dans laquelle les *orixás* sont priés ou invoqués pendant les cultes qui leur sont destinés » (extrait du site Internet du temple du Brésil).

Références bibliographiques

Aïn, Mireille, 2006, « Corps d'esclaves chair des dieux : La transe, une autre manière d'exploitation des corps », IVe forum transculturel d'art contemporain, organisé par la fondation Africamerica, à Port-au-Prince (Haïti) » consulté en ligne en août 2007 à l'adresse <http://auriol.free.fr/parapsychologie/transe-1.htm>

_____, 1999, *Le lâcher-prise en médiation thérapeutique*, Paris, L'Harmattan.

Albanese, Catherine L., 2000, « The Culture of Religious Combining : Reflections for the New American Millennium », *Cross Currents*, 50 (1-2), pp. 16-22.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. and extended ed., London : Verso Books.

Anthony, Ming, 2001, *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*, Paris, L'Harmattan, coll. Recherches et documents Amériques latines.

Assayag, Jackie, 1998, « La culture comme fait social global? Anthropologie et (post)modernité », *L'Homme*, vol. 38, n° 148, pp. 201-223, consulté en ligne en octobre 2008 à l'adresse [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1998_num_38_148_370584]

Atlan, Henri, 2003, « La mémoire du rite, métaphore de fécondation » in *Les étincelles du hasard. Tome 2 : Athéisme de l'écriture*, Paris, Seuil, pp. 307-327.

Aubrée, Marion, 2003, « Présentation », *Revue tiers-Monde*, tome XLIX, n° 173, *Croyances. Avatars du religieux en Asie et en Amérique latine*, pp. 9-18.

_____, 2000, « Aspects culturels du fait religieux au Brésil », *Historiens & Géographes*, n° 372, pp. 173-181.

_____, 1988, « Multiplicité et socialisation cohérente dans les cultes afro-brésiliens », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 5, pp. 49-57.

_____, 1987, « Entre tradition et modernité : les religions », *Les temps modernes – Brésil*, Paris, n° 491, pp. 142-160.

Aubrée, Marion & Dianteill, Erwan, 2002, « Misères et splendeurs de l'afro-américanisme. Une introduction », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 117, pp. 5-15, consulté en ligne le 13 décembre 2009 à l'adresse [<http://assr.revues.org/index2472.html>]

Aubrée, Marion & Laplantine, François, 1990, *La table, le livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social et spirite entre France et Brésil*, Paris,  ditions Jean-Claude Lattès.

Bastian, Jean-Pierre, Champion, Françoise & Rousselet, Kathy, 2001, « La globalisation du religieux : diversité des questionnements et des enjeux » in *La globalisation du religieux* sous la direction de Bastian, Champion & Rousselet, Paris, L'Harmattan, pp. 9-18.

Bastide, Roger, 2002, *Po tes et dieux :  tudes afro-brésiliennes*, traduit du portugais (Brésil) par Luis Ferraz, Paris, L'Harmattan.

_____, 1973, « La rencontre des Dieux africains et des Esprits indiens », Communication au colloque de Dakar, consulté en ligne à l'adresse http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n12_p31.pdf en octobre 2007.

_____, 1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France.

Binz, Sylviane, 2002, « La médiumnité d'incorporation dans le temple Guaracy : Lecture en regard de la psychologie de Carl Gustav Jung », mémoire de maîtrise en étude comparée des religions, Université de Fribourg, Suisse.

Birman, Patricia, 2000, « Multiculturalit  religieuse en France : vers un nouvel Orient? », *Ethnologie française*, vol. XXX, n  4, pp. 565-574.

Boyer, Véronique, 1996, « Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. », *L'Homme*, n  138, pp.7-24.

Boyer-Ara jo, Véronique, 1993, *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan.

Brown, Diana, 1994, *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*, New York, Columbia University Press.

Capone, Stefania, 2004, «   propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, vol. LI, n  1, *Religions transnationales*, pp. 9-22.

_____, 2001-2002, « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n  1, pp. 3-16.

_____, 2000, « Entre Yoruba et Bantou. L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'études africaines*, 157, pp. 55-78, consulté en ligne à l'adresse <http://etudesafricaines.revues.org/index3.html> en octobre 2008.

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

_____, 1999b, « Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, vol. 39, n° 151, pp.47-74.

Capone, Stefania & Teisenhoffer, Viola, 2001-2002, « Devenir medium à Paris : apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un *terreiro* de candomblé en France », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, pp. 127-156.

Castro, Mikael Faria, 2005, « The Xirê : An ethnographic Account of the Orixás in the African Brazilian Traditions of Templo Guaracy, São Paulo, Brazil », Thesis submitted to the Faculty of The Department of Anthropology of The George Washington University in satisfaction of the requirements for the Bachelor of Arts with Special Honors. Thesis directed by Dr. Barbara Miller.

Champion, Françoise, 2004, « Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà », *Recherches sociologiques*, vol. 1, pp. 59-77.

_____, 2000, « La religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux » in *Les Nouveaux mouvements religieux, Ethnologie française*, vol. 30, n° 4, pp. 525-533.

_____, 1999, « The Diversity of Religious Pluralism », *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, vol. 1, n° 2, pp. 40-54.

_____, 1993, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes » in *Le fait religieux*, sous la direction de Jean Delumeau, Paris, Fayard, pp.742-772.

_____, 1991, « De la religiosité parallèle en France ou la « nébuleuse mystique-ésotérique » » in *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 17, n°3, pp.651-658.

_____, 1989, « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique », *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 67, n°1, 1989, pp.155-169.

Clifford, James, 1983, « On Ethnographic Authority », *Representations*, vol. 2 (Spring 1983), pp. 118-146.

Corten, André, 1990, *Les peuples de Dieu et de la forêt*, Paris, Montréal, VLB éditeur, L'Harmattan.

Crépeau, Robert, 2005, « Croire et croyances d'hier à aujourd'hui », *Théologiques*, vol. 13, n° 1, pp. 5-13.

De Martino, Ernesto, 1999, *Le monde magique*, Paris, Collections « Les empêcheurs de tourner en rond ».

De Souzaelle, Annick, 1991, *Le symbolisme du corps humain*, Paris, coll. « Espaces libres », Éditions Albin Michel.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, 1976, *Rhizome*, Paris, Les éditions de Minuit.

Delic, Emir, « Scepticisme et occultisme : le paranormal à l'œuvre dans *Spirite* de Théophile Gautier », dans Prévost, M. (dir.) *La littérature au service du paranormal*, revues-analyse.org, vol. 3, n° 3, automne 2008, pp.197-217, consulté en août 2009 à l'adresse [<http://www.revues-analyses.org/document.php?id=1245>]

Dianteill, Erwan, 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 118 (avril-juin), pp. 5-19, consulté en ligne le 18 décembre 2009 à l'adresse [<http://assr.revues.org/index1591.html?file=1>]

Durkheim, Émile, 1912, « Les formes élémentaires de la vie religieuse : livre premier », document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, consulté en septembre 2006 à l'adresse [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf]

Favret-Saada, Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Le Livre de Poche.

Frigerio, Alejandro, 2004, « Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas : Constructing a World Religion », *Civilisations*, vol. LI, n° 1, *Religions transnationales*, pp. 39-50.

Frigerio, Alejandro & Oro, Ari Pedro, 2005, « Guerre sainte dans le cône sud latino-américain : pentecôtistes versus umbandistes », *Journal de la société des américanistes*, 91-2, pp.185-218.

Geertz, Clifford, 2006, « La religion, sujet d'avenir » in *Le Monde*, 05/05/06, consulté le 8 novembre 2006 à l'adresse [<http://www.ehess.fr/cadis>]

Giddens, Anthony, 1990, « Temps et espace dans le monde contemporain », in *Les conséquences de la modernité*, Paris, pp. 13-80.

Giglio-Jacquemot, Armelle, 2004, « Médioms guérisseurs et hommes en blanc. Les rapports de l'umbanda brésilienne à la biomédecine », *Recherches sociologiques*, vol. XXXV, n° 1, pp. 5-20.

Glowczewski, Barbara, 2005, « Lines and Criss-crossings : Hyperlinks in Australian Indigenous Narratives », *Media International Australia incorporating Culture and Policy*, vol. 116, pp. 24-35.

Goulet, Jean-Guy, 1998, « An Experiential Approach to Knowledge » in *Ways of Knowing*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 246-259.

Goulet, Jean-Guy & Granville Miller, Bruce, 2007, « When the Extraordinary Hits Home : Experiencing Spiritualism », in Jean-Guy Goulet et Bruce Granville Miller, dir., *Extraordinary anthropology. Transformations en the Field*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, pp. 124-157.

Griffet, Jean, 1993, « Religion(s) de la mer. Récits d'aventure et religiosités au XX^e siècle », *Religiologiques*, n° 8 (automne 1993), consulté en ligne à l'adresse [<http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no8/griff.pdf>] en décembre 2006.

Hamayon, Roberte N., 1995, « Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 26, pp. 155-190.

Hannerz, Ulf, 1996, « Transnational Connections », in *The Local and the Global : Continuity and Change*, London-New York, Routledge, chapitre 2, pp.17-29.

Hell, Bertrand, 1999, *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

Hervieu-Léger, Danièle, 1997, « Croire en modernité : aspects du fait religieux contemporain en Europe » in F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, dir., *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, t. 2, pp. 2059-2077.

_____, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Les éditions du Cerf.

Hervieu-Léger, Danièle & Willaime, Jean-Paul, 2001, « Sociologies et religion. Approches classiques », Paris, Presses universitaires de France.

Johnson, Paul-Christopher, 2002, « Migrating Bodies, Circulating Signs : Brazilian Candomble, the Garifuna of the Caribbean, and the Category of Indigenous Religions », *History of Religions*, vol. 41, n° 4, Essays on the Occasion of Frank Reynolds's Retirement, pp. 301-327.

Laplantine, François, 2003, « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, pp. 11-33.

Leblanc, Benjamin-Hugo, 2002, recension du livre : Danièle Hervieu-Léger & Jean-Paul Willaime, 2001, [Sociologies et religion. Approches classiques](#), coll. « Sociologie d'aujourd'hui », Paris, Presses universitaires de France, 290 p. dans

Religiologiques, n°25, consulté le 25 novembre 2006 à l'adresse [<http://www.religiologiques.uqam.ca/>]

Lemieux, Raymond, 1992, « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé? » in *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, Québec, Université Laval (Les cahiers de recherche en sciences de la religion 11), pp. 3-66.

Mary, André, 1997, « La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens » in Jean Joncheray, dir., *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, pp. 47-74.

_____, 1994, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage post-moderne » in P. Laburthe-Tolra (éd.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. Paris, L'Harmattan, pp. 85-98.

McGuire, Meredith B., 2008, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.

Margolis, Maxine L., 1993, *Little Brazil: an Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*, Princeton, Princeton University Press.

Martikainen, Tuomas, 2007, « Changes in the religious landscape : European Trends at the Dawn of the Twenty-first Century », *Swedish Missiological Themes*, vol. 95, n° 4, pp. 365–385.

Meintel, Deirdre, 2007a, « When the Extraordinary Hits Home : Experiencing Spiritualism », in Jean-Guy Goulet et Bruce Granville Miller, dir., *Extraordinary Anthropology. Transformations en the Field*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, pp. 124-157.

_____, 2007b, « Communauté, communitas et l'anthropologue », Communication présentée au Colloque du 30^e anniversaire de la revue *Anthropologie et Sociétés*. Québec, Canada, 11 novembre 2007, correspondance personnelle.

_____, 2005, « Les croyances et le croire chez les spiritualistes », *Théologiques*, vol. 13, n° 1, pp. 129-156.

_____, 2003, « La stabilité dans le flou. Parcours religieux et identités de spiritualistes », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, pp. 35-63.

Motta, Roberto, 2004, « La gestion sociologique du religieux : la formation de la théologie afro-brésilienne », *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, vol.6, n° 1, pp. 82-98.

_____, 2002, « L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : réenchantement et décomposition », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 117 (janvier-mars), pp. 113-125.

_____, 2001, « Déterritorialisation, standardisation, diaspora et identités : à propos des religions afro-brésiliennes » in *La globalisation du religieux* sous la direction de Bastian, Champion & Rousselet, Paris, L'Harmattan, pp. 61-72.

_____, 1994a, « L'invention de l'Afrique dans le candomblé du Brésil », in *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, Roma, anno IX, fascicolo 2-3, pp. 65-85.

_____, 1994b, « Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes », *Social compass*, 41(1), pp. 67-78, consulté en août 2008 à l'adresse [<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/41/1/67>]

_____, 1993, « Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes », *Religiologiques*, n° 8, consulté en août 2008 à l'adresse [<http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no8/motta.pdf>]

Muchnik, Maïra, 2006, *Le tango des Orixás. Les religions afro-brésiliennes à Buenos Aires*, Paris, L'Harmattan.

_____, 2002, « Nouvelles religiosités argentines », *Archives sociales de science des religions*, n° 118, pp. 71-84.

Nathan, Toby, 1994, *L'influence qui guérit*, Paris, Éditions Odile Jacob.

Obadia, Lionel, 2007, *L'anthropologie des religions*, Paris, Éditions La découverte.

Oro, Ari Pedro, 1998, « Transnacionalização religiosa afro-brasileira entre Porto Alegre e os países do Prata », Trabalho apresentado na mesa redonda MR02, *Transnacionalização de religiosidades brasileiras*. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998, consulté en ligne à l'adresse [<http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/mr02-1.doc>] en janvier 2009.

Orsi, Robert A., 2003, « Is the Study of Lived Religion irrelevant to the World We Live in? » Special Presidential Plenary Address. Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, Novembre 2, 2002, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, n° 2 pp 169-174.

Ortiz, Renato, 1975, « Du syncrétisme à la synthèse », *Archives sociales de science des religions*, n° 40, pp. 89-97 consulté en ligne à l'adresse [<http://www.persee.fr>] en septembre 2008.

Papilloud, Christian, 2004, « Trois épreuves de la relation humaine. Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°2, pp. 55-72.

Pierucci, Anônio Flávio & Prandi, Reginaldo, 2000, « Religious Diversity in Brazil. Numbers and Perspectives in a Sociological Evaluation », *International Sociology*, vol. 15, n° 4, pp. 629-639.

Prandi, Reginaldo, 2003, « Identité et mémoire afro-brésiliennes », *Diogène*, vol. 1, n° 201, pp. 38-48, consulté en ligne à l'adresse [http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=DIO&ID_NUMPUBLIE=DIO_201 &ID_ARTICLE=DIO_201_0038] en septembre 2008.

_____, 2000, « African Gods in Contemporary Brazil. A Sociological Introduction to Candomblé Today », *International Sociology*, vol. 15, n° 4, pp. 641-653.

_____, 1990, « Modernidade com feitiçaria : candomblé e umbanda no Brasil do século XX », *Tempo social; revista de sociologia de US*, vol. 2, n° 1, pp. 49-74.

Rocchi, Valérie, 2000, « Du nouvel Âge aux réseaux psychomystiques », *Ethnologie française*, vol. 30, n°4, pp. 583-590.

Rouget, Gilbert, 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.

Said, Edward, 1989, « Representing the Colonized : Anthropology's Interlocutors », *Critical Inquiry*, vol. 15, n° 2, (Winter 1989), pp. 205-225.

Serra, Ordep, 2001, « No caminho de Aruanda : a umbanda candanga revisitada », *Afro-Asia*, n° 25-26, pp. 215-256

Silva, Edson Armando, 2005, « Universos em Confronto: Catolicismo Romanizado e Catolicismo Caboclo no Sul do Brasil », Centre de Estudos de História da Igreja na America Latina – Área Brasil, article consulté en ligne à l'adresse [www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_105.doc] en décembre 2006.

Teisenhoffer, Viola, 2008 « De la «nebulosa místico-esotérica» al circuito alteranativo : miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos », A. Aguilar-K. Argyriadis-R. de la Torre-C. Guterrez (eds.), *Translocalización y transnacionalización de las prácticas religiosas*, Guadalajara : El Colegio de Jalisco / ITESO / IRD / CEMCA (version française de l'auteur/ correspondance personnelle)

_____, Viola, 2007, « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », *Ateliers* n°31, Religions afro-américaines :

nouveaux terrains, nouveaux enjeux, pp. 83-98, consulté en ligne le 31 juillet 2007 à l'adresse [<http://ateliers.revues.org/document872.html>]

Turner, Victor, 1975, *Revelation and Divination*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Van der Veer, Peter, 2001, « Transnational Religion », Paper given to the conference on Transnational Migration: Comparative Perspectives. Princeton University, 30 June-1 July 2001, consulté en ligne à l'adresse [<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-18%20Van%20der%20Veer.pdf>] en novembre 2007.

Van Eersel, Patrice, « Le retour des dieux », entretien avec Gilbert Durand, in *Nouvelles Clés*, consulté en ligne le 17 octobre 2006 à l'adresse [http://www.nouvellescles.com/article.php3?id_article=514]

Van Gennep, Arnold, 1991, *Les rites de passage*, Paris, Picard.

Annexe 1. Photos

Photo 1 – Mataganza (Brésil), « champ sacré » du temple Arán du Brésil



Photo : © Véronique Gonthier
Avril 2008

Photo 2 – Procession de la statue de Saint Georges lors de la fête d'*Ogum*, le 23 avril 2008 à São Paulo



Photo : © Véronique Gonthier
23 avril 2008, fête de *Ogum*, São Paulo

Photo 3 – Costume rituel des temples d'umbanda



Photo : © Véronique Gonthier
23 avril 2008, fête de *Ogum*, São Paulo

Photo 4 – Mataganza (Brésil), cascade dédiée à *Oxum*



Photo : © Pierre Sutter
Mataganzá (Brésil), avril 2009

Photo 5 – Mataganza (Brésil), pierre dédiée à *Xangô*



Photo : © Pierre Sutter
Mataganzá (Brésil), avril 2009

Photo 6 – Mataganza (Brésil), vue sur la forêt



Photo : © Pierre Sutter
Mataganzá (Brésil), avril 2009

Annexe 5. EXEMPLE D'OUTILS MÉTHODOLOGIQUES fournis dans le cadre du projet Pluralisme religieux à Montréal

GRILLE D'ANALYSE

NOM DU GROUPE RELIGIEUX :

ANALYSTE :

<i>THÈME</i>	<i>ANALYSE</i>
1. <u>Le Groupe Religieux</u> a. Mode de gouvernance ¹ b. Structure du groupe ² 2. <u>Dogme</u> a. Croyances du groupe ³ b. Cadre normatif ⁴ 3. <u>Dynamique locale / globale</u> a. Affiliation à d'autres groupes religieux ⁵ b. Relations à d'autres groupes religieux ⁶ 4. <u>Rituel</u> a. Activités rituelles ⁷ b. Structure du rituel ⁸ 5. <u>États modifiés de conscience</u> ⁹ 6. <u>Mobilisation du corps</u> ¹⁰ 7. <u>Le verbal</u> ¹¹ a. Sermons b. Prophéties 8. <u>Utilisation des média et nouvelles</u>	

technologies¹² (télé / Internet)

9. Activités religieuses¹³
 - a. Pèlerinage
 - b. Retraites
 - c. Autres
 10. Pratiques de guérison¹⁴
 11. Activités sociales¹⁵
 12. Dimension communautaire¹⁶
 13. Modes de différenciation sociale¹⁷
 - a. Ethnicité et rapports ethniques
 - b. Genre et rapports de genre
 - c. Classe sociale et rapports de classe
 - d. Autres
 14. Vision du monde¹⁸
 - a. Santé / Alimentation
 - b. Éducation
 - c. Famille : dynamique intergénérationnelle
 - d. Famille : dynamique de genre
 - e. Argent
 - f. Rapport à la vie / à la mort
 - g. Autres
 15. Socialisation religieuse¹⁹ (écoles, cours...)
 - a. Aux convertis
 - b. Aux enfants
 16. Dimension individuelle / les
-

<p><u>membres</u>²⁰</p> <p>a. Trajectoire religieuse²¹</p> <p>b. Identité religieuse²²</p> <p>c. Pratiques religieuses individuelles²³</p> <p>d. L'expérience religieuse²⁴</p> <p>e. Conversion</p> <p>17. <u>Rapport à la société globale</u>²⁵</p> <p>a. Rapport à la sphère publique²⁶</p> <p>b. Intégration / sectarisme²⁷</p> <p>18. <u>Évolution de la religion</u></p> <p>a. En lien avec la migration²⁸</p> <p>b. En lien avec la modernité²⁹</p>	
---	--

LÉGENDE :

1 : Structure politique du groupe, exemple : Comment le groupe est géré, qui le dirige ? Comment les dirigeants sont nommés ?

2 : Organisation sociale du groupe, exemple : organigramme, les différents sous groupes (cellule, ministère) qui composent le groupe et leur lien.

3 : Principes religieux sur lesquels se fonde le groupe, exemple : réincarnation, dons de l'esprit saint, etc. Indiquer les sources scripturaires s'il y a lieu.

4 : Ensemble de règles, codes de conduite, prescriptions et interdits qui régissent la vie des membres

5 : Lien de type organisationnel / structurel avec un autre groupe religieux, exemple : affiliation à un autre groupe religieux. Qualifier le lien : mêmes croyances, même origine ethnique ou sociale, flux financiers, etc.

6 : Lien de type informel avec un autre groupe religieux, exemples : échange d'officiants rituels, circulation des membres. Qualifier le lien : mêmes croyances, même origine ethnique ou sociale, flux financiers, etc.

7 : Énumérer les différents rituels qui se pratiquent dans le groupe religieux, exemple : rituel du dimanche, nuit de prières, guérison, voyance, etc.

8 : Organisation et la performance rituelle : les différentes étapes du rituel, qui fait quoi, comment, pourquoi.

9 : Phénomènes de transe, de méditation, de glossolalie.

10 : Façon dont le corps est mobilisé et intervient dans les activités rituelles (chants, danses, guérison, etc.)

11 : Discours et rhétorique associés aux rituels, exemples : thème du discours, vocabulaire, structure de la prédication, mode de transmission des prophéties, etc.

12 : Usage de l'Internet, des médias, etc.

13 : Activités, collectives ou individuelles en lien avec le religieux et autres que les activités rituelles formelles, exemple : réunions hebdomadaires d'étude de la Bible, réunions téléphoniques pour prier.

- 14 : Activités en lien avec la santé, physique et émotionnelle, inclut le développement personnel.
- 15 : Activités collectives initiées au sein de groupe religieux mais sans lien avec la religion, peuvent inclure des personnes qui ne sont pas membres du groupe, exemples : pique-nique ou repas communautaire, etc.
- 16 : Pratiques, discours, activités qui concourent à créer une communauté. Référents identitaires (religion, ethnicité, classe sociale, éducation, ou autres) qui sont activés et qui construisent une identité collective.
- 17 : Marqueurs et référents le long desquels se structurent les liens sociaux et les hiérarchies sociales à l'intérieur du groupe (classe, ethnicité...). Décrire les logiques d'exclusion et d'inclusion au groupe religieux mais aussi à l'intérieur des sous-groupes qui le composent (ministères, cellules, rassemblement informels, etc).
- 18 : Cosmologie et ethos. Représentations que les participants construisent autour de divers concepts et phénomènes.
- 19 : Écoles, cours et autres activités organisées pour transmettre toute forme de savoir, religieux, etc : langue etc.
- 20 : Représentations et pratiques individuelles des membres, ne sont pas nécessairement identiques à celles préconisées par la communauté
- 21 : Différentes étapes dans le parcours religieux du membre avant d'adhérer au groupe religieux (participation à d'autres groupes religieux, athéisme, etc.) ou différentes étapes vécues par le membre à l'intérieur même du groupe (visites irrégulières avant d'adhérer par exemple)
- 22 : Définition que le membre donne lui-même de son identité religieuse.
- 23 : Autres pratiques considérées comme religieuses par le membre, et performées de façon individuelle (tarot, reiki, pratiques ascétiques telles que le jeûne ou les nuits de prière), peuvent ne pas être liées ni reconnues par le groupe religieux.
- 24 : Pratiques religieuses et vécu religieux et spirituel tels que racontés du membre pendant ces pratiques.
- 25 : Relation à la société au sein de laquelle le groupe se situe : société québécoise, canadienne, etc.
- 26 : Positionnement et perception de la place du groupe et du religieux plus généralement au sein de la société.
- 27 : Définition des frontières avec la société, exemple : frontières flexibles, strictes, poreuses, englobantes.
- 28 : Si communauté composée d'immigrants, comment les rituels, discours et pratiques religieuses performées au Québec se comparent à ceux qui sont performées au pays d'origine ? Les rituels, discours et pratiques religieuses ont-ils été ajustés ou adaptés ? Pourquoi et comment ?
- 29 : Les rituels, discours et pratiques religieuses sont-ils ajustés ou adaptés à des réalités sociales typiquement modernes (exemple : positionnement du groupe relativement au mariage gay, à la sexualité hors mariage, etc.) ?

Annexe 6. GRILLE D'ENTREVUE LEADER DU GROUPE RELIGIEUX fournie dans le cadre du projet Pluralisme religieux à Montréal

Outre les informations répertoriées dans la fiche signalétique, les informations suivantes seront demandées au leader religieux interviewé

INFORMATION	QUESTION-TYPE
1. SI IMMIGRANT :	
<p>1.1. <u>Contexte social et religieux d'origine</u></p> <p>Une brève contextualisation de la trajectoire migratoire (situation familiale professionnelle, de santé)</p> <p>Caractéristiques de la vie religieuse : en famille ou seul, niveau de religiosité, importance dans le quotidien, implication dans une communauté religieuse</p>	<p>- Pouvez-vous décrire <u>brièvement</u> votre vie dans votre pays d'origine ?</p> <p>- Quelle était votre religion alors ? Pouvez-vous en décrire les principaux préceptes.</p> <p>- Aviez-vous des pratiques religieuses ? lesquelles ?</p> <p>- Étiez-vous membre d'une communauté religieuse ? Si oui, Laquelle ? est-elle associée avec une autre communauté religieuse établie ici au Québec ? En quoi consistait votre participation?</p>
<p>1.2. <u>L'immigration</u></p> <p>Projet d'immigration</p> <p>Filière migratoire</p>	<p>- Qu'est-ce qui vous a amené à immigrer ? Pourquoi le Québec ? Quelles étaient vos attentes en arrivant au Québec ?</p> <p>- Avez-vous immigré seul ou en famille ? connaissiez-vous des gens au Québec ?</p>
<p>1.3. <u>L'arrivée au Québec et l'adaptation</u></p> <p>Trajectoire d'immigration</p> <p>Installation (emploi, logement etc), difficultés et facilités rencontrées)</p>	<p>- Pouvez-vous me parler de votre arrivée et de votre installation au Québec ? avez-vous rencontré des difficultés ? lesquelles ?</p> <p>- Qui vous a aidé à vous installer ?</p>
2. TRAJECTOIRE PERSONNELLE	
<p>2.1. <u>Enfance</u></p> <p>Éducation</p> <p>Contexte familial</p> <p>Valeurs reçues par socialisation</p> <p>Vie religieuse pendant l'enfance</p>	<p>- Pourriez-vous décrire votre enfance et votre éducation ?</p> <p>- Quel était le climat familial ?</p> <p>- Quelles sont les valeurs que vos parents vous ont transmises?</p>

	<p>- <i>Aviez-vous une vie religieuse avec vos parents ? Si oui, quel type de croyances vous ont-ils transmis ? Quelles étaient les pratiques religieuses dans votre famille?</i></p>
<p>2.2. <u>Récit de vie</u></p> <p>Trajectoire professionnelle</p> <p>Trajectoire familiale</p> <p>Trajectoire résidentielle</p>	<p>- <i>Pouvez-vous parler de votre cheminement personnel ? vos études et votre accès à un emploi ?</i></p> <p>- <i>Pouvez-vous décrire votre situation familiale ? comment avez-vous connu votre mari ? avez-vous des enfants ?</i></p> <p>- <i>Quels sont les pays où vous avez vécu ?</i></p>
3. LA TRAJECTOIRE RELIGIEUSE	
<p>3.1. <u>Éducation religieuse</u></p> <p>Documenter la trajectoire religieuse</p>	<p>- <i>Avez-vous reçu une éducation religieuse ? Quel type ? Qui vous l'a dispensée ?</i></p> <p>- <i>Comment vos croyances ont-elles évolué ou changé depuis?</i></p> <p>- <i>Qu'est ce qui vous amené à devenir leader religieux ?</i></p>
<p>3.2. <u>Rôle de la communauté dans la trajectoire personnelle</u></p> <p>Rôle de la communauté dans la vie personnelle</p> <p>Rôle de la communauté dans la vie professionnelle</p> <p>Rôle de la communauté dans la vie familiale</p>	<p>- <i>Quel est le rôle de la religion dans votre vie ?</i></p> <p>- <i>Quel est le rôle de la communauté dans votre vie ?</i></p> <p>- <i>Avez-vous une activité professionnelle ? Laquelle?</i></p> <p><i>Comment la combinez-vous avec votre implication dans la communauté ?</i></p> <p>- <i>Votre famille participe-t-elle aux activités de la communauté religieuse ? comment ?</i></p> <p><i>Dans quelle communauté religieuse vous êtes-vous marié?</i></p> <p><i>Vos enfants ont-ils été initiés à votre religion?</i></p> <p><i>Le cas échéant, se sont-ils mariés dans votre communauté ?</i></p>
4. LE LEADER ET LA COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE	
4.1. <u>Le rôle du leader dans la communauté</u>	

<p>Rôle et responsabilités dans la communauté</p> <p>Histoire de la communauté en lien avec celle du leader</p> <p>Attributs du leader</p> <p>La succession au leadership</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quel est votre rôle dans la communauté ?</i> - <i>Quelles sont vos responsabilités ?</i> - <i>Comment vous ont-elles été attribuées ? Qui ? comment ?</i> - <i>Êtes-vous le fondateur de la communauté ?</i> <i>Si oui, qu'est ce qui vous a amené à la créer ? Raconter l'histoire de la communauté.</i> <i>Sinon, comment avez-vous connu la communauté?</i> <i>Fréquentiez-vous une autre communauté religieuse à ce moment-là?</i> <i>Comment avez-vous accédé à vos fonctions actuelles ?</i> - <i>Faut-il des dispositions / qualités particulières pour occuper ce poste ?</i> - <i>Avez-vous suivi une formation particulière ?</i> - <i>Comment envisagez-vous votre succession au sein du groupe ?</i>
<p style="text-align: center;">4.2. <u>Le mode de gouvernance</u></p> <p>La structure de direction de la communauté</p> <p>Transmission du savoir religieux</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Qui vous aide dans votre tâche ?</i> - <i>Avec qui partagez-vous vos responsabilités?</i> - <i>Qui d'autre occupe une fonction de direction ? Quelles sont vos tâches respectives ? comment les répartissez-vous ?</i> - <i>Comment transmettez-vous le savoir religieux aux membres de la communauté ?</i> <i>Aux enfants ?</i> <i>Aux jeunes (adolescents) ?</i> <i>Aux convertis ?</i>
<p style="text-align: center;">4.3. <u>Les relations avec les membres de la communauté</u></p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quelles sont vos relations avec les membres de la communauté ?</i> - <i>À quelles occasions les rencontrez-vous ? où? Pourquoi ?</i> - <i>Quel rôle jouez-vous pensez-vous occuper pour les membres de la communauté ?</i> - <i>Quel rôle joue la communauté pour ses membres selon vous ?</i> - <i>De façon plus générale, selon vous, quelle est le rôle pour ses membres?</i>
<p style="text-align: center;">4.4. <u>Les relations avec d'autres communautés et avec la</u></p>	

<p><u>société globale</u> <u>(québécoise)</u></p> <p>Les liens avec d'autres communautés religieuses</p> <p>Le rôle du leader auprès d'autres communautés religieuses</p> <p>Les visites d'autres leaders religieux</p> <p>La communauté dans le paysage religieux québécois</p>	<p>- Avez-vous des liens avec d'autres communautés de même philosophie religieuse ? Si oui, quelles communautés ? où sont-elles situées ? Quel type de liens ?</p> <p>- Avez-vous des liens avec d'autres communautés d'affiliation religieuse différente ? avec des communautés dont les membres proviennent d'autres pays ? Si oui, quelles communautés ? où sont-elles situées ? Quel type de liens ?</p> <p>- Occupez-vous des fonctions au sein de ces communautés ? - Lesquelles ?</p> <p>- Recevez-vous la visite des leaders d'autres communautés religieuses ? - Qui ? - À quelles occasions ?</p> <p>- Selon vous, quelle est la vocation de votre communauté religieuse relativement à la société globale (québécoise) ? - Comment votre groupe religieux s'intègre-t-il dans le paysage religieux québécois ?</p>
--	---

