

Université de Montréal

**Les femmes dans le candomblé. Expérience religieuse et idiome de
la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil.**

par

Jorge Alberto Bernstein Iriart

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

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

octobre, 1998

© **Jorge Alberto Bernstein Iriart, 1998**



GN
4
U54
1999
V. 018

Université de Montréal

Les femmes dans le caudonble. Expériences religieuses et intimes de
la possession dans la vie des femmes de Cacheux, Brésil.

par

Jorge Alberto Bastos de Jesus

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

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

octobre, 1998



Jorge Alberto Bastos de Jesus, 1998

©

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Les femmes dans le candomblé. Expérience religieuse et idiome de
la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil.

présenté par :

Jorge Alberto Bernstein Iriart

a été évaluée par un jury composée des personnes suivantes :

Gilles Bibeau : directeur de recherche
Michael Lambek : examinateur externe
John Leavitt : président-rapporteur
Robert Crepeau : membre du jury
Marie Andrée Bertrand : représentante du doyen de la FES

Thèse acceptée le : 98. 12. 14

Sommaire

Cette thèse représente un effort de compréhension du monde du candomblé, avec ses rituels de possession et sa cosmologie, envisagé spécifiquement du point de vue des significations particulières qu'il prend pour les femmes de Cachoeira, ville où cette étude a été menée. Mon objectif a été plus précisément de comprendre comment les signifiants religieux du candomblé s'entrelacent au contexte socioculturel et économique dans lequel vivent les femmes de Cachoeira et comment elles utilisent ces signifiants pour donner du sens à leur expérience ainsi que pour agir à l'intérieur de l'ordre socioculturel.

Le travail de terrain s'est déroulé depuis la mi-août 1995 jusqu'au mois d'octobre 1996. La méthodologie utilisée dans la recherche a été éminemment qualitative et s'est appuyée fortement sur l'ethnographie. Dans ma démarche, je suis parti du présupposé selon lequel la compréhension de l'expérience des femmes participant au culte ne pouvait être éclairée qu'à la lumière du contexte socio-économique et culturel plus large à l'intérieur duquel le candomblé se reproduit. Ce contexte est, d'une part, caractérisé par la stagnation économique de la région et par la pauvreté qui impose de nombreuses contraintes aux personnes des classes populaires de la ville et, d'autre part, par l'existence d'un ordre socioculturel marqué par la tradition patriarcale qui représente une source importante de frustration et d'oppression pour les femmes.

Dans ce contexte, à un premier plan, on peut dire que le candomblé représente pour les femmes un lieu de solidarité face à la fragilité de la famille et à l'instabilité socio-économique. À un autre plan, néanmoins, le culte fournit aux femmes un cadre symbolique et un espace de pratique qui leur permettent d'entreprendre un commentaire sur l'ordre socioculturel et de se créer un espace de jeu à son intérieur. En approchant la possession comme un idiome (Crapanzano, 1977), je montre, sur le plan personnel, comment les femmes utilisent de façon pragmatique les outils symboliques du candomblé pour articuler leur expérience et reconstruire leur identité dans des moments de fragilité. Cette perspective me permet aussi d'analyser l'utilisation de l'idiome de la possession dans la médiation des rapports interpersonnels, spécialement entre hommes et femmes.

Sur le plan collectif, j'analyse les rituels du culte dans leur dimension allégorique en cherchant à interpréter ce qu'ils disent sur la communauté qui les met en place. À la différence de la majeure partie des études réalisées sur le candomblé, je ne centre pas mon analyse seulement sur les orixás mais je considère plutôt leur cohabitation au sein du culte avec les encantados (caboclos, boiadeiros et marujos). En contrastant les rituels de ces deux groupes de divinités, j'ai avancé l'idée qu'il s'établit entre eux un rapport de marge et de centre (Corin, 1995a), où la présence de divinités secondaires comme les encantados permet néanmoins au culte d'être plus flexible et mieux apte à incorporer en son sein des éléments de la vie quotidienne. Je soutiens en effet que les rituels des encantados permettent de construire un espace dans lequel les femmes peuvent écrire leur commentaire sur le contexte socioculturel local. Dans ces rituels, certains symboles de la vie quotidienne sont déplacés hors de leur contexte habituel de manière à acquérir

de nouvelles significations. La possession y fonctionne comme un idiome permettant l'expansion de la notion de féminité et la « mise en suspens » des valeurs socioculturelles traditionnellement associées à l'identité féminine en ouvrant un espace pour l'enchaînement de nouvelles associations symboliques. Le rituel de Marujo en particulier s'adresse d'une façon spéciale aux rapports entre hommes et femmes en touchant ainsi à un thème qui est une source constante de tension et de frustration pour ces dernières.

En conclusion, je suggère que la participation au candomblé peut aussi représenter pour les femmes une forme de résistance à l'oppression de l'ordre socioculturel. Cette résistance, cependant, ne se manifeste pas par la constitution d'un discours articulé mais plutôt par la manipulation du référentiel symbolique fourni par le culte qui permet aux femmes de subtilement jouer avec les normes sociales en les rendant plus flexibles, sans nécessairement les confronter directement. La participation au culte permet aux femmes de renforcer leur estime d'elles-mêmes, leur autorité et leur autonomie et, en conséquence, d'assumer une position de sujet à l'intérieur d'un monde encore marqué par les reflets de la tradition patriarcale.

TABLE DE MATIÈRES

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 – LE LIEU DE RECHERCHE : CACHOEIRA ET LE QUARTIER DU BAETÊ	9
1. JOURNAL D'UNE ARRIVÉE.....	9
2. LE QUARTIER DU BAETÊ : QUELQUES REPÈRES.....	14
3. HISTOIRE ET CONTEXTE SOCIO-ÉCONOMIQUE DE CACHOEIRA	18
CHAPITRE 2 – INTRODUCTION AU CANDOMBLÉ	36
1. PRÉSENTATION DU CANDOMBLÉ.....	36
2. LE CANDOMBLÉ DANS LE BRÉSIL CONTEMPORAIN.....	40
3. LE CANDOMBLÉ DE CACHOEIRA.....	44
CHAPITRE 3 – CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE	51
1. LA POSSESSION COMME « IDIOME »	51
2. RÉSISTANCE À, OU REPRODUCTION DE, L'ORDRE SOCIOCULTUREL DOMINANT ?	58
3. MÉTHODE DE COLLECTE DE DONNÉES	73
CHAPITRE 4 - ORGANISATION DE LA FAMILLE ET UNIVERS DE L'HOMME ET DE LA FEMME DANS LES CLASSES POPULAIRES DE CACHOEIRA	82
1. LES RÔLES MASCULIN ET FÉMININ AU SEIN DE LA FAMILLE IDÉALE	88
2. LA DICHOTOMIE OUVERT/FERMÉ COMME MÉTAPHORE DES GENRES	93
3. UN REGARD HISTORIQUE SUR LA FAMILLE	97
4. LE MARIAGE ET LES MÈRES CÉLIBATAIRES.....	103
5. LA MAÎTRESSE ET LA DEUXIÈME FAMILLE	107
6. L'INSTABILITÉ DU NŒUD FAMILIAL ET LE DIFFICILE ACCOMPLISSEMENT DES RÔLES SOCIAUX ATTENDUS	110
CHAPITRE 5 - LA « POSSESSION SAUVAGE »	114
1. L'ÉVÉNEMENT DANS LE RÉCIT D'EDNA.....	116
2. LA PREMIÈRE COUCHE DE SENS ET LES OUTILS ANALYTIQUES.....	122
3. EXU ET POMBA-GIRA : L'AMBIGUÏTÉ DES ESPRITS MARGINAUX.....	131
4. L'ARTICULATION DE L'EXPÉRIENCE À TRAVERS DES ESPRITS MARGINAUX.....	137
5. L'ÉVÉNEMENT DE LA POSSESSION ET « L'OUVERTURE D'UN MONDE ».....	145
CHAPITRE 6 - LA CONSTRUCTION DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE DES FEMMES	152
1. LA POSSESSION COMME CRÉATION D'UN ESPACE DE TRANSGRESSION.....	156
2. L'ARTICULATION DE L'EXPÉRIENCE À TRAVERS L'IDIOME DE LA POSSESSION.....	160
3. ANALYSE DE CAS : LE PARCOURS VERS L'INITIATION DANS LE RÉCIT DE TROIS FEMMES.....	168
<i>Les cas de Lindinalva</i>	169
<i>Le cas de Nora</i>	178
<i>Le cas de Lia</i>	184
4. LA RECONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ FÉMININE À L'INTÉRIEUR DU CULTE	189
<i>Le cas de Júlia</i>	196
CHAPITRE 7 - L'IDIOME RITUEL DES ORIXÁS ET DES ENCANTADOS	208
1. LE CYCLE DE FÊTES DES ORIXÁS	213
2. LE CYCLE DE FÊTES DES ENCANTADOS	219
3. LA COMPARAISON ENTRE LES DEUX IDIOMES RITUELS	224
4. LA « MISE EN SUSPENS » DES VALEURS DOMINANTES ASSOCIÉES À LA FÉMINITÉ	235

5. LA FÊTE DE MARUJO, « L'HOMME DE LA MER »	243
6. LES DÉPLACEMENTS SYMBOLIQUES DANS LE RITUEL DE MARUJO	247
7. LA MISE EN SCÈNE DU RITUEL DE MARUJO	251
8. LA PARODIE DU COMPORTEMENT MASCULIN	254
CHAPITRE 8 - L'INTERACTION SOCIALE MÉDIATISÉE PAR LES CABOCLOS	259
1. DIALOGUE ENTRE CABOCLOS ET PERSONNES DANS LES RITUELS.....	262
2. L'INTERFÉRENCE DES CABOCLOS DANS LE RAPPORT ENTRE HOMMES ET FEMMES.....	274
3. LE REMPLACEMENT SYMBOLIQUE DE L'HOMME PAR LA DIVINITÉ.....	281
4. LA RELATION ENTRE LA POSSÉDÉE ET SON CABOCLO	286
CONCLUSION	292
GLOSSAIRE	298
BIBLIOGRAPHIE	301

Pour Mônica avec amour

Remerciements

Je voudrais exprimer ici ma gratitude à toutes les personnes qui, d'une façon ou d'une autre, ont contribué à l'accomplissement de ce travail. Je voudrais remercier en particulier :

Le professeur Gilles Bibeau, mon directeur de recherche, pour l'amitié, l'encouragement, le dévouement et la compétence avec laquelle il m'a orienté tout au long de ce processus. Je remercie également Ellen Corin, qui, avec Gilles, avant d'être mes professeurs et ceux de Mônica, ont été nos amis, et ont beaucoup contribué pour qu'on se sente chez nous au Québec.

Le professeur Naomar Almeida-Filho, qui m'a beaucoup encouragé à entamer et poursuivre un doctorat à Montréal.

Les habitants de Cachoeira, avec une tendresse spéciale à nos voisins et amis du Baetê, qui nous ont si chaleureusement accueillis chez eux et enseigné si généreusement tant de choses.

Mãe Juninha, mère-de-saint d'une force extraordinaire, et le « peuple » de son terreiro avec qui nous avons eu le bonheur de partager tant de bons moments et d'expériences qui nous ont profondément marqué.

Seu Romeu, qui nous a ouvert les portes de sa maison et de son terreiro et a consacré plusieurs de ses après-midi à nous expliquer le monde des orixás et des caboclos. Je pense aussi à tout le monde qui fait partie du « peuple-de-saint » de Cachoeira : mères et pères-de-saint, ogãs, equedes, fils-de-saint et filles-de-saint que nous avons eu la chance de côtoyer pendant notre séjour dans cette ville.

Cacau Nascimento pour l'amitié qu'il nous a dédiée et dont la connaissance du candomblé et de l'histoire de Cachoeira a beaucoup contribué à l'enrichissement de ce travail.

Le CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), qui m'a offert une bourse d'étude qui a rendu possible cette recherche et mon séjour à Montréal.

Les professeurs du département d'anthropologie de l'Université de Montréal dont les séminaires ont contribué à ma formation.

Annie Jactat, Guillaume Bélanger, Rina Olivieri et Line Boucher qui ont lu et corrigé soigneusement plusieurs versions et chapitres de cette thèse.

Les secrétaires du département d'anthropologie de l'Université de Montréal, en particulier à Françoise Crassard, Michelle Morin, et Monique Gauvin.

Nos amis qui, au long des ces années, sont devenus notre grande famille à Montréal : Joselita et ses enfants, Naomar, Denise et leurs enfants, Maurice, Marc Antoine, Hervé, Guillaume, Paulo, Tião, Ana, Claudia et Aldo, Claudia et Jérôme, Dorinha, Adriano, Dite et Mimi, Eugênio et Luciana, Nathalie et Celou, Ligia et Osmani, Celso, Silvaine, Carol, Dominick, Neli et Altamiro, Patricia, Dominique, Célia R., Martin, Valcir et Daria, Milena ...

Célia, Fraga, et Vive, qui nous ont toujours encouragé et aidé dans nos démarches à Salvador de Bahia

Miriam et Paulo, qui m'ont prêté plusieurs livres de leur bibliothèque à Salvador.

Les professeurs Vivaldo Costa-Lima et Júlio Braga qui m'ont gentiment rencontré à Salvador et avec qui j'ai pu échanger des idées avant de commencer le terrain.

Mes parents, et spécialement Dinda, éloignée par la distance mais toujours très présente.

Mônica, compagne qui a partagé avec moi dans ce voyage les moments de joie et de souffrance qu'il a apportés.

Les femmes de Cachoeira, qui se trouvent au centre de ce travail et à qui il est aussi dédié.

Montréal, 14 octobre de 1998

Introduction

Cette thèse représente un effort de compréhension du monde du candomblé, avec ses rituels de possession et sa cosmologie, envisagé spécifiquement du point de vue des significations particulières qu'il prend pour les femmes de Cachoeira, ville où cette étude a été menée. Il me faut néanmoins préciser que cet angle d'approche est le résultat d'une réorientation de l'étude après ma confrontation avec le terrain, plutôt qu'un choix établi d'emblée avant le début même de la recherche. En réalité, je comptais étudier la dimension thérapeutique du candomblé lorsque je me suis installé à Cachoeira. Étant donné que la principale raison avancée par les personnes pour expliquer leur initiation au culte est le rétablissement de leur santé, je voulais comprendre plus en profondeur ce qui se cachait derrière les signes et les symptômes amenant quelqu'un à se faire initier. Ainsi, j'ai d'abord pensé enquêter sur les représentations et les pratiques relatives au corps, à la santé et à la maladie dans le candomblé.

Peu de temps après mon installation au Baetê¹, quartier où j'ai habité avec ma femme (elle aussi anthropologue) pendant toute la durée de la recherche, ces objectifs ont néanmoins changé. Confronté à la réalité du terrain dans le partage, jour après jour, de la vie de la communauté, d'autres questions ont fait surface et se sont imposées à moi, me faisant découvrir les liens existant entre le candomblé et la façon dont s'organise la famille dans les classes populaires de Cachoeira. En réorientant la recherche, j'ai été amené à travailler à la jonction d'une anthropologie sociale, centrée sur le rapport homme-femme et la vie familiale d'une part, et d'une anthropologie religieuse, où le rituel a été envisagé dans une dimension thérapeutique au sens beaucoup plus large que celui que j'envisageais initialement.

Au fur et à mesure que ma femme et moi faisons connaissance avec nos voisins du Baetê et que nous approfondissons nos relations avec eux, une des premières choses qui a attiré notre attention fut le grand nombre de personnes initiées au candomblé. Les

¹ Les noms des personnes et ceux des quartiers de la ville cités dans cette thèse sont tous des pseudonymes.

hommes initiés étaient presque tous *ogãs*² et les femmes, beaucoup plus nombreuses, étaient en grande majorité *filles-de-saint*³, initiées dans le *terreiro*⁴ de Mãe Juninha (situé dans le quartier) ou dans un autre terreiro de la ville. Les visites quotidiennes que nous faisons au terreiro nous indiquaient qu'il s'agissait d'un espace très fréquenté par les femmes, même en dehors des moments de fête ou d'obligation rituelle. Habituellement, la porte et les fenêtres de la maison du culte étaient ouvertes et l'on pouvait voir qu'il y avait presque toujours quelqu'un dans la salle principale. La *mère-de-saint*⁵ y était souvent, c'est là qu'elle recevait les visiteurs, parlait avec tout le monde et organisait les activités du terreiro. Les filles-de-saint qui demeuraient dans le voisinage venaient souvent à la maison du culte pour saluer la mère-de-saint, se rencontrer entre elles et échanger les dernières nouvelles.

Avec le temps, nous avons noté que les initiées n'étaient pas les seules à fréquenter la maison. Les autres femmes du quartier, qui avaient des liens d'amitié avec la mère-de-saint ou les autres initiées, y venaient aussi assez souvent, la plupart du temps simplement pour les rencontrer et jaser. Le terreiro était aussi visité occasionnellement par des hommes venus parler à la mère-de-saint, mais il était plutôt rare que ceux-ci restent dans le salon pour participer à la ronde des conversations entre femmes.

Nos premières impressions nous ont alors laissé croire que le culte revêtait, dans le contexte local, une importance particulière pour les femmes. D'une part, elles étaient indéniablement plus présentes dans la vie quotidienne du terreiro, et d'autre part, elles représentaient la grande majorité des personnes qui entretenaient un contact privilégié avec les orixás à travers la possession. Comme nous l'avons noté plus tard, même s'il y a un nombre considérable d'hommes qui sont *ogãs* au terreiro de Mãe Juninha, il était très rare qu'ils soient présents en dehors des jours de fête des orixás. Pendant tout le temps que ma femme et moi avons suivi la dynamique interne du terreiro, seuls deux *ogãs*

² Il s'agit d'une charge honorifique masculine. L'*ogã* est l'initié qui s'occupe, entre autres, de réaliser les sacrifices d'animaux et de jouer des *atabaques*. À la différence des filles ou fils-de-saint, l'*ogã* n'est pas possédé par les orixás.

³ « Fille-de-saint » est le nom que reçoit l'initiée qui est possédée par les divinités.

⁴ Maison de culte du candomblé.

⁵ « Mère-de-saint » est le nom donné à la prêtresse de la maison. C'est elle qui est responsable de

étaient présents dans le lieu du culte avec une constance comparable à celle des filles-de-saint et des *equedes*⁶. Souvent, la mère-de-saint devait convoquer son fils ou un de ses petits-fils pour leur demander d'accomplir des tâches réservées aux *ogãs* dans certains rituels, ces derniers étant absents.

La prépondérance féminine à l'intérieur du terreiro était aussi évidente lorsqu'on comparait le nombre d'hommes et de femmes initiés au culte comme fils-de-saint et filles-de-saint. Théoriquement, la possession par les esprits est accessible sans distinction aux hommes et aux femmes; dans la pratique, par contre, le nombre de filles-de-saint et de mères-de-saint dépasse largement celui des fils et des pères-de-saint. Dans la maison de Mãe Juninha, par exemple, nous n'avons connu que quatre hommes qui sont possédés par des orixás, et seuls deux d'entre eux fréquentaient régulièrement le terreiro en dehors des jours de fête rituelle. En revanche, le nombre de filles-de-saint fréquentant régulièrement la maison de culte s'élevait à plus d'une trentaine. La possession par les esprits du candomblé semblait ainsi se présenter comme une expérience qui attirait plus particulièrement les femmes⁷.

Un peu plus tard, lorsque ma femme et moi avons commencé à faire connaissance avec des personnes habitant d'autres quartiers de la ville, nous avons pu constater que le grand nombre de femmes initiées au culte ne renvoyait pas à un phénomène limité au Baetê, mais qu'il était répandu un peu partout dans la ville. Ce fait est venu confirmer la vitalité et la popularité du candomblé à Cachoeira, et a renforcé mon idée que le culte revêtait une importance particulière dans la vie des femmes.

l'initiation des nouveaux adeptes.

⁶ Les *equedes* sont des initiées qui n'entrent pas en transe et qui s'occupent des filles-de-saint lorsqu'elles sont possédées par leurs orixás.

⁷ Il faut préciser qu'il existe chez les hommes un certain préjugé les amenant à mettre en doute la virilité des individus qui deviennent fils-de-saint. D'une part, ce préjugé s'appuie sur le fait, déjà signalé par plusieurs auteurs, qu'il existe bien un certain nombre d'homosexuels parmi les fils-de-saint. Dans le cas de Cachoeira, on note l'existence de terreiros connus pour rassembler un nombre plus important d'homosexuels : dans ces terreiros, les fils-de-saint sont plus nombreux à danser au milieu du salon et à être possédés par leurs orixás. Il existe, par contre, des terreiros où la possession des hommes par les orixás n'est pas encouragée et n'est acceptée que dans certains cas. D'autre part, le préjugé masculin envers la possession peut aussi trouver son explication dans l'hypothèse de Birman (1995), qui affirme que la possession implique toujours un certain affaiblissement symbolique de la virilité (nous aurons l'occasion de revenir sur ce point plus tard). La question de l'homosexualité masculine à l'intérieur du culte échappe cependant aux objectifs que je me suis fixés dans ce travail.

Mes conversations avec les *ogãs* et les mères-de-saint plus âgés de Cachoeira m'ont amené à penser que le culte était autrefois plus replié sur lui-même et beaucoup moins ouvert à l'initiation de nouveaux adeptes. La possession était alors restreinte à un groupe réduit de personnes choisies par les orixás pour devenir leur « cheval »⁸, et les rituels s'effectuaient dans des terreiros situés en général à la périphérie de la ville, dans de petites propriétés rurales. Les personnes plus âgées se plaignent fréquemment du processus actuel d'expansion du candomblé et de la multiplication rapide des terreiros, qui initient beaucoup de personnes sans les rigueurs rituelles d'autrefois. Seu Juvêncio, *ogã* dans l'un des plus anciens terreiros de la ville, commentait le grand nombre d'initiés au culte en disant : « *Aujourd'hui, on trouve des Saints⁹ dans la tête de tout le monde !* »

Il est fort probable, comme le dit Seu Juvêncio, que le candomblé ait perdu une partie de son mystère et qu'il ne suscite plus, comme autrefois, un mélange de peur et de respect chez les habitants de la ville. Par contre, il semble qu'il soit devenu plus ouvert à la société, donc accessible à un plus grand nombre de personnes que par le passé. Si le culte demeure fort et dynamique dans la ville, attirant un grand nombre d'adeptes, c'est certainement parce qu'il a su s'adapter aux changements de la société. Et si les femmes sont nombreuses à s'initier au culte, c'est certainement parce qu'il est en harmonie avec leur contexte de vie actuel.

Les conversations que j'ai eues avec les filles-de-saint et les *ogãs* m'ont vite fait réaliser que l'insertion dans le candomblé prend une signification très différente pour ces deux groupes. Le lien que les *ogãs* établissent avec le terreiro semble en effet beaucoup plus fragile et superficiel. Au premier accrochage avec la mère-de-saint, ou si d'autres intérêts leur apparaissent plus importants dans leur vie, ils s'éloignent de la maison. Leur initiation au culte relève moins du désir inébranlable de leur Orixá de les voir initiés, mais plutôt d'une invitation de la part de l'Orixá d'une fille-de-saint, qui veut les avoir dans la maison.¹⁰ Au contraire des filles-de-saint, généralement poussées vers le culte

⁸ « Cheval » est le nom que l'on donne à la personne qui offre son corps comme support à la divinité.

⁹ Dû à l'influence catholique, les personnes utilisent indistinctement les termes « Saint » et « Orixá » pour faire référence aux divinités afro-brésiliennes.

¹⁰ Le choix d'un nouvel *ogã* a lieu pendant les rituels publics, lorsqu'un Orixá se dirige vers une personne

par des maladies dont seule l'initiation peut les guérir, les *ogãs* vivent leur introduction au candomblé comme un honneur. Leur initiation est plus simple, ils ne sont pas possédés par les orixás et leurs obligations rituelles sont beaucoup moins rigoureuses que celles des filles-de-saint. Le contraste entre les discours des *ogãs* et ceux des filles-de-saint laissait ainsi supposer que l'expérience religieuse était vécue de façons complètement différentes chez ces deux groupes. De manière générale, il semble que les femmes puisent beaucoup plus dans l'idiome religieux lorsqu'elles construisent leur discours, entrelaçant souvent les événements importants de leur vie avec la cosmologie du culte. Le contact direct avec les divinités à travers la possession est sans doute un élément très important dans la construction de l'expérience religieuse ainsi que dans sa construction narrative. De plus, comme j'ai pu le constater au fur et à mesure que s'approfondissait notre contact avec les femmes, la possession ne se réduit pas aux seuls rituels, mais est aussi présente dans d'autres contextes de la vie quotidienne.

Le défi que je me suis alors posé était d'essayer de comprendre et de faire ressortir, tout au long de ce travail, la particularité de la vision du monde des femmes en rapport avec le candomblé dans le contexte de Cachoeira. Qu'est-ce qui amène les femmes à s'initier au culte ? Quelle importance le candomblé prend-il dans leur vie ? Le candomblé contribue-t-il à la construction identitaire des femmes ? Comment l'expérience de la possession est-elle vécue par celles-ci, et quelles significations prend-elle dans leur discours et au sein de l'interaction sociale ? Dans quelle mesure le recours des femmes au Candomblé peut-il représenter pour elles une forme de résistance à un ordre socioculturel leur imposant des contraintes ? Telles sont les questions de fond qui ont orienté le développement de la recherche.

Deux points principaux marquent la différence de cette étude par rapport à la façon dont on aborde généralement le candomblé dans la littérature. Premièrement, je considère, dans mon analyse, la diversité interne du culte en accordant une attention spéciale à la cohabitation, en son sein, de deux groupes de divinités, les orixás et les

de l'auditoire, la prend par le bras et la fait asseoir sur l'une des chaises réservées aux *ogãs*. On dit alors que la personne a été « élevée » pour devenir *ogã*. L'homme doit ensuite subir le rituel d'initiation, qui est

encantados¹¹. Les chercheurs ont généralement préféré axer leur intérêt sur les orixás plutôt que les encantados, considérés comme constituant un culte à part, le « candomblé de caboclos ». En réalisant une ethnographie à l'intérieur des terreiros Keto et Nagô de Cachoeira, deux « nations » traditionnelles¹², j'ai non seulement découvert la présence des encantados dans ces terreiros, mais aussi que leur importance dans ce contexte ne devrait pas être minimisée. En analysant les rituels du culte, je me suis demandé s'il ne s'établissait pas, entre ces deux groupes de divinités, un rapport de marge et de centre qui, en dernière instance, permettrait au candomblé de maintenir la tradition africaine tout en devenant plus flexible et mieux apte à intégrer des éléments de la vie quotidienne. J'ai ainsi essayé de montrer que c'est surtout dans les rituels des caboclos, boiadeiros et marujos que certains aspects du contexte socioculturel local sont mis en scène dans des performances qui se trouvent plus proches, pour reprendre les termes de Geertz, d'un commentaire que la communauté fait sur elle-même.

Le second point que je voulais mettre en accent renvoie à l'approche de la possession en tant qu'idiome¹³. Cette perspective permet d'analyser la possession sous ces multiples dimensions, en la déplaçant parfois de son cadre habituel à l'intérieur des terreiros, pour attirer l'attention sur son importance en tant qu'idiome qui se trouve aussi présent dans la vie quotidienne des personnes.

Au long des huit chapitres qui composent cette thèse, ces thèmes sont analysés en profondeur de façon à tenter de comprendre comment les signifiants religieux du candomblé sont entrelacés au contexte socioculturel et économique dans lequel s'insèrent les femmes de Cachoeira et comment elles utilisent ces signifiants pour donner du sens à leur expérience ainsi que pour agir à l'intérieur de l'ordre socioculturel.

néanmoins beaucoup plus simple que celui prévu pour les filles-de-saint.

¹¹ J'utilise ici le mot « encantados » comme terme général faisant référence à des divinités comme les caboclos (divinités amérindiennes), les boiadeiros (esprits de bouviers) et les marujos (esprits des marins).

¹² J'aurai l'opportunité d'exposer le concept de nation au deuxième chapitre. Pour l'instant, j'avance simplement que les nations Keto et Nagô sont d'origine Yoruba. Pour certains chercheurs, elles constituent une seule et même nation. À Cachoeira, par contre, les personnes établissent une nette différence entre les terreiros qui se considèrent Keto et ceux qui se proclament Nagô.

¹³ J'aurai l'opportunité de revenir sur ce concept, développé par Crapanzano (1977), au chapitre trois.

Ainsi, dans le premier chapitre, j'expose brièvement au lecteur le déroulement du processus d'entrée sur le terrain. Je fournis ensuite une description du Baetê, quartier où j'ai habité avec ma femme pendant toute la durée de la collecte des données, et je conclus avec un survol de l'histoire de Cachoeira, ville où la recherche a été réalisée. Après avoir présenté le décor dans lequel le candomblé local est ancré, je procède, au deuxième chapitre, à une brève introduction du culte en discutant de quelques-unes de ses particularités spécifiques à Cachoeira.

Par la suite, après un examen de la littérature pertinente, je présente au lecteur, au troisième chapitre, les modalités d'insertion des femmes dans le culte. J'expose également les questions qui ont orienté la recherche ainsi que le cadre théorique et méthodologique utilisé. Puis, au chapitre quatre, j'analyse quelques concepts centraux pour la compréhension du contexte contemporain de vie des femmes de Cachoeira en les situant historiquement. Je décris les nuances de l'organisation de la famille dans les classes populaires de la ville, les rôles masculins et féminins, l'influence de la tradition patriarcale dans la définition de ces rôles, les attentes et contraintes qui leur sont liées, ainsi que les conflits posés par la difficulté de leur actualisation dans le contexte socioculturel et économique actuel.

Au cinquième chapitre, j'introduis le lecteur au monde de la possession par le biais d'une porte latérale, c'est-à-dire en analysant le cas d'une personne non initiée dont la possession, par des esprits ambigus et marginaux, n'a pas été réalisée dans le cadre rituel habituel du culte. J'essaie ainsi de montrer que ce type de transe représente déjà une forme élaborée d'utilisation de l'idiome de la possession qui renvoie à un système symbolique riche de significations. Analysé à trois niveaux, ce cas met en évidence la dimension pragmatique, subjective et allégorique de l'idiome de la possession, et condense quelques éléments qui reviennent de façon approfondie dans les chapitres suivants.

Au sixième chapitre, j'analyse le discours de femmes ayant été initiées au candomblé en mettant l'accent sur la façon dont celles-ci associent les événements de leur vie quotidienne à leur expérience religieuse. Je souligne d'abord la dimension de

transgression que comporte la possession, qui permet aux femmes de créer un espace où il leur est possible d'échapper aux contraintes de l'ordre socioculturel tout en continuant à y adhérer. À partir de l'analyse en profondeur de trois cas, j'essaie de montrer comment les femmes utilisent la possession comme un idiome leur permettant de réarticuler leur expérience lors de moments de fragilité. Enfin, je discute de la participation des femmes au culte, qui contribue à une transformation identitaire des initiées.

Au septième chapitre, l'accent est mis sur les rituels publics du candomblé, et je mets en contraste les fêtes des orixás et celles des encantados. En effet, je soutiens qu'il existe deux idiomes à l'intérieur du culte, et qu'ils sont dans un rapport de centre et de marge. Le premier est plus lié aux valeurs de la hiérarchie, de la complémentarité et de la tradition, tandis que le second est plus égalitaire, plus ouvert aux changements et à l'introduction de symboles profanes à l'intérieur du culte. Les rituels sont analysés dans leur dimension allégorique, et je propose que c'est plutôt à l'intérieur des fêtes dédiées aux encantados que les femmes créent une espace pour écrire leur commentaire sur la réalité socioculturel.

Le dernier chapitre me permet d'analyser la possession dans sa dimension d'idiome rendant possible la participation des divinités, comme les caboclos et les boiadeiros, à la médiation des relations sociales. À partir de l'analyse de fragments de discours et d'événements observés lors du travail de terrain, je mets l'accent sur le rôle que ces divinités peuvent jouer au sein de la dynamique familiale locale en participant à la médiation du rapport homme/femme, ou même en arrivant symboliquement à y suppléer l'absence d'une figure masculine référentielle.

Chapitre 1 – Le lieu de recherche : Cachoeira et le quartier du Baetê

1. Journal d'une arrivée

J'ai connu Mãe Juninha, son terreiro de candomblé et le quartier du Baetê le jour de mon arrivée à Cachoeira, ville où a été réalisée la recherche qui est à la base de cette thèse. Cette heureuse rencontre a sans doute marqué la direction qu'a suivi le travail de terrain puisque d'emblée ce fait m'a amené à choisir le quartier où j'ai habité pendant tout mon séjour à Cachoeira, et à tisser le lien privilégié qui s'est renforcé au fil des mois avec le terreiro de Mãe Juninha. La recherche ne s'est cependant pas limitée à cet unique quartier ni à ce seul terreiro. En effet, presque tous les terreiros de la ville ont été visités, de nombreux rituels y ont été observés et des entretiens ont été réalisés avec différents pères-de-saint et mères-de-saint. Le fait d'habiter le Baetê, dans une maison voisine de celle de Mãe Juninha et à quelques pas de son terreiro, a évidemment favorisé l'intimité avec les gens du quartier dont je partageais la vie quotidienne, ce qui n'a pas manqué d'influencer mon travail.

L'histoire de cette thèse commence donc à se mettre en place dès mon premier jour de terrain. Après avoir déposé mes bagages dans une petite auberge, je suis sorti faire une promenade au centre-ville. Marchant au hasard dans les rues de la ville, je suis entré, séduit par la beauté de l'architecture, dans un vieux bâtiment du XVIII^e siècle aujourd'hui transformé en hôtel. En discutant avec le réceptionniste de mon intérêt pour le candomblé, il m'a dit qu'une femme de chambre de l'hôtel était initiée au culte et qu'elle pouvait sans doute me dire quand aurait lieu la prochaine fête des orixás dans son terreiro. Sans attendre ma réponse, il est allé appeler Candinha qui, comme je l'ai su plus tard, est une ancienne fille-de-saint d'Oxossi du terreiro de Mãe Juninha. Elle s'est montrée très sympathique et m'a dit que ce soir même la fête annuelle de son Orixá, Oxossi, serait célébrée, et elle m'a encouragé à y assister. Je lui ai dit que j'irais avec plaisir et ai ajouté que même si cela n'avait jamais été confirmé par le jeu de *búzios*¹⁴,

¹⁴ Divination à travers les coquillages, pratiquée par les pères et les mères-de-saint du candomblé.

une mère-de-saint de Porto Alegre, ma ville natale, m'avait dit, il y a longtemps, qu'Oxossi était aussi mon Orixá¹⁵. Candinha m'a expliqué comment me rendre au Baetê et a suggéré, si je voulais parler à sa mère-de-saint, de lui faire une visite avant le début du rituel du soir. J'ai accepté l'idée de bon gré, remercié Candinha pour sa gentillesse et ai décidé de me rendre cet après-midi même jusqu'au terreiro de Mãe Juninha.

Situé à la périphérie de la ville, le terreiro de Mãe Juninha est une grande maison au toit de tuiles et aux murs peints en blanc, avec de larges fenêtres blues ornées de feuilles de palmier encore vertes. Les rues autour du terreiro étaient très animées par la circulation et des gens entraient et sortaient de la maison du culte. Mãe Juninha était assise dans une chaise à côté des *atabaques*¹⁶, dans la grande salle où l'on procède aux rituels. L'activité était intense dans le salon que plusieurs personnes décoraient en vue de la fête du soir. Je me suis présenté à Mãe Juninha, qui m'a reçu avec sympathie et m'a invité à m'asseoir. Je me suis présenté, lui disant que j'étais chercheur à l'université et que j'étais venu à Cachoeira pour entreprendre une recherche sur le candomblé. Elle m'a écouté simplement, sans poser de question, puis elle a commencé à parler de la fête qui se préparait pour Oxossi. Notre conversation s'est orientée tout naturellement vers le candomblé. Mãe Juninha disait avec orgueil qu'il y avait quarante ans déjà qu'elle avait été initiée au culte. De temps en temps, notre conversation était interrompue par des filles-de-saint qui venaient dire quelque chose à Mãe Juninha ou par d'autres initiées qui arrivant à peine dans le terreiro venaient la saluer en s'étendant par terre devant la prêtresse.

J'ai remarqué qu'un rituel venait d'avoir lieu, car quelques filles-de-saint, venant des chambres intérieures de la maison, sont entrées dans la salle principale avec une plume de poule collée à leur tête avec du sang. Elles se comportaient de façon enfantine et parlaient d'une façon bizarre que j'avais du mal à comprendre. La mère-de-saint dialoguait avec elles de façon plaisante et leur demandait de bien se comporter. L'une des

¹⁵ Selon le candomblé, toutes les personnes sont censées avoir leur Orixá personnel, qu'elles soient initiées ou non au culte.

¹⁶ Tambours d'origine africaine.

filles-de-saint est venue vers moi et m'a demandé une « providence ». Je lui ai donné quelques pièces de monnaie et elle est repartie, toute contente. Mãe Juninha m'a ensuite révélé que cette femme était la *dofona* de la maison, c'est-à-dire la première fille-de-saint à s'être faite initier dans le terreiro, ce qui fait d'elle la seconde personne en importance au sein de la hiérarchie religieuse. Selon la mère-de-saint, elle était en train de devenir folle lorsqu'elle est arrivée à la maison, et l'initiation au culte lui avait rendu la santé. Surpris par la situation, il m'a fallu quelques minutes pour me rendre compte que les filles-de-saint n'étaient pas dans leur état normal, elles étaient dans une transe infantine, possédées par des *erês*¹⁷.

J'ai remercié Mãe Juninha de son accueil chaleureux et je suis retourné à l'auberge en l'assurant que je serais de retour pour la fête. À neuf heures et demie, je suis retourné au terreiro qui était tout propre et décoré pour la fête. Les murs étaient recouverts de feuilles de *taioba*, le poteau central était revêtu de tissus de couleurs bleu, vert et rouge et sur les parois on pouvait voir de petits arcs et de petites flèches de chasseur, symboles d'Oxossi, dessinées et taillées dans du styromousse. Candinha est arrivée et m'a salué brièvement. Elle semblait contente de me voir.

Au début du rituel, les filles-de-saint sont entrées dans la salle. Candinha était la troisième en file, juste après la *dofona*, ce qui indique sa position élevée dans la hiérarchie de la maison. Le terreiro s'est rempli de gens venus assister au rituel, et la fête ne s'est achevée qu'à quatre heures du matin. Avant de partir, je suis allé saluer Mãe Juninha et je l'ai remerciée pour la beauté de la fête. Elle m'a dit que la prochaine fête, laquelle aurait lieu la semaine suivante, serait dédiée aux *Iabás*¹⁸.

Les jours suivants, j'ai cherché une maison à louer. Mes premiers efforts dans ce sens m'ont convaincu que cela ne serait pas facile, car il n'y en avait pas beaucoup. J'ai aussi commencé à établir une carte des terreiros de candomblé de la ville. Comme j'avais beaucoup aimé l'ambiance qui régnait chez Mãe Juninha, j'ai décidé de lui reparler de ma

¹⁷ Esprits d'enfants.

¹⁸ Orixás femelles.

recherche et de lui demander l'autorisation de la réaliser dans son terreiro, auprès des initiées de sa maison.

Quelques jours plus tard, je suis retourné au terreiro. J'ai trouvé Mãe Juninha assise sur une natte, en train de couper des papiers de cellophane jaune pour la fête de samedi. Elle m'a très bien reçu, mais semblait très occupée. Je lui ai dit combien j'avais apprécié la fête d'Oxossi, elle m'a recommandé de ne pas manquer la prochaine fête, consacrée aux Iabás. J'ai essayé de lui parler de ma recherche, mais elle n'a guère démontré d'intérêt à approfondir le sujet. Sachant que le « secret » existe dans le candomblé et que nombreux sont ceux qui approchent les mères-de-saint dans l'espoir d'augmenter leur connaissance des « fondements » du culte, je lui ai expliqué que cela ne m'intéressait pas, que je cherchais plutôt à connaître l'expérience de personnes initiées au culte, et l'importance que celui-ci prenait dans leur vie. Je lui ai ensuite appris que je cherchais une maison à louer dans la ville, et elle m'a parlé d'une petite maison juste à côté de la sienne qui se trouvait inoccupée et que je pourrais habiter pendant mon séjour à Cachoeira. Elle a demandé à l'une de ses filles-de-saint de me faire rencontrer João, son mari, qui me ferait visiter la maison.

João est *ogã* du candomblé. Il m'a reçu dans la petite maison où il habite avec Mãe Juninha. La maison à louer était très simple, elle comportait un salon, une chambre à coucher, une cuisine et une salle de bain. Quelques réparations étant nécessaires, João m'assura que je pourrais l'occuper dans deux semaines. J'ai passé le reste de l'après-midi à discuter avec lui. Il m'a introduit, peu à peu, dans le monde du candomblé local.

Pendant les jours qui ont suivi, j'ai visité le quartier régulièrement, mais sans passer beaucoup de temps au terreiro. Tout le monde semblait très occupé à la préparation des fêtes, il y avait une certaine nervosité dans l'air. Mãe Juninha me recevait bien à mon arrivée, mais elle disparaissait rapidement dans l'une des chambres. J'avais l'impression de déranger, alors j'allais chez João, qui était invariablement dans la salle d'entrée de sa maison. Il ne participait pas à l'agitation du terreiro et selon lui, sa fonction consistait à s'occuper des animaux qui allaient être sacrifiés et à fournir à Mãe Juninha tout ce dont elle pouvait avoir besoin, et que lui seul savait se procurer. João m'a aussi

avoué que l'une des fonctions des *ogãs* est de recevoir les visiteurs et de les distraire lorsqu'il se passe de choses dans le terreiro qu'ils ne doivent pas observer. Il m'a appris qu'il avait justement deux *iaôs*¹⁹ enfermées dans le *roncô*²⁰ et qu'à cause de cela, il y avait beaucoup de rituels à accomplir. Il parlait avec beaucoup d'admiration de sa femme, affirmant que les personnes venaient de loin pour la voir et que son terreiro était très respecté.

Au cours des semaines suivantes, j'ai visité régulièrement le terreiro pour assister aux fêtes des orixás et, progressivement, à d'autres rituels qui sont généralement circonscrits aux initiés de la maison, mais dont Mãe Juninha ne m'excluait pas. Elle était toujours sympathique, mais toujours très occupée. La seule personne avec qui je parlais à cette époque était João. Les autres initiées agissaient presque comme si je n'étais pas là. Ma présence devenait peu à peu familière, mais personne ne m'adressait la parole.

Le jour du Mandu, qui annonce la fin de la période de temps sacré, a vu un changement dans mon rapport avec les personnes du terreiro. Ce jour marque la fin des interdictions rituelles auxquelles les initiés sont soumis pendant le cycle des fêtes dédiées aux orixás. L'ambiance est décontractée, les boissons alcooliques, qui étaient interdites, réapparaissent dans les verres des initiés, tout le monde fraternise. Ce jour-là, quelques personnes sont venues me demander qui j'étais et d'où je venais. C'est à ce moment que j'ai commencé à faire connaissance avec les *ogãs* et les fils et les filles-de-saint de la maison.

Lorsque je visitais le quartier, avant le jour du Mandu, j'ai aussi fait la connaissance d'une jeune fille, appelée Alice, qui m'avait abordé en me demandant si je ne voulais pas acheter un t-shirt à l'image de Cachoeira. J'ai acheté un t-shirt et lors de mes visites subséquentes, je l'ai rencontrée à quelques reprises. Ses opinions sur la ville étaient radicales : elle détestait le Baetê, n'aimait pas le candomblé et ne supportait pas Cachoeira. Elle m'a dit avoir déjà habité une grande ville et que si elle avait l'opportunité

¹⁹ Nom que prend la novice après l'initiation.

²⁰ Chambre où demeure l'*iaô* lors de son initiation, interdite aux non-initiés.

de s'en aller, elle n'hésiterait pas. Sa sœur était initiée au candomblé, mais Alice disait ne rien vouloir savoir du culte.

Après le Mandu, je suis revenu au Baetê pour voir si la maison était prête à emménager tel que prévu. Mãe Juninha m'attendait dans le terreiro. Elle était exaltée, elle m'a dit : *«Tu es un homme et tu peux même transformer la maison en bordel, mais je ne veux pas que tu amènes cette fille habiter avec toi dans la maison.»* Je n'ai pas compris de quoi Mãe Juninha parlait mais je l'ai assurée que je n'avais l'intention d'amener aucune femme de la ville habiter chez moi, et que mon épouse viendrait me rejoindre bientôt. Elle m'a alors dit qu'Alice affirmait qu'elle habiterait avec moi dans la petite maison. Ce fait m'a introduit très tôt à la dynamique sociale locale. Comme je l'ai appris plus tard, mon amie avait une réputation controversée dans le quartier, où elle s'était bagarré avec plusieurs personnes. Le dernier fait saillant, où j'ai été impliqué malgré moi, l'opposait à une fille-de-saint du terreiro de Mãe Juninha, justement celle qui s'occupait de préparer ma maison. Pour l'agresser, Alice n'a pas hésité à me mêler à l'affaire. Cela m'a permis d'apprendre quelque chose sur le rapport hommes/femmes dans le quartier. Ainsi, lorsqu'un homme et une femme sont vus ensemble en public quelques fois, comme cela a été le cas entre Alice et moi, les rumeurs vont bon train. Comme le discours de Mãe Juninha l'a confirmé, il s'agit même du comportement attendu de l'homme, qui est considéré polygame par nature. Je me suis rendu compte qu'il me fallait faire plus attention lors de mes contacts avec les femmes. Avec l'arrivée de mon épouse à Cachoeira, peu de temps plus tard, ma situation dans le quartier est devenue socialement mieux définie et au fil des mois, Alice s'est révélée l'une de nos meilleures informatrices et amies.

2. Le quartier du Baetê : quelques repères

Le Baetê est un quartier de construction relativement récente. Selon ses plus anciens habitants, il n'y avait sur le site, au début des années quarante, que quelques maisons. La population a grandi au cours des années, avec l'arrivée de nouveaux habitants qui n'avaient pas le moyen de se payer une demeure dans les quartiers centraux.

Ils choisissaient alors de construire ou de louer une maison dans les collines entourant la ville. Ce processus a donné naissance à de nouveaux quartiers populaires.

Le Baetê, ainsi que les autres zones d'occupation récente, s'est développé sans aucune planification et dépourvu d'infrastructure urbaine. Les maisons y ont été construites sur des terrains irréguliers et leur enchaînement a formé des chemins étroits et tordus où l'accès des voitures est impossible. À l'exception de la rue principale qui conduit au centre, les rues ne sont pas pavées, ce sont des chemins de terre qui se transforment en boue les jours de pluie.

Faites de briques et couvertes de tuiles peintes à la chaux, les maisons du quartier sont simples et en majorité petites. En général, elles se résument à l'essentiel : une salle d'entrée, une ou deux chambres à coucher, une salle de bain et la cuisine. Elles peuvent abriter, néanmoins, des familles assez nombreuses. Collées les unes aux autres, ces maisons favorisent la proximité et le contact entre voisins. La porte d'entrée donne directement sur la rue et, comme les fenêtres, est généralement ouverte. Plusieurs de ces maisons possèdent une cour arrière entourée de murs, et il est fréquent que les gens cultivent des plantes médicinales, des arbres fruitiers ou un potager.

L'infrastructure urbaine du Baetê et ses conditions sanitaires sont précaires. Le nettoyage des rues est à la charge de chaque personne qui y habite, le travail des fonctionnaires de la mairie se limite à recueillir, tous les matins, les ordures déposées par la population devant le cimetière, à ciel ouvert. Question égouts, la plupart des maisons possèdent une fosse sanitaire, mais dans la partie la plus pauvre du quartier, l'eau des égouts court à ciel ouvert, derrière des maisons. À part la collecte des ordures, les fonctionnaires de la mairie ne visitent le quartier que rarement et lorsqu'une ampoule éclairant les rues est brûlée, il faut quelques semaines avant que quelqu'un vienne la remplacer. Actuellement, toutes les maisons du quartier reçoivent de l'eau canalisée, mais il s'agit d'une conquête récente. Il y a quelques années seulement, les habitants du Baetê devaient monter quotidiennement la côte en apportant sur leur tête des seaux pleins d'eau de la rivière.

Quartier résidentiel, le Baetê ne compte qu'un petit commerce de bars. Il arrive aussi que les habitants qui possèdent un grand réfrigérateur revendent, dans leur maison, des boissons alcooliques et gazeuses. Pour l'achat des aliments, les personnes se déplacent jusqu'au centre-ville où sont situés les supermarchés, les boulangeries et le marché public. Deux fois par semaine, il a y à côté du marché une grande et très populaire foire où les petits agriculteurs et éleveurs du voisinage viennent vendre leurs produits.

Comme la majorité des habitants de la ville de Cachoeira, la population du Baetê est presque entièrement formée de personnes noires, mulâtres ou métissées. Le revenu de ses habitants est modeste et, pour la plupart, ne dépasse pas le salaire minimum. Les hommes sont mécaniciens, charpentiers, bouchers, chauffeurs, cordonniers, vendeurs ambulants ; ils travaillent à leur propre compte ou pour un tiers. Plusieurs travaillent comme journalier dans la construction civile, c'est-à-dire qu'ils peignent, réparent ou construisent des maisons. D'autres encore sont employés dans un commerce, une entreprise ou l'une des rares usines de la ville. De nombreux jeunes sont en chômage. Parmi les femmes du quartier, plusieurs travaillent dans l'entrepôt de tabac ou comme «bonne» dans une maison du centre-ville, d'autres encore sont employées dans les boutiques et les supermarchés du centre-ville ou travaillent comme vendeuses au marché de la ville.

Malgré la précarité des conditions de vie, le Baetê impressionne par la gaieté de ses habitants, par la vivacité de ses rues remplies du va-et-vient de personnes qui les parcourent dans l'accomplissement de leurs tâches quotidiennes et par le grand nombre de jeunes qui fréquentent différentes écoles publiques de la ville, dont une est située dans le quartier, et qui se rencontrent devant les portes des maisons lorsqu'ils retournent chez eux. Le fait que presque tout le monde se connaît dans le quartier donne à la communauté un air d'une grande famille avec ses rapports d'entraide, mais aussi de commérage, de rivalité et de dispute. Les relations sociales forment des réseaux qui regroupent les personnes selon leurs affinités, leur parenté ou d'autres critères d'appartenance.

L'information se transmet vite par les réseaux qui se ramifient dans tous les quartiers de la ville.

Les jeunes du Baetê ont l'habitude de se réunir en groupes non mixtes. Les garçons ont formé un groupe de percussion, inspiré du fameux Olodum de Salvador, qui réunit une vingtaine de jeunes qui jouent des tambours dans les rues du quartier deux fois par semaine. Les jeunes filles se réunissent entre elles par petits groupes pour bavarder ou pour se promener. La danse occupe un espace important de leurs loisirs et elles dédient une bonne partie de leur temps libre à apprendre et à pratiquer les danses à la mode. Pendant notre séjour dans le quartier, elles ont organisé deux spectacles de danse qui ont été présentés aux habitants du voisinage. Pour l'un de ces spectacles, elles ont demandé l'aide des femmes initiées au candomblé, qui leur ont prêté les costumes liturgiques des divinités, et elles ont fait une présentation de la danse des orixás et des caboclos en montrant les connaître toutes avec perfection, en dépit du fait qu'aucune n'était initiée au culte.

Le terreiro de Mãe Juninha n'est pas le seul terreiro du quartier, mais c'est certainement le plus important et le plus influent dans la vie de la communauté²¹. Lieu de passage pour une bonne partie des personnes qui y habitent, il est très bien intégré à la vie du quartier et à sa géographie. Adapté aux conditions urbaines, l'espace sacré du terreiro ne se limite pas à l'intérieur de ses murs, mais occupe aussi la rue qui lui fait face, là où des rituels sont parfois réalisés, ainsi qu'un espace de l'autre côté de la rue, où se trouve la maison d'Exu. Le terreiro joue un rôle privilégié dans la vie communautaire locale. Comme le disait l'une de nos informatrices, il donne vie au quartier avec ses fêtes et ses rituels. C'est là que les personnes du Baetê se rencontrent, pour assister aux rituels dédiés aux divinités du candomblé, ou tout simplement pour jaser dans la salle principale du terreiro, dont la porte est toujours ouverte. Le terreiro est aussi un centre de référence pour les personnes qui cherchent à résoudre leurs problèmes. Que ce soit pour faire face à des problèmes qu'elles croient être d'origine spirituelle ou à des problèmes médicaux

²¹ Il existe un autre terreiro dans le quartier, mais il est beaucoup moins actif. Il y a également des personnes initiées qui réalisent des rituels pour des divinités spécifiques et des rituels de guérison dans leur

mineurs auxquels les plantes médicinales et les ressources rituelles du culte pourraient remédier, c'est à Mãe Juninha qu'elles s'adressent pour demander de l'aide. La mère-de-saint occupe donc une place importante au sein de la communauté, elle est respectée par tout le monde.

Le Baetê abrite aussi une ancienne église catholique, mais celle-ci nécessite des travaux de restauration et elle demeure fermée. Pendant toute la période où nous avons habité dans le quartier, aucune messe n'y a été célébrée. En effet, même si la population du Baetê se dit catholique, il est très rare que quelqu'un se déplace jusqu'au centre-ville pour assister à une messe. À quelques pas de l'église cependant, sur la rue principale, le terreiro de candomblé de Mãe Juninha ne réussit pas, les jours de fête, à accueillir toute la foule venue rendre hommage aux divinités afro-brésiliennes.

L'Église catholique ne voit pas d'un bon œil les manifestations populaires de «synchrétisme» religieux, mais pour les habitants du quartier qui fréquentent le candomblé et se disent catholiques, il n'y a aucune contradiction entre les deux religions. Ils affirment considérer le Dieu chrétien comme le Seigneur suprême, sous lequel se trouvent les divinités afro-brésiliennes. Celles-ci sont tout simplement plus présents dans la vie quotidienne des personnes.

3. Histoire et contexte socio-économique de Cachoeira

Cachoeira est une ville d'environ 12 000 habitants située dans une zone de la province de Bahia appelée Recôncavo Baiano. Bâtie sur la rive gauche du fleuve Paraguaçu, au milieu d'une vallée entourée de montagnes, la ville est reliée par un ancien pont de fer à São Félix, sa sœur jumelle qui la contemple de l'autre côté du fleuve. Auparavant, les deux villes faisaient partie d'un même ensemble. À la fin du siècle dernier, São Félix, qui compte actuellement une population d'environ 8 000 habitants, est devenue une ville autonome.

maison, sans constituer un terreiro proprement dit.

Cachoeira est aujourd'hui une petite ville tranquille, sans grande importance économique ou politique au sein de la province de Bahia. Il suffit cependant de regarder la richesse architecturale de ses anciens manoirs, de ses bâtiments publics et de ses imposantes églises pour se rendre compte que la ville a sans doute joué, par le passé, un rôle régional important sur les plans économique et politique. En effet, la ville de Cachoeira trouve ses origines dans les débuts de la colonisation portugaise au Brésil et pendant plus de trois cents ans, elle a occupé un rôle éminent sur la scène bahianaise, avant l'aggravation de son déclin économique, qui s'est amorcé durant les premières décennies de notre siècle.

Le peuplement de la région du Recôncavo date de la seconde moitié du XVI^e siècle et fait partie de la vaste entreprise portugaise d'occupation du territoire qui visait la production de canne à sucre pour l'exportation sur le marché mondial. En 1549, Tomé de Souza, le premier gouverneur général envoyé par le Portugal pour entreprendre la colonisation de la terre, a fondé sur un promontoire, à l'entrée de la Baie-de-tous-les-saints, la ville de Salvador, qui a été la capitale de la colonie durant plus de deux cents ans²².

Avec ses îles, ses anses et ses affluents, dont le fleuve Paraguaçu est le plus important, la grande baie a été fondamentale pour la stratégie portugaise d'occupation de la terre. D'une part, elle fournissait un lieu abrité des vents qui pouvait accueillir sans danger les embarcations lusitaines et d'autre part, elle permettait, grâce à ses fleuves, l'exploration de l'arrière-pays et le transport de marchandises.

Pour stimuler l'occupation du territoire, le roi du Portugal, Dom João III, a autorisé, vers la seconde moitié du XVI^e siècle, la distribution de larges lots de terre vierge, appelés *sesmarias*, à ceux qui voulaient les cultiver et qui possédaient le capital nécessaire pour le faire. Plusieurs plantations et moulins de canne à sucre se sont ainsi développés dans le Recôncavo, une région idéale pour cette culture étant donné son climat tropical humide et son sol très fertile.

²² La capitale a été déplacée à Rio de Janeiro en 1763.

Les plantations et les moulins de canne à sucre étaient de préférence situés au bord de la Baie-de-tous-les-saints ou sur les berges de ses fleuves puisque cette activité agro-industrielle nécessitait une abondante utilisation d'eau. Les rivières et chutes d'eau fournissaient l'énergie nécessaire pour actionner les moulins ; les voies maritimes constituaient le seul moyen de transporter la production, car la forêt, l'absence de routes et le petit nombre de chevaux et de bœufs interdisaient le transport par voies terrestres.

La plantation et le moulin de canne à sucre, appelés *engenho* dans leur ensemble, ont formé le nœud autour duquel la région a été occupée. Au début de la colonisation, l'*engenho* était une unité autosuffisante, à la fois lieu d'habitation, de travail, de circulation, de récréation, d'apprentissage et de défense des premiers colonisateurs. Chaque *engenho* possédait son propre port et c'est dans le voisinage de ceux-ci que les premières bourgades ont vu le jour, au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle.

Selon certains auteurs, il est probable que la ville de Cachoeira est issue d'un *engenho* situé entre les deux petites rivières qui traversent le site actuel de la ville. Il existe cependant une certaine controverse en ce qui touche aux origines précises du premier peuplement. Selon Loureiro de Souza (1972), Cachoeira tire ses origines de la ferme de l'hidalgo Paulo Dias Adôrno, qui a établi sa maison, sa plantation de canne à sucre, son moulin et la *senzala*²³ sur le site de la ville. Au sommet d'une colline, il a fait ériger une chapelle dédiée à Notre-Dame du Rosário, là où s'élève actuellement la chapelle de Notre-Dame-d'Ajuda. Cependant, selon les sources utilisées par un document réalisé par le CEAB²⁴ (1976), l'établissement portugais qui est à l'origine de la ville serait plutôt le moulin de Rodrigo Martins. Ce document s'appuie sur des écrits de Gabriel Soares de Souza (1974), lui-même producteur de canne, qui fournissent des descriptions de la région du fleuve Paraguaçu autour des années 1580. Selon cet auteur, il y avait, sur le site de la ville de cette époque, un *engenho* appartenant à Rodrigo Martins autour duquel habitaient des *mamelucos*, des métis de Blancs et d'Indiens, avec leurs familles. Il s'agit là d'une remarque intéressante puisqu'elle révèle déjà le métissage

²³ Maison où habitaient les esclaves.

²⁴ Centro de Estudos da Arquitetura na Bahia (Centre d'études en architecture de Bahia).

des Portugais avec les Indiens, sans doute favorisé par le petit nombre de femmes lusitaines installées dans la colonie. Le CEAB (1976) s'appuie aussi sur le récit de Frei Agostinho de Santa Maria, qui affirme que lorsque Alvaro Dias Adorno est arrivé en 1595 sur le site de la future ville de Cachoeira, aucun Portugais n'y habitait encore, il ne s'y trouvait que des villages amérindiens. Dourado (1990) affirme, dans une publication éditée par la mairie de São Félix, qu'en 1534, il y avait, sur le site actuel de cette ville, un village d'indiens Tupinambás qui comptait une vingtaine de maisons habitées par environ deux cents Indiens. L'auteure ne fournit malheureusement pas la source de ses données. Il n'y a pas de doute, néanmoins, qu'avant l'arrivée des Portugais, la région longeant le fleuve Paraguaçu était déjà habitée par des Indiens Tupinambás, qui formaient le plus important groupe de langue Tupi dans la province de Bahia (Schwartz, 1985).

Les premières décennies de la colonisation ont été marquées par des conflits répétés entre les colonisateurs et les Indiens. Il est possible que l'insécurité qui régnait dans la région à cette époque ait provoqué l'abandon par les colons des premiers peuplements. En effet, l'objectif portugais d'assumer l'occupation de l'intérieur du Recôncavo a été compromis au début de la colonisation par la résistance amérindienne à l'invasion de leurs terres. Avec le but explicite de pacifier la région en soumettant les Indiens, Mem de Sá, le troisième gouverneur général, a organisé en 1559 deux campagnes guerrières contre les Indiens qui habitaient la région du fleuve Paraguaçu (CEAB, 1976). La première expédition, commandée par Vasco Rodrigues, n'a pas réussi à les vaincre complètement, et les conflits avec les colons se sont poursuivis. Mem de Sá lui-même a donc dirigé la seconde campagne sanglante où, selon le témoignage du Frei Vicente de Salvador (1918 : 121), plus de soixante-dix villages amérindiens ont été brûlés.

La première moitié du XVII^e siècle a été aussi marquée par des conflits avec les Hollandais, qui ont envahi la région de Bahia en 1624 et occupé la ville de Salvador, saccageant et détruisant les moulins de la région du Recôncavo. Malgré leur expulsion de la ville l'année suivante, de nouvelles attaques hollandaises ont causé des dommages

et provoqué la panique dans la population de la région en 1627, en 1634 et en 1648. En dépit de l'instabilité de ces premières décennies, le nombre d'*engenhos* s'est néanmoins multiplié au cours du XVII^e siècle et en 1676, il y en avait déjà cent trente dans le Recôncavo (Schwartz, 1985 : 86).

Un autre problème qui s'est posé aux Portugais au début de la colonisation a été celui du manque de main-d'œuvre pour le travail agricole. La culture de la canne à sucre exigeait une main d'œuvre abondante, et les tentatives des Portugais pour réduire la population indigène en esclavage se sont avérées un échec. Malgré l'effort des Jésuites et des colonisateurs pour sédentariser les Amérindiens, ceux-ci se sont montrés réfractaires à la fixation sur la terre et au travail forcé. Les Portugais ont donc eu recours à l'importation massive d'esclaves africains, qui représentaient à l'époque une source de main-d'œuvre presque inépuisable.

Les esclaves commencèrent à arriver en grand nombre dans la région à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. Selon les données citées par Schwartz (1985 : 339), entre dix et quinze mille esclaves venant de la Guinée, du Congo et de l'Angola ont débarqué chaque année au Brésil durant les dernières décennies du XVI^e siècle. Pendant plus de trois cents ans, le trafic d'esclaves a été constant entre l'Afrique et le Brésil ; il n'a été légalement interrompu qu'en 1850. Le commerce illégal a cependant perduré pendant quelques années encore avant de s'éteindre tout à fait. Les chercheurs ne s'accordent pas quant au nombre d'Africains ayant été amenés au Brésil pendant cette période mais selon une estimation moyenne faite par Bastide (1960 : 47), on peut compter autour de trois millions et demie de personnes.

La main-d'œuvre esclave était fondamentale à l'entreprise coloniale portugaise, dont l'économie était basée sur sa force de travail. Les moulins de canne à sucre nécessitaient de nombreux esclaves pour planter la canne, la couper, la transporter et la moulin dans les moulins à eau. Quelques *engenhos* possédaient plus de cent esclaves, mais la majorité des moulins de Bahia comptaient une population de soixante à quatre-vingts esclaves, nombre considéré comme minimal pour un fonctionnement efficace (Schwartz, 1985 : 149).

L'esclavage a contribué au développement d'une société très hiérarchisée. La stratification s'est fondée sur la couleur de la peau et sur le statut légal de ses membres. Bastide (1960) décrit d'une façon très succincte l'organisation sociale mise en place dans les *engenhos* : *«C'est autour du seigneur de moulin, ou du seigneur du troupeau, que se regroupent en effet tous ceux qui vivent à l'ombre de sa Casa Grande²⁵ : sa famille d'abord, sur laquelle il a un pouvoir absolu, mariant ses enfants à son gré, trompant sans scrupules et sans se cacher sa femme avec ses maîtresses de couleur ; ses esclaves bien entendu, qu'il peut punir, tuer impunément ; ses nègres libres, conducteurs de chars à bœufs, menuisiers, forgerons, "tropeiros" qui dirigent le bétail du Sertão vers le littoral, contremaîtres surveillant les coupeurs de canne, purgeurs de sucre, etc. Mais aussi les "pauvres blancs", petits propriétaires, qui sont obligés d'apporter leurs récoltes au moulin du maître ; paysans à qui il a donné la permission, à charge de quelques journées de travail, de construire une maison et de faire un jardin dans sa propriété, mais qu'il peut renvoyer impunément, quand bon lui semble, et qui se mélangent aux Indiens, se perpétuent en fils métis ; bref, toute une bande "d'agrégés", d'Indiens "administrés", de protégés...»* (Bastide 1960 : 53)

Pendant les premières décennies de la colonisation, la monoculture de la canne à sucre a dominé le paysage du Recôncavo. Au XVI^e siècle, le tabac a commencé progressivement à occuper un espace important dans l'économie locale. Les terres sablières qui longent le fleuve Paraguaçu se sont avérées bonnes pour la culture du tabac et une petite industrie a commencé à se concentrer autour de la bourgade qui, à l'époque, s'appelait Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira. Selon Schwartz (1975), le peuplement comptait en 1697 quatre entrepôts de tabac où la production régionale attendait son transport pour Salvador, d'où elle était exportée au Portugal.

La position géographique de Cachoeira lui a conféré un rôle important dans l'occupation de l'arrière-pays. Construite juste avant les chutes d'eau, au dernier point navigable du fleuve Paraguaçu, elle est devenue une porte d'entrée privilégiée pour l'exploitation du Sertão. Localisée dans la frontière entre le Sertão aride, où se

²⁵ Maison du maître blanc.

développait l'élevage du bétail, et le Recôncavo verdoyant de la canne à sucre, le village est bientôt devenu le carrefour commercial de la province, situation qui a favorisé un développement rapide. Les bateaux transportant les produits régionaux partaient du port de Cachoeira pour aller à Salvador, où les produits importés d'Europe étaient chargés. La capitale était fondamentalement une ville administrative et un port exportateur de la canne à sucre produite par le Recôncavo. Elle dépendait donc du Recôncavo pour le ravitaillement en combustible et en produits alimentaires. Cachoeira occupait alors une position d'intermédiaire commerciale puisque les produits du Sertão arrivaient à Cachoeira par la voie d'une route du côté de São Félix, pour ensuite être embarqués en direction de Salvador.

À la fin du XVII^e siècle, la découverte d'or à l'intérieur du pays a donné un nouvel essor à Cachoeira. D'une part, sa position de carrefour commercial s'est renforcée puisque les routes menant aux mines partaient de la ville, et d'autre part le besoin croissant de main-d'œuvre esclave pour la région minière a stimulé la production de tabac destiné à l'échange d'esclaves avec l'Afrique de l'Ouest. En 1644, le gouvernement portugais, qui maintenait le monopole du commerce avec le Brésil, a autorisé Bahia à entreprendre le commerce d'esclaves avec la Côte de la Guinée sans l'intermédiaire du Portugal. Comme le montre Pierre Verger (1968), le tabac de la région de Cachoeira était échangé directement contre des esclaves du Côte de la Guinée, ce qui représentait pour les négociants de Bahia un mouvement commercial important échappant au contrôle portugais. Il s'agissait d'une très bonne affaire pour les fermiers du Recôncavo, qui réservaient le tabac de première qualité au marché européen et vendaient le tabac de deuxième et de troisième qualité, que l'Europe dédaignait, au marché ouest-africain, où il était fort apprécié. Étant donné la grande demande en esclaves et la culture d'un produit hautement prisé dans le commerce avec l'Afrique, Bahia est devenue un centre important pour l'achat et la vente d'esclaves, ce qui a entraîné le développement d'une classe locale de marchands. Ainsi, une partie des esclaves qui arrivaient à Bahia étaient revendus à d'autres régions du pays. Selon João Reis (1988), Cachoeira était aussi une ville importante sur le plan de la réexportation des esclaves, puisque ceux qui étaient destinés aux mines d'or passaient par la ville.

Cependant, son économie étant basée sur l'exportation de deux produits agricoles, le Recôncavo était vulnérable à la fluctuation des prix de ces produits sur le marché international. L'arrivée sur le marché de pays concurrents producteurs de sucre et de tabac et possédant des moyens de production plus compétitifs a donc été un facteur déclencheur de crises. Dans le cas du sucre, le Brésil a conservé le monopole du commerce jusque vers la moitié du XVII^e siècle, lorsque les Antilles ont commencé leur production. La découverte de mines d'or dans le Centre-Ouest du pays a aussi eu pour conséquence le déplacement de la main-d'œuvre et du capital vers cette région, ce qui a également contribué à la décadence de la culture de la canne à sucre (Castro, 1971).

La crise de la canne à sucre n'a cependant pas trop affecté la croissance de Cachoeira puisqu'à cette époque, le tabac était très valorisé. Ainsi, en 1698, en reconnaissance de sa croissance démographique et de son importance économique, Cachoeira a été élevée au rang de «village». Comme l'observe Luggar (1977 : 59), Cachoeira était, au XVIII^e siècle, le plus grand village du Recôncavo, et aussi son centre administratif. Selon cette auteure, la ville comptait une population de 986 maisonnées en 1775, qui a augmenté à 1180 en 1804, pour doubler en 1825. *«It was an important regional market and a pivotal point in the route linking the extensive cattle lands of the north and west and the southwestern mining region with the port of Salvador. The district with its hilly terrain and sandy soil produced the fine tobacco sought for export to Europe. Tobacco commerce dominated the town. Warehouses and processing sheds lined the riverfront that was most active at the height of the tobacco shipping season, from January to March»* (Luggar, 1977 : 59).

Comme le remarque Schwartz (1985), la culture du tabac a donné à Cachoeira et à la région qui l'entoure une organisation sociale et économique distincte du reste du Recôncavo. L'une des particularités de cette culture est d'être accessible au petit fermier, qui peut utiliser la main d'œuvre familiale et planter pour sa subsistance du maïs, du manioc et des haricots. Mais à l'instar de la culture de la canne à sucre, celle du tabac reposait fortement sur la main-d'œuvre esclave. *«Tobacco needed intensive care as seedlings, protections from pests and weeds, and then picking by hand. It could be*

grown efficiently on small family farms of a few hectares, as well as on larger units with twenty to forty slaves. (...) Most Bahian tobacco was twisted into ropes and wound into rolls of 8 arrobas (256 pounds) for the Lisbon trade and 3 arrobas (96 pounds) for the coast of Africa. The rolls were placed in leather casings for shipping. The twisting process, difficult and precise, was usually carried out by skilled slaves. Poorer growers did not have their own rollers but, rather paid to have this done. Tobacco could be produced on a small scale, and its processing was less complicated than sugar and less costly as well. Thus it attracted humble farmers who hoped to find a way into the export market.» (Schwartz, 1985 : 85-86)

La ville a probablement connu son apogée au XVIII^e siècle. Les fermiers enrichis et les commerçants y établissaient leurs résidences, et une bonne partie de la richesse architecturale de la ville date de cette époque (CEAB, 1976). Cachoeira avait alors un pouvoir d'attraction sur les habitants de toute la région, qui convergeaient vers la ville et sa prospérité économique. La ville se trouvait à cette époque au carrefour de trois routes : (1) la route des mines qui partait de São Félix en direction sud-ouest et s'étendait vers les provinces de Minas Gerais et de Goiás ; (2) la route de Belém, qui reliait la ville à la partie sud de la province ; et (3) la route du Capoeiruçu qui traversait le Sertão en direction nord-ouest et rejoignait la route Royale du Bétail, qu'empruntaient les troupeaux venant de la province du Piauí, destinés au ravitaillement du Recôncavo et de Salvador. Vilhena (1922 : 505), qui a visité la ville durant la dernière décennie du XVIII^e siècle, écrit : *«De toutes les villes du Recôncavo, c'est la plus peuplée à cause de son commerce et de la fertilité de son sol. Quant au climat, il est salubre et bénin. Différentes routes partent de la ville de Cachoeira, ce qui contribue à la rendre fameuse, puisque toutes les mines et Sertões sont liées à ce port. Il y a de nombreux pâturages où les voyageurs amènent leurs chevaux et où ils laissent une bonne partie de leur argent.»*²⁶

²⁶ Ma traduction.

Les premières décennies du siècle suivant ont été prospères pour la ville. En 1818, la navigation régulière a été établie entre le port de Cachoeira et celui de Salvador. C'est là qu'a eu lieu le premier voyage du fameux « Vapor de Cachoeira », un bateau importé d'Angleterre, propulsé par une machine à vapeur, qui a suscité toute une légende dans la région. Son prestige politique et sa puissance économique ont aussi permis à la ville de participer à la lutte pour l'indépendance de Bahia. En 1822, tandis que le reste du Brésil avait déjà déclaré son Indépendance, les Portugais dominaient encore la ville de Salvador. Cachoeira est alors devenue la capitale de la province et le siège de l'armée de libération jusqu'à la libération de Salvador, l'année suivante.

Au début du XIX^e siècle, la production brésilienne de sucre reprend sa place sur le marché mondial. En effet, avec la révolution industrielle et l'urbanisation en Europe, les produits agricoles sont de nouveau en demande et voient leurs prix remonter (Castro, 1971). À ce moment, le tiers de la population de Bahia était esclave mais dans la région de production de la canne à sucre, cette proportion pouvait atteindre jusqu'à soixante-dix pour cent de la population (Schwartz, 1985 : 338). Comme le remarque Bastide (1960), au début du XIX^e siècle, les Noirs dominaient démographiquement les Blancs.

Ces temps d'esclavage n'ont pas été sans résistance de la part des Noirs. L'histoire a enregistré plusieurs révoltes, de nombreuses fuites et la formation de *quilombos*²⁷ dans la région de Recôncavo. Entre 1807 et 1835 seulement, les esclaves africains ont fomenté plus de deux cents conspirations et révoltes (João Reis, 1986 : 111). Citons deux exemples. Nous savons que vers 1795, le gouvernement était fort préoccupé par l'augmentation du nombre de fuites d'esclaves dans la région de Cachoeira (Schwartz, 1985 : 479). Les esclaves que s'étaient établis dans deux *quilombos* situés à proximité de Cachoeira étaient accusés de voler des propriétés, de mettre le feu aux plantations et d'inciter le soulèvement d'autres esclaves. La gravité de la situation a entraîné une réaction du gouvernement, qui a mobilisé deux cents hommes pour attaquer les

²⁷ *Quilombos* et *mocambos* sont les noms qu'on donne au Brésil, aux groupes d'esclaves en fuite. Ces communautés, localisées dans des lieux d'accès difficile, pouvaient regrouper des centaines de personnes. Le *Quilombo* de Palmares, le plus important et le plus fameux de tous, formait une fédération de plusieurs peuplements qui comptait quelques milliers d'habitants (João Reis, 1995).

quilombos et les détruire. Plusieurs esclaves ont cependant réussi à s'enfuir vers d'autres *quilombos* (Schwartz, 1985 : 479). En 1827, un autre soulèvement d'esclaves qui a eu lieu dans le moulin à sucre Victoria de Cachoeira, entraînant dans son sillage d'autres soulèvements ailleurs dans le Recôncavo ; les forces de l'ordre n'ont réussi à les maîtriser qu'après deux jours de lutte (Verger, 1968 : 334).

Au XIX^e siècle, il y avait déjà une population considérable et grandissante de personnes libres formant une classe intermédiaire constituée de Noirs libres, de métis et de Blancs pauvres, qui se situaient entre les esclaves et l'élite blanche. Cette population métisse est devenue largement majoritaire à la fin du siècle.²⁸ Malgré la forte hiérarchisation, la société esclavagiste permettait une certaine mobilité sociale en son sein.²⁹ Plusieurs mulâtres ont commencé à occuper des positions importantes dans la société bahianaise. Par rapport à leurs origines, leur position demeurait cependant ambiguë, puisque l'ascension sociale était généralement associée à un éloignement de la culture africaine.

Avec l'abolition de l'esclavage en 1888, les esclaves africains ont conquis leur liberté, mais la société brésilienne ne leur a pas offert la possibilité de s'intégrer. Plusieurs esclaves libérés sont allés vivre dans des huttes construites à la périphérie des centres urbains, d'autres ont continué à travailler comme paysans. La culture du tabac a constitué une alternative pour les esclaves libérés de la région de Cachoeira, où plusieurs sont devenus de petits agriculteurs (Costa Borba, 1975 : 12). Comme nous l'avons vu plus haut, ne nécessitant pas de gros investissements, la production de tabac est accessible aux petits paysans possédant ou affermant une parcelle de terre. De nombreux esclaves libérés sont donc devenus ce qu'on appelle des *meeiros* (Costa Borba, 1975 : 15). Ne disposant ni de capital ni de technologie, ces petits producteurs vendaient leur

²⁸ Selon le recensement de 1872, il avait au Brésil 4 862 000 mulâtres ou métis, 3 854 000 blancs et 1 996 000 nègres (Bastide, 1960). L'augmentation proportionnelle de la population blanche a été favorisée par l'interdiction du trafic d'esclaves en 1850 et par l'arrivée en grand nombre d'immigrants européens, au cours du XIX^e siècle, dans un processus auquel certains auteurs réfèrent comme à un «blanchissement» du pays. La Bahia, cependant, a été moins touchée par la vague des immigrants européens, qui se sont établis de préférence dans les régions Sud et Sud-est du pays.

²⁹ Katia Mattoso (1992) développe ce point, auquel nous reviendrons au troisième chapitre.

production à l'état brut pour un prix infime aux grands propriétaires et exportateurs, qui transformaient et revendaient le tabac en Europe. La part que touchaient les paysans était minime, surtout dans le cas des *meeiros*, qui devaient donner une partie de leur production au propriétaire terrien. Pour survivre, le *meeiro* devait donc aussi travailler comme journalier dans d'autres plantations et maintenir une culture de subsistance, puisque l'argent provenant du tabac ne suffisait qu'à défrayer le coût des vêtements de l'agriculteur et de sa famille (Costa Borba, 1975 : 17-18).

La réduction du trafic d'esclaves, jusqu'à son interdiction pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle, a provoqué une chute importante de la production de tabac à Cachoeira, puisque la moitié de cette production était destinée à l'Afrique en paiement pour l'achat d'esclaves (Almeida, 1950). Le développement du commerce avec les Allemands, qui ne possédaient pas de colonies pouvant leur fournir du tabac, a cependant ouvert un nouveau marché en Europe. L'augmentation de la consommation mondiale et l'expansion du marché interne ont donné un nouveau souffle à la culture du tabac qui est devenue, à la fin du XIX^e siècle, le principal produit d'exportation de la province (Almeida, 1950).

Cette nouvelle vague de prospérité s'est reflétée par l'installation de plusieurs usines de tabac dans la région, dont la Dannemann, fondée en 1873 par Gerald Dannemann, et la Suerdieck, fondée en 1888 par August Suerdick, tous deux de nationalité allemande. Ces usines exportaient des cigares de haute qualité vers le marché européen. C'est aussi à cette époque que le chemin de fer Central do Brasil (1869) a été construit, partant de la ville pour aller vers la région des mines de diamants, de même que le pont en fer qui traverse le fleuve Paraguaçu (1885). La Danneman et d'autres usines de cigares ayant établi leur siège à São Félix, il en est découlé une dispute entre la nouvelle bourgeoisie, représentée par les Allemands, et la vieille oligarchie traditionnelle de Cachoeira, ce qui a probablement précipité l'autonomie administrative de São Félix en 1890 (Cacau Nascimento, 1995 : 30).

Aguiar, qui a visité la ville à la fin du siècle, la décrit ainsi : « *Le mouvement commercial a beaucoup diminué à la suite de la construction des chemins de fer et de*

l'ouverture de nouvelles voies de communication avec le Centre, dont Cachoeira était autrefois le seul fournisseur.»³⁰ (1888 : 231). Au sujet de São Félix, située de l'autre côté du fleuve, l'auteur écrit : «L'affaire principale de São Félix, c'est le tabac et toute sa manufacture, qui arrive en ville par chemin de fer et par cargaisons. Le tabac de meilleure qualité est celui qui provient de Muritiba et qui alimente les importantes usines de cigares de São Félix. Mentionnons la Dannemann, la Simas et la Cardoso, qui donnent du travail à des centaines d'ouvriers et qui fabriquent les plus beaux et les plus savoureux cigares du monde (...). L'exportation de cigares de cette municipalité est la plus importante de l'Empire.»³¹ (Aguilar, 1888 : 235).

Malgré l'existence de quelques grandes usines de tabac dans la région au début du XX^e siècle, la plupart des manufactures de tabac de Bahia étaient en réalité petites et artisanales (Costa Borba, 1975 : 37). La fabrication des cigares se faisait souvent dans de petites maisons et comptait sur la main-d'œuvre familiale. Comme le remarque Costa Borba (1975 : 37), la préparation du tabac est un travail facile dont les femmes et les enfants pouvaient s'acquitter. Selon cet auteur, il ne s'agit pas d'un phénomène spécifiquement local puisqu'à Bremen, à la même époque, la préparation du tabac était aussi confiée aux femmes et aux enfants. Dans le cas de Cachoeira, les femmes représentent encore, selon les données d'Asevedo (1975 : 13), quatre-vingt-dix pour cent de la main d'œuvre de l'industrie du tabac. L'auteure remarque que dans la zone urbaine, le travail de ces femmes prend trois formes principales. Un grand nombre de femmes travaillent au traitement du tabac et manufacturent des cigares et des cigarettes dans les grandes usines. De plus, des femmes qui sont en marge du marché du travail exécutent pour les usines un travail de séparation des feuilles de tabac. Ce travail est réalisé à la maison, sans aucun lien de travail avec l'entreprise. Enfin, d'autres femmes se dédient à la production domestique de cigarettes, qu'elles vendent en petites quantités chez elles ou par l'intermédiaire des bars et des petits commerces du voisinage.

³⁰ Ma traduction.

³¹ Ma traduction.

Le déclin économique accentué du Recôncavo au cours du XX^e siècle, et notamment celui de la ville de Cachoeira, est dû à plusieurs raisons. Premièrement, la production de la canne à sucre a commencé à demander plus d'investissements en main-d'œuvre et en technologie, et autour de 1878, les anciens moulins ont été remplacés par des usines modernes. Puis, après la crise entraînée par la perte du marché européen durant la Seconde Guerre mondiale, la production de sucre a été réorientée vers le marché interne. Rio de Janeiro et São Paulo ont ensuite commencé à produire du sucre et, comme ces villes disposaient de plus de capital et de meilleurs contacts avec le marché mondial, elles ont réussi en quelques décennies à dépasser la production de tout le Nordeste brésilien, ce qui leur a permis de dominer le marché interne et celui de l'exportation (Castro, 1971).

Deuxièmement, la crise du tabac ayant suivi la Seconde Guerre mondiale a entraîné la perte du marché allemand et une nouvelle concurrence de la part d'un puissant trust anglo-américain (Costa Borba, 1975), ce qui a provoqué en 1950 la fermeture des grandes usines comme la Danneman et la Costa Pena. La Danneman a bien réouvert ses portes par la suite, aux mains de nouveaux propriétaires, mais elle n'a jamais retrouvé l'importance que avait dans le passé. Actuellement, la fabrication des cigares se fait à l'extérieur du pays, seule une petite quantité est toujours fabriquée localement ; les femmes travaillent surtout, dans les entrepôts de Cachoeira, à la séparation et à la mise en paquets des feuilles de tabac, qui sont ensuite exportées.

Enfin, les changements survenus du côté des systèmes de transport, qui ont débuté avec l'implantation du chemin du fer puis d'une autoroute, ont privé Cachoeira de sa position privilégiée au carrefour des voies maritimes et terrestres. La construction de nouvelles routes a contribué à réduire la zone d'influence de la ville tout en augmentant le pouvoir centralisateur de la capitale. Notons la construction, entre 1924 et 1926, d'une route reliant Salvador à Feira de Santana (cette ville, qui a connu une croissance spectaculaire, est aujourd'hui le grand carrefour routier de la province) ; l'intégration, en 1947, du système ferroviaire de la province, qui a permis la centralisation, dans le port de Salvador, de l'exportation et de l'importation des produits régionaux (qui se partageait

auparavant entre d'autres ports du Recôncavo) ; et enfin l'inauguration, en 1949, de la route reliant Salvador à Rio de Janeiro et qui a laissé Cachoeira en marge des nouvelles routes de circulation de la richesse.

La ville s'est ainsi beaucoup appauvrie et a perdu progressivement une grande partie de son commerce et de sa bourgeoisie, qui se sont déplacés vers des villes plus prospères. Dans les années 1960, le fameux vapeur de Cachoeira a interrompu ses voyages entre le port de la ville et celui de Salvador et quelques années plus tard, le train de passagers a aussi arrêté ses voyages. Avec l'émancipation des zones qui faisaient autrefois partie de la municipalité, la ville a aussi perdu une bonne partie de son territoire.

L'analyse des données démographiques de la ville au cours des dernières décennies reflète la stagnation économique de Cachoeira. Selon l'IBGE³², en 1970, la population de la ville était de 11 640 habitants et en 1991, soit vingt et un ans plus tard, elle était de 12 179 habitants, ce qui dénote un taux de croissance très bas.

Le déclin économique de la région et son appauvrissement ont produit une certaine homogénéisation sociale dans la ville. Le grand décalage entre riches et pauvres, fort répandu dans le reste du Brésil, n'est pas aussi prononcé à Cachoeira. Après le départ de la bourgeoisie locale, les vieux *sobrados*³³ du centre-ville ont été occupés par de petits commerçants, des fonctionnaires publics, quelques professionnels libéraux et les survivants de l'aristocratie rurale, aujourd'hui sans argent et sans pouvoir. En effet, l'élite locale regroupe, à part quelques descendants des familles qui étaient autrefois très riches, surtout des personnes issues en majorité des classes populaires et ayant récemment gravi quelques échelons de l'échelle sociale. Ce sont généralement des petits commerçants et des propriétaires de supermarchés ou de boutiques locales. Mais leur richesse ne se compare pas à celle de la bourgeoisie de Salvador ni même à celle de Cruz das Almas, une petite ville prospère de la région du Recôncavo. Au contraire de ce qui se

³² Institut brésilien de géographie et de statistique.

³³ Les *sobrados* sont les grandes maisons coloniales portugaises qu'habitaient les maîtres d'esclaves et leur famille lorsqu'ils venaient en ville.

passé dans ces villes, à Cachoeira il n'y a pas de quartiers de classe moyenne-haute avec de grandes maisons modernes, et la distance qui sépare les différentes classes sociales de la ville semble moins prononcée qu'ailleurs.

Le tissu social de Cachoeira est ainsi formé d'une petite élite aisée, mélangée à une mince classe moyenne résidant surtout au centre-ville, avec, à côté, une grande majorité de personnes des classes populaires et habitant les quartiers périphériques. Selon les données de l'IBGE, en 1991, 72,1 pour cent des chefs de famille de Cachoeira avaient un revenu mensuel atteignant le salaire minimum³⁴, 14,7 pour cent d'entre eux recevaient entre un salaire et deux salaires minimums, et seulement 13,2 pour cent avaient un revenu dépassant la valeur de deux salaires minimums. Les autres indicateurs sociaux de la ville montrent également la précarité des conditions de vie de la population locale : le taux d'analphabétisme dans la population des 11-14 ans est de 26,5 pour cent et celui des personnes de plus de quinze ans s'élève à 32,8 pour cent. En outre, 97,7 pour cent des résidences de la ville ont un système d'égout sanitaire inadéquat et 51,8 pour cent ont un traitement des ordures inadéquat.

Nous n'avons pas de données sur la constitution raciale de la population de la ville, mais elle semble constituée par une forte majorité de mulâtres et de métis, suivie d'un bon nombre de Noirs et d'une petite minorité de Blancs. S'il est vrai que l'élite locale compte un certain nombre de mulâtres, de métis et de Noirs, on y retrouve plus de personnes à la peau claire que parmi les classes populaires. Les quartiers populaires sont situés à proximité du centre-ville, dans la vallée et dans les collines qui l'entourent.

La stagnation économique dans laquelle la ville est tombée rend très difficile la tâche de se trouver un emploi, que ce soit pour les femmes ou pour les hommes. Mais la situation est plus problématique pour les hommes, qui ont vu leurs occupations traditionnelles grandement touchées par le déclin économique de la ville. Les personnes plus âgées se rappellent avec nostalgie le temps où la ville était plus prospère. Auparavant, disent-ils, les hommes travaillaient à l'arrimage du port, toujours rempli de

³⁴ Lors de la recherche, le salaire minimum était de 112 reais par mois, ce qui équivalait à 112 dollars

petites embarcations de charge, et on pouvait aussi y voir le légendaire « Vapor de Cachoeira », bateau de transport de passagers, qui assurait la liaison fluviale avec la capitale. La compagnie de chemins de fer « Leste du Brésil » était également un bon employeur, ce qu'affirmait avec orgueil un ancien fonctionnaire. De plus, le commerce local était actif, et même les journaliers trouvaient toujours du travail.

Aujourd'hui par contre, les jeunes garçons qui sortent de l'école avec leur diplôme de comptabilité (l'un des deux cours professionnels offerts par les écoles de la ville) n'ont aucune perspective d'emploi devant eux. Ils quittent donc Cachoeira pour chercher un emploi ailleurs, dans des villes plus prospères, notamment à Salvador et à São Paulo. Les jeunes commencent généralement à quitter la ville après avoir terminé leurs études, vers les vingt ans. L'IBGE ne possède pas de données statistiques sur l'émigration à Cachoeira, mais en observant la courbe d'âge de la population, nous remarquons une dépression dans la couche des 20-30 ans. Selon les données du Centre de statistique et d'information du gouvernement de la province de Bahia (1994), en 1991, 3 392 personnes âgées de 15 à 19 ans résidaient dans la municipalité. Cette population diminue à 2 394 personnes dans la couche des 20 à 24 ans, et elle ne compte plus que 1 893 personnes dans la couche des 25 à 29 ans.

Ceux qui ont un emploi fixe travaillent généralement dans le commerce local, dans les quelques usines de la ville, comme l'usine de papier du Tororó, dans les entrepôts, comme celui de distribution de bière, ou encore comme fonctionnaires de la mairie ou dans un autre emploi public. D'autres encore travaillent au marché public de la ville ou à la foire, qui a lieu trois fois par semaine à côté du marché. Ils vendent les fruits et les légumes qu'ils achètent à la campagne, et toutes sortes de marchandises bon marché provenant de la capitale ou de Feira de Santana.

Les femmes de Cachoeira participent activement au marché du travail. Plusieurs se dédient au travail saisonnier dans l'entrepôt de tabac, une tâche qui, comme nous l'avons vu, est traditionnellement associée aux femmes. Il s'agit là du travail de plusieurs

de nos informatrices et voisines, qui partaient tôt le matin pour se rendre à l'entrepôt installé à proximité du quartier où nous habitons. Pendant la saison de la récolte, plus de deux cents femmes travaillent à la sélection des feuilles, au séchage et à la préparation des rouleaux de tabac pour l'exportation. Il s'agit par contre d'un travail qui ne les occupe généralement que de septembre à mai ; elles doivent donc trouver un autre gagne-pain pour les mois d'hiver. Les salaires payés sont très bas et les conditions de travail sont pénibles, car la chaleur des journées d'été combinée à la chaleur dégagée par la fermentation du tabac transforme l'entrepôt en un véritable four. À cela s'ajoute la difficulté de passer toute la journée à respirer la forte odeur du tabac.³⁵

Une autre occupation traditionnellement féminine à laquelle se dédie une bonne partie des nos informatrices est le travail de «bonne» dans les maisons de personnes plus aisées du centre-ville. Dans bon nombre de cas, l'employeur ne régularise pas la situation de l'employée, qui reste sans droit à l'assistance sociale. Il est aussi très rare que les femmes reçoivent le salaire minimum stipulé par la loi, qui était, à l'époque de cette recherche, de 112 *reais*, ou 112 dollars américains par mois. Généralement, le salaire varie entre 45 et 75 dollars par mois pour un travail de plus de huit heures par jour et de sept jours par semaine.

La situation n'est guère plus encourageante en ce qui concerne les autres emplois existant dans la ville, comme dans les restaurants, les établissements commerciaux et les supermarchés, où le salaire minimum n'est pas toujours respecté et où les employés sont contraints de faire des heures supplémentaires sans avoir droit au salaire légalement prévu à cet effet.

³⁵ Dans son ouvrage *Jubiaba*, publié en 1935 (traduit en français en 1936 sous le titre *Bahia de tous les saints*), Jorge Amado fait une brève allusion à la condition d'exploitation dans laquelle vivaient les femmes qui travaillaient dans les usines de cigares de l'époque. Leur situation n'est guère différente, au fond, de celle qu'on observe aujourd'hui. Dans un chapitre de ce livre, Balduino, le personnage central de l'œuvre, se rend à Cachoeira, et Jorge Amado décrit de la façon suivante la sortie des femmes des usines de cigares : «*Mais les voici qui sortent : elles sont tristes et lasses, étourdies par l'arôme du tabac qui imprègne leur corps tout entier, leurs mains, leurs vêtements, leur sexe. Elles ne sont pas gaies et il y en a des tas, une légion de femmes à l'air malade. Certaines qui viennent de fabriquer de cigares de luxe fument des cigares au rabais. Presque toutes mâchent du tabac. (...) Les femmes passent, silencieuses, comme ivres : elles entrent dans les rues étroites qui déjà s'assombrissent et prennent des venelles sans lumières. Et elles causent entre elles à voix basse, elles ont l'air d'avoir peur d'attraper une amende, comme à l'usine pour avoir causé.*» (Jorge Amado, *Bahia de tous les saints*, 1938 : 170-171).

Chapitre 2 – Introduction au Candomblé

1. Présentation du candomblé

L'arrivée continue d'Africains, pendant toute la période qu'a duré la traite des esclaves, a favorisé un constant renforcement de la tradition africaine et la solidification de son influence dans le contexte culturel brésilien. Les esclaves amenés au Brésil provenaient de différentes régions d'Afrique et appartenaient à de nombreuses ethnies. Dans sa grande étude sur la traite esclavagiste, Pierre Verger (1968 : 7) propose de la diviser en quatre phases, selon la région d'Afrique de provenance des esclaves : (1) le cycle de Guinée, pendant la seconde moitié du XVI^e siècle; (2) le cycle d'Angola et du Congo, au XVIII^e siècle; (3) le cycle de la Côte de Mina, pendant les trois premiers quarts du XVIII^e siècle; et (4) le cycle de la baie de Bénin, entre 1770 et 1850, qui inclut la période de la traite clandestine. Selon Verger, pendant le premier cycle, les esclaves arrivés de Guinée³⁶ sont relativement peu nombreux. Au cours du deuxième cycle cependant, le Brésil a importé un grand nombre d'esclaves d'origine bantou, dont la culture a laissé de fortes traces lors de la formation de la nation brésilienne. Les troisième et quatrième cycles sont caractérisés par l'arrivée au Brésil des esclaves dahoméens, dits Jejes au Brésil, ainsi que des Nagô-Yoruba³⁷, autant de groupes ethniques qui ont profondément marqué la culture de Bahia. Les Nagô-Yorubas, en particulier, sont arrivés massivement durant le dernier cycle, ce qui a certainement contribué à la prédominance de leurs mœurs et coutumes à Bahia (Verger, 1968 : 8).

Les auteurs qui ont étudié le candomblé mettent généralement l'accent sur la tradition Yoruba comme structurante de la forme de culte qui s'est constituée à Bahia. Sur le modèle de base fourni par la religion yoruba, les autres ethnies ont apporté leur contribution en ajoutant de nouveaux dieux ainsi que des compléments rituels. Au

³⁶ Nom que l'on donnait à une région de la côte ouest africaine située au nord de l'Équateur (Verger, 1968 : 8).

³⁷ Nagô est le nom donné au Brésil aux descendants des Yoruba.

Brésil, les différentes ethnies africaines étaient appelées «nations» et leurs noms étaient associés aux terreiros de candomblé en formation. Ainsi, nous avons des terreiros des nations Jeje, Angola, Nagô, Ijexá et Keto³⁸, pour ne citer que les principaux. Il n'existe pas cependant de documentation sur l'apparition des premiers terreiros de candomblé. On sait seulement que la maison ayant donné naissance aux plus fameux terreiros de Salvador est l'Engenho Velho, fondée, selon Edson Carneiro (1991), dans les années 1830 par trois femmes nagôs³⁹.

Verger (1982) définit le culte des orixás en Afrique Occidentale comme le culte rendu aux ancêtres lointains qui ont été divinisés après leur mort et associés aux forces de la nature, comme l'eau, le vent, la pluie et le tonnerre, ainsi qu'aux activités humaines telles la forge, la guerre et la chasse. Chez les Yoruba, le culte aux orixás était profondément lié à leur organisation sociale et politique et les divinités étaient associées aux clans et aux familles étendues. Chaque divinité possédait ses prêtres spécialisés, ses confréries et ses lieux de culte.

Au Brésil, l'esclavage a détruit les relations de parenté et l'organisation sociale qui les soutenait. Les traditions africaines ont alors dû se créer une nouvelle infrastructure apte à assurer leur continuité dans ce nouveau contexte : les terreiros de candomblé (Bastide, 1960). Bastide met l'accent sur l'importance des terreiros comme gardiens des traditions africaines en montrant qu'ils représentaient eux-mêmes un microcosme de l'Afrique au Brésil⁴⁰, un espace à l'intérieur duquel les relations de parenté, brisées par l'esclavage, ont été symboliquement rétablies.

³⁸ Nagô, Ijexá et Keto sont tous en réalité des terreiros d'origine yoruba. Leur différence renvoie aux différents royaumes d'où provenaient les Africains qui les ont fondés.

³⁹ L'Engenho Velho a donné naissance aux terreiros du Gantois et du Axé Opó Afônjá.

⁴⁰ Bastide (1958), Elbein dos Santos (1976) et Sodré (1988) ont développé des analyses de l'espace physique du terreiro. Ces auteurs ont montré comment celui-ci renvoie à une reconstitution de l'espace géographique africain où les cultes des différents orixás ont été réunis. Elbein dos Santos (1976), par exemple, met en évidence la division de l'espace sacré en deux domaines distincts : (1) un espace « urbain » qui comprend les constructions publiques (salon où les rituels de possession sont réalisés) et privées (maisons où habitent le père ou la mère-de-saint ainsi que d'autres initiés), le *roncó* (salle où les *iaôs* restent enfermées pendant la période d'initiation) et les salles où sont disposés les autels (appelés *peji*) de certaines divinités ; et (2) un espace « vierge » qui symbolise la forêt africaine (où vivent la divinité associée aux feuilles et les esprits des forêts), une fontaine (où se trouve l'autel des divinités de l'eau), la maison des morts (qui doit rester éloignée de la maison des vivants, tout comme en Afrique les lieux du

L'organisation interne du terreiro est très hiérarchisée, en fonction de l'ancienneté d'appartenance et du degré d'initiation. L'autorité, à l'intérieur de la maison du culte, relève d'une seule personne, le *babalorixá* ou *ialorixá* (surtout appelés père-de-saint ou mère-de-saint à cause de l'influence catholique), qui est aussi responsable de l'initiation des néophytes. Ces derniers s'appellent fils-de-saint ou filles-de-saint et sont soumis à l'autorité du père ou de la mère-de-saint, ainsi que de leurs sœurs et frères-de-saint ayant été initiés avant eux. Les membres du terreiro sont ainsi considérés comme appartenant à une même famille, la « famille-de-saint », comme l'a nommée Costa Lima (1977) dans son étude sur les relations de parenté à l'intérieur du candomblé. La famille-de-saint est en réalité une famille étendue qui regroupe en son sein les terreiros qui ont donné naissance au terreiro de l'initié ainsi qu'à ceux qui trouvent en lui leur origine. Ainsi, la mère-de-saint d'une fille-de-saint (qui a ouvert sa propre maison et qui est donc devenue elle-même mère-de-saint) sera aussi grand-mère-de-saint des fils-de-saint de cette dernière.

L'initiation au candomblé est un long processus à travers lequel le futur fils ou fille-de-saint commence à établir une relation spéciale avec des orixás qu'il doit dorénavant honorer par des offrandes et des sacrifices et recevoir régulièrement en possession lors de rituels publics. Généralement, la personne se trouve reliée à un Orixá principal, qui est nommé le « maître de sa tête », ainsi qu'à un *juntó*, ou Orixá secondaire. Elle peut aussi être possédée par les deux divinités. Lors de l'initiation, l'*iaô* (c'est ainsi que s'appelle la néophyte) est fréquemment possédée par son Erê, qui est un esprit enfantin associé à son Orixá. C'est à travers l'Erê que l'*iaô* recevra les connaissances de base du culte.

Les tâches rituelles associées au candomblé sont spécialisées, et le père ou la mère-de-saint sont assistés lors des rituels par un groupe d'auxiliaires qui partagent divers rôles et activités. La principale division des charges à l'intérieur du terreiro se fait entre les *ogãs*, les *equedes* et les fils ou filles-de-saint. Ces derniers, comme nous l'avons

culte des ancêtres sont placés à la frontière du village). Il faut remarquer cependant qu'actuellement, la disposition physique des terreiros varie beaucoup selon l'espace disponible en zone urbaine.

vu, sont ceux qui établissent le contact le plus intime avec les orixás, puisqu'ils les reçoivent par la possession; ce sont eux qui ont le plus d'obligations rituelles à accomplir. Les *ogãs* et les *equedes* ne sont jamais possédés par les divinités. La fonction d'*ogã* est une charge masculine et honorifique. L'*ogã* est celui qui réalise les sacrifices d'animaux, qui joue des *atabaques* lors des rituels, qui s'occupe de récolter les feuilles sacrées dans la brousse et qui effectue les travaux de réparation nécessaires dans la maison du culte. La fonction d'*equede*, réservée aux femmes, est aussi très prestigieuse. L'*equede* s'occupe des filles-de-saint lorsque celles-ci sont possédées par leurs orixás, veillant à ce qu'elles ne se blessent pas lors de la transe, et de tout ce qui touche aux vêtements liturgiques des orixás les jours de rituels.

La pratique rituelle est fondamentale dans la cosmologie du culte⁴¹ parce que c'est à travers les offrandes d'aliments et les sacrifices d'animaux que la force vitale qui meut l'univers est renouvelée. Cette force immatérielle, nommée *axé*, est une forme d'énergie qui peut s'individualiser dans des objets déterminés, comme des plantes sacrées, des symboles métalliques et des pierres où habitent les orixás, ainsi que dans le sang, et même dans les êtres humains. Le terreiro est aussi un lieu où l'*axé* est accumulé. Le père ou la mère-de-saint est responsable de son accroissement et de sa transmission aux nouveaux initiés. L'individu possède aussi de l'*axé* dans son corps, et c'est la juste observation des devoirs et des obligations rituelles qui peut en maintenir et en augmenter la quantité, alors que leur négligence peut débiliter et rendre l'initié vulnérable à des maladies. La transmission de l'*axé* peut se faire de différentes manières. Le sang versé lors des sacrifices d'animaux est conçu comme très important pour le renouvellement de la force des orixás et conséquemment, de celle des personnes qui les honorent. En ce sens, les offrandes et l'action rituelle servent à alimenter l'*axé* du terreiro et celui de ses participants.

Parmi les quelque cinq cents orixás adorés en Afrique, seize ont été gardés dans le culte au Brésil (Cacciatore, 1977). La tradition orale africaine, conservée et, dans une

⁴¹ La cosmologie nagô-yoruba a été bien développée dans les travaux de Bastide (1958), de Verger (1982) et d'Elbein dos Santos (1976).

certaine mesure, recréée dans ce nouveau contexte, comporte un ensemble de mythes qui décrivent les caractéristiques des orixás, leurs vêtements, leurs pouvoirs, leurs préférences ainsi que des épisodes de leur vie passée. Par syncrétisme, chaque Orixá est associé à un saint catholique et dans le langage quotidien, les gens utilisent indistinctement les termes « Saint » ou « Orixá » pour faire référence aux divinités africaines. Parmi les orixás les plus importants dans le candomblé de Bahia, nous trouvons : Oxalá, le plus respecté des orixás, qui est responsable de la création des êtres humains et est le fils d'Olorum, le Dieu suprême; Ogun, le dieu de la guerre et des forgerons; Oxossi, dieu de la chasse et roi de Keto; Ossain, divinité des feuilles sacrées; Obaluaiê, divinité des pestes et des maladies; enfin Xangô, le quatrième roi d'Oyó, dieu du tonnerre, qui est aussi associé au feu et à la justice. Parmi les orixás féminins, il y a Iemanjá, déesse de la mer, épouse d'Oxalá et mère de tous les orixás; Oxum, déesse des eaux douces, de la fertilité et de la beauté; Iansã, déesse des vents et des tempêtes, reine guerrière et première épouse de Xangô; et enfin Nanã, la plus vieille des orixás, qui est associée à l'eau et à la mort. Parmi les orixás particuliers, il y a Oxumarê, un Orixá d'origine Jeje associé à l'arc-en-ciel et aux serpents et qui se caractérise par sa bisexualité puisqu'il est alternativement, à tous les six mois, mâle et femelle; et Euá, son épouse, qui est associée aux serpents. Finalement il y a Exu, une divinité à part qui occupe la fonction de messager entre les hommes et les orixás et qui, pour cette raison, est toujours la première divinité honorée avant les rituels du culte.

Les orixás ne sont pas les seules divinités qui sont honorées dans le candomblé. Il existe aussi les caboclos (les esprits des Amérindiens), les boiadeiros (les esprits des bouviers) et les marujos (les esprits des marins). L'insertion de ces divinités dans le candomblé est cependant motif de controverse. J'aurai l'opportunité de discuter de cette question en détail plus loin.

2. Le candomblé dans le Brésil contemporain

Depuis le travail pionnier de Nina Rodrigues, qui remonte au tournant du siècle, beaucoup de choses ont été écrites sur le candomblé et sur les cultes afro-brésiliens en

général. Une révision de la vaste littérature portant sur le culte échappe cependant aux objectifs de cette thèse, ainsi je ne me reporterai, dans ce travail, qu'aux études qui sont complémentaires et pertinentes à mon sujet de thèse. Pour fournir au lecteur une idée générale du développement de la recherche sur le culte ainsi que du contexte actuel du candomblé dans la société brésilienne, je ferai un bref exposé des quelques études qui ont marqué la littérature.

Malgré d'intéressantes descriptions ethnographiques, les premiers travaux sur le candomblé, réalisés par Nina Rodrigues (1935) [1900], étaient empreints de préjugés raciaux et orientés vers une vision psychiatrique du phénomène de la possession. Les travaux postérieurs, réalisés par une nouvelle génération de chercheurs parmi lesquels on compte Carneiro, Verger et Bastide, ont marqué un tournant dans la façon d'envisager le phénomène de la possession en le dépouillant des préjugés raciaux et du biais psychiatrique pour l'affirmer comme un fait éminemment social. Ces auteurs ont essayé de montrer la logique et la complexité de la cosmologie africaine qui a survécu au Brésil. Leurs travaux ont adopté une perspective comparative entre les pratiques afro-brésiliennes et celles d'Afrique. La reconnaissance de l'existence de similitudes entre les rituels des deux continents a permis aux chercheurs d'expliquer ce qui avait été perdu ou oublié au Brésil par des recherches effectuées en Afrique.

Ces auteurs ont surtout mis en évidence la grande importance du candomblé comme forme de résistance des Noirs à la brutalité de l'esclavage, ce qui leur a permis de transmettre leur héritage culturel aux générations futures. Ils ont aussi montré comment le candomblé a représenté un lieu de refuge et de solidarité raciale pour une population complètement démunie au sein de la société industrielle naissante. Compte tenu des changements qui ont ébranlé la société brésilienne à la suite des années cinquante, Bastide (1960) écrivait néanmoins qu'il doutait de la survie du candomblé, puisque l'umbanda, une nouvelle religion afro-brésilienne plus syncrétique et plus éloignée de la tradition africaine, était alors en pleine croissance et semblait plus apte à rassembler des adeptes dans cette société en plein mouvement d'industrialisation.

La nouvelle génération de chercheurs qui a développé des études au cours des années 70 a donc déplacé le centre de l'attention sur l'umbanda⁴² qui connaissait une grande croissance surtout dans le sud du pays. Des cultes afro-brésiliens issus de régions autres que Bahia ont aussi été étudiés.⁴³ Pendant cette décennie, les travaux centrés sur le candomblé ont continué dans une ligne similaire à celle de la génération antérieure. Les plus importants sont probablement ceux d'Elbein dos Santos (1976), sur la cosmologie Nagô, et de Costa-Lima (1977), sur l'organisation du candomblé.

Le travail de Velho (1975) marque une rupture avec l'orientation des travaux de la génération de Bastide en critiquant, d'une part, les préjugés de ces auteurs envers les terreiros de candomblé, considérés comme éloignés de la tradition africaine « pure » et d'autre part, le fait qu'ils cherchent à comprendre les significations des pratiques rituelles à partir de ce qui se faisait en Afrique, au détriment des nouvelles significations que ces pratiques ont pu prendre dans le contexte brésilien. La nouvelle vague d'auteurs qui se sont penchés sur le culte dans les années 80 se sont éloignés de l'Afrique et des comparaisons entre les deux continents. Le candomblé a commencé à être perçu surtout comme une recreation de la tradition africaine au Brésil. De ce point de vue, l'effort d'Elbein dos Santos (1976) pour décrire la vision du monde Nagô a été critiqué du fait que l'auteur exposait une cosmologie religieuse complexe construite à partir d'une recherche complémentaire réalisée en Afrique et au Brésil, mais qui, selon ses critiques, ne correspondait pas à la réalité quotidienne des terreiros. Les années 80 et la première moitié des années 90 ont aussi été marquées par la production d'une vaste littérature portant sur divers aspects du candomblé, de l'umbanda et des autres cultes afro-brésiliens.⁴⁴ Nous aurons l'occasion d'aborder quelques-uns de ces travaux dans les pages qui suivent.

⁴² Les travaux plus importants sur l'umbanda à cette époque sont probablement ceux de Brown (1986) [1974], d'Ortiz (1978) et de Velho (1975). Ces auteurs se sont intéressés à l'idéologie qui traverse le culte.

⁴³ Les Leacock (1975), par exemple, ont étudié le batuque de Belém, et Binon Cossard (1970) le candomblé Angola de Rio de Janeiro.

⁴⁴ Les quatre recueils d'articles édités par Moura (1981, 1982, 1987, 1989) donnent une bonne idée de la variété des thèmes reliés aux cultes afro-brésiliens qui ont été développés pendant cette période.

Il faut dire que le profil du candomblé a changé au fil des années. Ce culte, autrefois pratiqué par une population majoritairement noire et mulâtre, est devenu avec le temps une religion nationale qui transcende les limites des groupes ethniques et des classes sociales. De pratique réprimée, persécutée et condamnée comme « arriérée » dans le Bahia du début du siècle, le culte est devenu une institution culturelle reconnue comme importante pour l'identité bahianaise, et fréquentée par des intellectuels, des artistes et des politiciens. Les travaux de chercheurs comme Carneiro, Bastide et d'autres ont, d'une certaine façon, favorisé le mouvement de reconnaissance de l'importance du culte pour l'ensemble de la société.

L'hypothèse de Bastide selon laquelle le candomblé perdrait du terrain devant l'umbanda ne s'est donc pas avérée juste. Malgré la grande croissance de l'umbanda dans les années 60 et 70, la tendance semble s'être renversée, car le candomblé a connu une expansion dans des régions où il n'existait pas auparavant. Le récent travail de Prandi (1991) sur le candomblé de São Paulo révèle l'existence de 2 500 terreiros enregistrés dans la ville, ce qui représente une croissance spectaculaire du culte dans la métropole puisqu'en 1940, il n'y avait aucun terreiro connu dans la ville. Dans ce nouveau contexte, comme le remarque Prandi, le candomblé n'est plus le « gardien du patrimoine noir », mais bien une pratique adaptée aux besoins de la vie moderne; de plus, il s'est établi en tant que religion universelle regroupant des personnes d'origines ethniques et sociales les plus diverses. Ajoutons que l'expansion des cultes afro-brésiliens dépasse même les frontières brésiliennes, qui se sont installés dans des pays voisins comme l'Uruguay et l'Argentine à partir de l'influence de terreiros de Batuque du Rio Grande do Sul⁴⁵.

La réalité du candomblé de Bahia conserve des différences par rapport au reste du Brésil à cause de l'ancienneté de sa tradition et de l'importance proportionnelle de la population noire et mulâtre de cette province. Cependant, même dans la province la plus noire du pays, le candomblé n'est plus une pratique religieuse confinée à la seule population noire. Il existe aujourd'hui des pères et des mères-de-saint blancs et les

⁴⁵ À ce sujet, voir Oro (1994).

terreiros initient de plus en plus de personnes qui n'ont pas nécessairement une ascendance noire, ce qui justifie le commentaire de Costa Lima (1977 : 61) : « *la religion, qui en était "d'Africains" à l'époque de Nina Rodrigues, est devenue à l'époque de Carneiro et de Ramos [une religion] de "Noirs" et aujourd'hui, c'est certainement une religion populaire, sans limites ethniques ou sociales bien précises.* »⁴⁶

3. Le candomblé de Cachoeira

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, l'histoire du Recôncavo est intimement liée à la présence d'une large population africaine dont les traditions ont fortement contribué à fonder le contexte culturel syncrétique contemporain. La ville de Cachoeira, par exemple, est le siège de *l'Irmandade da Boa Morte*⁴⁷, l'une des seules confréries de ce genre encore existante en Amérique, qui réunit un groupe de femmes noires vouant un culte à la vierge Notre-Dame de la Bonne-Mort. Le candomblé de la région est aussi renommé pour son passé et sa tradition. Les terreiros de la ville sont recherchés par les pères et les mères-de-saint d'autres provinces, surtout de Rio de Janeiro et de São Paulo, qui désirent augmenter leur *axé* et leur connaissance des fondements du culte (et ainsi affermir leur statut dans leur communauté d'origine) en puisant dans la tradition de la région.

Ainsi, comme à Salvador, les premiers terreiros de candomblé ont probablement été créés par des Noirs libres. Il est très difficile de retracer les premières maisons de culte ayant existé dans la région vu l'absence de documents, et du fait que plusieurs terreiros n'ont pas survécu jusqu'à nos jours. Les plus anciens terreiros qui sont encore en activité remontent au siècle passé. João Reis (1988) fait néanmoins référence, dans un article très intéressant, à l'invasion par la police, dans la ville de Cachoeira en 1785, d'un terreiro de *calundu*, sorte de précurseur du candomblé. L'événement analysé par l'auteur s'est terminé par l'emprisonnement des occupants de la maison, tous des Africains de la

⁴⁶ Ma traduction.

⁴⁷ « Confrérie de la Bonne-Mort » (voir Lody, 1981).

nation Jeje, accusés de sorcellerie et de « subversion des coutumes ». Il est intéressant de remarquer que la répression du culte, dans l'épisode rapporté par Reis, ne venait pas de la part des autorités religieuses mais de l'État, comme ce fut aussi le cas au XIX^e siècle et au début du XX^e. La répression des manifestations culturelles populaires par l'élite blanche se situait plutôt dans le cadre d'un mouvement plus vaste qui visait à l'adaptation du pays à un mode de vie européen en luttant contre les coutumes d'origine africaine, perçues comme des superstitions primitives.⁴⁸

L'abolition de l'esclavage, en 1888, n'a cependant pas entraîné une diminution de la répression du culte. En 1905, le candomblé était interdit à Bahia par une loi qui n'a été révoquée qu'en 1938.⁴⁹ Cette période a été celle où les terreiros ont subi le plus de harcèlement de la part de la police, qui les envahissait, brisait les *atabaques*, confisquait les objets rituels et emprisonnait les initiés⁵⁰. Pour faire face à la répression policière, les terreiros de candomblé de Cachoeira ont cherché à se cacher dans de petites propriétés rurales autour de la ville⁵¹ (Cacau do Nascimento⁵²).

D'après les habitants les plus âgés de Cachoeira, le terreiro le plus ancien de la région qui soit encore en activité est celui du Ventura. Déplacé au milieu de la brousse

⁴⁸ Gilberto Freire (1963 : 260) fait référence, par exemple, aux règlements municipaux dans certaines villes brésiliennes comme Salvador et Recife, au cours de la première moitié du XIX^e siècle, qui visaient à discipliner le comportement du peuple dans un processus d'europanisation de la société brésilienne. Ainsi, par des règlements qui, selon Gilberto Freire, visaient à rendre l'ambiance urbaine aussi européenne que possible et qui s'adressaient surtout à la population noire, la chambre municipale de Salvador interdisait en 1844 les danses, les chants et les cris dans les rues de la ville durant la nuit et celle de Recife, en 1831, interdisait de crier, de pousser des cris aigus ou de pleurer dans les rues, ainsi que l'habitude de se baigner nus sur les plages. (Gilberto Freire, 1963 : 260).

⁴⁹ Selon Cacau do Nascimento (1995), la répression du culte à cette époque s'inscrit dans le cadre d'un projet «hygiéniste» mis au point par le gouvernement de J.J. Seabra à Bahia au début du siècle, qui visait à « nettoyer » les rues des villes en disciplinant les mœurs selon le modèle européen. La répression ne s'adressait pas seulement au culte mais à toutes les manifestations culturelles populaires, considérées contraires au progrès, à la morale et aux bonnes mœurs.

⁵⁰ Au sujet de la répression policière dans les terreiros de candomblé de Bahia ainsi que sur la résistance du peuple-de-saint, voir le récent livre de Julio Braga (1995b).

⁵¹ Les personnes plus âgées racontent des histoires de cette époque où les rituels étaient réalisés avec des palmes, sans jouer les *atabaques* pour ne pas attirer l'attention de la police. Dans une histoire qui revient souvent, on dit que la police, écoutant le son des atabaques, est partie en direction de leur provenance, déterminée à emprisonner toutes les personnes présentes. Les policiers ont cependant roulé toute une nuit sans jamais réussir à identifier où se trouvait exactement le terreiro. Dans une autre histoire, en arrivant au terreiro, le commissaire de police est possédé par Ogun et commence à danser devant ses policiers étonnés au moment où il s'apprêtait à donner l'ordre d'emprisonner les personnes qui assistaient au rituel.

⁵² Communication personnelle.

par les initiés pour échapper à la persécution policière du début du siècle, ce légendaire terreiro Jeje Mahi représente la tradition du candomblé de la ville. Pour arriver à son site, il faut marcher pendant à peu près une heure sur une petite route irrégulière qui monte et en descend des côtes. Caché dans la brousse et entouré d'arbres centenaires associés à un Vodun⁵³, on trouve ce terreiro qui, autrefois, était l'un des plus populaires de la ville. On ne peut pas ne pas être ému et impressionné en pénétrant dans cet espace sacré si chargé d'histoires jusqu'à aujourd'hui présentes dans la tradition orale du candomblé local. Les personnes plus vieilles rappellent la beauté et la rigueur des fêtes qui étaient réalisées au temps glorieux du Ventura, alors que le peuple accourait de la ville et de la région environnante pour venir saluer les voduns et apprécier leurs danses. Ces personnes regrettent le déclin de la maison et la mort progressive de ses anciens initiés.

Aujourd'hui néanmoins, les fêtes ne sont que rarement célébrées. Il reste peu d'initiés anciens pour accomplir les rituels, et le terreiro est resté cinq ans silencieux, cycle qui n'a été interrompu que par l'accomplissement récent de rituels dans un contexte particulier et qui a compté avec le soutien de personnes initiées d'un terreiro Jeje de Rio de Janeiro. Il s'agissait de l'initiation d'un nouvel *iaô*, fait devenu rare dans l'histoire récente de la maison, et les initiés plus anciens avaient espoir de revigorer le terreiro. Malheureusement, le jeune initié est mort récemment de façon tragique, apportant avec lui une partie de l'espoir de maintenir la tradition de cette maison pour les générations futures.

Lorsqu'on demande aux gens pourquoi le Ventura a perdu sa vigueur d'autrefois, ils disent que c'est parce que les personnes ne « tombent »⁵⁴ plus là-bas, ce qui peut vouloir dire que personne n'est plus appelé par les voduns à s'initier dans le terreiro ou que les personnes qui s'initient choisissent de le faire ailleurs. Ce fait est expliqué par les personnes de différentes manières. Elles font allusion par exemple à la peur des jeunes d'aujourd'hui face à la rigueur des voduns Jeje. Plus que tout autre terreiro, le Ventura est connu pour sa rigueur rituelle et son manque de concessions à la modernité. Les

⁵³ Dans les terreiros Jejes, les divinités sont appelées « voduns ».

⁵⁴ Ce terme fait référence à la perte de conscience suivie de la chute d'une personne non initiée, ce qui

obligations envers les voduns de la maison impliquent un niveau élevé de compromis, et les divinités ne pardonnent pas l'oubli. L'initiation est accomplie comme autrefois, alors que les néophytes devaient rester toute une année complètement isolés du monde profane. La situation du Ventura n'est pas tellement différente de celle de presque tous les anciens terreiros localisés dans de petites propriétés aux environs de la ville. Même si quelques-uns d'entre eux réalisent des fêtes de façon sporadique, ils sont loin de la vigueur qu'ils ont connue dans le passé.

Le contexte des candomblés plus récents, situés en zone urbaine, est déjà différent. Plus compréhensifs face aux nécessités et exigences de la vie moderne, les orixás de ces terreiros acceptent que les néophytes soient initiés dans un intervalle de temps moins long. Connaissant les difficultés rencontrées par les personnes, les mères-de-saint négocient avec les orixás, qui concèdent une diminution du temps de recueillement de façon à ce que le néophyte ne perde pas son emploi à cause de son initiation. Pour les femmes mariées, les terreiros diminuent le temps des interdictions sexuelles pour ne pas nuire à leur mariage. Ainsi, le candomblé s'adapte aux contingences de la vie moderne.

Parmi les terreiros urbains, quelques-uns sont très jeunes et ne sont pas affiliés à des nations traditionnelles, tandis que d'autres descendent des anciens terreiros de la ville. Le concept de « nation », comme on l'a vu, fait référence au groupe ethnique dont origine le terreiro. Nous avons ainsi des terreiros Jeje, qui font référence aux Noirs dahoméens, des terreiros Nagô, selon le terme qui désignait les Yorubas au Brésil, et des terreiros Keto, qui réfèrent aux Yorubas du royaume de Keto, ou Ijexá (un autre sous-groupe Yoruba). Malgré que leur influence se fasse aussi sentir dans le candomblé de la ville, il n'existe pas à Cachoeira de terreiros qui se considèrent exclusivement de la nation Angola (associée aux Noirs bantous). Quelques terreiros remarquent l'influence de ce groupe en disant que leur nation est « Nagô-Angola » ou « Nagô-Angola-Ijexá »; d'autres se disent « Nagô-Vodunsi », faisant ainsi référence à leur origine Nagô et Jeje. Actuellement, le concept de « nation » semble surtout utilisé par les pères ou les mères-

renvoie au désir de la divinité de la voir initiée.

de-saint comme un outil de construction identitaire qui marque les différences de statut entre terreiros et les signes d'appartenance à des sous-groupes, à l'intérieur du candomblé, dont les modèles rituels sont similaires. Le terme se trouve ainsi chaque fois plus éloigné de ces connotations ethniques, pour devenir simplement une façon pour faire allusion aux caractéristiques rituelles d'un terreiro. Comme l'affirme Costa-Lima (1977 : 21), le terme «nation» a perdu au Brésil sa connotation politique pour se transformer en un concept presque exclusivement théologique qui fait avant tout référence au modèle idéologique et rituel des maisons de culte. Cette réduction de la signification du concept de nation permet aux pères et aux mères-de-saint de changer la nation de leur terreiro selon leur convenance. C'est le cas de terreiros qui, afin de profiter du statut élevé dont la nation Keto jouit actuellement sur le plan national, préfèrent affirmer appartenir à cette nation.

Afin cependant de dresser un panorama général du culte dans la ville, on pourrait dire que la majeure partie des terreiros de Cachoeira appartiennent aux nations d'origine Yoruba, qui se divisent en nations Keto, Nagô, Ijexá ou Nagô-Vodunsi (Yoruba avec influence Jeje), et qu'en général leurs pratiques rituelles finissent par se ressembler. Historiquement, la nation Jeje Mahi est très importante dans la ville et elle a certainement influencé les rituels des terreiros actuellement existants. Par contre, il n'existe que deux terreiros Jeje à Cachoeira, et le nombre de fils ou filles-de-saint initiés dans cette nation est réduit, comparativement aux autres. Plusieurs raisons expliquent ce fait, entre autres l'interdiction, dans les terreiros de cette nation, de créer d'autres terreiros dans la même ville. Par cette loi interne, les initiés d'un terreiro Jeje ne sont pas autorisés à ouvrir leur propre terreiro dans cette nation, ainsi plusieurs l'ont fait dans une autre nation.

Il serait très long de décrire les traits spécifiques distinguant les nations entre elles, mais il s'agit surtout de détails, comme par exemple la langue africaine dans laquelle les chants sont entonnés, le rythme des *atabaques* pendant les rituels, l'ordre d'invocation des orixás, la façon de danser des divinités, les costumes liturgiques des divinités, le fait que dans certaines nations, l'initiation implique que l'on rase la tête de

l'initié tandis que dans d'autres, ce rituel n'est pas accompli, et ainsi de suite. Il faut noter cependant qu'il est très difficile de dresser un panorama général de l'ensemble du candomblé en raison des toutes les variations possibles. Chaque terreiro étant une institution autonome, chaque père ou mère-de-saint est libre d'introduire des modifications d'ordre rituel. Nous considérons cependant que malgré ces différences, le candomblé de la ville forme, dans son ensemble, un idiome culturel qui est partagé et compris par tout le monde qui le fréquente, indépendamment de la nation du terreiro.

Finalement, pour conclure cette présentation du culte dans la ville, il faut le situer dans le contexte social local ainsi que par rapport aux autres religions. À Cachoeira, le candomblé est avant tout une religion populaire pratiquée par la population pauvre. En effet, la pratique religieuse marque dans la ville la condition sociale des personnes. Celles qui appartiennent aux classes plus aisées sont généralement catholiques et vont à la messe à l'église de la Matriz. Elles peuvent aussi fréquenter le spiritisme kardéciste, religion fondée par Alain Kardec et basée sur la réincarnation et l'évolution des âmes à l'échelle spirituelle. Il est très rare qu'une personne de l'élite locale fréquente le candomblé. Les politiciens recherchent certainement le culte et ses pouvoirs magiques et électoraux, mais surtout à la veille des élections. Ainsi, le candomblé à Cachoeira est une religion associée à la population pauvre. Notons une exception, soit les initiés qui habitent São Paulo et qui ne participent pas au milieu social de Cachoeira puisqu'ils n'y viennent que pour participer aux rituels du culte. En général, ces personnes ont leurs propres terreiros dans leurs villes et ils ont été initiés par la mère ou père-de-saint à l'occasion d'une des voyages que ces derniers font habituellement au sud du pays. Ce sont généralement des blancs, et leur situation économique est supérieure à celle des initiés de Cachoeira.

Enfin, dans le champ religieux local, il y a aussi des églises pentecôtistes dont la majeure partie des adeptes appartient aux classes populaires. Toutes ces religions se partagent la scène religieuse de la ville en se positionnant les unes par rapport aux autres. De façon très schématique, on peut dire que le spiritisme kardéciste, comme le candomblé, croit aux esprits des morts et à leur pouvoir de prendre les personnes en

possession; cependant, il ne croit pas aux orixás. Pour ce culte, les divinités africaines sont de simples esprits « peu développés dans l'échelle spirituelle ». Les kardécistes soutiennent qu'il est préférable de favoriser le contact avec des entités jugées plus évoluées qu'ils appellent « esprits de lumière ». Le candomblé considère de son côté que les kardécistes favorisent le contact avec les esprits des morts, ou *eguns*, entités que les initiés du culte cherchent à éloigner. Pour le candomblé, les orixás ne sont pas des esprits des morts et leur énergie est positive, au contraire de celle des *eguns*, comprise comme néfaste pour les êtres humains.

La position des églises pentecôtistes en est une d'indifférence par rapport aux kardécistes, de critique légère envers les catholiques et de franche hostilité envers le candomblé, où elles cherchent à recruter de nouveaux adeptes. Les pentecôtistes ne nient pas l'existence des divinités africaines mais ils les associent dans leur discours à différentes manifestations du diable. Dans leurs prédications, les pasteurs attaquent constamment le candomblé en l'accusant, entre autres choses, de conduire à la destruction de la vie des personnes qui le fréquentent et de pratiquer le mal à travers la sorcellerie. Malgré les attaques continuelles des pentecôtistes, qui cherchent à augmenter leur audience au sein des populations les plus pauvres, le candomblé semble constituer la religion la plus populaire de la ville. Indépendamment du fait que les personnes soient initiées au culte ou non, la cosmologie religieuse est très présente dans la culture populaire locale.

Chapitre 3 – Cadre théorique et méthodologique

Après avoir situé le candomblé dans le contexte brésilien ainsi que dans la réalité de Cachoeira, il est arrivé le moment de présenter au lecteur le cadre théorique qui a orienté ma recherche. Comme je l'ai exposé dans l'introduction de cette étude, le moteur initial de mon investigation a été la supposition basée sur l'expérience des premiers mois de terrain que le candomblé revêtait, dans le contexte local, une importance particulière pour les femmes. Des événements que j'ai eu l'opportunité d'observer ainsi que la récurrence de certains thèmes dans le discours des femmes m'ont amené à être plus attentif à la façon dont celles-ci construisaient leur expérience religieuse ainsi qu'à l'importance que la possession prenait dans leur vie.

1. La possession comme « idiome »

Mon approche de la possession considère celle-ci surtout dans sa dimension d'idiome (Crapanzano, 1977), en tant qu'il est rendu disponible aux personnes et qui doit être compris dans les différents contextes sociaux de son actualisation. Ainsi, je suis avant tout intéressé par les significations que cet idiome prend pour les femmes qui l'utilisent.

Le concept de culture qui traverse ce travail est largement redevable à l'œuvre de Geertz (1973), qui l'envisage comme un système symbolique partagé ou, plus métaphoriquement, comme une « toile de significations » (*webs of significance*) qui enlace les êtres humains dans ses filets. C'est à partir de cet ensemble de significations que les personnes donnent du sens à leur monde. Geertz affirme que sa conception de la culture est essentiellement sémiotique et soutient que la démarche de l'anthropologue devrait être fondamentalement interprétative. Illustrant ses propos par une métaphore littéraire, il soutient que la culture devrait être appréhendée comme un ensemble de textes « *which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong* » (Geertz, 1973 : 452). Geertz réfute ainsi le réductionnisme des approches qui cherchent à expliquer les faits culturels à partir de leurs lois internes ou de

leur fonctionnalité, suggérant qu'appréhender la culture comme un texte signifie tenter de comprendre sa substance en reconnaissant que les formes symboliques « *disent quelque chose de quelque chose et le disent à quelqu'un* ».

Cette métaphore du texte appliquée à l'analyse de la culture ouvre la possibilité d'utiliser les ressources développées dans la longue tradition occidentale d'analyse littéraire dans le domaine de l'anthropologie. L'œuvre de Ricoeur (1986) constitue un développement important dans cette direction, puisque cet auteur suggère que l'action humaine peut être interprétée comme un texte. Comme le dit Geertz, s'appuyant sur Ricoeur, l'action symbolique pourrait ainsi être envisagée comme des « textes vécus ». D'une façon analogue, nous pourrions considérer la possession comme un système symbolique collectivement élaboré, un idiome culturel (Crapanzano, 1977) qui représente aussi un moyen de « dire quelque chose de quelque chose » (Lambek 1981, Boddy 1989).

L'approche interprétative, qui s'est consolidée depuis les travaux de Geertz et Ricoeur, a inspiré une nouvelle génération de chercheurs qui s'intéressent au phénomène de la possession. Les anthropologues canadiens Lambek (1981) et Boddy (1989), par exemple, s'opposent aux perspectives dans lesquels les auteurs essaient de trouver une explication sociologique à l'existence de la possession dans plusieurs cultures, et soutiennent qu'elle est mieux appréhendée comme la production d'un texte disponible pour l'interprétation. Ces auteurs s'attaquent surtout à la perspective développée par des chercheurs comme Lewis (1971), qui négligeait l'aspect significatif de la possession pour l'expliquer essentiellement à partir de son utilisation instrumentale, par des groupes sociaux opprimés, comme une forme de compensation de leur condition de subordination.

Toutefois, l'approche interprétative qui réduit la culture à un texte peut aussi introduire des chemins périlleux. Bibeau et Corin (1994), dans leur introduction à un recueil d'articles récents, dénoncent les excès commis par les anthropologues dans l'utilisation de la métaphore littéraire. Ils avertissent les chercheurs du danger qui consiste à prendre la métaphore pour la réalité, et ainsi à transformer la culture en un

texte. Leur critique est dirigée particulièrement contre certains auteurs issus d'un courant récent de l'anthropologie américaine qui, utilisant d'une façon non discriminée les outils de l'analyse littéraire, ont perdu de vue le contexte socioculturel qu'ils étaient censés analyser. Bibeau et Corin ne renient pas, cependant, la fertilité de l'utilisation des ressources développées en analyse littéraire (surtout celles provenant de la tradition herméneutique) dans l'interprétation de la culture. Ils rappellent, par contre - et je suis tout à fait d'accord là-dessus -, que « l'ordre de la culture » englobe « l'ordre du texte ». Ces auteurs affirment qu'une « véritable anthropologie interprétative se doit de combiner une lecture ascétique impliquant rigueur et soumission aux faits culturels (à travers la proximité des faits et la familiarité avec la langue et la culture des autres) et une "violence" qui s'efforce en quelque sorte de "briser" le texte ou le fait culturel pour en faire surgir le sous-texte qui s'y dissimule tout en se révélant de biais dans les marges, dans les parties silencieuses ou réprimées, ou encore dans les jeux et déguisements de la culture. Le sens à dévoiler n'est jamais réductible à ce qui apparaît à la surface des choses; pour l'atteindre, l'effort et la discipline de la méthode doivent être complétés par la recherche audacieuse des parties cachées et occultées dans la culture » (Corin, Bibeau et Uchoa, 1993 : 125-126).

Un autre point intéressant, concernant l'approche interprétative, a été soulevé par l'anthropologue brésilien Azzan Junior (1993) dans son analyse de l'œuvre de Geertz. Selon lui, Geertz annonce une intention herméneutique qui apparaît sous sa forme la plus explicite dans l'exemple des « clins d'œil burlesques » ou de la « fausse attaque aux moutons »⁵⁵, mais qui finalement n'est pas complétée lorsqu'il réalise ses analyses les plus fameuses. Selon cet auteur, Geertz ne complète pas un projet herméneutique (même s'il s'en inspire lorsqu'il affirme que la signification est toujours signification pour quelqu'un) puisqu'il n'entreprend pas des analyses dévoilant un approfondissement du jeu interactif entre les acteurs sociaux, c'est-à-dire le processus par lequel une interprétation suscite d'autres interprétations, et ainsi de suite. En effet, dans les analyses de Geertz, comme l'a remarqué à juste titre Azzan Junior (1993 : 105), « les sujets qui interagissent

⁵⁵ Voir Geertz (1973 : 7-9).

dans la vie sociale, une fois dépeints dans le texte, perdent la dimension de leur vie, ils n'apparaissent presque pas, sauf lorsqu'ils sont décrits »⁵⁶.

Les remarques d'Azzan Junior relatives au projet herméneutique incomplet dans les analyses de Geertz peuvent nous aider à penser la possession dans le contexte de Cachoeira. Il ne s'agit pas d'avoir la prétention de compléter le projet herméneutique esquissé par Geertz, mais plutôt d'essayer de replacer les acteurs sociaux dans l'analyse interprétative à partir du développement de leur jeu d'interprétations. Ainsi, comme le propose Azzan Junior, les sujets sont des auteurs dans le texte, c'est-à-dire qu'ils jouent des rôles tout en étant les auteurs du texte qui est produit collectivement. On évite ainsi les excès d'une vision utilitariste où les formes culturelles sont intentionnellement utilisées par les individus pour atteindre des gains personnels, ou ceux d'une perspective interprétative où la capacité des acteurs sociaux de jouer avec les codes culturels disparaît au cours de l'analyse anthropologique⁵⁷.

La possession peut ainsi être abordée à partir de la métaphore du texte ou, de façon encore plus élaborée, dans son association avec la métaphore du théâtre, puisqu'elle implique une mise en scène où les acteurs jouent des rôles (certains étant basés sur des « scripts » bien développés tandis que d'autres laissent beaucoup d'espace à l'improvisation) mais où le texte final est construit dans un processus interactif. La culture est le texte de base à l'intérieur duquel les acteurs écriront leur propre « script » et interpréteront le jeu des autres acteurs. C'est aussi ce texte culturel de base qui oriente la mise en scène et suggère un cadre à partir duquel celle-ci peut être interprétée.

En ce sens, appréhender la possession en tant qu'idiome nous permet d'approcher la façon dont les personnes utilisent des formes culturelles pour construire leur identité et pour donner du sens à leur monde. Même si l'importance de la possession dans la construction identitaire des initiés est un fait reconnu par plusieurs auteurs, peu de

⁵⁶ Ma traduction.

⁵⁷ Je demeure conscient du danger qui se pose souvent à l'anthropologie interprétative centrée sur la façon dont l'idiome culturel est utilisé par les individus, qui risque alors de passer à côté des rapports de pouvoir avec lesquels les individus sont aux prises. Comme le note Bibeau (1988 : 410), il est très important de bien développer les « *links and articulations that connect the macro-social context and the cultural codes* »

travaux ont cherché à approfondir notre connaissance de ce processus d'un point de vue plus phénoménologique.

Le travail de Monique Augras (1992) est probablement le premier qui se propose de comprendre les significations que la participation au candomblé acquiert pour les individus et qui privilégie, pour atteindre son objectif, l'analyse des histoires de vie. L'auteure s'intéresse à l'expérience religieuse des adeptes du culte, et plus particulièrement à la façon dont les modèles mythiques de comportement sont intégrés dans la vie de chaque initié. Elle perçoit les modèles mythiques comme des équivalents des types psychologiques occidentaux. Ainsi, un individu établit un rapport d'identité lorsqu'il reconnaît des facettes de sa personnalité dans l'archétype de son Orixá (qui peut devenir un modèle de comportement), ou un rapport d'altérité lorsque l'initié cherche à s'éloigner du modèle personnifié par l'Orixá. Augras conclut en disant que ce rapport est vécu par les personnes à la fois comme un rapport d'identité et un rapport d'altérité, et que les rituels du culte contribuent à en faire la synthèse.

Dans une perspective similaire, Lépine (1981) soutient que l'initiation au candomblé représente, dans le contexte d'hétérogénéité et d'anomie du milieu urbain, une solution à la recherche identitaire des individus qui, à travers l'identification à leur Orixá, se construisent une deuxième personnalité qui vient renforcer leur ego affaibli. L'auteur argue, en analysant les caractéristiques émotionnelles et comportementales attribuées par les personnes aux orixás, que le candomblé fournit aux adeptes des types traditionnels de personnalité, sortes de « types psychologiques » suffisamment schématiques pour s'adapter à la diversité des aspirations des individus. Le candomblé accomplit ainsi une fonction thérapeutique puisqu'il offre aux individus « *des moyens d'individuation et d'insertion dans le cosmos, des modèles de personnalité, de différenciation sur le plan social et d'orientation psychologique* »⁵⁸ (1981 : 29).

and how such codes are used by concrete individuals».

⁵⁸ Ma traduction.

Les travaux de Lépine, et spécialement celui d'Augras, représentent une contribution importante à notre connaissance de la façon dont se développe ce rapport identitaire entre l'initié et son Orixá. Cependant, ces travaux présentent certaines limites. D'une part, ils ne considèrent pas le fait que les personnes ne sont pas seulement possédées par leur Orixá principal mais aussi par des caboclos, des boiadeiros et des marujos. D'autre part, leur approche donne une importance excessive à des modèles psychologiques occidentaux dans le rapport existant entre les initiés et leurs divinités. Cela les a empêchés de mesurer l'étendue de significations beaucoup plus larges que prennent les esprits dans la vie des personnes. En outre, ces auteurs n'ont pas accordé suffisamment d'attention à la façon plus souple dont les individus construisent leur expérience religieuse en jouant avec les modèles mythiques. En d'autres mots, il nous semble que le rapport qui s'établit entre les initiés et les orixás doit être appréhendé d'une façon qui va au-delà de la simple identification aux caractéristiques psychologiques d'un modèle mythique ou à la différenciation par rapport à ce modèle.

L'approche de la possession en tant qu'idiome permet d'analyser ce rapport autrement. En ce sens, notre cadre théorique s'appuie fortement sur certains concepts développés par Crapanzano (1977). Cet auteur soutient l'importance d'entreprendre des études centrées sur l'analyse de cas individuels, dans des contextes spécifiques, de façon à comprendre ce que la possession signifie pour ces individus et quel rôle elle joue dans leur vie. Pour Crapanzano, la possession par des esprits fournit aux personnes un idiome qui leur permet d'articuler leur expérience. Les esprits sont des éléments soumis à l'intérieur d'une logique complexe dans un idiome qui englobe « *traditional values, interpretational vectors, patterns of association, ontological presuppositions, spatiotemporal orientations, and etymological horizons* » (Crapanzano, 1977 : 11).

Le concept d'idiome implique ainsi d'envisager la possession par des esprits comme un langage qui possède ses règles internes et qui condense une vision du monde, mais qui peut être utilisé par les personnes de différentes façons. Les divinités qui commencent à se manifester chez une personne, à un moment donné de sa vie, assument pour elle des significations personnelles ainsi que des significations collectives partagées

par la communauté. La possession représente aussi une façon de communiquer des états subjectifs et de se faire comprendre par la communauté. Notamment lorsque la personne éprouve un conflit identitaire, la possession par des esprits peut devenir un idiome préférentiel à travers lequel elle peut articuler son expérience. Pour Crapanzano, il s'agit là d'un procès métaphorique à travers lequel les esprits deviennent le véhicule de l'expression de la subjectivité qui est projetée en dehors de la personne. Le concept d'articulation est défini par Crapanzano comme « *the act of constructing, or better still constructing, an event to render it meaningful. The act of articulation is more than a passive representation of the event; it is in essence the creation of the event. It separates the event from the flow of experience [...]. It gives the event structure, thus precipitating its context, relates it to other similarly constructed events, and evaluates the event along both idiosyncratic and [culturally] standardized lines. Once the experience is articulated, once it is rendered an event, it is cast within the world of meaning and may then provide a basis for action.* » (Crapanzano, 1977 : 10)

Le concept d'articulation permet ainsi d'approcher la façon dont l'idiome culturel religieux est utilisé par les personnes pour construire leur discours, leur histoire personnelle, et aussi comme base pour agir concrètement dans le monde. Ainsi, nous pourrions nous demander comment l'expérience des femmes est articulée par l'idiome religieux que fournit le candomblé. Y a-t-il des thèmes récurrents dans leurs discours. que l'on pourrait voir comme des reflets de leurs principales sources de préoccupation ? Comment l'idiome de la possession est-il vécu par les femmes et quelles significations peut-il prendre dans leur vie ? Les réponses à ces questions seront cherchées dans deux directions : d'une part, dans l'analyse des discours de femmes et, d'autre part, dans l'observation de la façon dont l'idiome de la possession se fait présent dans leur vie. Ainsi, il faut analyser les significations que la possession assume pour les femmes dans les moments rituels, mais aussi dans le contexte de la vie quotidienne où les divinités peuvent posséder leurs « chevaux » de façon inattendue.

2. Résistance à, ou reproduction de, l'ordre socioculturel dominant ?

La question de l'insertion des femmes dans le candomblé et son interprétation dans le sens de l'établissement d'un rapport de résistance ou de soumission de leur part face aux normes de la société plus large reste, jusqu'à ce jour, un sujet controversé. La prépondérance féminine à l'intérieur du culte est un fait qui a été remarqué dès le début des études sur le candomblé, mais Ruth Landes (1947) est probablement la première auteure ayant abordé cette question de façon spécifique dans son œuvre *The City of Women*. Remarquant l'importance des femmes dans le culte, cette auteure a proposé l'hypothèse selon laquelle celui-ci s'organise comme un matriarcat qui confère du pouvoir aux femmes. Selon Landes, même dans le cas où le terreiro est dirigé par un homme, le poste de «mère ou père-de-saint » est une position féminine. D'autres auteurs ont suivi une ligne similaire en abordant le candomblé comme un espace où les femmes s'opposent aux valeurs de la société plus large.

Silverstein (1979), par exemple, soutient que les conditions objectives de la société semblent être inversées dans les communautés circonscrites du candomblé, puisque la hiérarchie de la parenté rituelle qui constitue la famille-de-saint présente une structure opposée à celle de la famille patriarcale, qui est le type idéal de famille au Brésil. Dans les terreiros de candomblé, ce sont des femmes noires et pauvres qui occupent un espace de prestige et de pouvoir, ce qui contraste avec la position de la femme dans la société brésilienne.

Le travail de Costa-Lima (1977) sur la famille-de-saint présente un aperçu déjà plus complexe et nuancé de sa constitution. Cet auteur nous montre comment l'organisation de la famille-de-saint maintient plusieurs caractéristiques du modèle de la famille patriarcale brésilienne, tout en gardant de façon complémentaire des éléments africains. Il esquisse ainsi un tableau complexe de la famille-de-saint en montrant comment elle réunit des facettes issues de trois modèles différents d'organisation familiale : (1) la famille partielle, puisqu'on n'y trouve qu'un conjoint, soit un père-de-saint ou une mère-de-saint, mais jamais les deux à la fois; (2) la famille nucléaire, à

cause de la cohérence du rapport entre les parents et les enfants et de la dépendance entre les générations; (3) la famille patriarcale, introduite par l'importance de la hiérarchie, par l'inclusion de la parenté extensive et par le principe de séniorité. Costa-Lima remarque, par contre, que dans le modèle de la famille-de-saint, les enfants n'entretiennent des rapports familiaux qu'avec leur mère (même s'il s'agit d'un père-de-saint) et que conséquemment, la figure du père s'insère ici dans le modèle de la mère-de-saint, ce qui renforce l'idée du matriarcat proposée par Landes.

Dans un travail plus récent, Segato (1989), étudiant le Xangô de Recife, affirme que la vision du monde véhiculée par le culte libère les catégories de genre, de parenté, de personnalité et de sexualité des déterminations biologiques et sociales où elles se trouvent enfermées dans l'idéologie dominante de la société brésilienne. Pour cette auteure, la vision du monde du culte exprime une négation des principes idéologiques sur lesquels se base la constitution de la famille au Brésil, puisque, entre autres, le mariage est retiré de sa position centrale au sein de l'organisation sociale; les femmes ne sont pas exclues de la chefferie familiale; les rôles sociaux masculins et féminins ne sont pas différenciés; l'identité sexuelle est libérée de sa définition biologique puisque, lors de la transe, le sexe biologique de la personne laisse la place au sexe de l'esprit qui la possède.

Par contre, d'autres travaux contestent l'idée du matriarcat et l'existence, à l'intérieur du culte, d'une vision alternative du rôle normatif de la femme dans la société. Lina Teixeira (1987), par exemple, affirme que les relations de pouvoir entre les différentes identités sexuelles au sein du culte sont assujetties à une hiérarchisation des valeurs qui reproduit le modèle traditionnel de la société plus large et qui légitime les rapports de domination/subordination entre hommes et femmes. Pour cette auteure, les terreiros de candomblé, malgré l'acceptation d'identités sexuelles stigmatisées ou marginalisées (comme l'homosexualité masculine et féminine), n'échappent pas au «machisme» qui traverse généralement les relations entre les sexes.

Dans le même courant, Birman (1995) s'oppose à Silverstein et à Segato en arguant que le candomblé reproduit au sein même du culte l'ordre hiérarchique de la

famille brésilienne, qui attribue aux hommes et aux femmes des rôles opposés et complémentaires. Selon Birman, la division sexuelle du travail dans les terreiros reflète celle de la société plus large, qui confère à l'homme l'espace de la rue et l'associe à la sphère publique, et attribue à la femme l'espace privé et domestique. Ainsi, traditionnellement, les fonctions féminines (réalisées par les filles-de-saint) concernent les tâches qui sont effectuées à l'intérieur de la maison du culte, telles que la préparation de la nourriture sacrée, le nettoyage du terreiro et le soin des *assentamentos*⁵⁹ des orixás, tandis que les fonctions masculines (réalisées par les *ogãs*) sont plutôt extérieures au terreiro et consistent à assurer la protection du groupe et à l'aider dans sa gestion financière. Birman remarque aussi que le comportement des femmes face au phénomène religieux diffère de celui des hommes de façon à reproduire leurs différences de socialisation. Ainsi, pour cette auteure, tandis que l'ethos masculin est tourné vers les plaisirs mondains et la sexualité, *«il prédomine parmi les femmes une relation avec la religion qu'on pourrait qualifier de plus "conservatrice". La fidélité à la tradition, au modèle formel d'initiation acquiert son sens dans la mesure où elle assume une connotation claire : elle équivaut à la façon d'être d'une "personne de bien" fidèle à ses saints, au terreiro où elle a été initiée, à la mère-de-saint qui l'a élevée, aux biens dont elle a hérités et à tout ce qu'on lui a enseigné : en accord avec le bon ordre du monde»*⁶⁰ (Birman, 1995 : 53-54). La fidélité à la tradition prend un sens de respect des obligations rituelles qui ont une face morale accentuée et qui instaurent *«une façon d'être qui contraste avec la mondanité, locus du désordre et de la désobéissance»*⁶¹ (Birman, 1995 : 54). Cohérente avec son point de vue, Birman interprète l'entrée dans le candomblé d'une de ses informatrices comme *«un refus des plaisirs mondains fortement associés au monde de la sensualité et du sexe»*⁶² (Birman, 1995 : 54).

Ma position dans ce débat ne s'inscrit pas dans le sens d'adhérer à l'une ou l'autre de ces deux voies pour aborder l'insertion et la vision du monde des femmes dans le

⁵⁹ L'*assentamento* est un objet, généralement une pierre ou une pièce métallique, qui représente l'Orixá.

⁶⁰ Ma traduction.

⁶¹ Ma traduction.

⁶² Ma traduction.

culte, mais plutôt d'envisager la question autrement. En d'autres mots, il ne s'agit pas pour moi de chercher à montrer si le culte reproduit les valeurs dominantes de la société ou s'il représente une forme de résistance à l'ordre établi. Rester à l'intérieur de cette dichotomie implique la simplification d'un phénomène complexe comportant des dimensions multiples. En effet, il me semble que le candomblé englobe les deux processus à la fois : il renforce l'ordre socioculturel en même temps qu'il permet de le questionner.

Avant de développer cette question, il faut introduire deux différences majeures dans la perspective adoptée ici par rapport aux travaux antérieurs. La première différence consiste en une approche accordant plus d'attention à la multiplicité des codes culturels qui constituent la réalité étudiée. Comme Corin (1995a) l'a observé récemment, la recherche de la cohérence des systèmes culturels, qui a longtemps orienté les analyses anthropologiques, a parfois empêché les chercheurs de percevoir l'existence de différents codes culturels superposés, quelques-uns dominants, d'autres mineurs, qui véhiculent des valeurs contrastées et qui complexifient les phénomènes étudiés. Dans le cas du candomblé de Bahia, il me semble qu'on n'a pas accordé suffisamment d'attention à l'existence de ces codes secondaires qui, comme je tenterai de le montrer, sont incorporés dans des divinités comme les caboclos, les boiadeiros et les marujos, jusqu'ici sous-estimées dans les analyses anthropologiques.⁶³

Pendant longtemps, ces divinités ont été disqualifiées par les chercheurs qui, préoccupés de mettre de l'avant la pureté de la tradition africaine, les considéraient comme un indice de sa dégénérescence. Les terreiros de candomblé qui réalisaient des fêtes pour les honorer étaient classés comme des « candomblés de caboclos » et l'introduction de ces divinités dans leurs rituels était expliquée par l'action du syncrétisme où des influences amérindiennes se mêlaient aux traditions africaines. La présence de ces entités était surtout associée aux terreiros de la nation Angola, tandis que

⁶³ Les caboclos ont été beaucoup étudiés dans le cadre de l'umbanda, mais ils n'ont pas suscité beaucoup d'intérêt chez les chercheurs s'intéressant au candomblé. Cependant, les travaux récents de Wafer (1991) et de Telles dos Santos (1995) accordent une attention spéciale à ces divinités. En ce qui concerne Marujo, à ce que je sache, il a seulement été cité brièvement par Edson Carneiro (1991) et Telles dos Santos (1995).

les terreiros choisis par les premiers chercheurs pour leurs études (qui sont devenus plus tard les terreiros « gardiens de la tradition » du candomblé de Bahia) étaient d'origine Keto ou Nagô et ne réalisaient pas de fêtes pour ces entités.

Les principaux terreiros de candomblé de Salvador, comme l'Axé Apô Afonjá, le Gantois et la Casa Branca, considérés comme des modèles d'orthodoxie dans la pratique du candomblé Nagô, ne font pas de fêtes pour les caboclos. Cela ne veut pas dire, par contre, que certains des initiés de ces terreiros n'aient pas leurs caboclos personnels. Discutant, avec une *ebômi*⁶⁴ de Cachoeira, de l'absence de rituels pour ces entités dans les terreiros traditionnels de Salvador, elle m'a dit : « *les filles-de-saint de ces terreiros reçoivent leurs caboclos [en possession] dans les terreiros des autres.* » Ce fait est confirmé par les références que fait à ce sujet Teles dos Santos (1995) dans son récent livre. Il cite, par exemple, des sources affirmant que les caboclos sont honorés dans ces terreiros, mais dans un rituel interne où le public extérieur n'est pas admis.

Dans sa dénonciation du « mythe de la pureté Nagô », Dantas (1988) parle de la participation des anthropologues à sa construction et à sa reproduction à partir de leur valorisation des terreiros considérés comme plus proches des traditions africaines. Malgré la dénonciation de ce préjugé par les nouvelles générations de chercheurs, les rituels de caboclos continuent à être très peu étudiés à Bahia. En ce qui concerne la société au sens large, il n'y a pas de doute que ces entités n'inspirent pas la même affection, chez les artistes, intellectuels et autres personnalités publiques, que celle qu'ils démontrent aux orixás.

Le « peuple-de-saint » n'est pas resté indifférent à l'intérêt des intellectuels pour les terreiros considérés « purs », ce qui a contribué au statut élevé dont jouissent les maisons de culte Keto ou Nagô dans tout le pays. De façon générale, elles sont considérées comme celles qui ont le plus de « fondement », c'est-à-dire qui possèdent les rituels les plus complexes, qui ont le plus d'*axé*, ou qui accomplissent les rituels avec le plus de rigueur, selon l'orthodoxie religieuse. Le Keto, ou Nagô, s'est ainsi consolidé

⁶⁴ Titre que reçoivent les fils ou filles-de-saint après avoir complété sept ans à partir de leur initiation et

comme étant la nation la plus proche de l'Afrique yoruba, la plus connue et la plus valorisée dans tout le Brésil. De partout dans le pays, les personnes viennent à Bahia pour se faire initier dans les terreiros Keto de la province. À São Paulo, comme Prandi (1991) le montre dans son livre, les mères et pères-de-saint veulent avoir dans leur généalogie une relation de parenté religieuse avec les terreiros Keto les plus connus de Salvador. Cette vague a aussi touché Cachoeira, où plusieurs pères et mères-de-saint ont été attirés par le renom du Keto et ont cherché à changer de nation, ce dont se moque Seu Juvêncio, l'un des plus anciens et des plus respectés *ogãs* d'un ancien terreiro de la ville : « *Maintenant, tout le monde ici se dit Keto, mais moi je demande : qui les a "keturés" ⁶⁵ ?* »

Il est aussi fréquent d'entendre des personnes affirmer, lorsqu'elles comparent les fêtes des caboclos à celles des orixás, que les premières sont plus rudes et plus simples, tandis que les secondes sont plus raffinées et plus riches. Pour toutes ces raisons (et encore d'autres que nous verrons plus tard), les rituels dédiés aux caboclos finissent par acquérir une certaine connotation secondaire, voire marginale, que ce soit dans le contexte du candomblé ou celui de la société plus large.

Cependant, la vision des chercheurs en rapport avec les caboclos commence à changer. Dans un travail récent, Teles dos Santos (1995) se propose d'enquêter plus profondément sur la place qu'occupent ces divinités dans le candomblé. Dans son livre intitulé *O dono da terra*⁶⁶, cet auteur remet en question l'explication donnée par les premiers chercheurs quant à la présence des caboclos dans les candomblés de Bahia. Teles dos Santos argue que l'introduction de ces divinités dans le panthéon du culte ne doit pas être cherchée dans un supposé syncrétisme avec les traditions amérindiennes, mais plutôt à l'intérieur de la tradition africaine elle-même. Il soulève ainsi l'hypothèse selon laquelle les caboclos représentent plutôt l'hommage des Africains et de leurs

accompli les obligations rituelles prescrites pour cette période.

⁶⁵ Il s'agit d'un néologisme créé par l'ogã Juvêncio, qui signifie « se transformer en Keto ». En d'autres mots, l'ogã dit que ces personnes n'ont pas été initiées dans le rituel Keto et qu'elles s'approprient ce nom par opportunisme.

⁶⁶ « Le maître de la terre ».

descendants aux « esprits des Amérindiens », qu'ils perçoivent comme les maîtres légitimes de la terre brésilienne. Loin d'être le résultat d'un processus dégénératif, l'introduction des caboclos dans le candomblé découle de la logique africaine même et apparaît comme un élément important et constitutif du candomblé de Bahia.

Nos données sur Cachoeira semblent confirmer l'hypothèse de Teles dos Santos puisque dans la ville, les caboclos sont complètement intégrés à la réalité du culte. Au contraire des terreiros traditionnels de Salvador, les terreiros Nagô et Keto locaux réalisent régulièrement des fêtes pour ces entités.⁶⁷ Jusqu'à maintenant, ces rituels, ainsi que leurs associations symboliques, n'ont pas été pris en considération dans les analyses anthropologiques en tant que partie intégrante du candomblé. Seul le domaine des orixás, avec ses mythes, ses pratiques rituelles et ses systèmes symboliques, comptait dans la compréhension du culte. Le monde des caboclos, lorsqu'il n'était pas vu comme un culte à part, était considéré comme quelque chose de périphérique n'ayant aucune interférence dans la cosmologie du candomblé.

Je suis convaincu, par contre, que le domaine des caboclos est plus important pour l'ensemble du culte qu'on l'a supposé jusqu'ici. Il est vrai que nous avons affaire à des entités périphériques et, dans un certain sens, marginales. Leur influence sur le culte, néanmoins, n'est pas négligeable. Dans la majorité des terreiros de Cachoeira, les orixás et les caboclos sont réunis au sein du panthéon du culte. Ils sont néanmoins perçus comme des divinités différentes appartenant à des domaines divers. En effet, dans la hiérarchie des valeurs du culte, les caboclos sont dans une situation d'infériorité par rapport aux orixás, considérés comme des divinités plus importantes. Nous avons donc, à l'intérieur du culte, deux groupes de divinités, soit un groupe principal et un groupe secondaire, qui partagent certaines similarités mais présentent aussi des contradictions

⁶⁷ Dans le contexte de Cachoeira nous pouvons classer les terreiros en quatre types en rapport avec l'insertion des caboclos : un premier qui ne fait que des sessions de caboclos ou de « table blanche » ; un deuxième, nommé « candomblé de Caboclo », qui réalise le culte aux caboclos mais aussi aux orixás ; un troisième où seuls les orixás ou les voduns sont honorés ; enfin un quatrième, principalement dédié aux orixás où les caboclos sont aussi honorés. Dans l'échelle des valeurs locales, les terreiros qui honorent les caboclos seulement sont considérés comme plus faibles spirituellement que ceux où les orixás prédominent.

remarquables. La question qui se pose est la suivante : quelle est l'importance des caboclos à l'intérieur du culte, et quelle sorte de rapport s'établit entre eux et les orixás ?

Ma réponse à cette question passe par le rappel qu'a fait Corin de la multiplicité des codes culturels. Ainsi, au lieu d'appréhender le candomblé comme étant simplement organisé autour d'une cosmologie et d'un ensemble de normes religieuses associées aux orixás, nous pourrions nous demander s'il n'existerait pas, en réalité, un second code culturel, véhiculé par les caboclos, boiadeiros et marujos, qui est souvent dans l'ombre et qui n'est ni systématisé, ni verbalisé, mais qui maintient un rapport de tension avec le premier. L'idiome rituel des orixás formerait ainsi le code culturel majeur à l'intérieur du culte, et c'est généralement à ce code que les chercheurs se réfèrent lorsqu'ils étudient le candomblé. Dans ce schéma, les caboclos représenteraient un code mineur qui ne s'oppose pas nécessairement au code majeur, mais qui permet de le relativiser. Le rapport que ces deux codes établissent entre eux pourrait ainsi être envisagé en tant que rapport entre centre et périphérie.

Le cadre conceptuel mis au point par Corin (1986, 1995a) suggère que dans certains contextes socioculturels, le rapport entre le centre et la périphérie peut être fertile. À l'aide de quelques exemples, Corin essaie de montrer que ces codes secondaires, qui brisent l'apparente cohésion culturelle, ont une importance plus grande que celle qu'accordent généralement les chercheurs aux phénomènes en marge. Dans son étude du culte *zebola*, cette auteure nous montre comment un code culturel marginal peut avoir une influence sur le code culturel dominant à travers l'utilisation, dans son idiome rituel, de signifiants culturels centraux qui se trouvent néanmoins transformés par le biais d'inversions et d'oppositions. À travers l'inversion rituelle, les codes secondaires se montrent à la surface en rendant possible l'introduction d'un niveau de « jeu » à l'intérieur du code dominant, ce qui permet de le diversifier de l'intérieur et de questionner sa valeur absolue.

Si nous pensons au rapport entre les orixás et les caboclos dans cette perspective, nous pourrions nous demander si l'idiome rituel des caboclos ne représente pas, à l'intérieur du culte, un espace plus ouvert à l'innovation et qui, par les déplacements

symboliques qu'il met en place, permettrait d'introduire une certaine fraîcheur dans la tradition africaine représentée par les orixás. Les caboclos introduiraient dans le culte ce niveau de « jeu » capable de mettre en perspective le code central en le rendant plus flexible et, par ce moyen, en évitant qu'il devienne figé.

La seconde différence par rapport aux travaux antérieurs fait référence à la façon d'aborder les rituels de possession. Ces derniers ont souvent été analysés à partir d'un point de vue influencé par le schéma fonctionnaliste des « rituels d'inversion ». Le modèle original, mis au point par Gluckman (1963) lors de ses analyses des « rituels de rébellion » chez les Swazi en Afrique du Sud, montre comment ces derniers fonctionnent comme une « valve d'échappement » qui permet la catharsis des tensions sociales. Par le mécanisme d'inversion qui fait en sorte, dans le contexte rituel, que les plus faibles socialement deviennent forts et que les forts deviennent humbles (comme dans le rituel où le roi se fait insulter par le peuple), l'équilibre social est conservé et, en dernière instance, la structure sociale est renforcée.

Malgré les différences par rapport au modèle fonctionnaliste, les analyses des rituels de possession dans les cultes afro-brésiliens étaient, de façon générale, basées sur une perspective qui limite l'inversion rituelle à sa fonction d'opposition temporaire à l'ordre dominant. Bastide (1958), par exemple, interprète la possession dans le candomblé comme un moyen par lequel les personnes socialement marginalisées et discriminées peuvent inverser leur statut social en se transformant en de puissantes divinités. Lors des rituels de possession, *« ce ne sont plus de petites couturières à la journée, des cuisinières ou des lavandières qui tournent au son des tambours dans la nuit de Bahia, c'est Omolu recouvert de paille, c'est Xangô rouge et blanc, c'est Iemanjá peignant ses cheveux de varech. Les visages sont devenus masques, se sont métamorphosés; ils ont perdu les rides du travail quotidien, les stigmates de la vie de tous les jours avec ses soucis et ses misères »* (Bastide, 1958 : 22). La transe offre ainsi une forme de compensation à leur position sociale inférieure. Par rapport à l'umbanda, les travaux de Birman (1985) et de Velho (1975) essaient de montrer comment les rituels du culte accomplissent une inversion momentanée des valeurs dominantes, sans par

contre cesser de reproduire, dans leur idéologie tout comme dans leur organisation sociale, la même hiérarchie des valeurs de la société plus large.⁶⁸

Le travail de Goldman (1985) représente une exception à cette tendance. L'auteur réalise une très bonne revue bibliographique sur le thème de la possession dans les cultes afro-brésiliens en faisant une critique des approches qui, selon lui, réduisent le phénomène de la transe soit à un facteur d'ordre biologique, pathologique et individuel, soit à un outil d'adaptation, de protestation ou de renforcement de l'ordre social existant. À partir d'une approche structuraliste, Goldman soutient que la possession doit d'abord être analysée en « soi-même », c'est-à-dire dans sa « signification profonde », avant d'essayer de l'expliquer par ses connections avec la société plus large. Selon cet auteur, la possession dans le candomblé se trouve intimement liée à la construction d'une « personne multiple », ce qui contraste avec la notion d'individu prévalant en Occident. Ce processus de construction de la personne à l'intérieur du culte s'étale sur vingt-et-une années où l'initié, à travers des obligations rituelles, renforce définitivement ses liens avec les divinités. Cependant, lorsque le processus n'est pas conclu, l'équilibre du moi multiple est hautement instable et l'unité de la personne est toujours menacée. Goldman affirme alors que la possession est un instrument précaire et provisoire qui cherche le maintien de cet équilibre et qui tend à disparaître lorsque la personne, à la fin de son initiation, se trouve finalement complète. La possession serait ainsi, de pair avec le sacrifice dont elle est complémentaire, une forme de communication avec les dieux qui essaie d'établir un pont entre deux univers irrémédiablement séparés. D'une part, au niveau individuel, elle cherche à maintenir l'unité fragile de la personne et, d'autre part, au niveau collectif, elle vise à établir, dans un processus répété mais toujours voué partiellement à l'échec, une continuité entre le monde des hommes (*l'Aiê*) et le monde des dieux (*l'Orum*).

Malgré l'élégance et l'intelligence de l'analyse structuraliste de Goldman, elle représente aussi une sorte de réduction du phénomène de la transe à sa « signification

⁶⁸ La question de la position des cultes afro-brésiliens par rapport à la résistance ou à la reproduction de l'idéologie dominante a été longtemps débattue par les chercheurs. Pour une revue de la littérature à ce

profonde ». Comme l'a bien montré Ricoeur (1964) dans sa critique du structuralisme de Lévi-Strauss, cette approche, en se basant sur les présuppositions d'un modèle linguistique, exclut de son analyse des éléments importants pour la compréhension de l'objet étudié. Il exclut, par exemple, l'acte de « parler », où de nouvelles expressions peuvent toujours être créées; de plus, il relègue à un niveau secondaire l'intention primaire du langage, qui est de « dire quelque chose sur quelque chose ». L'analyse de Goldman se réduit ainsi à une signification figée de la possession qui exclut toutes les nouvelles significations que les personnes peuvent associer au phénomène. Il l'appréhende en tant que canal de communication avec les dieux sans remarquer son importance en tant que moyen de communication entre les hommes. Comme l'a montré Ricoeur (1964), il n'existe pas nécessairement d'incompatibilité entre une approche structuraliste et une approche herméneutique, puisque les deux peuvent être complémentaires. Par contre, il n'y a pas de raison de subordonner la seconde à la première comme le fait Goldman, surtout dans des contextes, comme c'est le cas du candomblé, où les significations associées à la possession s'organisent en multiples niveaux de sens et sont toujours assujetties à un processus continu de réélaboration chez les gens qui le pratiquent.

En me basant sur l'approche esquissée par Babcock (1978), mon analyse des rituels de possession du candomblé envisage les rituels d'inversion sous une autre perspective. Babcock, dans une introduction à un ensemble de textes sur l'inversion symbolique, attire l'attention sur la dimension de vitalité que ce phénomène apporte à la culture par son potentiel de questionnement et de relativisation du caractère absolu de l'ordre culturel. Dans cette même ligne, j'essaierai de montrer que l'inversion rituelle au sein du candomblé possède aussi une portée créatrice qui rend possible l'insertion de la flexibilité au niveau des normes socioculturelles dominantes.

Les fêtes rituelles des orixás ont déjà été longuement décrites dans la littérature anthropologique, et ce ne sera pas mon objectif de fournir ici une ethnographie détaillée de celles-ci. Les travaux de Bastide (1958), Verger (1982), Carneiro (1991) et Elbein dos

Santos (1976), pour n'en citer que quelques-uns parmi les plus importants, nous ont déjà donné de bonnes descriptions de ces rituels, ainsi que des analyses soignées de la cosmologie Nagô. L'approche que je dois privilégier est plutôt tournée vers une lecture de ces fêtes du point de vue des femmes qui les réalisent, en cherchant à dégager le rapport entre la mise en scène rituelle et le contexte socioculturel où elles s'insèrent. Les rituels de possession sont ici abordés dans une perspective proche de celle suggérée par Geertz (1973), soit dans la dimension de commentaire sur la communauté qui les met en place. Comme l'a montré Victor Turner (1972, 1990, 1985) dans ses travaux classiques, les rituels, à travers leurs symboles, condensent des valeurs, des idéologies, des relations et des rôles sociaux à l'intérieur du système culturel global de la communauté qui les met en place. Dans leur mise en scène, ils touchent à des thèmes et à des conflits centraux dans la vie sociale qui sont à ce moment « dramatisés », pour utiliser le concept de Turner. Ainsi, le rituel reflète les valeurs dominantes, mais aussi les contradictions existantes à l'intérieur de l'ordre socioculturel, et ce que nous voulons montrer par rapport au candomblé, c'est que dans la multivocalité qui caractérise les rituels du culte, il est possible de percevoir des espaces où les femmes peuvent formuler leur commentaire sur l'ordre socioculturel. Un de ces espaces se trouve justement dans un domaine que je considère comme une partie intégrante et indissociable du candomblé de Bahia et qui n'a pas été beaucoup étudié jusqu'ici dans les analyses traditionnelles du culte : les rituels des caboclos, des boiadeiros et des marujos.

Le rapprochement entre les rituels de possession et le théâtre est une ressource analytique déjà ancienne dans les études anthropologiques. Michel Leiris (1989 [1958]) est probablement l'un des premiers chercheurs qui ait attiré l'attention sur la dimension esthétique et théâtrale des rituels de possession. Il a remarqué l'existence, dans les rituels *zâr* en Éthiopie, d'un jugement esthétique, de l'improvisation, de la bouffonnerie et de l'importance structurelle de leur dimension artistique. Pour Leiris, cependant, la possession est mieux appréhendée en tant que « théâtre vécu », où les acteurs voient leur vie complètement impliquée dans la mise en scène. Cette façon d'aborder la possession a été, cependant, qualifiée d'ethnocentrisme par ceux qui rappellent que le théâtre est une catégorie occidentale. Bibeau (1996) suggère néanmoins que la richesse de cette analogie

ne se trouve pas nécessairement dans un rapprochement avec le théâtre bourgeois, « avec ses dialogues qui explorent surtout l'intériorité des personnages et avec sa scène qui désapproprie les spectateurs du drame qui se joue », mais surtout avec « ces dramaturgies toutes imprégnées d'une mémoire sacrée qui redisent les grands mythes de l'existence humaine dans des cosmologies encore significatives pour les gens, qui prolongent les récits oraux d'un peuple en les inscrivant dans l'aujourd'hui de l'histoire et qui font participer acteurs et spectateurs à un même jeu rituel » (Bibeau, 1996 : 42). Pour ma part, il me semble que dans le cas particulier du candomblé, cette analogie avec le théâtre (dans le sens plus ample que lui donne Bibeau) peut se montrer fertile.

Des perspectives nouvelles de l'analogie théâtrale ont été suggérées par Geertz (1973) lorsque, dans son analyse classique du combat de coqs balinais, il compare l'action rituelle à celle de l'art dans la société occidentale, en soulignant son potentiel pour produire une réflexion sur la société, ce qui se fait moins au niveau de l'idéologie qu'au niveau des sentiments. Plus récemment, des auteurs comme Corin (1995b) et Boddy (1989), abordant spécifiquement des cultes de possession (respectivement le *zebola* et le *zâr*), soulignent l'importance de la dimension allégorique de ces rituels.

Dans sa recherche réalisée au Zaïre, Corin (1995b) montre comment la parodie et la théâtralité, présentes dans la mise en scène du rituel *zebola*, se constituent dans le contexte socioculturel local en tant que forme d'argumentation et même de subversion du code culturel central. Selon Corin, le *zebola* opère pour les femmes une refiguration des repères identitaires, collectif et personnels. Ce processus renforce l'identité de l'initiée et permet à celle-ci de se re-situer par rapport aux autres et à soi-même. Le type de théâtralité que le culte met en place, joue un rôle important pour l'auteure, parce qu'il oriente cette refiguration et contribue à la création d'une espace de discours, de commentaire et de pratique féminins.

L'étude de Boddy (1989) sur le culte *zâr* aborde aussi la possession comme un genre allégorique qui permet, à partir d'une élaboration imaginative sur le discours de la vie quotidienne, la libération de la pensée des amarres socioculturelles. Selon Boddy, le *zâr* propose une construction alternative de l'expérience vécue sans nier la validité des

catégories culturelles dominantes. En d'autres mots, pour cette auteure, les rituels du *zâr* ne disent rien d'explicite sur les valeurs hégémoniques et ses significations. Cependant, en les mettant en relief sous un éclairage peut conventionnel et en donnant de place à l'ambiguïté, ils permettent aux personnes qu'en participent de devenir plus conscientes des contradictions existantes au sein de l'ordre socioculturel. Ainsi, pour Boddy, la participation aux rituels du *zâr* permet aux femmes de construire une appréciation positive de l'expérience vécue en relativisant en même temps les modèles idéaux. Ce processus garde un potentiel thérapeutique parce qu'il permet aux personnes d'effectuer une transformation au niveau de leur subjectivité.

Les travaux des auteurs que je viens d'exposer peuvent nous aider à approfondir la perspective à travers laquelle nous pouvions appréhender le candomblé. Ainsi sensibilisé à l'importance qui peut receler la dimension allégorique des rituels, j'accorde une attention spéciale aux fêtes du candomblé en cherchant à éclairer les espaces de création existant à l'intérieur de son idiome rituel, surtout ceux où certaines des préoccupations majeures des femmes peuvent être reflétées. Je suis aussi convaincu que la participation au culte peut représenter pour les femmes l'acquisition d'un outil, tel que l'idiome de la possession, qui leur permet d'effectuer des changements au niveau de leur identité personnelle et collective. Ainsi, si nous reprenons la question exposée au début de cette section, je pense que la reconstruction identitaire qui se produit lors de l'initiation au culte ne se fait pas par l'adéquation de la femme aux normes dominantes, mais plutôt par les outils que le culte fournit et qui lui permet de se re-situer par rapport à ces normes. La possession y prend un rôle important parce qu'en tant qu'idiome elle permet aux femmes de jouer avec les impératifs socioculturels en les rendant plus flexibles, sans nécessairement les confronter directement. Si l'on veut ainsi replacer la question dans les termes d'un rapport de subversion/reproduction de l'ordre socioculturel, il faudrait la penser autrement.

Je suis persuadé qu'il existe dans le rapport des femmes au candomblé un niveau de « résistance » qui se trouve dans un sens proche de celui qui est décrit par Scott (1990), soit d'une « résistance dans la vie quotidienne » (*everyday forms of resistance*).

Cet auteur soutient qu'une grande partie de la vie politique active des groupes subalternes prend place à un niveau qui n'est pas reconnu comme politique par les auteurs qui étudient cette question. Ainsi, il propose de distinguer entre une résistance ouverte et déclarée et une autre forme de résistance, déguisée et cachée, qui constitue le domaine qu'il appelle infra-politique. Cette résistance peut notamment prendre la forme d'une « résistance dans la vie quotidienne » qui inclut des comportements comme la désertion, l'évasion, la manipulation des règles, etc. Scott soutient que tout groupe subalterne crée un « discours caché » (*hidden transcripts*) qui circule derrière les discours publics et qui représente une forme de critique du pouvoir des dominants. Dans une ligne similaire, John et Jean Comaroff (1991) soulignent que la résistance ne relève pas nécessairement d'une action consciente, mais plutôt d'une action collective non théorisée. Ces auteurs suggèrent qu'entre le conscient et l'inconscient il existe un espace critique pour l'étude anthropologique. Ils montrent ainsi que la perception que les dominés se font des processus sociaux qui les entourent est parfois fragmentaire, mais que néanmoins, elle amène à des actions de résistance, lesquelles ne sont pas nécessairement traduites au niveau des représentations idéologiques⁶⁹.

La pratique des femmes à l'intérieur du candomblé peut donc être appréhendée autrement à partir de ce changement de perspective. Il ne s'agit pas de trouver dans le culte l'existence d'une contre-idéologie, ou plus spécifiquement d'un discours articulé qui permet aux femmes de s'opposer à un contexte socioculturel oppresseur, mais plutôt de montrer comment l'idiome rituel du culte leur permet de « jouer » de différentes façons à l'intérieur de ce dernier. La possession doit ainsi être appréhendée dans ses multiples dimensions, soit au niveau personnel d'articulation de l'expérience, de communication et

⁶⁹ Le travail de l'anthropologue italienne Pandolfi (1993) montre, par exemple, comment on peut parler d'une forme de résistance qui se trouve située au niveau du corps. En travaillant spécifiquement sur la construction de l'identité féminine au sud de l'Italie, l'auteure suggère que le « choix rhétorique » présent dans le discours des ses informatrices représente une façon d'exprimer leur malaise existentiel qui, aujourd'hui, ne dispose plus de l'espace social de la possession pour se manifester étant donné que le rituel de la tarentule, étudié par De Martino au début des années soixante, n'existe plus en Italie. La construction de l'identité phénoménologique des femmes à travers le discours sur le corps représente pour Pandolfi une nouvelle forme de négociation sociale qui est transgressive et potentiellement subversive et, pour cette raison, peut être envisagée comme une forme de résistance des femmes à leur « souffrance sociale ».

de construction identitaire, soit au niveau collectif en tant que performance véhiculant un commentaire sur la communauté qui la met en place.

3. Méthode de collecte de données

Les données produites dans cette recherche sont le résultat d'un travail d'équipe ou, pour être plus exact, d'un travail de couple dans lequel la participation de ma femme, Mônica Nunes, également anthropologue, a été fondamentale. Comme nous habitons ensemble dans le Baetê pendant la majeure partie du temps de la recherche, nous nous sommes insérés dans la communauté en tant que couple participant ensemble à la plupart des activités sacrées et profanes qui s'y déroulaient. Notre collaboration a donc marqué de diverses façons la collecte de données puisque non seulement avons-nous établi tous les deux un contact quotidien avec la communauté (des conversations informelles nous ont beaucoup appris sur la réalité socioculturelle locale) et assisté ensemble à plusieurs rituels du candomblé, mais nous avons aussi réalisé conjointement bon nombre d'entretiens avec nos informateurs.

Nous avons partagé une série d'expériences dont nous avons ensuite discuté et cette thèse est sans doute tributaire de ces échanges. En outre, malgré que nous ayons chacun notre sujet personnel de recherche, nous avons essayé de travailler de façon complémentaire en échangeant les informations susceptibles d'intéresser l'autre et en regroupant tous les entretiens réalisés séparément durant le travail de terrain en une vaste « base commune de données » où nous avons puisé pour l'analyse et la rédaction de nos thèses respectives⁷⁰. Tout en assumant la responsabilité de la forme finale de mon étude, je reconnais que le travail sensible et talentueux de Mônica a grandement contribué à la richesse ethnographique que ma thèse peut contenir.

⁷⁰ Mônica Nunes est psychiatre et anthropologue et sa recherche se situe dans la jonction entre l'anthropologie et la santé mentale. Elle s'intéresse plus spécifiquement à comprendre la façon dont les personnes psychotiques utilisent les outils symboliques fournis par le candomblé comme un idiome leur permettant d'articuler leur expérience.

Le travail de terrain s'est déroulé depuis la mi-août 1995 jusqu'au mois d'octobre de 1996, période pendant laquelle l'un de nous était toujours présent dans la communauté. Je suis revenu à Montréal pendant trois mois et demi (de mai à la mi-août de 1996) pour avancer l'analyse des données, et je suis retourné à Cachoeira à la fin d'août 1996 pour la conclusion du travail de terrain.

Cette recherche a été pensée, depuis sa conception, comme un travail éminemment qualitatif et fortement appuyé sur l'ethnographie. C'est pourquoi j'ai jugé qu'il était fondamental d'habiter à proximité d'un terreiro de candomblé et des maisons où vivent les initiées du culte de façon à partager leur vie quotidienne. En outre, je suis parti du présupposé qu'il était important d'établir un rapport de proximité avec les initiées du culte, mais aussi avec la communauté où le terreiro était inséré. Dans la majeure partie des travaux sur le candomblé, les chercheurs limitent leur ethnographie à ce qui se passe dans les terreiros sans nécessairement connaître la vie quotidienne des initiées en dehors de la maison du culte. Je voulais, pour ma part, partager le quotidien d'un terreiro de candomblé en observant la façon dont les initiées vivent leur engagement dans le culte, sans néanmoins perdre de vue la vie quotidienne des initiés en dehors du culte. J'étais convaincu qu'on ne pouvait briser la couche superficielle des discours pour atteindre l'expérience des personnes et le non-dit de leurs discours sans partager leur vie quotidienne, sans vivre avec eux dans le même quartier, dans une maison semblable à la leur et sans prendre le temps de les connaître en dehors des moments où ils étaient occupés aux affaires du terreiro.

Le quartier d'habitation et le terreiro privilégiés dans la recherche ont été choisis assez tôt au début du terrain ; nous avons néanmoins essayé, durant les deux premiers mois de recherche, de connaître d'une façon générale les terreiros de candomblé de la ville et d'établir un premier contact avec les mères ou pères-de-saint du culte. Nous voulions, dans un premier temps, nous faire une idée générale des formes du candomblé à Cachoeira. Je voulais, plus précisément, identifier les « nations » auxquelles appartenaient les terreiros de la ville, connaître la fréquence des rituels, le calendrier des

fêtes, le nombre approximatif de fils ou de filles-de-saint qui fréquentent les maisons, et autres informations d'ordre général sur la vie quotidienne des terreiros.

En parallèle à ce travail exploratoire, nous avons, durant les premiers mois du terrain, fait la connaissance des initiés de la maison de Mãe Juninha ainsi que de nos voisins du Baetê. Nous nous sommes introduits peu à peu dans la réalité socioculturelle locale par le biais de conversations informelles avec les gens et de la participation aux activités religieuses et de loisir de la communauté. Je rappelle, par exemple, que quelques jours après l'arrivée de Mônica, nous avons accompagné le « peuple » du terreiro de Mãe Juninha à un pique-nique organisé au bord du fleuve, à proximité de la ville. Pour l'occasion, une grande quantité de haricots avait été cuits et transportés par les filles-de-saint et les *ogãs* jusqu'au lieu où nous avons passé la journée du dimanche à bavarder et à nous baigner dans le fleuve. Nous avons aussi pris l'habitude d'accompagner de petits groupes d'initiées qui se déplaçaient les fins de semaine pour participer aux fêtes de candomblé dans les terreiros liés par parenté religieuse ou par amitié au terreiro de Mãe Juninha.

Au fil du temps, nous avons commencé à établir des rapports informels avec les personnes de la communauté. La porte de notre maison était toujours ouverte et les enfants du voisinage nous visitaient fréquemment. Certaines personnes sont bientôt devenues nos amies et venaient souvent chez nous, simplement pour parler un petit peu. Nous avons aussi visité fréquemment, de manière informelle, les maisons de nos amis et voisins. Nos contacts avec les personnes de la communauté étaient très variés et ne se limitaient pas aux seuls initiés du candomblé de Mãe Juninha. Ainsi, nous avons côtoyé quotidiennement des personnes qui appartenaient à divers terreiros et des personnes qui fréquentaient le culte sans être initiées.

Les premiers entretiens réalisés avec les initiés du candomblé ont été faits avec des fils-de-saint, des filles-de-saint et des *ogãs*. Il s'agissait principalement d'histoires de vie où je demandais à la personne interviewée de me raconter son cheminement jusqu'à l'initiation au culte. Le modèle d'entretien était ouvert de façon à laisser la personne construire le récit de son expérience religieuse. Au fur et à mesure que se déroulait

l'entretien, je stimulais la personne à développer certains points et à éclaircir ce qui était obscur. J'essayais aussi, par des questions, de faire ressortir le contexte social et culturel derrière les événements ou les thèmes mis en relief par l'informateur. Ces premiers entretiens avaient un caractère exploratoire et de dialogue avec ces personnes sur leur expérience religieuse, mais elles ont finalement contribué au déplacement de l'objectif initial de la recherche. Mon objectif initial était tourné vers les représentations du corps dans le candomblé et la façon dont l'initiation au culte pouvait influencer la perception du corps chez les fils et filles-de-saint. Des questions plus spécifiques à ce sujet étaient posées au cours d'un deuxième entretien (ou du premier si celui-ci était court) et visaient, au début, certaines catégories du candomblé (corps ouvert, corps fermé, corps propre, corps sale); je posais aussi des questions plus délicates, comme celles liées aux sensations corporelles lors de la possession. Ces premiers entretiens m'ont montré, d'une part, qu'il y avait une grande différence dans la façon dont les hommes et les femmes construisent leur expérience religieuse, et d'autre part que certains thèmes, qui ressortaient nettement de ces entretiens, attiraient mon attention d'avantage que mon objectif initial. En effet, lorsque j'orientais l'entretien sur la question du corps, j'avais l'impression que j'imposais aux personnes un thème qui ne faisait pas partie de leurs sujets habituels de conversation et qu'il ne suscitait pas beaucoup d'intérêt. Ces premiers entretiens, s'ajoutant à l'observation de la vie quotidienne des gens et à certains événements dont j'ai été témoin dès mes premiers mois à Cachoeira, m'ont finalement amené à réorienter cette recherche comme je l'ai exposé dans l'introduction.

Le fait de recentrer le travail sur l'expérience religieuse des femmes n'a pas représenté un problème aussi grave qu'on pourrait le supposer a priori. D'une part, je n'ai pas eu de difficulté à réaliser des entretiens avec les femmes et je n'ai pas noté qu'elles se sentaient embarrassés parce que l'interviewer était un homme. J'ai pu comparer, en cours de travail, sans trouver de différences majeures, trois sortes d'entretiens (histoires de vie) avec les femmes : (1) ceux que j'ai réalisés; (2) ceux réalisées par Mônica; et (3) ceux que nous avons faits ensemble. De façon générale, on note dans les entretiens de ces trois groupes les mêmes thèmes et les mêmes préoccupations centrales des femmes de la ville. La principale différence est sans doute la façon dont le rapport homme-

femme était exposé selon qu'elles s'adressaient à Mônica ou à moi. J'ai l'impression que nos informatrices étaient plus explicites avec Mônica qu'avec moi quand elles abordaient le sujet de leur mécontentement en regard du comportement de leur compagnon. Le fait de réaliser plusieurs entretiens avec Mônica a probablement facilité mes rapports avec ces femmes, puisque d'une part cela évitait d'éventuels problèmes de jalousie chez leurs compagnons, et d'autre part cela les mettait plus à l'aise pendant l'interview. Il est aussi probable que nos informatrices ne me voyaient pas de la même façon que les hommes appartenant à leur communauté, puisqu'elles savaient que je venais d'un milieu différent. En outre, je me demande si les entretiens n'ont pas représenté pour les femmes de Cachoeira une opportunité de parler avec un homme de thèmes qui ne sont généralement pas abordés entre hommes et femmes au sein de la communauté.

La forte présence féminine dans le candomblé m'a permis de rencontrer un plus grand nombre de femmes et d'établir un contact plus étroit avec elles. Cependant, plusieurs entretiens ont été réalisés avec des hommes et l'amitié que quelques-uns d'entre eux m'ont témoigné s'est avérée très importante pour mieux me faire connaître la réalité locale. Cacao, par exemple, fils-de-saint du terreiro de Mãe Juninha et grand connaisseur du candomblé et de l'histoire de la ville, a été un ami et informateur précieux tout au long de la recherche.

Durant les entretiens, Mônica et moi prenions soin de faire resurgir l'expérience des personnes en allant au-delà d'un discours stéréotypé. Ainsi, nous évitions d'enregistrer les entretiens lorsque nous n'avions pas eu de contact préalable avec les informateurs, préférant attendre de les connaître un peu mieux. Le simple fait d'habiter dans le quartier nous rendait sûrement plus familiers aux yeux de ces gens, qui étaient habitués de nous voir là avant même que nous ayons l'opportunité de les connaître vraiment.

Beaucoup d'informations ethnographiques ont été recueillies par le biais de conversations informelles et d'observations réalisées dans les contextes les plus divers (enregistrés dans le cahier de terrain). Certains événements nous ont ouvert des pistes importantes pour la compréhension de la culture locale et ont réorienté le travail et le

type d'information à rechercher. Le cas analysé au chapitre cinq ainsi que les événements reportés au chapitre huit constituent de bons exemples de cette démarche.

Le travail ethnographique s'est centré sur certains aspects de la réalité socioculturelle de Cachoeira. Sur le plan de la communauté plus large, je souhaitais connaître la dynamique communautaire du Baetê, la façon dont s'organise la famille dans la communauté, les rôles masculins et féminins, les occupations quotidiennes des gens, leurs activités de loisir, les catégories culturelles qui organisent leurs visions du monde ainsi que les contraintes que le contexte macro-social pose dans leur vie. Sur le plan de la communauté religieuse, les rituels publics du candomblé ont été systématiquement observés et décrits plusieurs fois.

L'ethnographie des terreiros n'a pas été réduite aux seuls rituels. Étant donné notre proximité avec le terreiro de Mãe Juninha, qui se situait à quelques pas de notre maison, nous étions toujours au courant de toutes ses activités. Nous avons l'habitude de fréquenter le terreiro aux heures les plus diverses et de participer aux activités les plus variées. Parfois, nous pouvions y passer tout l'après-midi à jaser avec les filles-de-saint ou à accompagner un rituel quelconque qui était réalisé (par exemple, un rituel de guérison pour éloigner un esprit de mort qui perturbait la vie d'une personne). Généralement, lorsque nous sortions de la maison le matin ou que nous y revenions le soir, nous allions faire un tour au terreiro pour rencontrer les personnes et participer aux conversations en cours. Grâce à cette convivialité vécue au jour le jour, j'ai pu voir comment se déroulait la vie quotidienne des initiées et le type de rapport que les personnes non initiées établissent avec le candomblé.

Comme la possession était au centre de mon intérêt, l'ethnographie était aussi dirigée vers les contextes de ses manifestations qui, comme je m'en suis rendu compte, ne se réduisaient pas aux seuls rituels. Ainsi, certains événements de possession, ainsi que leur contexte social sous-jacent, ont été observés, décrits et analysés, notamment aux chapitres cinq et huit.

L'analyse des données a été réalisée de façon progressive au fur et à mesure que le travail de terrain se déroulait, de façon à permettre une réorientation continue de la production de données. Les entretiens ont été transcrits et l'analyse de contenu s'est déroulée à partir de la comparaison des récits des femmes de leur expérience religieuse. Au cours du processus analytique, j'ai cherché à dégager ce qui était commun et ce qui était particulier dans la manière dont chaque initiée construisait son expérience religieuse et utilisait l'idiome de la possession. Cette comparaison a mis en évidence l'existence de certains thèmes qui se répétaient dans les discours de femmes. Certains fragments de ces récits ont été utilisés dans divers chapitres de la thèse pour illustrer les idées exposées. D'autres récits, qui condensaient plusieurs facettes de la réalité que je voulais mettre en évidence, ont été utilisés de façon plus extensive dans les études de cas réalisés aux chapitres cinq et six. Un autre groupe d'entretiens touchant des thèmes spécifiques a fourni des données complémentaires à l'ethnographie de l'organisation familiale et des rôles masculins et féminins, sujets qui sont exposés au quatrième chapitre.

La grande majorité des entretiens a été enregistrée et l'utilisation de l'enregistreuse n'a pas posé de problème. Au total, pendant tout le temps qu'a duré le terrain, nous avons enregistré quatre-vingts entretiens avec des femmes et vingt-cinq avec des hommes.

Plusieurs rituels du candomblé ont été filmés. Cela s'est avéré fort utile pour l'analyse et l'écriture du chapitre sept. La caméra vidéo a été cependant un outil que nous avons résisté à utiliser pendant les premiers mois passés au sein de la communauté. Nous ne nous sentions pas à l'aise avec la camera vidéo car nous trouvions que son utilisation pouvait se constituer en une pratique envahissante. La première fois que nous avons utilisé la caméra, nous l'avons orientée vers la ville afin de documenter divers aspects de la vie quotidienne. Le tournage des rituels du culte a ensuite été réalisé à la demande des initiés eux-mêmes, qui voulaient revoir les fêtes le lendemain. La vidéo n'était donc pas une nouveauté dans le terreiro, où l'on avait déjà l'habitude de filmer les fêtes les plus importantes. En général, le petit-fils de la mère-de-saint était chargé de filmer les rituels, mais il n'avait pas beaucoup de patience de le faire à cause des longues

heures de tournage qui demandaient les rituels. Pour cette raison, notre travail de documentation anthropologique a été beaucoup apprécié par les initiés. En outre, en nous autorisant à filmer les rituels du culte, Mãe Juninha a témoigné de la confiance qu'elle nous manifestait. Nous avons ainsi pu compter, pour le travail d'analyse, sur plusieurs heures de film où des rituels dédiés à diverses divinités ont été enregistrés.

Notre proximité avec le terreiro de Mãe Juninha ne nous a pas empêchés d'avoir des contacts avec les autres terreiros de candomblé. Il existe sans doute une certaine compétition, parfois même des disputes entre les diverses maisons de culte, mais cela n'a pas empêché notre transit entre elles. Ainsi, nous avons réussi à établir un bon rapport avec plusieurs pères et mères-de-saint de la ville, ainsi qu'avec les initiés des divers terreiros, sans que les problèmes parfois existants ne deviennent un empêchement. En plus de la maison de Mãe Juninha, nous avons aussi passé beaucoup de temps dans le terreiro de Seu Romeu, avec qui nous avons établi un très bon rapport et où nous avons pu assister à plusieurs rituels, y compris quelques-uns habituellement réservés aux seuls initiés et aux « intimes » de la maison. Nous avons également filmé certains rituels dans le terreiro de Seu Romeu.

Notre rapport avec les personnes de la communauté n'a pas non plus été influencé par les petites bagarres et les animosités existant dans le quartier. Alice, une de nos meilleures amies et informatrices (celle qui a suscité l'avertissement que Mãe Juninha m'a fait au début du terrain), a fréquenté notre maison pendant tout notre séjour là-bas sans que cela nous pose aucun problème avec les personnes du terreiro (auxquelles elle s'était opposée et qui ne lui adressaient pas la parole). J'ai l'impression que n'appartenant pas à la communauté, nous restions en dehors des conflits locaux sans que personne nous demande de prendre position.

Notre insertion dans le quartier et au sein de la communauté religieuse était en effet ambiguë, puisque nous étions acceptés comme si nous y appartenions, et en même temps, nous étions perçus comme différents. Dans quelques situations, les initiées du terreiro de Mãe Juninha nous ont présenté à des personnes qui ne nous connaissaient pas comme faisant partie de leur « peuple ». À la différence des initiés, cependant, nous

n'étions pas contraints d'accomplir les obligations rituelles et notre rapport à la mère-de-saint et aux personnes haut placées dans la hiérarchie religieuse n'était pas régi par les règles hiérarchiques auxquelles les autres sont soumis. Il est possible que notre présence, en tant que chercheurs universitaires, dans le terreiro de Mãe Juninha ait contribué à son prestige dans le contexte religieux de la ville. J'ai tendance à penser toutefois que ce fait est secondaire en regard du simple rapport d'amitié et de sympathie mutuelle qui s'est établi entre nous et les gens du terreiro et du Baetê.

Comme on le sait, le Brésil est une société hiérarchisée où les différences de classes sociales sont très marquées. Les rapports entre les personnes des classes populaires et celles des classes moyennes sont toujours inégalitaires, généralement du type patron/employé, et en dehors de cela, chaque groupe circule dans des espaces sociaux séparés. Nos informateurs et voisins savaient que nous venions d'un autre milieu social, mais ils remarquaient aussi que notre posture était différente de celle à laquelle ils étaient habitués dans leur contact avec les gens de l'élite locale. Ils ont, de diverses façons, manifesté leur joie de nous voir habiter leur quartier, partager leur vie quotidienne et établir un rapport égalitaire dans nos échanges avec eux. Ce sentiment était tout à fait réciproque, car nous sommes très heureux de l'accueil chaleureux que nous ont réservé les gens de cette ville, en particulier nos voisins du Baetê, pendant tout le temps que nous avons passé chez eux, et où ils nous ont généreusement enseigné bien des choses.

Chapitre 4 - Organisation de la famille et univers de l'homme et de la femme dans les classes populaires de Cachoeira

Mon objectif dans ce chapitre est d'approfondir notre connaissance du contexte socioculturel où sont immergés les terreiros de candomblé et les hommes et les femmes qui les fréquentent. Je pars du présupposé que pour arriver à comprendre l'importance que prend le culte dans la vie des femmes, il est nécessaire de connaître leur vie quotidienne, avec ses attentes et ses contraintes. Je me suis donc intéressé à étudier les rôles sociaux joués par les femmes et les hommes dans la communauté ainsi qu'à dévoiler les significations culturelles qui leur sont associées. La famille apparaît dans ce contexte comme un élément fondamental dans la constitution de ces rôles, ainsi que dans la façon dont s'organise le rapport entre les genres. Pour cette raison, l'ethnographie de l'organisation familiale des classes populaires de Cachoeira constitue le point central de ce chapitre.

Étant donné que ma femme et moi avons habité pendant toute la période du travail de terrain dans le Baetê, une bonne partie des données ethnographiques ici exposées ont été recueillies à partir de nos observations dans ce quartier. Malgré une plus grande familiarité avec le Baetê, notre recherche ne s'est pas limitée à l'intérieur de ces frontières. D'une part, nous avons fréquenté les terreiros de candomblé installés un peu partout dans la ville et, d'autre part, plusieurs de nos informateurs habitaient d'autres quartiers. À partir de ce transit et de ces contacts, nous avons pu constater que les quartiers populaires de Cachoeira gardent une certaine homogénéité sociale et culturelle. Les personnes travaillent dans les mêmes catégories de profession, habitent des maisons similaires, partagent les mêmes valeurs et croyances et font face aux mêmes problèmes.

L'organisation de la famille à Cachoeira semble présenter d'une façon générale, une structure similaire à celle qui est décrite dans la littérature socio-anthropologique portant sur la famille dans les classes populaires brésiliennes et dont j'analyserai les caractéristiques dans les lignes qui suivent. Malgré l'existence de plusieurs points communs avec les réalités rencontrées dans d'autres coins du pays, il me semble qu'il

existe une dynamique particulière au contexte socioculturel de cette ville, ce qui confère une coloration propre à la manière dont la famille y est organisée. Avant de formuler des généralisations, je passerai à l'observation de quelques cas concrets. Il s'agit ici d'une brève description de la manière dont se constituent les groupes domestiques⁷¹ de quelques-uns de nos voisins dans le Baetê.

Albertina a 46 ans, elle travaille à l'entrepôt de tabac et est mère de deux filles, Rejane et Saionara. Elles habitent toutes les trois, en plus de Carlos, le petit-fils nouveau-né d'Albertina, dans une petite maison du Baetê. Rejane et Saionara ont des pères différents avec lesquels elles n'ont presque pas de contact puisqu'ils ont tous deux quitté la ville lorsqu'elles étaient petites. Albertina a aussi élevé, comme s'il était son fils, son frère cadet Lúcio, qui possède maintenant sa propre maison. Saionara est encore à l'école ; elle la fréquente le soir puisque pendant la journée, elle travaille comme domestique dans une maison de famille au centre-ville. Rejane, pour sa part, a arrêté d'étudier et laissé son travail pour pouvoir s'occuper de son bébé. Comme le père de l'enfant est déjà marié et a déjà une autre famille, c'est Rejane et Albertina qui doivent s'occuper de l'éducation et de l'entretien de l'enfant.

Vaninha, une autre de nos voisines, a travaillé de longues années comme femme de ménage. Aujourd'hui devenue une mère-de-saint connue et respectée, c'est par le candomblé qu'elle a trouvé le moyen de survivre. Son mari est mort il y a quinze ans et elle ne s'est jamais remariée depuis. Vaninha habite dans une maison simple du Baetê avec les deux enfants de son mariage, Paulinha et Alberto et de nombreux enfants adoptifs : Zeca, le fils de son frère, Sara, la fille d'un autre frère, Gabriel, le fils d'une ancienne voisine que Vaninha a adopté alors qu'il était presque mourant par manque de soins et finalement Paula, sa cousine au deuxième degré. Vaninha les considère tous comme ses propres enfants. Récemment, sa maisonnée a accueilli quatre nouveaux membres. Paulinha s'est mariée à la suite d'une grossesse non prévue, mais son mariage n'a pas duré longtemps et elle est revenue chez Vaninha avec sa fille Clara. Deux ans

⁷¹ On utilise l'expression « groupe domestique » pour faire référence à un ensemble de personnes qui habitent dans la même maison, unies ou non par des liens sanguins, et qui contribuent à sa reproduction

plus tard, Paulinha a eu un deuxième enfant, Caetano, fruit d'une liaison passagère. Presque au même moment, la copine d'Alberto est devenue enceinte et la famille de la jeune fille a fait des pressions pour qu'ils se marient. Vaninha trouvait leur demande acceptable et disait à son fils qu'il pouvait emmener chez elle sa femme et leur enfant Daniel. C'est Vaninha qui s'occupe de l'entretien de la maison, aidée de Paula et de Zeca, les seuls qui travaillent en ce moment, respectivement comme domestique et comme mécanicien.

Nenê est journalier et il travaille dans la peinture, la construction et la réparation de bâtiments à Cachoeira. Depuis quatre ans, lui et sa femme Leninha, après plusieurs années de conflit, se sont séparés. Elle a été obligée de lui laisser la maison pour aller habiter chez une amie qui a accepté de l'accueillir. Nenê et Leninha ont eu en tout six enfants : quatre filles, Amada, Alice, Patrícia et Lila, et deux garçons, Dunga et Júlio. Après la séparation de leurs parents, ils ont continué à habiter avec leur père, malgré une plus grande affinité avec leur mère, puisque c'est lui qui a gardé la maison familiale. La maison possède seulement deux chambres, l'une occupée par le père et l'autre, où dort tout le reste de la famille. Font aussi partie du groupe familial et y demeurent: Joana, la fille d'Alice, Joana et Eneida, filles d'Amada, et Emerson, le fils de Patrícia. Ricardo, le père d'Emerson, et Patrícia veulent se marier, mais comme pour l'instant ils ne peuvent pas se payer un loyer, ils restent avec leurs parents respectifs. Nenê n'aime pas la situation de ses filles, à qui il répète sans cesse qu'il préférerait habiter seul dans sa maison. Lorsque sa première fille, Alice, a avoué qu'elle était enceinte, il y a de cela dix ans, il l'a expulsée de la maison. Plus tard, il l'y a réadmise. Quelques années après, ses deux autres filles ont commis la même faute avec les mêmes conséquences, mais atténuées cette fois: Nenê a en effet fini par leur permettre de demeurer à la maison avec leurs enfants. Cependant, il y reste le maître absolu, imposant même des horaires stricts auxquels aucune de ses filles, pas même celles qui sont déjà mères, ne peut désobéir. Ses filles refusent de partir, d'une part parce qu'elles ne savent pas où aller et d'autre part parce qu'elles ne veulent pas perdre la maison familiale au profit d'une autre femme que

soit par le partage des ressources nécessaires, soit par l'accomplissement de certaines tâches ménagères.

son père emmènerait certainement chez lui après leur départ. La subsistance du groupe familial est rendue possible par la contribution de tous les membres qui ont un emploi, c'est-à-dire Amada et Patrícia, qui travaillent comme « bonnes », Alice, qui travaille dans un restaurant, et Nenéu, lorsqu'il n'est pas au chômage. Les deux garçons et Lila, la fille cadette, sont encore à l'école et ne travaillent pas pour l'instant.

João et Dona Celeste habitent, eux, dans une petite maison voisine de la nôtre au Baetê. João possédait une boucherie où il a travaillé durant de longues années jusqu'au moment de sa retraite, il y a deux ans. Dona Celeste est aussi à la retraite, après avoir travaillé depuis son plus jeune âge à l'entrepôt de tabac et à la maison, où elle confectionnait des cigarettes. Aujourd'hui célèbre mère-de-saint, elle compte aussi sur le candomblé pour augmenter le revenu de la maison, lequel sert généralement à subvenir aux besoins de plusieurs fils et filles-de-saint dans les moments de nécessité. João et Dona Celeste ont trois enfants, Vavá, Zezé et Bela et un fils adoptif qui s'appelle Anderson. Vavá et Anderson sont les seuls à habiter la maison parentale puisque Zezé et Bela sont parties à São Paulo pour y trouver un emploi. Vavá a décidé de rester en ville, mais il est au chômage. Anderson, de son côté, est encore à l'école. De son premier mariage, Dona Celeste a eu sept enfants parmi lesquels seule une fille habite Cachoeira, dans une maison proche de la sienne. Les autres sont tous partis pour São Paulo, pour Salvador ou encore pour d'autres villes du Recôncavo. Finalement, Dona Celeste et João ont aussi un autre fils adoptif qui habite maintenant à Salvador.

Les cas que je viens de décrire n'épuisent pas l'ample variation de combinaisons que nous pouvons rencontrer dans la façon dont les groupes domestiques se constituent à Cachoeira. Ils illustrent néanmoins de façon certaine quelques-unes des caractéristiques fondamentales qui se répètent dans un grand nombre de familles et que j'analyserai dans les lignes qui suivent.

Une des premières caractéristiques qui saute aux yeux de tout observateur est la matrifocalité, c'est-à-dire l'existence dans la ville d'un grand nombre de familles qui sont

dirigées par des femmes, comme dans les deux premiers cas décrits⁷². Il s'agit là de foyers qui sont centrés autour d'une femme, qui est la principale responsable de l'entretien de la maison et de sa direction.⁷³ La présence du père des enfants ou d'un beau-père dans ces foyers est plutôt circonstancielle et instable. Il n'est pas rare que les enfants soient nés de pères différents et que leur contact avec ceux-ci soit très superficiel ou même inexistant.

Le fait qu'un homme vienne occasionnellement s'unir au groupe domestique comme compagnon de la mère ne change pas nécessairement la structure matrifocale de la famille qui s'était déjà organisée autour de cette femme. Dans ce cas, elle a déjà un emploi, sa maison, et ses enfants, de sorte que l'homme qui s'unit au groupe reste, d'une certaine façon, dans une position de moindre engagement face aux questions familiales. Ses liens avec le groupe sont aussi plus fragiles et peuvent être rompus à n'importe quel moment, ce qui renforce la position de la femme comme noyau de la famille.

La composition la plus simple de ces groupes domestiques matrifocaux est celle où nous trouvons la mère à la tête de la famille, laquelle, telle Albertina, demeure à la maison avec ses fils et ses filles. Généralement, la femme s'occupe seule du soutien de la maison et pendant son travail elle laisse ses enfants aux soins d'une autre femme de la communauté, à qui elle paie une petite somme hebdomadaire ou mensuelle. Il peut aussi arriver que le père des enfants contribue à leur soutien, mais il s'agit d'une aide plutôt irrégulière. Dans le cas d'Albertina, ses filles sont déjà en âge de travailler et de contribuer aux dépenses de la maison.

La tendance de cette composition élémentaire de la famille matrifocale est de se transformer en une famille étendue qui regroupe en son sein trois générations (ce qui arrive justement dans le cas d'Albertina avec la naissance du petit Carlos) et même

⁷² Nous n'avons pas de données statistiques relatives au pourcentage de foyers matrifocaux à Cachoeira. Nous savons seulement qu'ils sont nombreux. Le modèle le plus répandu semble tout de même être le modèle patrifocal.

⁷³ Sur ce point, la réalité des classes populaires de Cachoeira est similaire à celle décrite par plusieurs auteurs (Duarte, 1986 ; Sarti, 1996 ; Zaluar, 1985) ayant travaillé avec les mêmes segments de population dans d'autres parties du Brésil et même ailleurs dans le monde (Dubreuil, 1965).

parfois d'autres membres de la parenté⁷⁴. Nous trouvons donc, dans la même maison, la mère, ses fils et ses filles avec leurs enfants respectifs, et peut-être un frère ou une sœur de la mère, voire un cousin, un neveu, etc., autant de situations qui sont partiellement illustrées par les cas décrits. Ces cas mettent aussi en évidence, comme trait typique de constitution de la famille à Cachoeira, l'inclusion dans celle-ci d'enfants adoptifs, parfois nommés « enfants de création »⁷⁵, lesquels sont souvent les enfants illégitimes d'un frère ou d'un parent quelconque ou des enfants que leur mère n'a pas les moyens d'élever. Ces enfants sont généralement pris en charge par leur mère adoptive sans aucune discrimination par rapport aux enfants naturels.

Le foyer peut occasionnellement s'étendre encore plus par le mariage ou l'union libre d'une des filles avec son compagnon qui vient habiter à la maison. Il s'agit alors d'une résidence provisoire pour le nouveau couple, qui peut y rester jusqu'à ce qu'il ait les moyens de posséder sa propre maison, ce qui peut prendre plusieurs années. La situation inverse, décrite dans la famille de Vaninha, où la compagne d'un garçon vient habiter dans la maison de sa belle-mère, peut aussi se produire, mais il s'agit d'une situation moins fréquente.⁷⁶ Ainsi, la famille à Cachoeira se constitue en tant que réseau étendu qui se ramifie et qui peut comprendre un grand nombre de personnes qui ne sont pas nécessairement unies par des liens consanguins⁷⁷.

La fréquence avec laquelle on rencontre des groupes domestiques matrifocaux dans la ville et le fait que ceux-ci soient relativement bien acceptés par la communauté ne provoquent pas pour autant, dans l'imaginaire des gens, l'affaiblissement du modèle idéal de la famille, représenté par l'image du couple marié habitant à la maison avec ses enfants. Il ne faut pourtant pas confondre ce type de composition familiale avec la famille

⁷⁴Dans le cas d'Albertina, elle a aussi éduqué son petit frère qu'elle considère comme son fils adoptif.

⁷⁵En portugais, on utilise l'expression « créer un enfant » dans le sens de « le faire grandir », « le soutenir » et « l'éduquer ».

⁷⁶La résidence d'un nouveau couple suit une tendance matrilocale, la fille préférant rester auprès de sa mère.

⁷⁷Le système de parenté se complexifie davantage lorsqu'on tient compte des relations de parrainage et des liens religieux. Dans le cas d'Albertina par exemple, qui est initiée au candomblé, sa mère-de-saint est un peu sa mère et ses filles la considèrent comme leur grand-mère. Comme elles habitent tout près, la mère-de-saint joue vraiment ce rôle et leur vient en aide si nécessaire. Lorsque le dernier compagnon d'Albertina l'a laissée, mère Juninha l'a accueillie avec ses filles dans le terreiro de candomblé jusqu'au

nucléaire moderne, d'apparition assez récente dans la réalité brésilienne. À l'inverse de cette dernière, la famille à Cachoeira transcende toujours le groupe nucléaire pour se constituer en tant que famille étendue. Même lorsque le couple, généralement au début du mariage, vit seul dans sa propre maison, le mari et la femme ne sont pas isolés du reste de la parenté. Leur maison est, dans la mesure du possible, près de la famille d'un des conjoints et le rapport qu'ils entretiennent avec la famille élargie est très étroit. En ce sens, les familles patrifocales partagent les mêmes caractéristiques que celles décrites pour les familles matrifocales, avec la tendance, entre autres, à inclure en son sein des enfants adoptifs et d'autres membres de la parenté.

La différence, par rapport à la famille nucléaire moderne, ne se réduit pas à l'élargissement du groupe domestique, mais aussi à la façon dont la famille est pensée et organisée. Tandis que la famille nucléaire est marquée par l'égalité relative de ses membres et par l'ambiguïté des rôles sociaux des hommes et des femmes, la seconde se caractérise par l'importance du sens de la hiérarchie, qui attribue des fonctions bien définies à l'homme et à la femme et fait de celui-ci l'autorité absolue dans la maison. Pour toute une série de raisons que nous analyserons dans les lignes qui suivent, il s'agit d'un modèle d'actualisation difficile dans le contexte de cette ville, mais qui n'en demeure pas moins le modèle idéal de famille dans le discours des personnes. Selon ce modèle, l'homme et la femme possèdent des rôles complémentaires et hiérarchisés. Chacun doit accomplir son rôle et se montrer conforme aux attentes sociales qui lui sont associées pour conquérir le respect à l'intérieur du groupe familial (et aussi dans la communauté), assurant, de cette manière, le bon fonctionnement de la famille.

1. Les rôles masculin et féminin au sein de la famille idéale

Alice, une de nos amies et informatrices dans le Baetê, nous a exposé de la façon suivante les rôles attendus des hommes et des femmes dans le mariage.

moment où Albertina a pu louer une maison.

« Le rôle de la femme est de s'occuper de la maison, des enfants et du mari, parce qu'ici il y a cette chose: la femme se charge de s'occuper des enfants, de la maison et de préparer le déjeuner et l'homme se charge de travailler pour que rien ne manque à la maison. Il va s'occuper seulement de l'alimentation, [c'est-à-dire] du soutien de la maison. »

Q. « Et la femme, penses-tu qu'elle doit aussi travailler ? »

R. « Moi, je pense que non, tu vois, Jorge [rire embarrassé]. Moi, je ne veux pas rester à la maison, mais je pense que le rôle de quelques femmes est à la maison, à s'occuper des enfants, à laver le linge, à cuisiner, à repasser et à s'occuper du mari lorsqu'il arrive du travail ».

Q. « S'occuper en quoi du mari ? »

R. « Ramasser le linge, qu'il ne soit pas nécessaire qu'il demande: "Fulana, il y a de l'eau pour mon bain? Mon dîner est à la table ?" Tout ça... il doit arriver à la maison et trouver déjà à sa disposition, la table dressée pour lui, la serviette dans la salle de bain, la brosse à dents..., tout à sa place parce qu'il y a des hommes qui sont ennuyés, qui aiment recevoir tout dans la main et alors, elle ne le laisse même pas parler, elle-même se charge de ça. »

Q. « Et lui ? Qu'est-ce qu'il doit faire en échange de ça ? »

R. « Il doit être un mari super exemplaire, qui la respecte beaucoup et qui lui donne beaucoup d'attention. Il doit être un homme honnête, même s'il cherche quelque "quenga"⁷⁸ dans la rue, au moins qu'il ne le fasse pas dans la ville, parce que la ville est petite, qu'il aille ailleurs... et que ce ne soit rien de sérieux non plus. De préférence, qu'il n'ait même pas un autre engagement, mais comme cela est impossible, qu'il fasse tout pour ne pas blesser son épouse. S'il a une femme merveilleuse à la maison, il n'a pas de raisons de la blesser, n'est-ce pas ? »

Cet extrait d'entretien nous révèle quelques-unes des caractéristiques de l'idéal de la famille dans la communauté. La description qu'Alice nous fait des rôles attendus des hommes et des femmes est similaire à celles qu'on rencontre dans la littérature sur

⁷⁸ Expression péjorative désignant une maîtresse.

l'organisation de la famille dans les classes populaires brésiliennes. On voit clairement qu'on attend des femmes mariées l'accomplissement des tâches qui leur sont traditionnellement attribuées, tels le soin des enfants, les tâches ménagères, la préparation des repas et le soin du mari, tandis qu'il incombe aux hommes de travailler à l'extérieur du foyer. De plus, la fonction première des hommes est de subvenir aux besoins de la maison et de veiller à ce que rien n'y manque.

Malgré cette division idéale des fonctions attribuées à chaque conjoint, il y a un grand nombre de femmes à Cachoeira qui, poussées par la nécessité d'augmenter le revenu familial, cumulent le travail domestique et le soin des enfants avec le travail hors de la maison. Dans le contexte de la crise économique ambiante, il n'est pas rare que la femme doive assurer l'entrée régulière d'un surplus d'argent à la maison. Il semble que ce soit seulement dans le cas où l'homme possède un emploi stable et relativement bien payé que la femme peut se dédier aux seules obligations de la maison. Par contre, au niveau idéologique, le travail de la femme à l'extérieur comporte toujours, comme l'a observé Duarte (1986 : 178) en se référant aux classes ouvrières, quelque chose d'illégitime.⁷⁹

L'autorité masculine est, théoriquement, incontestée dans le contexte de la famille. L'homme est considéré comme le chef de la maison et il possède des privilèges liés à sa position et à sa condition masculine. Entre autres choses, il n'a pas besoin de donner des explications à sa femme sur ses activités hors de la maison, tandis que la femme doit avoir l'autorisation de son mari pour accompagner ses amies à une fête, à un *pagode*⁸⁰, à une sérénade ou même à une cérémonie de candomblé. Le mari a les pouvoirs de contrôler la vie de sa femme, d'écarter les amies qu'il ne considère pas de bonne compagnie pour elle, et de l'empêcher de porter des vêtements qu'il juge indécents. La jalousie masculine est aussi tyrannique et de nombreux maris ne permettent pas à leur femme d'aller seule à une fête ni même d'engager des conversations avec

⁷⁹ L'écart entre la situation idéale et la pratique concrète est bien illustré par Alice lorsqu'elle décrit le rôle socialement attendu de la femme en remarquant, cependant, qu'elle ne veut pas s'abstenir du travail salarié.

⁸⁰ Fête très populaire qui a lieu les fins de semaine dans une place du centre-ville, où un groupe de samba

d'autres hommes. La transgression de ces normes peut occasionner de la violence conjugale, laquelle, même si elle n'est pas bien vue par la communauté, ne sera cependant pas punie.⁸¹ Il faut remarquer ici qu'il ne s'agit pas là de règles de conduite absolues. Les femmes ont aussi des stratégies pour atteindre leurs objectifs et plusieurs d'entre elles ont même réussi à conquérir une autonomie que leurs compagnons ont du mal à contrôler ou qu'ils n'osent pas contrôler.⁸²

La femme n'est donc pas sans pouvoir. Comme Zaluar (1985) l'a déjà remarqué, la maison est son espace et c'est elle qui s'occupe de l'administration du budget domestique et qui prend les décisions se rapportant à l'organisation interne de la maison. Ainsi, le rôle des hommes et des femmes n'est pas opposé, mais en complémentarité hiérarchique, comme l'ont observé plusieurs auteurs (Duarte 1986; Sarti 1996 ; Zaluar, 1985). Sarti (1996 : 48, 43) par exemple, suggère dans son étude sur la morale des pauvres dans un quartier populaire de São Paulo que l'autorité de l'homme est basée sur *«son rôle d'intermédiaire entre la famille et le monde extérieur, dans son rôle de gardien de la respectabilité familiale»⁸³*, tandis que *« l'autorité de la femme se relie à la valorisation de la mère dans un univers symbolique où la maternité rend la femme, femme, en la reconnaissant en tant que tel, sinon elle sera une potentialité, quelque chose qui ne s'est pas accompli ».*⁸⁴

À Cachoeira, la maternité est sans doute quelque chose de vraiment fondamental pour l'identité des femmes des classes populaires. La condition de mère en charge de ses enfants est une condition qui confère de la respectabilité et qui est profondément admirée. La mère qui néglige le soin de ses enfants, en revanche, se place dans une situation de dévalorisation sociale grave.

joue sur une scène improvisée pour les gens qui dansent.

⁸¹ La communauté évite d'intervenir dans les affaires de couple et les femmes battues évitent de rapporter les cas de violence conjugale à la police.

⁸² Il semble que la femme, au fur et à mesure qu'elle mûrit et acquiert de l'expérience, conquiert chaque fois plus d'autonomie et commence à imposer ses propres conditions dans ses rapports avec les hommes.

⁸³ L'auteur soutient que même dans les familles dirigées par des femmes, l'homme est la référence pour l'autorité. Dans ce cas, il s'opère un déplacement du rôle du père à une autre personne de la famille, soit le fils aîné, le frère de la mère, etc.

⁸⁴ Ma traduction.

La différence entre le rôle des hommes et celui des femmes se reflète aussi dans la façon dont ils s'insèrent dans les espaces sociaux. En effet, les hommes et les femmes évoluent dans des espaces différents. Les premiers fréquentent les espaces masculins, comme les rues et les bars où ils passent un temps considérable à boire avec leurs copains. Ils restent très peu à la maison et lorsqu'ils ne sont pas au travail, ils sont dans la rue, entre eux, à parler, à boire, à jouer au football, à faire de la musique ou à courtiser d'autres femmes.

Les femmes, pour leur part, disposent d'une liberté plus restreinte. Leur participation à l'espace masculin ne se fait que de façon prudente. Les bars, par exemple, ne sont pas des lieux appropriés pour les femmes. Elles ne les fréquentent que rarement et de préférence accompagnées de leur mari ou compagnon à des heures considérées décentes.

Généralement, les conjoints développent des activités séparées au sein de leur groupe respectif. Si, par exemple, il y a un *pagode* au centre-ville, il est normal que l'homme sorte accompagné de ses amis et que, de son côté, sa femme y arrive entourée de ses amies à elle. Pendant la fête, ils ne restent pas ensemble, mais chacun dans son groupe. À la fin, ils se rejoignent afin de revenir ensemble à la maison. Les activités de loisir sont donc plutôt vécues séparément.

Comme une bonne partie des femmes mariées ont un emploi et que, de plus, elles s'occupent des enfants et des tâches ménagères, il ne leur reste pas beaucoup de temps pour les loisirs. La fin de semaine, elles doivent ranger la maison, laver le linge et s'occuper des enfants. Pour les jeunes filles, le grand divertissement, ce sont les *pagodes* ou les sérénades qui se déroulent les fins de semaine, soit sur les places du centre-ville, soit dans un des clubs de la ville. Danser est probablement l'activité la plus populaire à Cachoeira. Tout le monde danse: hommes, femmes et enfants. Après la naissance des enfants, il est plus rare de voir les femmes participer à ces fêtes, puisqu'elles doivent dorénavant s'occuper de ceux-ci, tâche que les hommes ne partagent que rarement avec elles. Les femmes passent alors plus de temps à la maison, où elles reçoivent la visite de leurs amies et des membres de leur famille. D'ailleurs, il est fréquent qu'elles se déplacent

le dimanche avec les enfants pour rendre visite à leur père, leur mère ou à d'autres personnes de la famille. La routine est rompue de temps en temps par une fête du candomblé⁸⁵ que les femmes, après avoir négocié avec leur mari, peuvent fréquenter avec leurs enfants.

2. La dichotomie ouvert/fermé comme métaphore des genres

Lorsqu'Alice nous décrit les rôles idéaux des hommes et des femmes dans le mariage, elle fait référence au fait inévitable que les premiers finissent toujours par avoir des maîtresses. Il s'agit là d'un comportement masculin qui est perçu comme faisant partie de la nature de l'homme, de sa constitution biologique. L'homme a besoin d'avoir plusieurs femmes et il ne peut pas se contenter de sa seule épouse. Les femmes acceptent le comportement infidèle de leur mari comme si c'était leur droit, lequel n'est cependant ni légitimé, ni accepté, mais seulement toléré. Selon Alice, le mari idéal doit montrer du respect envers sa femme en se faisant discret avec sa maîtresse, de façon à éviter les rumeurs et le chagrin que son infidélité pourrait lui causer. De plus, sa liaison avec une autre femme ne doit pas devenir sérieuse, car cela pourrait mettre en péril la stabilité de sa famille. Ainsi, au lieu de refuser complètement la polygamie de leur mari, qu'elles n'ont d'ailleurs pas les moyens d'empêcher, les femmes la tolèrent en essayent plutôt de lui imposer des règles.

Chez les hommes, le fait d'avoir plusieurs femmes et des enfants à droite et à gauche est un signe de virilité. Les hommes se sentent alors importants et sont valorisés par leurs amis. L'homme qui démontre du succès auprès des femmes est appelé avec admiration par ses amis du nom de « *garanhão* »⁸⁶. La polygamie est une prérogative masculine considérée par ceux-ci comme un droit qui leur appartient. « *Je peux flirter avec d'autres femmes [déclare un jeune homme marié] parce que cela est une chose qui*

⁸⁵Dans le cas du Baetê, le Candomblé est sans doute la religion la plus populaire. Par contre, il y a un bon nombre de femmes dans la ville qui, les fins de semaine, fréquentent les églises pentecôtistes, les églises catholiques ou les centres kardécistes.

⁸⁶Littéralement, *garanhão* se réfère au cheval destiné à la reproduction.

vient de plusieurs siècles en arrière. L'homme a toujours eu plus d'une femme. Il s'agit là d'une chose qui est déjà normale, la société ne la condamne pas. La femme, cependant, la société la condamne. La femme ne peut pas avoir plus d'un homme parce que les gens ne l'acceptent pas. Moi, je pense que cela ne va jamais changer. »

Les femmes sont en effet perçues, dans l'imaginaire populaire, comme n'ayant pas besoin d'avoir d'autres hommes à part leur mari. La constitution féminine est perçue comme étant moins dirigée par la tyrannie de la pulsion sexuelle caractérisant leurs maris et leurs amants. En conséquence, l'infidélité de la part des femmes est condamnée plus sévèrement par toute la communauté et engendre une dévalorisation sociale et morale.

« J'étais en train de parler avec ma sœur [nous a dit un jeune homme marié] et elle m'a dit: "Telle personne méritait de recevoir un cocu." [Je lui ai dit] Ça ne va pas être laid pour l'homme, ça va être laid pour toi parce que personne ne va dire : "Ton compagnon est cocu", ils vont plutôt dire que tu n'as pas de respect parce que tu restes avec l'un et l'autre. La société condamne, tu vois ! »

L'ordre culturel place la femme dans une situation de plus grande fragilité morale. L'image idéale de celle-ci, centrée sur la maternité et la soumission au mari, laisse moins de latitude aux comportements transgressifs. On s'attend des femmes mariées à ce qu'elles se comportent en accord avec les normes sociales, de façon à se construire une réputation de respectabilité. Il appartient à la femme de sauvegarder la moralité puisqu'elle peut compter sur sa volonté beaucoup plus que sur celle de l'homme, poussé par sa nature masculine polygame. Ainsi, lorsqu'un homme marié a une maîtresse, c'est plutôt cette dernière qui sera considérée comme responsable de la situation illégitime, comme l'a affirmé une jeune femme mariée : *« La femme doit savoir se faire respecter. »*

Cette même informatrice utilise des catégories binaires, l'ouverture et la fermeture, pour nous faire comprendre cette différence de comportement entre hommes et femmes :

« Je trouve les hommes trop "fretiros"⁸⁷. Moi, je pense que les hommes sont trop ouverts. La femme est plus fermée. L'homme est plus ouvert, il ne peut pas voir une femme, il ne peut pas voir une "queue de la robe" ... »

Cette opposition entre « ouvert » et « fermé » nous conduit à la conception socioculturelle des catégories de genres. L'homme est ouvert, il fréquente des espaces marqués par l'ouverture à l'autre, à l'étranger et au nouveau. Ce sont des espaces limites, comme la rue, le bar et le bordel qui, comme l'a montré Mary Douglas (1966) renferment souvent les dangers associés à ce qui se trouve en marge.

Dans le contexte local, cette dichotomie entre « ouvert » et « fermé » peut aussi être reliée aux représentations de certains états du corps dans le candomblé, où l'ouverture est le résultat d'une situation de contact avec des éléments dangereux ou polluants. Dans la cosmologie du culte, les catégories corps ouvert/corps fermé et corps propre/corps sale font référence à des états corporels qui peuvent représenter une condition temporaire de vulnérabilité à de mauvaises influences spirituelles, aux maladies et à la pollution. Une personne dont le corps est ouvert est vulnérable à l'invasion de son corps par des esprits maléfiques. Cette condition s'associe souvent à la dichotomie corps sale/corps propre, qui renvoie au degré de purification nécessaire pour que la personne puisse participer aux obligations rituelles. Il faut absolument un corps propre pour pénétrer dans la salle des saints, pour toucher aux *assentamentos*⁸⁸ et pour participer à divers des rituels du culte. Pendant la période que dure le cycle annuel des fêtes du *terreiro*, tous les initiés de la maison doivent maintenir en permanence leur corps propre, ce qui implique, entre autres, l'abstinence sexuelle, la non-consommation d'alcool et le respect des interdictions alimentaires.

L'homme est fréquemment en contact avec des substances ou des pratiques qui ouvrent son corps. Il circule dans des espaces potentiellement dangereux, consomme beaucoup d'alcool et a des relations sexuelles avec plusieurs femmes. La femme, par

⁸⁷ « Fretar » est un mot de l'argot qui, selon le petit dictionnaire de « baianês » (Lariú, 1992), veut dire : s'ouvrir, flirter, se « comporter comme une poule ».

⁸⁸ L'*assentamento* est un objet, généralement une pierre ou une pièce métallique, qui représente l'*Orixá*.

contre, est socialement contrainte à se maintenir fermée. Elle doit circuler avec plus de prudence dans l'espace de la rue et il n'est pas bien vu qu'elle boive en public ou qu'elle ait plusieurs partenaires sexuels.

Selon la cosmologie du candomblé, la femme doit faire plus attention que l'homme à ses frontières corporelles, puisque de par sa nature, elle est plus vulnérable à l'ouverture de son corps. Par exemple, les menstruations laissent la femme dans une situation de souillure qui l'empêche de participer à certains rituels du candomblé. Elles représentent aussi un moment de vulnérabilité à la sorcellerie⁸⁹, ce qui amène certaines femmes à tenir secret le moment où elles ont leurs règles.

« Nous, les femmes, dit une mère-de-saint, lorsqu'on est "bajé"⁹⁰, on est avec le corps ouvert. Je fais attention, je ne dis jamais à personne quand je me trouve comme ça, ni quand je le serai. Ça, c'est mon premier soin, même mon mari ne le sait pas. »

Après les relations sexuelles, les personnes sont aussi considérées comme ayant le corps ouvert et tous les initiés doivent se purifier en prenant un bain de feuilles. La plus grande vulnérabilité de la femme à l'ouverture corporelle s'exprime ici dans le fait que lors des relations sexuelles, son corps est censé rester ouvert deux fois plus longtemps que celui de l'homme. L'homme est dans cette condition de vulnérabilité pendant vingt-quatre heures, tandis que la femme la subit pendant quarante-huit heures, étant donné que c'est elle qui reçoit le sperme.

Comme on peut le constater, les femmes doivent faire plus d'attention à l'ouverture corporelle. Selon la cosmologie religieuse, la femme est, d'une part, par nature plus vulnérable à se trouver dans cette condition, et d'autre part, son contact avec des éléments ou des situations qui provoquent l'ouverture corporelle est beaucoup plus surveillé et condamné par la société plus large. Socialement, la femme est associée à la fermeture de la maison, tandis que l'ouverture constitue une caractéristique masculine. Il

⁸⁹ La personne dans toute son intégrité peut être atteinte par l'action magique sur une partie de son corps. Pour cette raison, les initiés font attention à l'élimination des déchets comme les cheveux, les poils, les sous-vêtements, les draps utilisés lors d'un accouchement, les serviettes souillées de sang menstruel, etc.

⁹⁰ Ce qui signifie « menstruées ».

est intéressant de remarquer que l'identité de l'homme se construit en liaison intime avec des éléments responsables de l'ouverture corporelle. La grande capacité de consommation d'alcool et le pouvoir de conquérir plusieurs femmes confèrent à l'homme de la virilité et de la popularité parmi ses pairs. La femme qui se comporte comme un homme devient ouverte, ce qui constitue, à l'instar des prostituées, l'une des conditions les plus dévalorisées dans la communauté.

3. Un regard historique sur la famille

Lorsque nous essayons de replacer dans son contexte historique la constitution de la famille à Cachoeira, nous remarquons que plusieurs traits qui caractérisent sa dynamique actuelle étaient déjà présents à l'époque coloniale. Il faut par exemple chercher les racines du « modèle idéal » de famille dans la famille patriarcale, dont l'influence sur la formation de la société brésilienne a été maintes fois décrite par divers auteurs et continue de se faire sentir. Cette influence est mise en évidence, entre autres, par la constitution des familles élargies, par l'importance de la solidarité entre parents, par le sens de la hiérarchie, qui attribue des rôles sociaux bien définis aux hommes, et aux femmes et par l'autorité conférée aux premiers dans la famille.

Gilberto Freire notait, dans son œuvre classique *Casa Grande e Senzala* (1974 [1933]), le rôle important joué par la famille patriarcale dans la société coloniale, car elle fut le grand facteur colonisateur du Brésil en lieu et place de l'État, des entreprises commerciales ou des initiatives individuelles. La famille patriarcale était constituée simultanément comme une unité productive, administrative, politique et sociale. Sous l'autorité du patriarche, elle réunissait en son sein la femme, les enfants légitimes, les fils bâtards, des frères, des sœurs, des cousins proches et lointains, des neveux, des tantes, etc. Il y avait aussi les *agregados*, c'est-à-dire les personnes qui vivaient sous la dépendance d'une famille à laquelle ils offraient leurs services en échange (Mattoso, 1979). Même les esclaves qui travaillaient dans les champs de canne à sucre des *seigneurs de moulin* étaient considérés comme faisant partie de la grande famille. Comme le remarque Mattoso (1979 : 142), « *Le maître de la maison est le père de tous,*

et l'esclave comme les autres membres de la famille doit se persuader qu'il est le 'fils' de la maison, un fils moins privilégié que les autres mais un fils tout de même. »

Au nombre des caractéristiques de la famille patriarcale on trouve l'importance de la hiérarchie et du père comme autorité incontestée dans le groupe domestique, père à qui tous les autres membres de la famille sont subordonnés. En vertu du même principe de hiérarchie, chaque membre de la famille doit respect aux aînés : le frère cadet au frère aîné, le frère aîné à l'oncle, etc. Dans *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre nous fournit des détails sur les rapports hiérarchiques entre les membres de la famille, en illustrant les attentes quant aux comportements des jeunes garçons et des jeunes filles :

« Ce n'est qu'après le mariage, écrit-il, que le fils se risquait à fumer en présence de son père et, pour faire sa première barbe, il lui fallait demander une autorisation spéciale. (...) Quant à la fille, tout lui était dénié, même élever la voix en présence des plus vieux. On faisait honte et on pinçait la fille qui répondait ou qui se montrait; on adorait les plus timides, celles qui avaient un humble maintien. » (Gilberto Freyre, 1974 : 382)

Comme l'indique Gilberto Freyre, la position de la femme était marquée, dans cette structure, par la soumission : *« Les filles élevées dans une ambiance rigoureusement patriarcale vécurent, elles, sous la plus dure tyrannie des maris »* (1974 : 382) ; ou encore : *« victime désarmée de la domination et des abus masculins ; créature réprimée sexuellement et socialement à l'ombre du père et du mari. »* (Gilberto Freyre, 1974 : 90)

L'importance de la famille patriarcale dans la société brésilienne est incontestable. Cependant, il faut prendre en considération le fait que cette importance, qui consistait dans l'instauration d'un modèle idéal de famille, concernait l'élite blanche plutôt que les autres segments de la société, pour lesquels ce modèle n'était pas nécessairement actualisé. Il faut rappeler que toute une partie de la population, formée par les citoyens libres - Blancs et Métis – et par les Noirs affranchis, ne se trouvait pas nécessairement

incluse dans ce modèle, même si elle incorporait quelques-uns de ses éléments fondamentaux.

Dans son très intéressant livre sur la Bahia du XIX^e siècle, Katia Mattoso (1992) décrit la façon dont s'organisait la famille au sein des différents groupes sociaux qui formaient la société brésilienne de l'époque. Mattoso montre par exemple que le mariage faisait partie d'une stratégie d'ascension sociale ou de maintien de la richesse familiale. Ainsi, l'élite blanche riche cherchait à se marier entre elle afin d'éviter la fragmentation des propriétés et la dispersion des fortunes. Il était préférable de garder une fille célibataire plutôt que de la marier à une personne de condition sociale inférieure.

À l'autre bout de l'échelle sociale, la famille esclave se constituait en tant que famille essentiellement partielle. Malgré l'effort de l'Église pour convaincre les *seigneurs de moulin* de marier leurs esclaves qui vivaient en concubinage ou qui avaient des liaisons fortuites, cette pratique ne se concrétisait que rarement. D'une part, les maîtres n'avaient pas intérêt à promouvoir les mariages afin de pouvoir continuer à séparer les couples lorsqu'ils avaient intérêt à se défaire de leurs esclaves. D'autre part, Mattoso suggère que les esclaves n'étaient pas non plus attirés par le mariage puisqu'il rendait plus difficile la possibilité d'affranchissement, et demandaient plus d'argent pour faire libérer la femme et les enfants. De plus, comme le remarque Schwarz (1985), la formation de couples stables était rendue difficile par le déséquilibre entre le nombre d'hommes et de femmes (les hommes étaient généralement trois fois plus nombreux que les femmes dans les fermes de canne à sucre à l'époque coloniale) et aussi à cause des conditions de travail et d'habitation auxquelles les esclaves étaient soumis, ce qui limitait les possibilités de rencontres amoureuses. Tous ces facteurs encouragèrent probablement l'établissement de liaisons temporaires. Nous savons aussi que le taux de natalité était très bas parmi les esclaves, soit parce que les femmes refusaient de mettre au monde des enfants qui seraient condamnés à être esclaves, soit parce que les *seigneurs de moulin* préféraient acheter de nouveaux esclaves plutôt que de nourrir des enfants et attendre de nombreuses années qu'ils atteignent l'âge productif. Cependant, comme le montre Mattoso, « *Lorsque naissent tout de même des enfants, la famille est en général une*

famille sans père : "Pater incertus, mater certa". C'est la communauté des esclaves toute entière qui est la famille de cet enfant né d'une union éphémère. Et ceci est vrai aussi bien pour les enfants d'esclaves que pour les enfants issus de l'union entre un maître et son esclave. La vie sociale du groupe est plus importante que la vie familiale proprement dite, qui est pratiquement inexistante. » (Mattoso, 1979 : 145)

Entre ces deux extrêmes de l'échelle sociale, nous trouvons un groupe intermédiaire formé par une population libre, partiellement métissée et dont Katia Mattoso souligne l'importance en affirmant qu'elle se caractérisait par une plus grande ouverture à l'interpénétration et aux changements. « *Liens intermédiaires de cette chaîne, ils humanisaient les rapports sociaux, en rapprochant les extrêmes et en rendant les mœurs plus flexibles. Ils exerçaient un difficile rôle intermédiaire, qui exigeait des sacrifices et des concessions, pour maintenir les équilibres précaires entre ces deux structures - blanche et noire - opposées en tout.* »⁹¹ (Mattoso, 1992 : 169)

La population libre incluait aussi les Africains affranchis, dont le nombre a beaucoup augmenté au cours du XIX^e siècle.⁹² Une fois libres, leur stratégie de mariage obéissait à une logique endogamique. Il était très rare que les Africains s'unissent aux Noires brésiliennes ou aux Mulâtresses. Généralement, ils choisissaient leurs partenaires parmi les individus qui appartenaient à la même ethnie qu'eux. Dans un environnement profondément hostile, où l'affranchi n'était ni complètement africain, ni complètement brésilien⁹³, le mariage endogame, comme le remarque Mattoso, resserrait les liens de solidarité et aidait à la survie du groupe et des individus. Ainsi, c'est surtout parmi le groupe intermédiaire, constitué des Noirs nés au Brésil, appelés *Crioulos*, des Métis et des Blancs pauvres, que se formèrent les couples mixtes unis soit par le mariage légal, soit en union libre. Ce lien conjugal, comme on peut le voir, ne représente aucune nouveauté dans le contexte actuel de Bahia. Selon Mattoso, la pratique des unions libres

⁹¹ Ma traduction.

⁹² L'affranchissement était une possibilité concrète offerte à l'esclave qui pouvait acheter sa liberté à son maître.

⁹³ Les Africains affranchis étaient libres comme n'importe quel autre Brésilien, mais ils n'avaient pas le droit à la citoyenneté brésilienne.

est un fait incontestable parmi les Africains, lesquels n'adoptaient pas le mariage légal en tant que norme de vie.

« À Salvador, c'était surtout la population libre (de toutes les couleurs, mais avec une claire prédominance blanche) qui constituait les familles légales (64,5 %). Seulement 9,7 % des Noirs se mariaient de cette façon. Le mariage était le privilège des Blancs, minoritaires, mais détenteurs du prestige social. »⁹⁴ (Mattoso, 1992 : 161)

La famille consensuelle était pourtant aussi commune à Bahia, au siècle passé, que la famille consacrée par l'Église⁹⁵. Elle se trouvait aussi présente parmi la population libre blanche et métissée, où les unions mixtes représentaient un moyen de promotion sociale à travers le blanchiment de la peau de la descendance. *« La famille consensuelle, écrit Mattoso, était plus fréquente parmi les "personnes de couleur" mais elle se trouvait partout. Les personnes vivaient ensemble, de préférence avec des gens ayant la même couleur de peau qu'elles. Désireuses d'ascension sociale, des femmes blanches et des mulâtresses optaient pour avoir des enfants à la peau encore plus blanche, en écartant des unions avec des hommes de couleur plus foncée. Le "Noir" rappelait l'Afrique et l'esclavage. Le blanchiment des Bahianais s'est fait à travers les femmes. »⁹⁶ (Mattoso, 1992 : 160)*

Katia Mattoso soutient la thèse que le système patriarcal faisait preuve, sous sa rigidité apparente, d'une certaine flexibilité qui permettait l'ascension sociale des individus, surtout à travers la parenté qui établissait des alliances, consolidait des liens de solidarité et favorisait son extension. Le choix des parrains et marraines faisait aussi partie de cette stratégie de construction d'un réseau familial capable d'assurer un meilleur futur et la protection des parrainés. Ainsi, un mulâtre talentueux pouvait monter dans l'échelle sociale et se trouver un bon emploi dans la ville sans que ses origines noires ne représentent nécessairement un obstacle. Il s'agissait donc d'une société hiérarchisée mais

⁹⁴ Ma traduction.

⁹⁵ À l'époque, et jusqu'à la proclamation de la République en 1888, seul le mariage religieux était reconnu légalement au Brésil.

⁹⁶ Ma traduction.

tolérante au changement de statut des individus. Cette tolérance s'étendait aussi à des situations illégitimes telles que les familles dirigées par des femmes ou l'existence d'enfants bâtards. Selon Mattoso (1992), ces conditions ne provoquaient pas de grands problèmes d'insertion sociale, du moins pas dans les classes moyennes et basses de la société.

Il faut remarquer cependant qu'il s'agissait d'une tolérance limitée, basée sur une vision raciste du monde. L'acceptation du mulâtre dans la société plus large passait par son blanchiment et par la négation de ses origines noires. Encore aujourd'hui, le racisme est présent de façon dissimulée dans la réalité brésilienne. À Cachoeira, la tolérance superficielle aux différences raciales et le fait que la grande majorité de la population de la ville soit noire ou métissée amènent plusieurs personnes à affirmer qu'il n'existe pas de racisme dans cette ville. Par contre, le racisme est présent dans la façon dont les gens construisent leur hiérarchie de valeurs. Ainsi, on a pu observer que plusieurs personnes qui habitent dans l'un des quartiers les plus noirs de la ville associent la blancheur de la peau à la beauté et considèrent la peau noire comme naturellement plus laide. Ces différences sont parfois mis en relief par l'utilisation d'expressions péjoratives, comme: « Peau sale et peau propre ». Les cheveux sont aussi classés en tant que « bons cheveux », pour les cheveux raides des Blancs et « mauvais cheveux », pour les cheveux crépus des Noirs.

Malgré la croissance ces dernières années des « Mouvements de conscience noire », les valeurs de l'élite blanche dominante sont encore très fortes et, d'une certaine façon, continuent à influencer la vie des personnes issus des classes populaires locales. L'idéologie de cette élite continue de fournir un modèle idéal que les individus cherchent à reproduire. Ainsi, le mariage avec une personne de couleur blanche représente, encore aujourd'hui, une possibilité d'ascension sociale. Selon ce qu'on nous a raconté, certaines personnes dans la communauté se refusent à avoir des compagnons de couleur foncée et se cherchent des amis parmi les personnes plus claires. Pour certaines personnes, le fait d'être Noir représente encore une espèce de handicap qui s'ajoute au stigmate de la pauvreté. Un jeune homme nous a dit lors d'un entretien : « *Je suis pauvre et Noir, je*

suis déjà handicapé d'être né comme ça ! ». Pour lui, la couleur de sa peau est une condition dévalorisante qu'il faut surmonter. À son affirmation, on peut ajouter le commentaire d'une mère-de-saint noire : « *Le Noir doit lutter pour être une personne !* », remarquant aussi que pour les Noirs, la respectabilité doit être durement construite. En effet, un Noir doit travailler deux fois plus qu'un Blanc pour prouver sa valeur et pour se faire respecter. Cependant, la possibilité de surmonter le préjugé associé à ses origines ethniques est permise à travers la réussite économique et le blanchiment des mœurs, qui fait de la couleur de la peau une affaire secondaire. Ainsi, dans ce contexte, la pauvreté et la couleur de la peau se trouvent amalgamées, ce qui amène les personnes à considérer le racisme comme un problème secondaire que le succès dans la vie, en particulier l'augmentation du revenu individuel, serait apte à résoudre.

Revenant à notre sujet central à la lumière de l'importance des modèles sociaux véhiculés par les classes plus aisées, on peut penser que même si le concubinage, les mères célibataires, les familles matrifocales et les enfants illégitimes sont bien acceptés dans les classes populaires, tout cela forme néanmoins des conditions socialement dévalorisantes puisqu'elles marquent la différence par rapport aux modèles idéaux. Les préjugés, de la part des personnes des classes moyennes à l'égard des pratiques des membres des classes populaires, ne sont pas toujours explicites, mais ils existent bel et bien. Au tout début du travail de terrain, lorsque j'ai décidé d'aller habiter au Baetê et que j'ai communiqué ma décision à une personne importante de l'élite locale, sa réaction immédiate a été de m'en dissuader. Les raisons que cette personne a invoquées pour se justifier étaient d'ordre moral, parce qu'elle considérait que les habitants de ce quartier avaient de « mauvaises habitudes ». Selon elle, il ne s'agissait donc pas d'un lieu convenable à habiter avec ma femme.

4. Le mariage et les mères célibataires

Après le survol historique que nous venons de faire au sujet de l'organisation de la famille à Bahia au siècle passé, nous reprendrons, dans les pages qui suivent, l'analyse de certaines facettes de son fonctionnement actuel dans les classes populaires de Cachoeira.

Commençons par le mariage. Malgré que le mariage légal et religieux soit une cérémonie présente dans l'imaginaire et même dans le rêve des femmes de Cachoeira, il ne se réalise que rarement dans les faits. La grande majorité des unions, dans le quartier, ne reçoivent pas la bénédiction de l'Église et ne sont pas légalisées. Il s'agit plutôt d'unions libres ou consensuelles. Le mariage constitue un privilège et une marque de statut social dans les classes plus aisées.

La communauté semble bien accepter les unions consensuelles et leur confère un statut similaire à celui du mariage légal. Il n'existe pas de discrimination envers les couples non mariés. Cependant, le mariage n'est pas dépourvu de valeur. D'une part, il est un signe de statut car il montre que les familles du jeune couple ont eu assez d'argent pour le réaliser. D'autre part, du côté de la jeune épouse, il représente une exigence morale et principalement une assurance donnée aux parents que l'époux s'occupera d'elle et qu'il assumera la paternité des enfants. Lorsqu'une jeune fille célibataire devient enceinte, sa famille va immédiatement faire pression sur le père de l'enfant, pas toujours avec succès, pour qu'il épouse leur fille.

Il est significatif que pour plusieurs femmes la réponse à la question : « Quand vous êtes-vous mariée ? » commence par : « *Je me "suis perdue" lorsque j'avais ...* », elles disent ensuite l'âge qu'elles avaient lors de leurs premières relations sexuelles et de la naissance de leur premier enfant. Est implicite dans cette phrase, maintes fois répétée, la référence au chemin idéalisé de la femme qui devrait se marier vierge. C'est comme si la femme acceptait de s'être égarée, une condition moralement condamnable et illégitime.

La grossesse inattendue d'une jeune fille, malgré la fréquence avec laquelle cela se produit, provoque souvent des conflits à l'intérieur de la famille et suscite des rumeurs dans le quartier. La virginité de la jeune fille est encore perçue comme liée à l'honneur de la famille et la réaction des parents, lorsqu'ils apprennent que leur fille est enceinte, en est presque toujours une de colère. Il s'agit d'une espèce de déshonneur qui s'abat sur la famille et qui est causé par le comportement de la jeune fille qu'on estime

« dévergondée ».⁹⁷ Les pères sont généralement plus inflexibles et on a connu plusieurs cas de jeunes filles ayant été expulsées de la maison par leurs parents après la découverte de leur grossesse.⁹⁸ Dans beaucoup de cas pourtant, après l'accouchement et une fois que les parents se sont habitués à la nouvelle situation, la jeune fille est réadmise à la maison.

Les mères, malgré leur tristesse devant la grossesse inattendue de leur fille adolescente, cherchent généralement à résoudre la situation de façon moins agressive et plus pragmatique. Dans le cas où le père n'est pas déjà marié, elles feront pression sur celui-ci pour qu'il marie leur fille, ou elles l'obligeront au moins à assumer la paternité de l'enfant.

La femme se réfère à l'homme qui lui a enlevé sa virginité comme à son « devedor » (ce qui, en portugais, veut dire « endetté »). C'est comme s'il avait contracté envers elle une dette qui ne peut se régler que par le mariage. Toutefois, dans bon nombre de cas, l'homme s'esquive de cette obligation et laisse la femme faire face toute seule à la « tempête » qui lui tombe dessus.

« Il y a des hommes, dit une jeune femme mariée, qui prennent une femme, font l'enfant et après, disent que l'enfant n'est pas à eux. (...) Ici, les hommes prennent la femme aujourd'hui et demain, s'ils la croisent dans la rue, font semblant de ne même pas la connaître. »

La condition de jeune fille célibataire et enceinte est très difficile à vivre pour les femmes. Elles essaient généralement de cacher leur condition à tout le monde, jusqu'au moment tout au moins où il n'est plus possible de le faire.⁹⁹ Il est très courant pour les

⁹⁷ La virginité était auparavant une valeur importante dans la société bahianaise patriarcale. Comme le note Jorge Amado dans son roman *Tiêta d'Agreste*, la femme qui tombait en déshonneur n'avait plus le droit de se marier et devenait une sorte de servante dans la maison de ses parents ou alors elle était envoyée dans un couvent.

⁹⁸ Plusieurs femmes relatent des histoires d'expulsion de la maison à la suite d'une grossesse. Par contre, il est probable qu'avec la libération progressive des mœurs, la réponse des parents à la grossesse de leur fille soit moins agressive.

⁹⁹ Sur le terrain, j'ai eu l'opportunité d'observer quelques cas où cette situation s'est produite. L'un de ces cas était celui d'une jeune fille de 19 ans tombée enceinte et qui a réussi à cacher sa grossesse à sa mère, qui la supposait vierge, jusqu'au sixième mois de gestation. En raison d'une dispute, une des copines de la jeune fille a commencé à répandre la rumeur selon laquelle celle-ci était enceinte d'un homme marié. Cette dernière a tout nié et sa mère a même fait appeler sa copine au commissariat de police pour qu'elle

femmes de prendre diverses sortes de thé, ou même des médicaments à effets abortifs. Plusieurs risquent leur vie dans des avortements clandestins réalisés dans des conditions précaires, qui se font parfois lorsque la gestation est déjà très avancée.¹⁰⁰

« Au début, parce que j'étais très jeune, j'ai été prise de panique. Pour moi, c'était la fin du monde, je pensais à me tuer puisque pour moi je rêvais de me marier, d'entrer dans l'église avec voile et guirlande... » (Femme célibataire de 26 ans, mère d'un enfant de 10 ans)

Même si le mariage traditionnel n'est pas une institution fréquente dans le contexte local, il semble être bien présent dans le rêve des jeunes filles. La grossesse inattendue représente l'écroulement de cet idéal et la brusque entrée dans la réalité d'un monde dorénavant marqué par la condition de mère célibataire. La grossesse signifie pour les femmes le début d'une vie adulte centrée sur la maternité, la responsabilité et le travail. L'absence du père les laisse dépendantes de leur famille pour l'éducation de leur enfant, ce qui les oblige moralement à se trouver un travail afin de ne pas transférer la charge de leur « faute » sur leur famille. Le travail acquiert ainsi pour la jeune mère une importance concrète et symbolique, puisqu'elle peut corriger, grâce à lui, sa « faute » et réacquérir le respect de la communauté.¹⁰¹ L'identité positive de la jeune fille se dirige alors vers l'image de la femme qui, par ses efforts et malgré toutes les adversités, réussit à soutenir et à élever ses enfants. Il ne s'agit pas d'une tâche facile et plusieurs jeunes filles ont des difficultés à accomplir ce rôle et à abandonner la vie plus libre qu'elles menaient auparavant. Pourtant, la femme qui ne réussit pas à jouer le rôle de mère et qui ne s'occupe pas comme il faut de son enfant est moralement condamnée. Elle se place dans une situation de dévalorisation sociale grave. Pour les autres, une fois passée la tempête

confirme ses affirmations devant le commissaire. Quelques mois plus tard, l'histoire s'avérait vraie et la mère de la jeune fille l'a empêchée de pratiquer un avortement à haut risque.

¹⁰⁰ Même si la maternité est très valorisée dans la communauté, l'avortement n'est pas condamné socialement et sa pratique est très courante. Par contre, il semble qu'il se produit plutôt lorsque les femmes ont déjà des enfants et ne veulent pas en avoir plus, car ce sont des enfants qu'elles ne pourraient pas élever.

¹⁰¹ Sur ce point, nos données ethnographiques coïncident avec celles de Cynthia Sarti dans sa recherche sur la morale des pauvres à São Paulo. Cette auteure soutient que l'identité des mères célibataires se construit par le travail comme une forme de réparation de « l'erreur », ce qui nous semble aussi être le cas à Cachoeira.

initiale, les rumeurs finissent par se calmer et la femme et l'enfant ne semblent souffrir d'aucune discrimination de la part de la communauté. Au contraire, il se produit un rassemblement autour du nouveau-né qui est accepté, admiré et fêté par les personnes proches.

5. La maîtresse et la deuxième famille

Comme nous l'avons vu, la polygamie se pratique à Cachoeira de façon informelle. Son statut est cependant toujours marqué par l'ambiguïté. D'une part, il s'agit d'une institution illégale et illégitime, ce qui l'assujettit à une condamnation morale. D'autre part, elle est tolérée comme un fait inévitable et sa pratique finit par lui conférer une certaine légitimation. Elle existe d'une façon voilée, sans être affichée, mais en même temps sans se cacher. Elle génère de la tension et des conflits puisque la femme n'accepte jamais pacifiquement le fait que son mari constitue une deuxième famille. Cette situation est donc à l'origine de conflits qui surgissent entre les conjoints et aussi d'une ambiance de méfiance qui s'instaure entre les femmes.

« Ici, dans le quartier, dit une jeune femme mariée, personne ne considère personne. Ici, c'est comme ça : elles peuvent être ici, dans ta maison, parlant, rigolant et, en arrière, elles sont avec ton mari ».

Les armes utilisées par la femme pour faire face à cette situation ne sont presque jamais celles de la confrontation directe, armes qui n'auraient d'ailleurs aucune chance de succès. Puisque la polygamie fait partie, dit-on, de la nature de l'homme, il est inutile d'essayer de l'abolir ; mieux vaut la contrôler. De plus, la position de la femme à l'intérieur du mariage ne lui permet pas de questionner son mari sur sa vie en dehors de la maison sans immédiatement déclencher la rage de celui-ci. Les femmes savent aussi que ce dernier renoncera difficilement à la prérogative masculine d'avoir des maîtresses. Ainsi, la polygamie s'organise à Cachoeira à partir de certaines règles qui restent non-dites et qui cherchent à établir certains paramètres dans les rapports entre l'homme, son épouse et ses maîtresses. Premièrement, la culture essaie de sauvegarder le droit de la

première femme, en réaffirmant le respect que lui doivent les autres femmes qui l'ont suivie. La deuxième femme n'a pas le droit de détruire la première famille que l'homme avait déjà constituée.

« Je ne fais pas de "travail"¹⁰² pour tuer personne, ni pour laisser personne au chômage. Je ne fais pas de "travail" pour retirer un homme de sa femme non plus. [À la femme qui me le demande] je dis: "Écoute ma fille, reste avec l'homme parce que l'homme a le droit d'avoir deux, trois femmes. Ainsi, tu restes avec lui et respecte sa femme, puisqu'elle est la première !" Mais si la femme me dit : "Non, je le veux seulement pour moi !", je prends son argent et je fais en sorte que le mari reste encore plus attaché à sa femme. Or, tu as déjà vu ça, vouloir prendre le mari des autres ! »
(Mère-de-saint)

On reconnaît à l'épouse une priorité sur la maîtresse, qui doit se résigner à son rôle secondaire. Cette dernière doit se faire discrète et assumer le fait qu'elle est la deuxième sans jamais vouloir remplacer l'épouse ni arracher l'homme à son foyer originel. Dans ces conditions, sa liaison avec un homme marié peut compter sur la tolérance de la communauté. Sa position est néanmoins fragile et la transgression des limites qui lui sont culturellement imposées provoque immédiatement des critiques.¹⁰³

Cela dit, la deuxième femme possède aussi des droits. Elle attend de l'homme qu'il accomplisse son rôle de père et de mari de la même façon qu'il doit le faire dans sa première famille. Ainsi, il doit pourvoir aux besoins de ses enfants, contribuer aux dépenses de la maison, et savoir partager son temps entre ses deux foyers, de façon à éviter le mécontentement de sa maîtresse. Une de nos informatrices soutient avoir mis fin à sa liaison avec un homme marié parce qu'il ne savait pas partager son temps entre elle et sa première femme.

¹⁰² Rituels qui consistent généralement en offrandes à certaines divinités afin que celles-ci utilisent leur pouvoir pour interférer dans les affaires humaines.

¹⁰³ Je me rappelle, par exemple, du commentaire mécontent d'Alice à propos d'un cas où la deuxième femme ne se comportait pas avec discrétion : *« Elle ne se comprend pas. C'est une "filiale" qui se comporte comme si elle était la "matrice". »* Il semble cependant qu'au fur et à mesure que le temps passe, la deuxième femme se trouve chaque fois plus légitimée dans son rôle d'épouse, avec tous les droits que cette condition apporte.

« Il venait me voir seulement quand il le pouvait. Parfois, il passait plus de quinze jours sans apparaître. Il avait peur que sa femme le découvre. Un jour, je lui ai dit: "Tu ne peux pas avoir deux femmes parce que tu ne sais pas diviser ton temps !"»

La condition de maîtresse ou de deuxième femme n'est pas une condition désirée et ne correspond pas à idéal dont rêvent les femmes. Cette condition existe plutôt en tant que réponse à une situation qui se produit pour des raisons d'ordre socioculturel et d'ordre économique. Les femmes qui se trouvent seules, soit parce qu'elles ont été abandonnées par leur mari, soit parce qu'elles ont des difficultés à rencontrer un homme dans le contexte de la forte émigration masculine, finissent par accepter des relations à temps partiel avec de nouveaux partenaires déjà mariés. Cette situation est très fréquente et finalement tolérée dans une ville où il n'y a pas beaucoup d'hommes disponibles. Néanmoins, elle garde toujours sa part d'illégitimité. La position de la deuxième femme est toujours vulnérable aux critiques et aux commentaires dévalorisants des autres femmes, en particulier de l'épouse légitime. En effet, le souhait des femmes est de devenir la seule épouse et de constituer une famille monogame idéale.

L'instabilité des mariages conduit à la formation de plusieurs familles séquentielles où les femmes ont des enfants de pères différents et où les hommes ont plusieurs familles, ce qui a pour résultat l'établissement de liens de parentés multiples dans la communauté. On trouve des cas où le premier mari d'une femme s'est ensuite marié avec une deuxième femme, pour habiter finalement avec une troisième à la suite de l'échec de ces deux mariages. Comme il a eu des enfants avec toutes ses femmes, ses enfants sont tous des demi-frères et des demi-sœurs, qui le sont aussi avec les enfants que leur mère a eus avec d'autres hommes. Dans ce contexte, il est commun que les gens aient des frères ou des sœurs provenant des unions secondaires de leur père. Parfois, les demi-frères sont tenus complètement à part, mais d'autres fois ils grandissent en contact les uns avec les autres. La tension qui s'établit entre les deux familles d'un homme peut se refléter dans les rapports que ses membres établissent entre eux. Le fragment de discours transcrit plus bas montre le préjugé qui peut être associé à la deuxième femme et à ses enfants.

« Mon père n'est pas un bon père mais, du moins, j'ai eu ce que quelques-uns de mes frères de la rue n'ont pas. Qu'il soit bon, mauvais, beau ou laid, j'ai un père dans la maison, malgré le fait qu'il ne m'a jamais protégé ni rien mais, quand même, c'est un père dans la maison! Alors, j'avais orgueil et lorsque je me bagarrais avec ma [demi-] sœur et quand je voulais la blesser dans son point faible, je lui disais : "Ta mère, qui était "quenga,"¹⁰⁴ est venue flirter avec mon père et toi, qui es-tu? Tu n'as même pas un père, parce que mon père est seulement mon père, il habite chez moi avec ma mère et toi tu viens rester ici par faveur !" »

6. L'instabilité du nœud familial et le difficile accomplissement des rôles sociaux attendus

La description que je viens de faire de la famille à Cachoeira nous montre comment le modèle idéal, centré autour des rôles complémentaires de l'homme et de la femme, s'actualise dans le contexte socioculturel local de manière fragile et instable. Je suis convaincu que l'explication de ce fait doit être cherchée dans l'interaction complexe des facteurs d'ordre historique, culturel et socio-économique, qui contribuent à instituer un conflit entre l'homme et la femme à l'intérieur de la famille. À un premier niveau, il est certain que le contexte de stagnation économique actuel dans lequel se trouve la ville joue un rôle important dans ce processus de fragilisation du nœud familial.¹⁰⁵ Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédant, les bas salaires ainsi que la difficulté d'avoir un emploi stable poussent les hommes à émigrer vers les grandes villes. D'une part, cette situation crée un déséquilibre numérique entre la population masculine et féminine et, d'autre part, elle rend difficile, pour les hommes et les femmes restés en ville, l'accomplissement du rôle social qui leur est culturellement imparti.

À ce propos, les jeunes hommes n'ont généralement pas les moyens de se marier et de soutenir une famille. Sans perspectives, ils sont nombreux à passer leur temps à ne

¹⁰⁴ Selon l'informatrice, « quenga » est une femme qui possède plusieurs hommes.

¹⁰⁵ Il existe plusieurs études qui suggèrent l'existence d'une relation entre la pauvreté et la formation de familles partielles. Sur ce point, voir Sarti (1996 : 45).

rien faire, réunis entre eux à bavarder et à boire. Quelques-uns ont déjà des enfants dont ils ne peuvent combler les besoins. Parmi les hommes plus âgés qui sont déjà mariés, il y en a plusieurs dont le revenu est incertain, ce qui les laisse à l'occasion dépendants du revenu de leurs femmes pour subvenir aux besoins de la maison. Cette situation est humiliante pour ceux qui passent parfois plusieurs mois sans travailler.

« Mon père a déjà passé quelque trois ou quatre mois sans travailler et c'était ma mère qui entretenait la maison. Il se sentait mal tout le temps et alors on ne pouvait rien réclamer dans la maison sans qu'il se fâche parce qu'il trouvait que ma mère était en train de l'humilier. Parce que tout ce qu'il y avait dans la maison sortait de sa poche à elle et puis il s'irritait et il sortait. Même sans argent, il buvait, buvait, buvait et revenait à la maison pour détruire ce que ma mère avait apporté. Il venait détruire ce que ma mère avait réussi après beaucoup d'efforts, avec beaucoup de sueur ! » (Jeune femme)

L'équilibre devient fragile, puisque dans l'impossibilité d'accomplir son rôle de pourvoyeur, l'homme se sent inférieur¹⁰⁶. Son estime de soi devient très faible et même si sa femme ne lui dit rien, cette situation l'attriste et lui fait chercher dans l'alcool un refuge à sa frustration et au manque⁹ de perspectives.

Les femmes, de leur côté, voient bientôt le rêve du mariage s'évanouir devant leurs yeux. L'homme qui ne réussit pas à accomplir le rôle qui lui donnerait du respect finit par se distancier de la maison et par se trouver des maîtresses, en laissant à sa femme surchargée la tâche de soutenir la maison et de s'occuper des enfants. Celle-ci finira par lui reprocher son échec dans son rôle de père.

« Derrière ma maison, il y a une personne qui habite là dont la femme se plaint tout le temps parce que c'est elle qui entretient la maison. Elle s'est mariée, elle a donné

¹⁰⁶ Julio Braga (1995a), en analysant les effets de la crise économique sur une communauté de l'île d'Itaparica, montre le déséquilibre qui s'établit dans le système de valeurs local lorsque l'homme ne trouve pas un travail qui lui permettant d'apporter à la maison le revenu indispensable à la survie de la famille. Dans ce contexte, l'auteur suggère que l'organisation religieuse du culte des *egungun* (culte des ancêtres réservé aux hommes) semble rétablir un certain équilibre dans les tensions et conflits existant entre hommes et femmes à l'intérieur du groupe domestique en contribuant à l'établissement d'un espace de cohabitation relativement stable. Nous reviendrons sur le travail de Braga dans les prochains chapitres en comparant ses données avec la réalité de Cachoeira.

une maison à l'homme, elle lui donne la nourriture et lui, ce qu'il gagne avec le travail qu'il fait en cachette dans la rue, il le donne à l'autre ! » (Jeune femme)

Le contexte socioculturel et économique de la ville rend le conflit entre l'homme et la femme à l'intérieur de la famille pratiquement inévitable. D'un côté, nous avons la difficulté à approcher des modèles idéaux à cause d'une structure socio-économique qui ne permet pas toujours à l'homme d'accomplir son rôle de pourvoyeur de la famille. Privé du travail qui lui donnerait sa dignité, il est obligé de migrer ou de rester en ville, assujéti à un revenu incertain. Le conflit entre la femme, surchargée par son emploi et par ses occupations traditionnelles et son mari, qui se sent humilié et frustré, est presque certain. Coincé, l'homme se comporte de façon encore plus tyrannique avec sa femme en exagérant son autorité et en se désengageant chaque fois un peu plus des affaires de la maison.

Nous ne pouvons pas, cependant, réduire les conflits existants entre hommes et femmes à l'intérieur de la famille au seul contexte socio-économique. La polygamie informelle, par exemple, est une pratique culturelle qui précède la stagnation économique de la ville et qui représente une source de tensions et de disputes entre les conjoints. L'inexistence de mécanismes sociaux de contrôle, ainsi que la tolérance culturelle face aux comportements masculins permettent aux hommes d'avoir plusieurs femmes et d'engendrer des enfants qu'ils ne sont pas capables d'élever. La polygamie exacerbe la jalousie entre les femmes qui doivent partager la présence de l'homme et son faible revenu entre deux familles (peut-être même trois ou quatre). Cette situation est exaspérante pour la première épouse, qui remarque que son mari est en train de dépenser son argent ailleurs, alors que tout manque à la maison. Mais elle a surtout peur qu'il abandonne définitivement le foyer pour rester avec l'autre. Malgré toutes les difficultés vécues par les femmes dans le mariage, la séparation se pose toujours comme un dernier recours, les femmes étant capables de supporter beaucoup d'épreuves, de souffrance et d'humiliations de la part de leur conjoint pour éviter l'éclatement de la famille. La femme sait que dans plusieurs cas, lorsque l'homme abandonne définitivement la maison, il se désengage complètement de l'éducation des enfants. Ainsi, même si son revenu est

incertain, il représente néanmoins une contribution importante à la bonne marche de la maison. La femme sent qu'elle n'est pas seule dans la tâche difficile d'élever les enfants dans une situation de pauvreté. En plus de cela, l'homme joue un rôle symbolique important puisque c'est lui qui garantit la respectabilité et l'autorité dans la famille. La femme mariée possède un statut positif, propre à sa condition, même si son mari est un mauvais mari. La condition de femme seule, en revanche, est toujours un peu dévalorisée lorsqu'elle se trouve « désengagée », c'est-à-dire disponible aux avances des hommes et donc dans une situation où elle doit lutter doublement pour se faire respecter.

La grande consommation d'alcool de la part des hommes apparaît aussi comme une source importante de tensions à l'intérieur de la famille. L'alcool est un élément important dans la constitution de la masculinité et les hommes de la ville boivent beaucoup, peu importe qu'ils soient ou non au chômage. Les conséquences des abus d'alcool sont bien connues : violence conjugale, gaspillage de l'argent qui devrait subvenir aux besoins de la famille, perte d'emplois, etc.

Comme la supériorité hiérarchique de l'homme à l'intérieur de la famille ne permet pas aux femmes de dialoguer avec leur partenaire sur ces questions, la femme évitera la confrontation et cherchera à contourner la situation. Elle essaiera, de façon subtile, de contrôler la consommation d'alcool de son mari et de l'encourager à trouver un travail. Elle évitera de lui dire ouvertement qu'elle sait qu'il a une maîtresse, mais elle essaiera plutôt de le reconquérir. Malgré ses efforts, la femme se retrouve fréquemment seule devant la difficile tâche d'élever ses enfants.

Le portrait que nous avons dressé dans ce chapitre met ainsi en évidence la toile de fond sur laquelle se trouve ancré le candomblé de Cachoeira. C'est dans ce contexte que vivent les femmes et les hommes qui fréquentent le culte et c'est cette réalité qui donne une couleur particulière à la façon dont l'idiome de la possession s'actualise.

Chapitre 5 - La « possession sauvage »

Nous étions le 8 septembre 1996, c'était une nuit d'hiver et il faisait frais à Cachoeira. J'avais attrapé un rhume qui m'avait affaibli et je m'apprêtais à me coucher lorsque de forts cris de femme ont brisé le silence de ce dimanche soir. Il était tard, autour de minuit selon ma femme. Intrigué, je suis allé à la fenêtre pour voir d'où provenaient ces cris. Il était cependant difficile d'identifier leur origine à cause de l'écho des collines qui entourent le Baetê. Les cris étaient néanmoins très forts et j'ai pensé qu'il pouvait s'agir d'une femme qui se faisait agresser. Des voisins sortaient de leur maison pour savoir ce qui se passait. Une pluie fine tombait et tout était un peu humide. J'ai voulu sortir et accompagner les gens pour essayer de découvrir la provenance des cris, mais j'en ai été dissuadé à cause de mon rhume qui risquait de s'aggraver à cause de la pluie. De plus, les cris venaient de loin et les rues du quartier étaient pleines de boue.

Le lendemain, une rumeur concernant ces cris courait dans le quartier. Au matin, les personnes que j'ai rencontrées commentaient déjà les événements de la nuit précédente. Les cris provenaient d'Itaiá, une colline située de l'autre côté de la vallée ; il s'agissait d'une femme qui avait été possédée par un Exu, m'a-t-on dit. Elle s'était débattue pendant deux heures et quatre hommes n'avaient pas réussi à la maîtriser ! Dona Laura, une mère-de-saint qui habite à proximité, a été appelée pour la soigner. Selon ce que les gens m'ont raconté, lorsqu'Exu est finalement parti, la femme était dans un état déplorable, complètement égratignée et couverte d'œdèmes.

Les jours suivants, d'autres personnes ont commenté l'épisode. Un père-de-saint m'a dit qu'il avait été appelé dimanche soir pour aller aider mère Laura dans sa lutte contre l'Exu. Il connaissait le mari de la femme possédée et il m'a révélé que la belle-sœur de cette femme avait été la mandataire de la sorcellerie. Je lui ai demandé s'il était possible de parler avec le mari pour qu'il me raconte un peu ce qui s'était passé, mais il m'a prévenu qu'il ne parlerait probablement pas, «parce que l'histoire était en train de

devenir un cas de police » à cause de la bagarre qui avait eu lieu entre la femme ensorcelée et les personnes accusées d'avoir fait le « travail »¹⁰⁷.

Au soir de ce même jour, une autre personne, initiée dans un terreiro de la ville de São Félix, de l'autre côté du fleuve, m'a dit qu'elle avait été sollicitée par des gens de la famille accusés d'avoir envoyé l'Exu à la femme. Ils étaient désespérés de prouver leur innocence, m'a-t-elle dit, et demandaient son aide parce que son père-de-saint était celui qui les gens soupçonnaient d'avoir fait le « travail », à la demande de la belle-sœur de la femme possédée. Toutefois, le père-de-saint niait avec véhémence toute implication dans cette affaire.

Intrigué par ce que les gens racontaient, j'ai décidé d'aller visiter l'Itaia quelques jours plus tard dans l'espoir de parler avec les gens qui avaient assisté de près à ce qui s'était passé. Ma femme m'accompagnait et nous nous demandions, en cours de route, si la personne qui avait été possédée accepterait de nous recevoir et de nous parler. Nous ne connaissions pas beaucoup les gens de ce quartier. Pour y accéder, il fallait monter une côte à pic. J'avais une amie qui habitait à proximité, nous avons donc frappé chez elle, mais personne n'était à la maison. Nous avons alors commencé à discuter avec une femme qui était assise devant la porte de sa maison, et la conversation s'est rapidement engagée sur l'événement du dimanche soir. D'autres personnes venues nous rejoindre participaient à la conversation. Peu à peu, l'histoire a commencé à se dévoiler.

Les gens d'Itaia ont confirmé ce que les autres avaient déjà raconté, en ajoutant des détails au récit. Il semble que tout le quartier a été réveillé par les cris d'Edna, qui habite à quelques mètres de là où nous nous trouvions. Il n'avait pas de doute pour ces gens qu'il s'agissait bien d'un Exu, et qu'il avait été envoyé par sorcellerie. Un homme du voisinage s'est introduit dans la conversation et nous a offert de nous amener à la maison d'Edna. Il nous a confié que des femmes du quartier, des voisines d'Edna, étaient les mandataires de la sorcellerie. Il a ajouté que le fils de la belle-sœur d'Edna est ogã

¹⁰⁷ « Travail » est le terme utilisé pour référer à la sorcellerie.

de la maison d'un père-de-saint de São Félix et que celui-ci avait été vu dans le quartier quelques jours avant ces événements. Il nous a aussi dit qu'Edna et son mari avaient eu une dispute et que la femme avait déménagé avec les enfants dans un autre quartier. Le cas n'était pas clair du tout, mais l'homme, du nom de Pedro, ne voulait pas trop s'exposer, craignant que les supposés mandataires de la sorcellerie lui veulent du mal à lui aussi à cause de son amitié pour Edna et pour son mari. Il nous a néanmoins indiqué la maison d'Edna, et nous sommes allés frapper à sa porte. Personne n'a répondu ; nous avons donc décidé de revenir un autre jour.

Le lendemain, nous avons de nouveau monté la côte d'Itaiá pour tenter de faire la connaissance d'Edna. J'essayais d'imaginer comment serait la femme qui avait été possédée par une entité aussi violente et dont les cris terrifiants avaient été entendus jusque dans le Baetê, à une distance considérable. J'étais intrigué par cet épisode de « possession sauvage », et beaucoup de questions me venaient en tête. Je me demandais ce qui était en train de s'exprimer par cet événement et ce que cette « performance » signifiait dans le contexte particulier de Cachoeira.

Nous avons frappé à la maison d'Edna. C'est avec surprise que j'ai vu une jeune femme ouvrir la porte et nous inviter à entrer avec un sourire qui était toute sympathie. Contrairement à mon attente, Edna était une jeune mulâtre de 24 ans, d'apparence fragile et tout à fait charmante. Elle nous a reçus de façon très amicale et nous a dit que les voisins l'avaient prévenue qu'un couple avait frappé à sa porte. Nous lui avons alors expliqué notre recherche et nous lui avons demandé si elle pouvait nous accorder un entretien, ce qu'elle a promptement accepté.

1. L'événement dans le récit d'Edna

Pour nous expliquer ce qui s'est passé cette nuit-là, Edna est remontée en arrière jusqu'au jour où elle et ses quatre enfants, nés de relations antérieures, sont venus habiter à la maison de Paulo, son compagnon actuel, un an et demie auparavant. Selon elle, au début de son séjour chez Paulo, sa belle-famille la traitait bien. La sœur de son

compagnon et ses fils habitaient dans une maison qui faisait face à celle de son frère. Ce n'est que plus tard, lorsqu'elle est devenue enceinte, qu'ils ont commencé à se montrer hostiles à son égard. Elle se plaignait du fait qu'ils lui « disaient des blagues », une expression qui renvoie à une façon indirecte de suggérer que quelqu'un a un comportement moralement douteux. Plus tard, de façon plus explicite, la sœur de Paulo et quelques-unes de ses cousines l'ont accusée d'être une prostituée.

Edna explique cette haine à son égard à une dispute entre Paulo et sa sœur relativement à la possession de la maison où ils habitaient maintenant. La maison appartenait au père de Paulo, qui l'avait laissée en héritage à ce dernier, son fils cadet, le seul qui n'avait pas encore sa propre demeure. Sa sœur, néanmoins, avait toujours contesté le droit de Paulo sur la maison paternelle. Ne pouvant supporter la pression de la famille de son compagnon, après son accouchement, Edna est retournée vivre dans la maison qu'elle partageait avec une copine avant de connaître Paulo.

Paulo l'a cependant retrouvée et a réussi à la convaincre de revenir chez lui. Cependant, les problèmes avec la sœur de Paulo et avec ses fils s'aggravaient. Edna a même reçu des menaces d'agression physique, ce dont elle a parlé à son compagnon, en lui suggérant de déménager. Mais Paulo refusait d'abandonner sa maison.

Selon Edna, sa relation avec Paulo n'avait pas toujours été parfaite, mais il n'y avait jamais eu de conflit vraiment grave entre eux, comme ce qui s'est produit quelques jours avant le dimanche où elle a été possédée. Edna raconte que pour des motifs futiles, Paulo a menacé de la frapper et de la blesser avec un couteau. Elle a immédiatement répondu en disant : « *Avant que tu fasses couler son sang, je vais faire couler le tien !* »

Edna interprète sa réponse prompte, où elle parle d'elle-même à la troisième personne, comme une évidence que ce n'était plus elle qui parlait, mais quelque chose d'autre qui parlait à travers sa bouche. Comme son compagnon l'a avoué plus tard, il a pensé lui aussi qu'« *elle n'était plus seule* » à ce moment. Étant donné le comportement

inhabituel de son mari, Edna soupçonne qu'il était peut-être « irradié »¹⁰⁸ lui aussi par quelque entité spirituelle ce jour-là. De plus, tout cela s'est passé exactement à midi, une heure qui, dans le candomblé, est perçue comme dangereuse.

À la suite de cet événement, Edna et Paulo ont arrêté de se parler et la cohabitation dans la même maison est devenue insupportable pour Edna. Elle voulait déménager, mais elle n'avait pas d'emploi à l'époque et avait cinq enfants à soutenir, dont un bébé qui n'avait pas encore un an. En fin de compte, la situation entre elle, son compagnon et la famille de celui-ci est devenue insoutenable, et Edna est déménagée avec ses cinq enfants dans une petite chambre qu'une de ses amies lui avait trouvée.

Surpris par son départ, Paulo est allé lui parler et voir sa fille quelques jours plus tard. Il lui a demandé les raisons de son attitude et elle lui a répondu qu'il n'était plus possible de vivre dans un lieu où elle était haïe et agressée.

Au soir de ce même jour, elle est allée, avec ses amies, assister à la réunion d'un candidat aux élections municipales de Cachoeira. Elle nous a rappelé qu'elle avait quitté le rassemblement à exactement minuit. Ses amies l'ont déposée devant le cimetière, tout près de sa petite chambre. Edna dit se rappeler d'avoir vu une ombre passer derrière elle, puis elle a couru en direction de la maison.

Le lendemain, après avoir préparé le petit déjeuner pour ses enfants, elle est allée à São Félix en compagnie d'une amie, celle qui avait loué la chambre pour elle. Lorsqu'elle est arrivée, Edna a commencé à sentir des frissons passer. Un mal de tête et une grande angoisse se sont emparés d'elle. Elle a demandé à son amie de retourner à la maison. Elle ne garde aucun souvenir de cet après-midi ; ce sont d'autres personnes qui lui ont raconté ce qui s'est passé.

« Ils m'ont dit qu'il y avait eu un enterrement, je ne me rappelle pas, et que j'étais sortie de la maison en criant que mon mari était mort et que moi, j'étais resté vivante. (...) Les gens ont dit que j'avais bu, moi, je ne rappelle pas. »

¹⁰⁸ Terme utilisé pour faire référence à l'état dans lequel une personne se trouve lorsqu'elle est influencée

Le soir, sa meilleure amie est passée chez Edna pour l'inviter à sortir. Selon elle, Edna avait déjà bu beaucoup de *cachaça*¹⁰⁹, même si cela ne paraissait pas. Edna soutient qu'elle n'avait pas l'habitude de boire, surtout lorsqu'elle était seule. Généralement, elle prenait de l'alcool quand elle était accompagnée de son mari et aux occasions de fête. Sa copine l'a accompagnée à la maison de l'un des candidats aux élections municipales, qui lui avait promis une *cesta básica*¹¹⁰. Ensuite, elles sont passées chez la *venda*¹¹¹ d'une commère d'Edna, et cette dernière a bu trois bouteilles de bière et deux doses de cognac. Edna dit ne pas se rappeler avoir bu chez la *venda*. Elle n'a gardé aucun souvenir de ce que s'est passé par la suite non plus.

Selon ce que son amie lui a raconté plus tard, après être sortie de chez la commère, Edna est devenue très violente. Elle a commencé à la frapper et l'a même mordue. La pauvre fille a dû se battre pour se libérer d'Edna, qui est partie en courant en direction de la côte d'Itaiá.

« Les gens d'ici, sur la côte, racontent qu'ils m'ont vu monter en criant que j'avais tué mes enfants. On dit que la chose est arrivée ici en criant que j'avais tué mes enfants et les gens ont pensé que c'était mon mari. Dans la maison, ici, tout était silencieux et moi, je criais : "Ils ont tué mes fils, ils ont tué mes fils et ils veulent me tuer aussi !" Puis, un gars est venu ici, il a frappé à la porte et il a appelé Paulo. Il lui a dit : "Comment, tu frappes ta femme et tu l'expulses de la maison ?" Il lui a répondu : "Moi ! Je l'attendais ici, j'ai demandé à mon enfant d'aller là-bas l'appeler et elle a dit qu'elle allait revenir plus tard ! Moi, je dormais !" Il s'est habillé et il est sorti. Lorsqu'il est arrivé près de moi, on dit que j'ai ouvert les yeux tout grands sur lui et que j'ai crié : " C'est lui qui a tué mes enfants ! " Puis, personne n'a réussi à me rattraper ! Les gens disent qu'après ça [la chose] a commencé à m'arracher les cheveux et que j'ai commencé à me frapper la tête par terre. Ils m'ont attachée avec deux cordes, deux aux

par l'action d'un esprit.

¹⁰⁹ Boisson distillée à base de canne à sucre.

¹¹⁰ Littéralement, un « panier de base », expression qui désigne une provision d'aliments de première nécessité.

¹¹¹ Petit commerce.

bras, deux aux jambes. Puis, ma commère m'a dit qu'elle a monté la côte et que moi, je pleurais et je disais : " Qui m'a attachée ? Qui m'a laissée ici ? Qu'est-ce que je fais ici, attachée ? " Alors tout le monde a dit : " Je ne sais pas, attends Paulo, il est allé appeler ta mère. " Puis, on dit que j'ai baissé la tête et quand je l'ai soulevée, ce n'était plus moi qui était là de nouveau. On dit que quand j'ai fait comme ça [elle esquisse un mouvement d'ouverture des bras et de soulèvement de la tête], les cordes se sont rompues. Deux cordes que j'ai réussi à briser ! »

Q. « Et vous ne vous rappelez de rien ? »

R. « Je ne me rappelle rien du tout. C'est l'autre jour que les gens m'ont raconté... ils me racontaient [elle pointe les enfants, qui sont à coté], mon mari aussi, ils sont venus me demander si j'avais des signes dans mon corps, si j'avais des douleurs dans mes bras. Ils disent que j'ai frappé ma tête par terre, puis que je suis descendue ici, dans le lieu où a été découvert qui a envoyé, qui n'a pas envoyé [cette chose] pour moi. On dit que... , qu'il était avec moi, que je n'étais pas seule... qu'il était avec moi... Est-ce que je peux dire quoi, qui c'était ? »

Q. « Oui, bien sûr ! »

R. « ... Exu Caveirinha, qui a été envoyé pour moi. [Il a dit] qu'il a bu beaucoup de sang et qu'ils lui ont donné beaucoup de poules et d'animaux à quatre pattes, seulement pour qu'il vienne faire ce travail ici. Puis, qu'il est venu pour en finir avec moi et mes enfants, mais que quelqu'un l'avait devancé. Mais il n'a pas dit qui c'était. (...) D'autres personnes [esprits] étaient déjà arrivées en moi plus tôt, c'était pour que je sorte de la maison, pour que ça ne se passe pas dans la maison. Parce que, si ça se passait de la façon qu'il a raconté, on dit que ces enfants seraient tous... c'est-à-dire que, l'esprit qui est arrivé le premier a protégé les enfants et m'a retiré de la maison ! Parce qu'il est arrivé que ma copine m'a appelée : " Edna, sortons ! ", alors que moi, j'allais dormir. »

Q. « C'est votre copine qui a reçu la charge... »

R. « Et elle en est sortie complètement déchirée. Puis, l'Exu a crié ici. Il a dit le nom de ceux qui ont fait le travail : Cláudia, Mara, Lenira, n'est-ce pas ? » [Elle pointe

un enfant comme pour demander une confirmation.] Elle ajoute : « C'est eux qui m'ont raconté tout ce qui s'était passé. »

Nous lui avons demandé qui étaient les femmes dont elle a cité le nom et elle a répondu qu'il s'agissait des nièces de son mari. « Parce que, avant que tout ça ne se passe, elles m'ont crié qu'elles voudraient voir si je serais capable de vivre ici, que si je ne sortais pas par le bien, je sortirais par le mal. J'étais dehors en train d'étendre le linge. En effet, quelques jours plus tard, je suis partie et quand je suis sortie, tout ça s'est passé. »

Q. « Et qu'est-ce que le gens d'ici disent sur ce qui s'est passé ? »

R. « La seule personne qui se moque de ce qui s'est passé ici est la sœur de mon mari. Elle dit aux gens que c'était la cachaça, que c'était de la débauche. Dona Laura [la mère-de-saint], par contre, m'a dit que je n'avais pas l'odeur de cachaça dans ma bouche, que j'avais bu, mais que je n'avais pas bu seule ! La cachaça n'était pas du tout en moi ! Elle m'a dit de ne pas écouter ce que la sœur de Paulo dit, parce que c'était elle qui a vu " la chose " de près et qui m'a soignée, et c'est elle qui me soigne encore ! Elle dit que celui qui a envoyé le travail l'a bien envoyé ! (...) Le mari de ma belle-sœur a même voulu venir me battre au moment où " la chose " a commencé à crier et à révéler qui l'avait envoyé ! Les gens lui ont dit : " Si tu veux y aller, tu y vas, mais vas-tu résister ? Tu penses que c'est elle qui est là ? La force qui est là n'est pas à elle ! Parce qu'elle, avec une gifle tu la mets par terre, mais là, quatre hommes n'ont pas réussi à la maîtriser ! " Puis, " la chose " a commencé à crier : " Si vous n'avez jamais vu de la bagarre, vous voulez en voir ? Sautez dehors et vous allez voir ce que c'est que de la bagarre ici, dans la rue ! " On dit que la chose les a invités à se battre ! Puis " la chose " a dit : " Vous êtes en train de penser que je suis elle, que vous ne respectez pas, à qui vous dites des choses : qu'elle n'a pas de caractère, qu'elle est une " femme de la rue ", qu'elle est une femme du brega¹¹² ? Elle est elle et elle ne sait pas répondre, mais moi, je sais comment répondre à sa place ! " On dit que tout le monde ici a fermé les portes ! »

Q. « C'est-à-dire qu'il vous a défendue ! »

¹¹² « Brega » désigne un quartier où l'on s'adonne à la prostitution.

R. « *Oui, il m'a défendue après. On dit que c'était lorsque le mari de l'autre a voulu venir me battre. C'est-à-dire qu'avec ça, il s'est senti affligé, si c'était du sang qu'il voulait, il en trouverait beaucoup pour en boire [s'ils venaient pour se bagarrer]. Parce que même la mère-de-saint a dit : " Tiens, une personne mince comme ça, où est-ce qu'elle a trouvé autant de force au point que moi-même j'ai reçu une ruade ! " (...)* Dona Laura raconte aussi que " la chose " a pris un couteau pour me tuer, c'était le moment où elle a fait une coupure dans la main de Paulo. Lorsqu'il est arrivé ici, j'avais le couteau à la main pour me couper les poignets. (...) »

Lorsque Paulo est arrivé avec Dona Laura, la mère-de-saint a conduit les rituels pour maîtriser l'Exu, aidée par un neveu de Paulo, qui est initié au candomblé. Edna raconte que le lendemain, elle s'est réveillée normalement et que la seule chose qu'elle a remarqué de différent, c'est le vêtement blanc qu'elle portait, les tresses de sisal qu'elle avait attachées aux bras¹¹³, un collier de couleurs jaune et vert au cou et une odeur différente, à cause des bains des feuilles que Dona Laura lui avait donnés.

2. La première couche de sens et les outils analytiques

Le cas que je viens de décrire peut être une bonne voie d'introduction à la cosmologie du candomblé, et plus particulièrement à la façon dont la possession peut surgir dans la vie quotidienne des personnes. La décision de commencer l'analyse de ce thème par ce cas particulier permet de pénétrer dans le monde du candomblé par ses marges. En effet, dans ce chapitre, il ne sera pas question de me pencher directement sur le culte avec ses initiés et ses rituels de possession, mais plutôt sur la toile de significations qui se constitue à partir du culte et qui transcende la communauté religieuse pour devenir présent dans la vie quotidienne. Edna, le personnage central de ce drame, n'était pas initiée au candomblé et l'épisode que je viens de raconter ne s'est produit dans aucun espace ni contexte rituel. Par contre, les actions et les interprétations

¹¹³ Il s'agit du « contre-egun », un fétiche utilisé pour protéger la personne contre les mauvais esprits.

qui ont façonné le dénouement du cas sont traversés par des associations symboliques, des valeurs et des pratiques reliées au culte. De cette façon, je veux entreprendre les premiers pas du dévoilement des multiples facettes de la possession, appréhendée ici en tant qu'idiome beaucoup plus flexible qu'on ne l'envisage habituellement, et analysée dans un contexte d'interaction sociale.

L'introduction au phénomène de la possession par le cas d'Edna nous permet également d'aborder le processus par lequel une personne en arrive à s'initier au culte, et conséquemment à établir une relation particulière avec les esprits qui viennent la posséder régulièrement. Le nom de « possession sauvage » est justement évoqué dans la littérature¹¹⁴ pour marquer la différence entre la « possession brute », qui se produit chez une personne non initiée, et la possession contrôlée, qui se produit généralement dans un cadre rituel chez des personnes ayant subi l'initiation au culte, qui ont donc appris à la maîtriser. L'analyse du cas d'Edna montre cependant que ce terme n'est qu'à moitié juste. D'une part, l'adjectif « sauvage » décrit bien la fureur et l'aspect incontrôlé des comportements d'Edna pendant la transe ; d'autre part, cependant, il ne fait pas justice au fait que malgré cette « sauvagerie », c'est-à-dire le manque de contrôle d'Edna sur la forme par laquelle l'esprit se manifeste en elle, sa transe dénote déjà, comme nous le verrons par la suite, une bonne maîtrise de l'idiome de la possession (du moins, dans l'une de ses manifestations possibles).

Malgré que ce cas comporte ses particularités, il ne faut pas le voir comme un fait isolé ou exceptionnel. Tout au long de notre travail de terrain, ma femme et moi avons pu recueillir bon nombre de récits portant sur des épisodes où des personnes ont présenté ce que, pour l'instant, je appellerais la « possession sauvage ». Cette répétition montre que nous avons affaire à un idiome culturel, ou plus exactement à une facette d'un idiome plus large, celui de la possession, qui n'a pas jusqu'ici été exploré dans toutes ses manifestations. En ce sens, le cas d'Edna réunit de façon intéressante une série d'éléments qui peuvent nous aider à mieux comprendre plusieurs niveaux de

¹¹⁴ Notamment par Bastide (1958 : 22).

signification que ces épisodes peuvent condenser, et c'est pourquoi je l'ai privilégié dans mon analyse.

Comme nous l'avons noté au troisième chapitre, notre approche de la culture favorise une perspective interprétative qui utilise, selon le chemin tracé par Geertz (1973) et Ricœur (1986), des ressources fournies par l'analyse littéraire. L'événement que nous venons de décrire peut être appréhendé métaphoriquement comme une production d'un texte disponible à l'interprétation.¹¹⁵ Ce texte culturel de base constitue le cadre à l'intérieur duquel les acteurs sociaux, comme le rappelle Azzan Junior (1993), ont une marge de liberté pour écrire leurs propres « scripts » et interpréter celui des autres acteurs. Dans cette ligne, la possession peut être appréhendée comme une « mise en scène »¹¹⁶ où les acteurs jouent des rôles (certains sont basés sur des « scripts » bien développés tandis que d'autres laissent beaucoup de place à l'improvisation) dont le texte final est construit dans un processus interactif. Les sujets qui participent à l'événement que nous venons d'exposer sont, comme le propose Azzan Junior (1993), des « auteurs dans le texte », c'est-à-dire qu'ils jouent un rôle tout en étant les « auteurs du texte » qui est produit collectivement.

La compréhension des multiples significations du cas d'Edna implique cependant, comme le rappellent Bibeau, Corin et Uchoa (1993), qu'il nous faut aller au-delà des récits des acteurs sociaux pour en arriver à la dimension supranarrative du sens de l'événement, qui renvoie à un certain nombre de signifiants clés dans la trame personnelle, sociale et culturelle dans laquelle cet événement s'inscrit. Comme le suggèrent ces auteurs, il est nécessaire de « briser » les couches superficielles de signification du texte ou du fait culturel pour en faire surgir le sous-texte, qui se trouve souvent caché.

Le projet herméneutique de Ricœur peut être une ressource intéressante pour nous aider à développer ce jeu interactif entre les acteurs sociaux (leurs lectures de

¹¹⁵ La possession, comme le suggèrent Lambek (1981) et Boddy (1989), peut être analysée comme un texte.

¹¹⁶ Comme le dit Leiris (1989), tel un théâtre vécu.

l'événement et leurs jeux d'interprétations) et à dévoiler les significations dissimulées qui sont associées à l'événement que nous nous proposons d'analyser. La théorie du texte et de « l'action conçue comme un texte », développées par Ricoeur (1986), peuvent nous être particulièrement utiles pour comprendre le cas de possession que je viens de décrire.

Selon cet auteur, l'action humaine peut être interprétée par un paradigme analogue à celui du texte. Ainsi, de la même façon que le texte se constitue à partir de quatre traits fondamentaux, qui constituent sa textualité (ce qui instaure sa différence par rapport au langage parlé), l'action sensée peut être objectivée par des traits analogues (ce qui la différencie de l'acte en soi). En d'autres mots, l'interaction humaine peut subir une transformation analogue à celle du discours lorsque celui-ci est fixé par l'écriture. Une fois « fixés », tant le discours que l'action sensée peuvent devenir objets d'une herméneutique.

Pour Ricoeur (1986 : 199), les quatre traits fondamentaux de la théorie du texte et de l'action sont : «1) *la fixation de la signification*, 2) *sa dissociation d'avec l'intention mentale de l'auteur* [ou acteur], 3) *le déploiement de références non ostensives*, et 4) *l'éventail universel de ses destinataires*».

J'expliquerais chacun de ces items en même temps que je les appliquerais à la compréhension du cas exposé. Le premier item renvoie au fait que la signification de l'action ne se confond pas avec l'événement, tout comme le discours ne peut être confondu avec l'acte de parler. La fixation de l'action, qui équivaut à l'écriture dans le paradigme du texte, est, dans ce cas, son inscription dans la mémoire de la collectivité à travers ses significations. Ainsi, les significations associées à l'action d'Edna et la réaction des personnes ayant participé à l'affaire au cours de cette nuit de dimanche survivent à l'éphémère de l'événement. En d'autres mots, ce qui reste « fixé » de cet événement, ce n'est pas l'action d'Edna en elle-même, mais le fait qu'un esprit l'a possédée, avec toutes les significations qui en découlent dans le contexte socioculturel de Cachoeira.

La cosmologie religieuse du candomblé est ici l'un des textes culturels de base qui orientent la « mise en scène » d'Edna et qui propose un cadre à partir duquel celle-ci peut être interprétée. Ainsi, lorsque le sommeil des gens d'Itaiá a été perturbé ce dimanche soir par les cris d'Edna et que leur attention a été attirée par son comportement inusité et agressif, c'est à cet ensemble de textes culturels disponibles que les personnes ayant pris part au déroulement du drame ont recouru pour interpréter l'événement et y réagir. Dans un contexte socioculturel plus proche de la tradition occidentale, Edna aurait probablement été médicalisée, c'est-à-dire que son comportement aurait été appréhendé comme une crise émotionnelle d'ordre psychologique requérant la prescription immédiate de médicaments anxiolytiques.

Mais comme nous l'avons vu, dans le contexte socioculturel local, la réaction des personnes ayant participé au drame a suivi une toute autre logique. Les gens ont vite compris, à cause de la présence de plusieurs éléments symboliques dans la « performance » d'Edna, que celle-ci était possédée par un esprit et que son cas exigeait la présence d'une mère-de-saint ou d'un père-de-saint, qui sont les personnes les mieux préparées pour faire face à ce type de situation.

Le deuxième trait développé par Ricœur fait référence à l'autonomie de l'action sensée, qui se détache de son agent de façon à développer ses propres effets (ce qui constitue, pour Ricœur, sa dimension sociale), d'une façon similaire à la dissociation de la signification d'un texte de l'intention de son auteur. Ainsi, le « texte de possession » qui a été produit à partir de la performance d'Edna ne lui appartient pas puisqu'il a été construit à partir de l'interaction de plusieurs personnes (son mari, la famille de sa belle-sœur, les voisins, la mère-de-saint)¹¹⁷ et parce qu'il engendre des conséquences qui échappent à l'intention de la personne l'ayant déclenché.

Relativement au premier point, le cas d'Edna participe à un processus d'interaction où une interprétation entraîne d'autres interprétations, et ainsi de suite. Lorsque l'esprit qui a possédé Edna s'est identifié, a dévoilé la raison de sa présence sur

¹¹⁷ Pour parler en termes de théâtre, nous avons ici une mise en scène où l'auditoire participe directement

terre et a révélé les noms des personnes qui l'avaient envoyé accomplir cette tâche, il est devenu clair pour les personnes présentes que le conflit qui opposait Edna et la famille de sa belle-sœur s'était transformé en une affaire de sorcellerie. Toutefois, les membres de la famille des supposés sorciers ont d'abord interprété le comportement d'Edna comme une provocation de la part d'une personne soûle, et, fâchés, ils ont manifesté l'intention de l'affronter. En réponse, l'Exu qui possédait Edna les a appelés à se battre et a rendu publiques les rumeurs qu'ils divulguaient à son sujet, le fait d'être une « femme de la rue », par exemple. Les voisins sont donc intervenus en dissuadant le mari de la sœur de Paulo d'aller se battre en lui faisant voir que ce n'était point la fragile Edna qui était là, mais quelque chose de beaucoup plus puissant qui s'était emparé d'elle.

Le fait que quelqu'un puisse être envahi de façon inusitée par un esprit tel un Exu n'est pas remis en question par les personnes de la ville. Il s'agit d'un fait possible, qui se produit de temps en temps et dont personne ne nie l'existence. Même si tout le monde sait que la transe peut être feinte, toutes les personnes avec qui nous avons eu l'opportunité de parler étaient convaincues qu'Edna a été prise par un Exu. La gravité des événements qui se sont produits, ainsi que la manière impressionnante dont Edna s'est transformée pendant l'épisode (qui a été commentée par plusieurs personnes), n'ont pas laissé beaucoup de marge, même aux opposants d'Edna, pour disqualifier cette possession et la qualifier de dissimulation. De plus, la présence d'Exu a été légitimée par une mère-de-saint respectée qui a conduit les négociations ayant mené au départ de l'entité. Les membres de la famille de la belle-sœur d'Edna ne peuvent donc pas nier que cette dernière a été prise par un Exu. Ils ont cependant tenté de démontrer qu'ils n'avaient demandé aucun travail de sorcellerie en demandant au père-de-saint du terreiro de São Félix (où, supposément, le travail avait été fait) de confirmer publiquement qu'ils n'étaient pas responsables de ce qui s'était passé.

Relativement au second point, il faut ouvrir une parenthèse au sujet de la question de l'intentionnalité dans les cas de la possession. Même si la transe peut être feinte, je suis convaincu que la plupart du temps, les personnes possédées sont dans un

état altéré de conscience, et donc qu'elles ne sont pas en contrôle d'elles-mêmes. Par contre, à un niveau inconscient ou préconscient, il peut se produire une coïncidence entre l'action de l'esprit et le désir de la personne possédée. Il faut prendre en considération le fait qu'Edna est complètement plongée dans la culture locale. Elle partage avec une bonne partie de la population de la ville la croyance en la sorcellerie. Sachant que sa présence n'était pas appréciée par la famille de son mari, elle était convaincue qu'ils étaient en train de l'ensorceler.

Un lecteur animé d'une vision plus utilitariste pourrait quand même argumenter qu'Edna a utilisé la croyance dans les esprits pour renverser une situation de pouvoir qui lui était défavorable. Même si tel était le cas, se limiter à ce niveau réduirait notre compréhension de l'événement puisque, comme je vais essayer de le montrer au long des prochaines pages, à partir du deuxième trait de la théorie de l'action de Ricœur, les significations et les conséquences de l'action transcendent l'intention de l'acteur.

Je suis plutôt enclin à penser que la possession d'Edna par un Exu peut être envisagée comme l'idiome culturel à travers lequel elle a pu répondre (d'une façon inconsciente ou préconsciente) au harcèlement dont elle souffrait de la part de la famille de son mari. À travers la médiation d'un Exu, Edna a porté publiquement des accusations et des reproches à ces derniers, ce qu'elle n'aurait pas pu faire elle-même. La possession par cette entité l'a placée dans une situation d'irresponsabilité par rapport à ses actes, ce qui la protégeait de ses opposants. Sa situation de détresse a néanmoins été exposée à ses voisins, et à la suite de l'événement, ils ont été impliqués dans son problème et sont devenus sensibles à sa souffrance.

En ce qui a trait aux conséquences de l'événement, il est certain que l'indiscrétion de l'Exu, qui a dévoilé la sorcellerie et avoué avoir été envoyé dans le but exprès de détruire la vie d'Edna et celle de ces enfants, est une révélation grave qui a causé beaucoup de dommages à la réputation de ses adversaires. Le fils de la belle-sœur d'Edna, qui est justement l'une des personnes soupçonnées d'avoir participé à la préparation du « travail » (parce qu'il est initié au candomblé et qu'il avait été vu dans le quartier, deux jours avant l'incident, accompagné de son père-de-saint), a nié

catégoriquement être impliqué. Il se plaint du fait que plusieurs personnes, y compris son père-de-saint, lui en veulent et refusent maintenant de lui parler à cause de cette affaire.

La soumission d'Edna aux rituels de purification et de fortification réalisés par la mère-de-saint ont provoqué une transformation de son statut dans le quartier. Il s'agit là d'une autre conséquence de l'événement. Edna porte maintenant sur son corps les signes visibles de son rapprochement avec le culte (les contre-egum aux bras, le collier, etc.) et elle a été admise dans le terreiro de la mère-de-saint qui l'a soignée. Elle est maintenant *abiã*, ce qui constitue le degré initial d'entrée dans le culte. L'initiation devient une option possible et légitimée pour Edna, puisque personne ne doute qu'elle ait ce qu'on appelle la *precisão*¹¹⁸. Elle peut aussi compter sur la collaboration de son mari, qui refusait auparavant qu'elle participe au culte mais qui, devant la gravité de l'événement, est devenu plus flexible devant cette possibilité. Edna pourra peut-être même compter sur la collaboration des autres personnes de son entourage pour réunir l'argent nécessaire pour défrayer les coûts de son initiation¹¹⁹. Enfin, il nous semble très probable que cet événement entraînera des changements dans les relations qu'Edna a établies avec son mari et la famille de ce dernier, malgré qu'il soit encore tôt pour connaître la direction que cette réorientation prendra.

Les troisième et quatrième traits du paradigme de l'action exposé par Ricœur permettent de sortir de son niveau référentiel immédiat, en l'occurrence, un conflit interpersonnel, pour percevoir cette action comme un « texte » qui ouvre à d'autres références. Comme le dit Ricœur (1986 : 208) : « *La sémantique profonde du texte n'est pas ce que l'auteur a voulu dire, mais ce sur quoi porte le texte, à savoir ses références non ostensives. Et la référence non ostensive du texte est la sorte de monde qu'ouvre la sémantique profonde du texte. C'est pourquoi ce qu'il nous faut comprendre n'est pas quelque chose de caché derrière le texte, mais quelque chose d'exposé en face de lui. Ce qui se donne à comprendre n'est pas la situation initiale de discours, mais ce qui vise un monde possible.* » Ce monde qui s'ouvre à partir de la performance d'Edna renvoie à

¹¹⁸ *Precisão* est un mot souvent utilisé pour référer à la nécessité, pour une personne, d'être initiée au culte.

¹¹⁹ Dans certains cas que nous avons eu l'opportunité d'analyser, la famille et les voisins de la personne ont

toutes les associations symboliques, les métaphores et les significations que ce texte, ou fait culturel, recèle ou peut susciter chez ceux qui y ont accès. Nous développerons ce point dans les prochaines pages.

Le quatrième critère de textualité de Ricœur, complémentaire du précédent, se réfère à la transcendance du texte par rapport à la situation d'interlocution entre l'auteur et les personnes vers qui il est originalement dirigé, pour s'inscrire en tant qu'œuvre publique s'adressant à une série indéfinie de lecteurs possibles. Comme le remarque Ricœur (1986), l'action humaine, en tant que texte, peut être interprétée comme une œuvre ouverte dont la signification est « en suspens ». Ceci dit, l'interprétation du texte, et celle de l'action, se font dans un processus de production de sens où « les lecteurs » utilisent leur expérience passée et présente (personnelle et collective). Dans cette perspective, comme nous allons tenter de montrer dans ce chapitre, la performance d'Edna dépasse la situation de dialogue entre elle, son mari et la famille de celui-ci pour s'inscrire en tant que texte de possession plus large et ouvert à quiconque sait le lire. Ce texte ouvre un monde (ce sur quoi il parle) qui renvoie aux catégories culturelles clés du contexte socioculturel de Cachoeira, aux divinités du candomblé, aux rapports que celles-ci établissent avec les être humains et aux multiples niveaux de signification que cette interaction peut produire.

Ainsi, ces quatre traits de la théorie de l'action de Ricœur nous guideront dans la suite de l'analyse du cas d'Edna. Premièrement, nous tenterons de dévoiler un peu ce monde qui s'ouvre par la performance d'Edna et qui renvoie au symbolisme associé aux divinités qui l'ont possédée. Ensuite, nous analyserons l'importance que les esprits prennent dans la vie d'Edna à la lumière de son histoire de vie et du contexte socioculturel où elle est insérée. Nous approfondirons alors notre compréhension de la façon dont Edna s'utilise de l'idiome culturel pour articuler son expérience. Enfin, dans la dernière partie de ce chapitre, nous aborderons les significations plus larges, et aussi plus subtiles, que recèle cet événement.

conjugué leurs efforts pour lui permettre d'être initiée.

3. Exu et Pomba-Gira : l'ambiguïté des esprits marginaux

Le récit qu'Edna a construit pour expliquer ce qui s'est passé dans la nuit de dimanche à lundi est traversé par une série de petits détails qui renvoient à une interprétation de l'événement se basant sur la cosmologie du candomblé. Edna est convaincue qu'elle a été ensorcelée et possédée par un Exu, et son récit situe sa lecture de l'épisode sur cet horizon. Ainsi, elle met l'accent sur les moments où les événements se sont produits : midi et minuit, des heures de transition associées à Exu. Elle interprète le début de ses conflits avec son mari du point de vue de l'influence d'une entité qui se faisait déjà sentir et qui s'est révélée pour la première fois lorsqu'elle a répondu d'une façon bizarre à une agression de son mari, c'est-à-dire en parlant d'elle-même à la troisième personne. De plus, la nuit précédant sa possession, elle dit avoir vu une ombre devant la porte du cimetière, qui est justement l'une des habitations d'Exu. De la même façon, lorsqu'elle accompagne son amie à São Félix, le lieu où le « travail » a vraisemblablement été fait, elle s'est sentie prise par un malaise inexplicable.

Tout au long de l'événement, Edna se comporte de façon étrange ou non conventionnelle. Elle répond à la menace de son mari en usant d'une agressivité typiquement masculine. Elle commence à consommer de l'alcool en quantité et dans des lieux publics, un comportement qui, comme nous l'avons déjà vu, n'est pas bien accepté de la part d'une femme. Exu est justement associé aux boissons alcooliques et Edna laisse entendre, dans son récit, que sa consommation inhabituelle d'alcool était déjà le résultat de son « irradiation » par l'entité.

Mais qui est donc cette entité exactement, dont Edna évite de prononcer le nom en l'appelant toujours par des substantifs comme « la chose » ou « l'affaire » ? C'est ce que nous tenterons de préciser dans les lignes qui suivent.

Exu est très présent dans l'imaginaire collectif des gens de Cachoeira. Une bonne partie de nos informateurs ont au moins un épisode à raconter dans lequel cette entité est impliquée. Certains avouent l'avoir déjà vue aux carrefours, tard la nuit, lorsque les rues sont désertes. Les plus vieux remarquent que Cachoeira est une ville très chargée

spirituellement, à cause de l'ancienneté de son candomblé. Ils disent qu'il existe des exus *assentados*¹²⁰ dans plusieurs lieux de la ville, qui y demeurent en tant que restes de terreiros aujourd'hui disparus.¹²¹ Quelques-uns de ces lieux sont connus par les entités qui l'habitent. Dans le quartier de Palhoça, par exemple, on dit qu'une Pomba-Gira, la contrepartie féminine d'Exu, demeure à un carrefour. On dit aussi que si l'on fait des souhaits et si l'on dépose une rose ou une bouteille de champagne à ce carrefour, on a de bonnes chances pour que l'entité accède à nos demandes.

Exu est sans doute l'une des divinités les plus importantes du candomblé, et probablement aussi la plus complexe. La position qu'il occupe dans le panthéon du culte est particulière. Au contraire des autres divinités, Exu ne descend pas, lors des rituels de possession, pour danser parmi les adeptes du culte, et il n'est pas censé avoir des fils dont il serait le « maître de la tête ». Sa présence dans le candomblé, néanmoins, se fait toujours sentir parce que - et tous les initiés semblent d'accord sur ce point - rien ne se fait sans lui. Exu est le premier Orixá à qui l'on rend hommage au début de tous les rituels du culte. Les fêtes pour les Orixás sont toujours précédées par le *padê* d'Exu, rituel où l'on donne à cette divinité sa part d'offrandes.

En effet, il s'agit d'une divinité qui a plusieurs facettes et qui joue différentes fonctions dans la cosmologie du culte. Il est fondamental à la pratique de la divination, un instrument très important pour communiquer avec les orixás, puisque c'est Exu qui traduit les paroles de ces derniers de façon à que les hommes puissent les comprendre. Il occupe dans ce cas, ainsi qu'au début des rituels de possession, le rôle d'intermédiaire ou de messenger entre les hommes et les dieux. C'est lui qui appelle les orixás à venir recevoir l'hommage de leurs fils.

Exu est aussi la divinité des carrefours, des ouvertures et des fermetures. C'est lui qui garde l'entrée et la sortie des différents domaines de l'univers. Tous les terreiros

¹²⁰ Dans le candomblé, les orixás sont fixés à des autels et dans le sol de la maison du culte. Ainsi, des lieux précis, marqués par des pierres et des fers sacrés, concentrent la force dynamique de la divinité.

¹²¹ L'un de ces points est l'étoile gravée dans le pavé devant l'une des maisons de la rue de la Matriz. Lorsqu'ils passent par cette rue, les initiés du candomblé évitent de marcher sur cette étoile pour ne pas avoir à affronter l'Exu qui y a été *assentado*.

possèdent leur maison d'Exu, à l'extérieur du salon principal, et c'est Exu qui garde l'entrée de l'espace sacré. De même, il est aux frontières du domaine des feuilles sacrées et c'est lui qui en contrôle la distribution. Il se trouve également aux portes des cimetières, où il s'occupe du passage entre le monde des morts et celui des vivants. Comme Bastide (1958) l'a suggéré, Exu est ainsi la divinité qui établit la communication entre les divers compartiments du réel dans la cosmologie yoruba, puisqu'il met en rapport le monde des hommes, le monde des dieux, le domaine de la nature et le monde des morts. Il est le messager qui non seulement met en relation ces différents domaines, mais qui transporte aussi l'*axé*, la force magique au cœur de la cosmologie yoruba, sans laquelle, comme le dit Elbein dos Santos (1976 : 39), « *l'existence serait paralysée, dépourvue de toute possibilité de réalisation* »¹²². Selon cette auteure (1975 : 131), Exu « *est un principe qui, comme l'axé qu'il représente et transporte, participe forcément de tout. Comme principe dynamique et d'expansion de tout ce qui existe, sans lui tous les éléments du système et son devenir seraient immobilisés, la vie ne se développerait pas.* »¹²³ Comme cette définition en témoigne, Exu représente, dans la cosmologie yoruba, une force de transformation et de propulsion fondamentale du processus de reproduction de la vie et de l'univers. Exu concentre également une autre dimension importante en symbolisant le principe de l'existence individualisée, puisque chaque personne possède son Exu individuel. « *Ainsi, comme Olorum [le Dieu suprême des Yorubas] représente le principe de l'existence générique, Exu est le principe de l'existence différenciée en conséquence de sa fonction d'élément dynamique qui l'amène à donner une propulsion, à développer, à mobiliser, à grandir, à transformer, à communiquer.* »¹²⁴ (Elbein dos Santos, 1976 : 131)

En vertu de tout le symbolisme qu'il évoque, Exu occupe un espace très particulier, non seulement dans les rituels liturgiques du candomblé, mais aussi dans les pratiques qui se font dans ses marges, comme par exemple en sorcellerie. En effet, c'est toujours à lui que l'on s'adresse pour agir magiquement sur le monde, que ce soit pour le

¹²² Ma traduction.

¹²³ Ma traduction.

¹²⁴ Ma traduction.

bien ou pour le mal. D'ailleurs, nous retrouvons ici une autre caractéristique d'Exu, à savoir son ambiguïté morale, puisqu'il fait ce qu'on lui demande de faire sans établir de différence entre le bien et le mal. D'un côté, il peut ouvrir les chemins d'une personne et lui apporter la prospérité et, d'un autre, il peut causer des malheurs et pratiquer les pires perversités. D'une façon générale, à cause de cette ambiguïté, il est perçu comme une entité qui doit toujours être soumise par le père ou la mère-de-saint. Il est intéressant de noter que les gens de Cachoeira s'y réfèrent surtout sous le nom d'« Esclave ». Ce nom vient du fait que tous les orixás sont censés avoir des esclaves qui sont leurs serviteurs. Ces esclaves sont des exus, et ce sont eux qui s'occupent de réaliser la volonté des orixás. Ainsi, si une fille-de-saint manque de respect à son Orixá, par exemple, celui-ci peut ordonner à l'Esclave de la châtier. L'Orixá peut aussi, tout simplement, s'éloigner de la personne et laisser l'Esclave prendre la relève, mais alors, comme le disait une mère-de-saint : « *Ce qui la gouvernera sera ce qui n'est pas bon.* »

Cette dimension ambiguë et potentiellement méchante d'Exu a été grandement utilisée par les adeptes du catholicisme dominant pour établir une équivalence entre lui et le diable chrétien. Cette relation conserve, encore aujourd'hui, une ambiguïté similaire à celle qui caractérise Exu. Tous les initiés savent qu'Exu n'est pas un équivalent du diable catholique, mais dans le langage quotidien, on utilise souvent des noms qui y réfèrent, tels le « diable », le « chien » ou la « chose mauvaise ». En outre, lorsqu'il prend possession de quelqu'un, comme dans les cas de « possession sauvage », il fait toujours preuve d'irrévérence envers les symboles catholiques. Dans le combat qui s'engage entre la mère-de-saint et Exu pour que celui-ci s'éloigne du corps de la personne possédée, on l'oblige souvent à prier, ce à quoi il répond généralement par des insolences. Il se montre dans ces circonstances comme une entité qui ne respecte pas les valeurs établies et qui ne se comporte pas selon les normes sociales dominantes.

En effet, les comportements qui caractérisent Exu, de même que sa contrepartie féminine, Pomba-Gira, sont socialement dévalorisés et moralement condamnables. Le premier est connu pour son attirance pour les vices, notamment le jeu et l'alcool (surtout la cachaça), et il aime créer de la confusion, provoquer des bagarres et abuser de mots

grossiers. La seconde a comme archétype l'image d'une prostituée. Elle aussi est attirée par l'alcool (surtout le champagne) et les cigarettes. On dit qu'elle apparaît souvent vêtue de rouge et qu'elle aime les roses, les parfums et les bijoux. Séductrice et provocante avec les hommes, elle possède le pouvoir de les attirer et de les garder sous son contrôle. Lorsqu'elle est offensée, elle peut se montrer très agressive et dangereuse.

Comme on peut le voir, ces divinités condensent en elles une série d'attributs socialement marginaux dont la proximité recèle du danger. Les symboles associés à ces entités prennent souvent une connotation de pollution, et c'est pour s'éloigner d'eux que les personnes subissent des rituels de purification, de fortification ou d'initiation au candomblé. Lorsqu'une personne se trouve de *resguardo*¹²⁵, par exemple, elle doit s'abstenir de fumer, de boire, d'avoir des relations sexuelles, de porter des vêtements indécents, de porter du rouge, du noir et des couleurs sombres, et d'éviter les lieux où circulent Exu et Pomba-Gira.

Il est intéressant de noter, par contre, que malgré leur ambiguïté, ces divinités ne sont jamais perçues en fonction d'une dichotomie entre le bien et le mal. De plus, même si l'on doit éviter une trop grande proximité avec ces entités, selon le candomblé, chaque personne est censée avoir son Exu et sa Pomba-Gira personnels. Lorsque la personne s'initie au culte, son Exu devient *assentado* et commence à travailler pour le bien de l'initié, sans toutefois perdre ses caractéristiques ambiguës.¹²⁶

Malgré la méfiance qu'ils suscitent, ces esprits n'en exercent pas moins une fascination, comme le démontrent le grand nombre de personnes qui assistent annuellement à la seule fête réalisée en leur honneur à Cachoeira. Comme nous l'avons

¹²⁵ Temps de recueillement, quarantaine.

¹²⁶ Le rapport qui s'établit entre la personne et son Exu et sa Pomba-Gira peut prendre une tournure assez intéressante pour devenir, selon la vision de certaines personnes, quelque chose qui ressemble à une forme de psychologie de la vie quotidienne. Pour donner un exemple, citons l'explication d'un père-de-saint sur cette relation entre les esclaves et les individus. Il soutient que tout le monde possède son Exu et sa Pomba-Gira. Il faut cependant savoir conquérir leur bonne volonté par des offrandes tout en les maintenant sous contrôle par la fortification des orixás. Ils demeurent, respectivement, une partie fondamentale de la personne, et parfois l'un ou l'autre doivent être stimulés à prendre plus de place dans la vie de l'individu. Par exemple, une femme éprouvant des problèmes avec son mari, qui ne démontre plus le même intérêt pour elle, doit fortifier sa Pomba-Gira de façon à devenir sexuellement plus attirante, tandis qu'une autre femme qui se voit, par exemple, obsédée par le désir de tromper son époux, doit réprimer sa Pomba-Gira.

déjà remarqué, dans la tradition locale du candomblé, la possession par ces entités n'est pas admise. Elle existe seulement de façon « sauvage », lorsqu'une de ces entités s'éprend d'une personne en dehors du contexte rituel.¹²⁷ En modifiant la tradition en ce sens, le seul terreiro de la ville qui organise une fête annuelle pour les Esclaves a fini par occuper une place marginale sur la carte des candomblés de Cachoeira. En effet, ce terreiro est souvent critiqué par les initiés des autres maisons, qui parlent péjorativement des « diables » qui descendent durant ces fêtes et des mots grossiers qu'ils disent.

De tout ce que nous venons d'exposer, nous pouvons conclure qu'Exu est une entité complexe qui condense, dans sa pluralité, des éléments contradictoires. Comme l'a dit Luís, le père-de-saint du terreiro qui réalise les fêtes pour Exu : « *Ça va dépendre de l'angle par lequel on va l'approcher.* » Luís réfute les accusations qu'on lui porte, affirmant que dans n'importe quelle maison de candomblé, tous les pères et mères-de-saint travaillent obligatoirement avec Exu. La seule différence, selon lui, c'est qu'il le fait ouvertement. Il remarque néanmoins que ses Esclaves ont été disciplinés et qu'ils se comportent comme s'ils étaient des caboclos. Sur ce point, il existe un consensus : l'Exu doit toujours être soumis à une sorte de contrôle par le père ou la mère-de-saint et par les orixás, faute de quoi son pouvoir peut être utilisé de façon néfaste ou destructrice. Les mères et les pères-de-saint expliquent les perturbations qui affligeaient la vie de certaines personnes, avant leur initiation, en affirmant que ces personnes possédaient, dans leur tête, leurs Esclaves personnels qui étaient placés devant leurs orixás. Une fois la hiérarchie correcte rétablie, l'Exu ne doit pas être « gaspillé ». Au contraire, il doit être *assentado*, et il peut alors commencer à travailler positivement pour le nouvel initié qui, en échange, l'alimentera toujours.

¹²⁷ Certaines personnes, souvent non initiées, développent cependant une relation particulière avec ces entités, qui continuent à les posséder de temps en temps en dehors du cadre rituel du culte. D'autres ne sont pas possédées mais se considèrent irradiées par ces entités, qui font progressivement partie de leur identité. Il y a aussi, à Cachoeira, un terreiro présentant des modifications significatives par rapport au candomblé traditionnel : ces entités peuvent posséder les initiés lors des rituels privés. Elles viennent alors recevoir leurs offrandes. La réalité de Cachoeira est cependant très différente de ce qui est rapporté dans la littérature sur le sud du Brésil, où la possession par ces entités dans les rituels d'umbanda est pratique courante.

On voit donc que l'on a affaire, avec Exu, à une entité qui condense une pluralité de symboles où les idées de transformation, de dynamisme, de rébellion et de résistance sont mises en évidence, mais aussi celles de pollution, de danger et de destruction. Malgré sa grande importance dans le culte, l'image que les gens se font d'Exu est toujours contradictoire, et cette ambiguïté traverse toute la vision que les personnes ont de lui. D'un côté, il est redouté, associé à des symboles marginaux et perçu comme dangereux, méchant et pas toujours digne de confiance ; de l'autre, il est indispensable au culte et à la dynamique du monde, il est le compère, le camarade à qui l'on doit rendre honneur puisqu'il aide les gens à résoudre les difficiles problèmes de la vie quotidienne. Ainsi, il est perçu comme étant ambivalent : indispensable, et pourtant associé à tout ce qui est mauvais, redouté mais admiré, soumis mais puissant, esclave mais rebelle, protecteur mais dangereux, repoussé mais attirant, bon et méchant, compère et traître, propre et polluant. C'est probablement par cette dualité que la possession par cette entité garde toujours un caractère de transgression, même dans des contextes où l'on tente de légitimer cette possession, comme c'est le cas dans le terreiro de Luís.

4. L'articulation de l'expérience à travers des esprits marginaux

Après avoir approfondi notre connaissance d'une partie de l'univers symbolique dans lequel se trouvent immergés les acteurs du drame décrit au début de ce chapitre, nous pouvons nous tourner vers le personnage principal, Edna, pour essayer de comprendre comment elle utilise cet idiome culturel pour articuler son expérience. Edna est perçue ici comme un acteur à l'intérieur du texte culturel plus large, où elle puise pour écrire ses propres textes et entreprendre ses propres lectures de la réalité.

Edna vient d'une famille désintégré. Ses parents se sont séparés dès sa naissance. Son père n'a pas montré d'intérêt pour elle. Sa mère, probablement en raison des difficultés économiques éprouvées, l'a donné en adoption à une famille plus aisée. Cette famille, qui habitait Cachoeira, a déménagé à São Paulo avec Edna. Lorsqu'elle avait neuf ans, ils sont venus passer des vacances à Cachoeira, et Edna a alors connu sa famille de sang. Ses frères venaient chez elle pour la voir et lui disaient qu'elle était leur

sœur en lui faisant voir qu'elle était mulâtre et que ses parents adoptifs étaient blancs ! À partir de ce moment, Edna est devenue obsédée par l'idée de connaître sa mère, et quand elle l'a finalement vue, elle n'a plus voulu retourner à São Paulo. Ainsi, à neuf ans elle est venue habiter avec sa mère à São Félix et un an plus tard, elle travaillait déjà comme bonne dans une « maison de famille ». Son père habitait dans le quartier d'Aripe, à Cachoeira, et elle le voyait de temps en temps.

Comme d'autres filles de Cachoeira, Edna a été en contact avec le candomblé très tôt, sa mère étant fille-de-saint du terreiro de Dona Tonha, à São Félix, et sa tante étant initiée. D'ailleurs, c'est cette dernière qui a expliqué à Edna que sa mère appartenait au candomblé et qu'elle recevait Iansã lors des rituels. Depuis, la petite fille a commencé à accompagner sa mère lors des fêtes du terreiro de Dona Tonha. Comme ses frères, elle appelait la mère-de-saint « grand-mère » et elle lui est devenue très attachée. Sa mère lui a raconté qu'elle entraînait dans le cercle lors des rituels et qu'elle dansait comme les initiées. Edna dit qu'elle adorait assister aux fêtes du candomblé, qu'elle aimait la musique et les chansons (qu'elle chante souvent chez elle), et que tout cela l'impressionnait beaucoup. Parfois, les chansons la touchaient au point de la faire pleurer. Pendant la période des rituels, Edna passait son temps dans le terreiro et aidait les initiés à préparer la nourriture, à décorer le salon ou à laver les vêtements des orixás. La possession est donc un phénomène qu'elle côtoie depuis son enfance, et dont le langage s'est incorporé au plus profond de son être.

Son enfance et son adolescence n'ont pas été faciles. Très tôt, Edna a abandonné ses études. Sa mère buvait beaucoup et son père ne lui accordait que peu d'attention. Elle avait beaucoup de copines et de copains et passait pas mal de temps avec eux. À quatorze ans, elle est devenue enceinte (selon ses paroles, « *sans même savoir exactement ce qui se passait* »), et la réaction de sa mère a été de l'expulser de la maison. Edna avoue qu'aujourd'hui encore, elle se sent très blessée par son attitude. Son compagnon, de son côté, l'a aussi abandonnée, et elle a dû compter avec l'aide d'une copine pour se trouver un emploi, en cachant sa grossesse, comme « bonne » dans une maison de famille.

Après l'accouchement, Edna a laissé le bébé à sa copine et est partie à Salvador pour se trouver un emploi. Trois mois plus tard, elle est revenue à Cachoeira, décidée à faire face à toutes les difficultés pour ne pas abandonner sa fille comme sa mère l'avait fait. Elle est allée habiter avec sa copine et a continué à travailler comme employée domestique.

Pendant cette période, elle a fait connaissance avec son futur mari, un homme blanc, beaucoup plus âgée qu'elle, et qui travaillait comme fleuriste. Il était divorcé et il a proposé à Edna de la marier et de s'occuper d'elle et de son enfant. Edna avait alors seize ans. Son prétendant habitait une bonne maison, ses enfants étaient déjà tous indépendants et sa situation financière était confortable. Après une période de fréquentation, Edna a accepté sa demande en mariage et est allée habiter chez lui. Après leur union, il a décidé de vendre sa maison de ville et ils ont déménagé dans la zone rurale de Cachoeira.

Edna lui a donné trois enfants qui, elle le souligne avec orgueil, sont complètement blancs et blonds. Elle raconte en riant que plus d'une fois, les gens dans la rue pensaient qu'elle était la bonne qui promenait les enfants de sa patronne ! Edna a vécu avec son mari jusqu'à sa mort, cinq ans après leur union. Elle avait alors vingt ans, elle était mère de quatre enfants et voilà qu'elle se retrouvait de nouveau dans l'incertitude. Elle ne recevait pas la pension à laquelle elle avait droit après la mort de son mari, et l'ex-femme de celui-ci essayait de s'emparer de la maison qu'elle occupait. De plus, Edna attendait un nouveau bébé, fils de son nouveau compagnon.

C'est deux mois après l'accouchement qu'elle a été possédée la première fois par un esprit. Selon ce qu'Edna nous a raconté, ce matin-là elle s'est levée, elle a revêtu sa plus belle robe, elle s'est maquillée, ce qui ne fait pas partie de ses habitudes, elle a peint ses ongles, elle a détaché ses cheveux et elle est partie à pied vers Cachoeira, qui se trouvait à une bonne quinzaine de kilomètres de chez elle. Pendant trois jours, elle a vogué dans la ville sans que personne de sa famille ne puisse la retrouver. C'est son père et son cousin qui l'ont rencontrée alors qu'elle passait dans le quartier où ils habitaient. Selon ce qu'ils lui ont raconté plus tard, elle portait une robe rouge (différente de celle

qu'elle avait à son départ) et avait des cigarettes à la main (elle qui ne fume pas !). Ils se sont rendu compte qu'elle « n'était pas seule » et ont tenté de l'aborder. Elle a essayé de s'enfuir en criant qu'elle allait chez elle chercher sa fille. Son père et son cousin l'ont ramenée de force au terreiro de Dona Tonha, qui a obligé l'entité à dire son nom et à expliquer pourquoi elle avait possédé Edna. L'entité s'est identifiée comme une Pomba-Gira et a avoué qu'elle avait été envoyée par l'ex-femme du mari d'Edna pour détruire sa vie et tuer sa fille. Edna ajoute à son récit que pendant qu'elle était envahie par la Pomba-Gira, elle a vendu la maison de son mari à son ex-femme pour une bagatelle.

La mère-de-saint lui a fait subir un rituel de purification et l'a prévenue qu'elle devrait réaliser d'autres rituels. Edna a répliqué qu'elle n'avait pas d'argent pour acheter les ingrédients nécessaires, ce à quoi Dona Tonha a répliqué qu'elle n'aurait qu'à aller à la banque les jours suivants, que l'argent de la pension de son mari serait là - ce qui est arrivé. En raison de ses difficultés financières, cependant, Edna n'a pas fait les rituels qui lui avaient été recommandés. Elle est ensuite déménagée avec ses cinq enfants dans la ville de Cachoeira, où elle est allée habiter avec une amie dans une maison qui se trouvait à proximité de la rue des maisons de prostitution. Cependant, la petite fille est morte quelques mois plus tard.

À la suite de ce décès, Edna a été possédée une fois encore par une Pomba-Gira. Elle était dans la maison d'une amie et elle a commencé à briser la vaisselle et à demander des offrandes de sang et de bière. Une femme initiée, qui était présente, lui a demandé ce qu'elle voulait pour laisser Edna en paix, et elle a répondu qu'elle désirait de la bière et des cigarettes. Edna, cependant, n'a pas fait l'offrande demandée. Après avoir raconté cet épisode, Edna ajoute qu'à la suite de la mort de son mari, sa vie a été complètement bouleversée. Elle ne se sentait bien nulle part, elle n'avait pas de domicile fixe et dès qu'elle s'établissait quelque part, elle recommençait à se sentir mal et voulait déménager de nouveau.

Lorsqu'elle est allée habiter chez Paulo, son compagnon actuel, Edna vivait certainement une situation difficile, sans maison à elle pour habiter, sans emploi, et avec quatre enfants sous sa garde.

Paulo, de son côté, n'avait pas d'emploi fixe et travaillait comme journalier. Son revenu était bas, mais il possédait une maison. La situation d'Edna était alors de celles que l'on observe fréquemment à Cachoeira, c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas mariés légalement et qu'au contraire de son ancien mari, Paulo buvait beaucoup, avait des aventures avec d'autres femmes et des enfants de ses relations antérieures. Il n'était pas non plus obligé de subvenir aux besoins des enfants qu'Edna avait eus avant de le connaître.

Avec la naissance du fils de Paulo, la tension a beaucoup monté, car la famille de Paulo n'acceptait pas cette relation. La situation marginale d'Edna est de nouveau amenée à l'ordre du jour par des blagues et des accusations d'ordre moral que lui adressaient les membres de la famille de son conjoint. Dans le contexte local, être considérée comme une « femme de la rue » constitue certainement la condition la plus marginale et la plus porteuse de stigma qu'une femme puisse connaître. Depuis lors, la situation conflictuelle n'a cessé de s'intensifier, jusqu'à devenir insoutenable pour Edna. Elle a alors décidé de déménager pour aller habiter dans une chambre minuscule avec ses cinq enfants. C'est à ce moment qu'elle a été possédée, cette fois non pas par une Pomba-Gira, mais par un Exu.

L'histoire de vie d'Edna est certes impressionnante lorsqu'on constate la somme des expériences difficiles qu'elle a éprouvées avant même d'atteindre vingt-cinq ans. Son récit, par contre, nous montre qu'elle a su faire face à ces difficultés en manifestant une grande capacité de réorganiser sa vie à la suite d'événements potentiellement disruptifs. L'idiome de la possession, qu'elle a côtoyé depuis son enfance mais qui n'est entré effectivement dans sa vie qu'après la mort de son mari, est sans doute un élément qui joue un rôle important dans ce processus par lequel on peut dire qu'elle réarticule son expérience.

Ce dernier concept, mis au point par Crapanzano (1977) et que nous avons développé au troisième chapitre, est très important pour l'approfondissement de notre analyse. Il fait référence à la nécessité humaine fondamentale de donner du sens à son existence. Comme le signale Crapanzano, il ne s'agit pas simplement, par contre,

d'assigner du sens à des événements, mais plutôt de les reconstruire en les structurant de façon à fournir une base pour l'action. L'articulation d'une expérience réfère ainsi à la construction d'un discours sur le vécu qui représente, en même temps, une reconstruction de ce vécu à partir des éléments culturels et personnels disponibles.

La possession représente, dans le contexte de Cachoeira, l'un des idiomes possibles, et certainement l'un des plus importants à travers lequel ce processus d'articulation peut se réaliser. Revenons maintenant au cas d'Edna afin d'analyser sous cette perspective les contextes où Pomba-Gira et Exu se sont manifestés dans sa vie pour la première fois. Comme nous l'avons vu, à la suite de l'accouchement de son premier fils et de son expulsion de la maison de sa mère, son mariage avec un homme beaucoup plus âgé qu'elle, mais qui répondait à ses besoins, lui a permis de vivre quelque temps une situation de stabilité émotionnelle et financière qui a été très importante pour Edna. Dans son récit, elle se réfère toujours à ce moment de sa vie comme à une phase heureuse. En effet, elle se trouvait dans une situation socialement valorisée, puisqu'elle avait marié un homme qui avait un revenu stable et qui se comportait de façon responsable envers sa famille, s'assurant que rien ne manquait dans la maison. Le seul fait que son mari soit blanc et que les enfants qu'Edna a eus avec lui soient blonds (fait qu'elle souligne avec une certaine fierté) lui conféraient probablement un certain prestige dans la ville où, bien que la majorité de la population soit noire et mulâtre, les modèles de beauté et de réussite sociale dominants sont souvent associés à la clarté de la peau.

La stabilité que lui fournissait son mariage prend sans doute une grande importance dans son discours, d'une part à cause de son histoire personnelle, marquée par l'incertitude à plusieurs niveaux, et d'autre part parce qu'elle représente une valeur importante dans la vision du monde des femmes de la ville. Comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, les femmes issues des classes populaires souhaitent concrétiser un idéal de mariage et constituer une famille où les hommes et les femmes accomplissent leur rôle de façon complémentaire. Pour toutes les raisons déjà évoquées, ce modèle idéal n'est pas facilement atteint par les femmes, qui voient leur vie marquée par l'instabilité économique et affective. Ce sont elles qui, généralement, doivent prendre en

charge, pratiquement toutes seules, la subsistance de leurs enfants, puisque la présence des hommes à la maison est presque toujours temporaire, fluide et incertaine.

Ainsi, le mariage a représenté pour Edna un moyen de sortir de la situation socialement dévalorisée et économiquement difficile dans laquelle elle se trouvait. La grande différence d'âge entre elle et son compagnon était peu significative à côté du fait qu'il accomplissait parfaitement son rôle à l'intérieur de la famille. Sa mort, par contre, a représenté pour Edna le retour à sa situation antérieure, avec tout ce que cela comporte d'incertitude et de marginalité. À ce moment, la possession par des entités comme Pomba-Gira et Exu est devenue une sorte de métaphore exprimant le malaise qu'elle éprouvait. D'une façon plus approfondie, en reprenant le concept de Crapanzano (1977), la possession peut être appréhendée ici comme l'idiome à travers lequel Edna peut exprimer son affliction et réarticuler son expérience. La première entité qui l'a prise en possession à la suite de la mort de son mari est une Pomba-Gira qui, on l'a vu, est associée à l'image d'une prostituée. Il est intéressant de remarquer que c'est justement d'être une prostituée que la famille de son compagnon actuel a commencé à l'accuser. C'est à travers cette entité, qui renvoie à l'image opposée de la femme dans la société, qu'Edna articule son expérience de se retrouver de nouveau dans la rue, à la dérive, dans l'instabilité, sans mari et sans perspective d'avenir. Dans son discours, elle attribue à l'action de l'entité la vente de la maison de campagne de son mari, ce qui l'a poussée à revenir en ville, ainsi que la mort de sa fille cadette, quelques mois plus tard.

Les apparitions de la Pomba Gira et d'Exu dans la vie d'Edna sont toutes deux comprises dans le cadre de la sorcellerie. Il s'agit là d'entités ayant été envoyées par des personnes qui, par jalousie, veulent lui nuire. À travers ces entités, Edna projette hors d'elle-même la cause de ses afflictions, en leur attribuant parfois des actes qu'il lui était difficile d'assumer, et d'autres fois en les considérant comme un instrument entre les mains de personnes lui voulant du mal.

Son rapport à la possession peut, cependant, prendre une autre connotation à la suite de l'événement décrit en début de chapitre. En effet, Edna commence à changer son rapport avec le monde du candomblé, qui ne l'avait que peu intéressée après son mariage.

Elle associe maintenant l'insatisfaction permanente qu'elle commence à ressentir au manque de soins prodigués à une dimension d'elle-même restée endormie, soit les racines qu'elle avait dans le candomblé. Edna sait qu'elle vient d'une famille qui a une tradition de contact avec le culte, et on lui a déjà dit qu'elle possédait des divinités dont elle devrait s'occuper un jour. Elle raconte que Dona Tonha s'occupait de les soigner à sa place lorsqu'elle habitait chez sa mère, mais qu'elle-même ne s'était jamais préoccupée de le faire. Il est possible qu'elle n'ait pris conscience de la nécessité de prendre soin de ses divinités qu'au moment où elle s'est sentie prête à saisir toutes les possibilités existentielles que le culte pourrait lui ouvrir. En ce sens, la possession incontrôlée par une entité considérée comme potentiellement nocive dénote la nécessité qu'elle prenne soin de ses orixás, car eux seuls peuvent la protéger du côté négatif de la Pomba-Gira.

La possession répétée par la Pomba-Gira, et plus tard par un Exu, ont montré à son entourage, et l'ont convaincue elle-même, que les problèmes qu'elle éprouvait avaient une origine spirituelle et qu'il était grand temps qu'elle s'en occupe. D'une certaine façon, c'est comme si Edna possédait quelque chose de caché en elle-même, qui n'attendait que le moment de s'éveiller. La possession par ces entités est ici l'idiome culturel partagé par la communauté et à travers lequel elle peut manifester sa souffrance et demander l'aide appropriée. Sa possession par la Pomba-Gira, par contre, n'a pas été suffisante pour la pousser vers l'initiation au culte, ce que, par contre, la récente possession par Exu réussira peut-être. En ce moment, Edna en est à intégrer dans son discours la figure de son Orixá dont elle a découvert le nom, Oxumarê, et qu'elle considère responsable de l'échec de la tentative d'Exu de détruire sa vie et celle de ses enfants. Elle rétablit ainsi le contact qui était rompu avec le culte depuis son mariage, lorsqu'elle a cessé d'assister aux fêtes. Son Orixá, qui s'était éloigné d'elle, s'est rapproché pour la sauver, ainsi que ses enfants. L'initiation au culte est un chemin qui s'ouvre comme une possibilité concrète dans sa vie, mais sans s'imposer comme seul chemin, comme voie obligatoire. Ainsi que nous aurons l'opportunité de le voir aux chapitres suivants, l'initiation au culte rend possible le développement, à l'intérieur d'un

cadre rituel, d'un rapport positif avec ses propres divinités, ce qui permet aux novices le déploiement de l'idiome de la possession dans toute son ampleur.

5. L'événement de la possession et « l'ouverture d'un monde »

Pour conclure l'analyse de ce cas, nous nous proposons maintenant d'entreprendre le chemin inverse de celui parcouru dans la partie précédente, où nous sommes partis du général pour aller vers le particulier, en privilégiant les significations que prennent la possession dans le discours de son principal acteur. Nous analyserons maintenant cet événement de façon à dévoiler ses références non ostensibles et les multiples lectures qu'il permet de faire. Reprenant les quatre traits principaux de la textualité proposés par Ricœur, nous savons que l'action sensée peut être analysée comme une œuvre ouverte, qui transcende l'intention de son auteur et s'adresse à quiconque sait la lire. Quelles sont donc les références qui s'ouvrent à partir de la possession d'Edna par un Exu au cours de cette nuit de dimanche ?

Revenons au déroulement de l'événement. La « possession sauvage » s'amorce par le comportement inhabituel d'Edna, et ensuite est consolidée par une agression injustifiée d'Edna envers son amie. Elle se manifeste comme une explosion de fureur défiant toute forme de contention. Possédée par un Exu, la fragile Edna est remplie d'une force puissante que quatre hommes n'ont pas réussi à maîtriser. Son comportement provoque la peur. Elle devient soudainement métaphore de l'anomie et du chaos. Son comportement violent et incontrôlé, qui traverse tout l'épisode, se caractérise aussi par sa non-directionnalité, puisqu'il est dirigé à la fois contre les personnes qui lui sont proches et contre elle-même (autodestruction), pour finalement se retourner contre ses ennemis. Après avoir agressé sa meilleure amie, Edna s'est tournée contre elle-même, contre son mari, contre la mère-de-saint et contre tout le monde qui la défiait. L'ambiguïté d'Exu est toujours présente puisque, à un moment donné, l'entité, venue pour tuer ses enfants et détruire sa vie, commence à la défendre contre ses opposants. Son côté faux est aussi mis en évidence puisqu'il identifie ceux qui l'ont envoyé et raconte tout ce qu'il a gagné pour venir faire son travail. Ainsi, comme nous pouvons le

voir, l'épisode de la « possession sauvage » d'Edna est traversé par tout le symbolisme associé à Exu. L'image d'une femme fragile qui devient une bête puissante, qui se flagelle, qui menace son mari d'un couteau, qui ne respecte plus personne et dont les cris réveillent tout le voisinage rappelle à tout le monde l'existence d'Exu en tant que principe de rupture et de désordre.

La « possession sauvage » est ici un élément qui contribue à la construction de l'imaginaire collectif autour de cette divinité, puisqu'en même temps qu'elle se nourrit du texte culturel disponible, elle l'actualise en permettant sa reproduction de même que la réalisation de nouvelles lectures. Même s'il s'agit toujours d'un événement extraordinaire et inattendu, peu de gens à Cachoeira n'ont jamais vu ou n'ont entendu parler de quelqu'un ayant été possédé par Exu. Ce type de possession représente probablement le contact le plus proche que les personnes expérimentent avec cette entité dans son état le plus marginal. Il s'agit là d'Exu à l'état brut, non encore maîtrisé, dont la manifestation ressemble à la libération d'une force explosive et incontrôlée. Son arrivée soudaine dans ce contexte particulier suggère à tout le monde l'existence de quelque chose qui ne va pas dans la vie de la personne possédée et dans celle de la communauté qui l'entoure. Manifester en soi une telle entité est signe d'un déséquilibre dans son rapport avec le monde des esprits et avec le monde des hommes, puisque les personnes qui se trouvent en harmonie avec ces deux domaines ne sont pas assujetties à ce type de possession. L'arrivée d'Exu renvoie ainsi à l'instauration du désordre là où l'harmonie n'était qu'apparence. Manifesté dans son « cheval »¹²⁸, Exu se permet de transgresser les règles et les conventions sociales, d'affronter les valeurs établies ainsi que l'autorité de ceux qui ont le pouvoir. Comme le dit Trindade (1981 : 3) dans son texte sur le riche symbolisme associé à cette divinité, « *Exu exprime symboliquement les incertitudes humaines devant les débats avec les conditions sociales établies, l'affirmation de la liberté et de l'autonomie de l'être humain devant les impositions naturelles et sociales* ».

¹²⁸ « Cheval » est le nom usuel que l'on donne à la personne dont le corps est possédé par l'esprit lorsqu'il se manifeste.

Le combat qui s'établit entre la mère ou le père-de-saint et Exu, lors de la «possession sauvage», est toujours un combat où les premiers essaient de contenir l'énorme pouvoir de vie et de destruction que l'esprit libère de façon incontrôlée. Exu, par contre, ne se laisse pas dominer facilement et son attitude devant ses opposants en est toujours une de défi et d'irrévérence.¹²⁹ Il fait des menaces de mort à la mère-de-saint, dit des mots grossiers et se comporte de façon violente avec les *ogãs* qui essaient de le maîtriser. Selon ce qu'on nous a raconté, dans bon nombre de cas la personne possédée doit être contenue physiquement avant que la prêtresse puisse faire quoi que ce soit, car Exu, dans sa violence, semble vouloir tout détruire dans la maison du culte. Par contre, l'affrontement qui s'ensuit entre la mère-de-saint et Exu n'est pas un conflit entre le bien et le mal. Le plus souvent, la mère-de-saint ne tente pas simplement d'expulser Exu du corps de la personne qu'il a prise en possession, elle essaye plutôt de négocier avec lui, de conquérir son respect en démontrant sa force spirituelle pour, finalement, orienter l'énorme pouvoir d'Exu en faveur de la personne qu'il possède. La possession sauvage, comme celle dont Edna a été le protagoniste, concrétise et actualise alors le rôle d'Exu en tant que principe dynamique de l'univers dont l'instauration du désordre ne renvoie pas simplement à un processus destructif, mais plutôt à un mouvement d'ébranlement de l'ordre établi qui rend possible l'instauration d'un nouvel ordre.

Tel un texte, la performance d'Edna ouvre tout un monde puisqu'elle déploie dans son déroulement la richesse symbolique associée à Exu, dont l'ambiguïté renvoie à la destruction et à la méchanceté certes, mais aussi à l'insoumission, à la révolte et à la résistance. Ainsi, Exu contient en lui ce potentiel de réaction, de libération d'une force réprimée et d'inversion des relations de pouvoir. Il est peut-être l'entité qui incorpore le mieux cette possibilité de résistance en situation d'oppression. Ce n'est pas par hasard qu'à l'époque de l'esclavage, c'est lui qui est devenu le protecteur des Noirs dans leur révolte contre l'oppression de leur condition. Comme le montre Bastide (1958), c'était sur Exu que les esclaves s'appuyaient pour entreprendre leurs actions magiques contre

¹²⁹ Exu se montre particulièrement insolent envers les symboles catholiques. On nous a raconté, par exemple, qu'une mère-de-saint essayait de faire prier un Exu, mais qu'à chaque vers du *Creio em Deus Pai* qu'elle prononçait, l'entité laissait sortir un pet, avec un manque total de respect.

les Blancs. Selon Trindade, en permettant aux hommes d'agir sur le monde pour améliorer leurs chances à travers la sorcellerie, Exu leur donne « *la possibilité d'autodétermination et de brisure des interdictions sociales qui limitent leur liberté* » (Trindade, 1981 :3).

Dans ses références non ostensibles, l'épisode de « possession sauvage » d'Edna renvoie à ces symboles de transformation et de résistance associés à Exu. Sa performance actualise l'action de cette divinité dans le monde des êtres humains et est ouverte à plusieurs lectures possibles. Personne ne reste indifférent à ce qui s'est passé durant cette nuit de dimanche, puisque cet événement met toute la communauté face à la manifestation d'Exu et de tout ce qu'il représente. Elle permet aux personnes de réfléchir à leur propre expérience à partir de l'idiome culturel que la « mise en scène » d'Edna déploie devant tout le monde. Elle fournit aux personnes qui se trouvent dans une situation socialement marginale des éléments symboliques pour repenser des aspects de leur propre vie. L'appel à la résistance qu'Exu véhicule est réinterprété par les personnes selon leur propre expérience.

Pour un couple de jeunes étudiants de Cachoeira qui participent activement à l'organisation d'un mouvement de « Conscience Noire » dans la ville, par exemple, Exu et Pomba-Gira ne sont pas seulement des entités ayant autrefois participé à la résistance des Noirs à l'esclavage, mais aussi des divinités qui permettent actuellement aux descendants de ces Noirs de prendre conscience de la discrimination et de l'oppression qu'ils subissent aujourd'hui encore dans la société brésilienne.

Il est intéressant de remarquer que la résistance symbolisée par Exu est proche de la résistance de l'opprimé¹³⁰, c'est-à-dire d'un mouvement d'insubordination rusée agissant dans les interstices du pouvoir sans s'opposer radicalement au pouvoir dominant. Il est significatif qu'une mère-de-saint, tentant de nous expliquer l'importance d'Exu dans le candomblé, ait construit une analogie avec le métier de bonne, profession à laquelle appartiennent d'innombrables initiées du culte. Elle disait : « *Auparavant, les*

¹³⁰ Voir, au chapitre 3, la discussion sur les concepts de Scott (1990).

bonnes étaient très maltraitées et en conséquence, elles faisaient les choses de mauvaise volonté. Avec Exu, c'est la même chose : si on veut qu'il nous aide, on doit savoir comment le traiter. » Ainsi, comme la bonne, Exu est un serviteur (une entité subalterne dont, néanmoins, personne dans le culte ne peut se passer), et de la même façon que la bonne, il exprime sa résistance et son mécontentement par le boycott et la ruse. En effet, son pouvoir se trouve dans le boycott, la ruse, la malice, le jeu qui ne peut défier ouvertement l'ordre dominant, mais qui le renverse de temps en temps.

La possession par Exu, comme le cas d'Edna le montre bien, représente « le renversement de la table » qu'instaure un désordre provisoire que la mère-de-saint et les autres initiés tenteront de maîtriser et d'orienter. Dans son affrontement de l'entité, la mère-de-saint doit faire la preuve de sa force spirituelle de manière à conquérir le respect de la divinité, condition essentielle pour établir une négociation avec elle afin qu'elle cesse de tourmenter la personne qu'elle avait prise sous son pouvoir. Dans plusieurs cas¹³¹, l'Exu n'est pas simplement éloigné de la personne qu'il possédait ; au contraire, il devient *assentado* et commence à travailler en accord avec les orixás pour le bénéfice de la personne qu'un jour il a voulu détruire. Les mères et les pères-de-saint connaissent l'importance d'Exu, c'est pourquoi ils tentent d'obtenir sa collaboration plutôt que de perdre l'énorme force qu'il représente.¹³² La transcription d'un petit extrait de dialogue entre une mère-de-saint et un Exu ayant pris possession d'une jeune fille qui se préparait pour son initiation au culte permet d'illustrer le type de rapport qui s'établit entre la divinité et la prêtresse. Exu s'est manifesté dans la jeune fille à l'intérieur de la maison de culte, prenant la mère-de-saint et les filles-de-saint par surprise. Ces dernières ont immédiatement couru pour prendre des feuilles de *canção*, que l'Exu est censé détester, et qui seraient utilisées pendant le combat au cas où l'entité se montrerait agressive. Elles n'ont pas été nécessaires, néanmoins, puisque l'Exu et la prêtresse se sont bien entendus. Le premier est venu avertir la mère-de-saint de son mécontentement par rapport à l'hésitation que démontrait la jeune fille envers son initiation au candomblé.

¹³¹ Surtout lorsque la personne se fait initier.

¹³² Dans sa recherche sur le symbolisme d'Exu dans l'umbanda et dans le candomblé, Trindade (1981) remarque aussi que les pères et les mères-de-saint affirment qu'un Exu ne doit pas être gaspillé.

Il criait : « *Elle est en train de jouer avec moi, je suis Exu, je ne suis pas Orixá !* » La mère-de-saint lui donnait raison et lui disait : « *Je ne veux pas te battre puisque tu es mon compère. Nous travaillons ensemble. Comment puis-je te battre ? Un Exu bon comme ça ! Tu m'aides, je t'aiderai et tu auras toujours à manger.*¹³³ *Lorsque les Esclaves de la maison mangent, tu mangeras aussi. Mais il faut avoir de la patience, ne laisse pas la fille perdre son emploi... Si elle ne peut pas te donner un bouc maintenant, elle te donnera une poule et plus tard, elle te donnera le bouc.* » Ce dialogue illustre bien le type de rapport qui peut s'établir entre la mère-de-saint et Exu. Celui-ci devient le compère qui peut l'aider à mener à terme le long parcours jusqu'au moment où la femme sera prête à subir le rituel d'initiation au culte. Le grand pouvoir d'Exu est ainsi maîtrisé et réorienté de façon à contribuer positivement à l'effort de la personne qu'il a prise en possession pour réorganiser sa vie.

Pour conclure, nous pouvons dire que, dans ce chapitre, nous nous sommes introduit dans le monde de la possession par une porte latérale, en analysant le cas d'une personne non initiée ayant été possédée par des esprits ambigus et marginaux dans un contexte autre que celui des rituels de possession du candomblé. Nous avons tenté de montrer que ce type de transe représente déjà une forme élaborée de manifestation de l'idiome de la possession qui renvoie à tout un système symbolique.

Le cas d'Edna met en jeu plusieurs dimensions de cet idiome, à travers lequel elle a pu exprimer, d'une façon culturellement compréhensible pour les personnes de son entourage, sa souffrance et son sentiment d'impuissance dans une situation où elle vivait une profonde détresse. La communauté a réagi à l'événement et de nouvelles perspectives se sont ouvertes pour Edna. Sur le plan des relations sociales, l'événement a provoqué tout un réarrangement des relations interpersonnelles parmi les personnes impliquées dans le drame, et il a déclenché un changement identitaire important chez son personnage principal. En plus de fournir à Edna un moyen d'exprimer sa souffrance, l'idiome de la possession lui a aussi fourni des éléments symboliques, partagés par la

¹³³ « Donner à manger » fait référence aux sacrifices d'animaux et aux offrandes rituelles que tous les initiés doivent faire pour leurs divinités.

communauté, qui lui ont permis de construire un discours et de donner du sens à son expérience. Finalement, cet épisode de possession sauvage peut être appréhendé comme une forme de résistance à une situation d'oppression. Son action a un effet symbolique important puisque la possession rappelle à tout le monde l'existence d'Exu, de même que les conséquences de la manifestation de son pouvoir incontrôlé, qui risque d'instaurer le chaos dans le monde des humains. Cette résistance, néanmoins, se déploie à l'intérieur de l'ordre existant sans tenter de l'abolir, mais en créant plutôt un espace de jeu à l'intérieur de celui-ci.

Comme nous le verrons au chapitre suivant, plusieurs éléments présentés ici réapparaîtront de diverses façons dans le discours des femmes initiées au culte. Cette récurrence renvoie à l'existence de thèmes centraux qui traversent le discours des femmes, ainsi qu'à une manière particulière de construire leur expérience religieuse. C'est justement ce point que je développerai au chapitre suivant à partir de l'analyse de plusieurs cas de femmes possédées régulièrement par leurs divinités. À la différence d'Edna, nous privilégierons maintenant l'analyse de cas de femmes ayant déjà établi un rapport stable avec les divinités du candomblé et dont la possession par les esprits fait partie de la vie quotidienne.

Chapitre 6 - La construction de l'expérience religieuse des femmes

Le chemin qui conduit une personne à s'initier au candomblé est généralement tortueux. Dans bon nombre de cas, il s'agit même d'une chose que la personne essaie d'éviter, mais sans réussir. Chaque fois que j'ai suggéré vaguement, au milieu d'une conversation, à l'une de nos informatrices du Baetê la possibilité qu'elle s'initie au candomblé, la réponse était invariablement du type : « *Dieu m'en préserve ! Moi, j'apprécie les fêtes, mais je ne veux pas m'embarquer là-dedans !* »

Les arguments généralement utilisés pour justifier un tel refus de se faire initier sont, d'une part, la grande responsabilité que la novice doit assumer dès son entrée dans le culte (le soin de ses orixás, le respect des interdictions religieuses) et, d'autre part, le fait que l'initiation est perçue comme une chose à laquelle seules les personnes qui ont réellement la nécessité de le faire doivent se soumettre. Comme le disent les gens : « *Il faut avoir la precisão*¹³⁴ », notion souvent utilisée pour référer au contexte marqué par des signes, des symptômes ou des circonstances de vie difficiles qui indiquent la nécessité absolue pour une personne de se faire initier. Ainsi, l'introduction dans le culte n'est pas perçue comme une question de désir ou de volonté de la part de la novice, mais plutôt comme la preuve d'une élection divine qui se manifeste généralement par la souffrance.

Dona Marina, mère-de-saint d'un terreiro de Cachoeira, disait avec poésie que les filles-de-saint ne sont pas amenées vers le candomblé par leur goût du culte, mais plutôt par leur « douleur », et que c'est plus tard seulement que cette « douleur » se voit transformée en « amour ». Mais en quoi consiste exactement cette « douleur » dont parle la mère-de-saint, et qu'est-ce que le candomblé a à offrir aux femmes qui se font initier ?

À première vue, on pourrait interpréter cette référence à la douleur comme étant associée aux signes ou symptômes qui indiquent qu'une personne a été choisie par un Orixá pour devenir son cheval. Ces signes et symptômes peuvent prendre différentes

¹³⁴ On pourrait traduire ce mot par « nécessité ».

formes comme, par exemple, des maux de tête, des évanouissements, des hémorragies, des douleurs diffuses, de la confusion mentale et même des convulsions. En y regardant de plus près cependant, l'allusion à la douleur peut renvoyer à quelque chose de beaucoup plus profond qui se trouve ancré dans l'expérience commune des femmes. Lorsqu'on analyse les histoires de vie des initiées, l'un des faits qui attire spécialement l'attention est la convergence de certains thèmes dans leurs discours. C'est comme si, d'une certaine façon, l'ensemble de ces discours formait un grand récit collectif où se trouvent reflétées des expériences communes aux femmes, ainsi que leur vision particulière de la réalité socioculturelle.

L'expérience religieuse est sans doute singulière, et elle revêt une couleur particulière dans l'histoire de vie de chaque personne. Par contre, dans leur discours, nos informatrices nous parlent d'une réalité partagée, qui renvoie à la façon dont la femme est insérée dans le contexte socioculturel de Cachoeira. Leur discours fait fréquemment référence à la souffrance, qui est associée à leur contexte de vie difficile, mais aussi à l'appui que les divinités du candomblé viennent de différentes façons leur apporter.

« J'ai beaucoup souffert, mes fils, c'est pour ça que je dis que j'ai un Orixá, parce que si je n'en avais pas, je ne serais pas vivante après avoir enduré toutes ces épreuves que je viens de subir. » (Dona Assunção, ebômi¹³⁵, 60 ans)

Malgré les nombreuses références à la souffrance qui ponctuent les discours des femmes, ceux-ci ne peuvent être considérés comme des récits plaintifs. En effet, les fragments d'entretiens transcrits et reproduits dans la suite de ce chapitre laissent voir des discours qui prennent plutôt le ton d'un témoignage mûr où nos informatrices racontent leurs propres misères, mais non sans une dose d'humour. La douleur et la souffrance éprouvées sont certes présentes, mais leur « reconstruction » dans le discours semble plutôt mettre l'accent sur le fait qu'elles ont réussi, avec l'aide de leurs orixás et caboclos, à les surmonter.

¹³⁵ Titre que reçoivent les fils ou filles-de-saint après avoir complété sept ans à partir de leur initiation et accompli les obligations rituelles prescrites pour cette période.

Il importe aussi de rappeler que ces références à la souffrance ne prennent pas la même signification selon qu'on les envisage du point de vue du catholicisme ou de celui du candomblé. Dans le premier cas, l'influence idéologique catholique étant forte parmi les classes populaires de Cachoeira, « la souffrance de la Vierge Marie » est souvent présentée comme un modèle implicite de l'identité des femmes : la Vierge Marie offre l'exemple de la mère souffrante qui sait tout supporter avec résignation. Selon le candomblé, par contre, l'idée de résignation face à la souffrance n'est pas une valeur en soi. Le rapport que les femmes établissent avec les orixás n'est nullement orienté vers le salut de leur âme et la conquête de la vie éternelle comme récompense future pour une vie terrestre marquée par la souffrance. Comme le montre Prandi (1991) dans son étude sur le candomblé menée à São Paulo, ce culte se veut une religion non éthique qui ne se propose pas de fournir à ses adeptes des modèles de conduite morale, mais plutôt des moyens de manipuler les forces sacrées afin d'agir sur le monde. Cette affirmation semble confirmée à Cachoeira, où j'ai souvent entendu les initiées dire que le culte représente une façon de faire face à la méchanceté de la vie quotidienne. Toutefois, à la différence du contexte étudié à São Paulo par Prandi, à Cachoeira, le catholicisme fournit un code moral qui cohabite en tension avec l'éventail des options de conduite permises par le candomblé. Ainsi, contrairement à ce que prône le catholicisme, selon le candomblé, la souffrance n'est pas une épreuve qui doit être supportée avec résignation, mais bien un produit de la méchanceté humaine contre laquelle on doit se défendre avec les armes dont on dispose. Les divinités du culte sont censées aider leurs fils et leurs filles à combattre les injustices qui les font souffrir ici-bas, et elles ne se gênent pas pour redresser les torts de façon parfois vindicative. Nous avons donc affaire à deux visions du monde qui se trouvent entrelacées et qui coexistent en tension dans le discours des femmes.

La dimension commune de ces récits est mise en évidence par le fait que, vus dans leur ensemble, ils dépassent le cadre des expériences individuelles pour s'inscrire en tant que commentaires sur l'insertion de la femme dans la société. Lorsque nos informatrices parlent de leur expérience religieuse, elles font allusion en même temps à un ensemble de thèmes qui constituent autant de préoccupations majeures. Moins que

des réponses directes à nos questions, ces thèmes ont plutôt fait irruption au cours des entretiens, car nos informatrices les associent grandement à leur vie religieuse.

« Je dois beaucoup à ma mère-de-saint parce que beaucoup de choses dans ma vie..., ma souffrance..., parce que j'ai eu un mauvais mari, je peux le dire n'est-ce pas ? Je dois tout jouer sur la table parce que ça fait partie de mon candomblé ! Moi, j'ai beaucoup souffert dans la vie et ma mère-de-saint m'a soutenue. J'ai eu un dur passé dans la vie, et elle m'a accueillie. Je suis restée dix-huit ans avec un homme qui me battait et qui disait qu'il allait me tuer. Mère Juninha m'accueillait, m'emmenait ici, me gardait chez elle. Elle me cachait jusque dans le ronco¹³⁶ pour ne pas qu'il me tue. Elle l'insultait et elle n'a jamais permis qu'il me détruise. Alors, je lui dois cette gratitude. À Dieu dans le ciel, à Oxum, à elle, aux caboclos de sa maison et à mon Saint sur la terre, puisque ce sont eux qui m'ont délivrée de lui. » (Isa, 43 ans, ebômi)

Le fait que l'une des nos informatrices, Isa, qui est ebômi dans l'un des terreiros de la ville, nous ait demandé, au cours d'un entretien, si elle pouvait nous parler de son problème conjugal, illustre bien cette situation. Sans attendre de réponse, Isa a poursuivi son discours en disant que, finalement, cela faisait aussi partie de son candomblé, comme si elle ne pouvait pas parler d'une chose sans évoquer l'autre. Il s'agit là d'un thème qui revient souvent dans les entretiens et qui a attiré notre attention. En fin de compte, lorsque les femmes expriment leur frustration dans leur rapport à leur compagnon, elles ne parlent pas simplement de problèmes conjugaux isolés, mais aussi du rôle des hommes et des femmes à l'intérieur de la famille, de la construction de l'identité féminine ainsi que de l'insertion de la femme au sein d'une société hiérarchisée où l'héritage patriarcal est encore très fort. La référence à la souffrance apparaît ainsi, dans les discours, comme liée à des thèmes qui renvoient à une condition de vie commune et à l'oppression que cette dernière peut représenter.

¹³⁶ Chambre où demeure l'iaô lors de son initiation, interdite aux non-initiés.

1. La possession comme création d'un espace de transgression

« *Ma vie a été très douloureuse, ma fille*¹³⁷. *Moi, j'ai déjà beaucoup souffert dans la vie pour "élever"*¹³⁸ *mes frères. Je n'ai pas eu d'enfance. J'ai élevé Fátima, ma sœur qui a maintenant trente ans et quelque chose. C'était moi qui l'ai élevée. J'avais huit ans, j'ai élevé tous mes frères ! Ma mère accouchait et après sept jours, elle les jetait tous sur mes épaules ! (...) À la maison, c'est moi qui lavais, moi qui cuisinai. (...) Ma mère me battait pour rien, elle ne parlait pas, elle avait déjà la main ouverte et la liane préparée pour me battre. J'ai dit : "Ma mère, je n'ai pas rangé la maison parce que Toninha a enfanté !" "Tu parles !" Et papu, papu ! Plus tard, j'ai réussi à expliquer que Toninha avait accouché et que c'est moi qui avais pris l'enfant, qui l'avais lavé et qui avait tout rangé. Mais alors, il n'y avait plus rien à en retirer puisqu'elle m'avait déjà battue. Elle avait pensé que j'étais en train de jouer, n'est-ce pas ? Voyons donc ! Elle a pensé que j'étais en train de jouer ! Lorsqu'elle a vu que je n'étais pas en train de jouer, j'avais déjà été battue. » (Maria, ebômi, 45 ans)*

« *Je n'avais pas de temps pour étudier, mon garçon, je travaillais pour aider ma mère. J'ai beaucoup souffert, beaucoup. Je travaillais pour l'aider, je n'avais pas de temps pour étudier. Lorsque j'arrivais à la maison, j'allais encore m'asseoir pour séparer les feuilles de tabac, pour aider à élever mes frères. » (Dona Assunção, ebômi, 60 ans)*

Les deux fragments de discours transcrits ci-dessus illustrent quelque peu les contraintes auxquelles font face les femmes dans le contexte socioculturel de Cachoeira, et qui se font sentir dès l'enfance, une enfance marquée par la pauvreté, la sévérité des parents, les responsabilités et le travail, qui remplace les jeux d'enfant.

En conformité avec la vision hiérarchique de la famille héritée du modèle de famille patriarcale, les jeunes sont complètement soumis à l'autorité parentale jusqu'à ce

¹³⁷ Cet entretien a été fait par ma femme.

¹³⁸ En portugais, on dit « *criar uma criança* », « élever ou créer un enfant », expression qui réfère à l'éducation, aux soins des enfants et à leur prise en charge financière.

qu'ils partent pour établir leur propre famille. Cette situation est plus facile à assumer pour les garçons, car ils commencent très tôt à vivre leur vie, à gagner de l'argent et à suivre leur destinée, sans subir trop d'interférence de la part des parents. Les jeunes filles, par contre, ne peuvent jouir de la même liberté. Au contraire des garçons qui grandissent plus librement dans l'exploration de l'espace masculin de la rue, les filles sont plutôt socialisées en relation avec l'espace de la maison et très tôt, elles doivent assumer des responsabilités. Ce sont elles (en particulier la fille aînée) qui doivent s'occuper des frères et sœurs cadets, faire le ménage de la maison et cuisiner lorsque la mère est au travail. De plus, leurs sorties sont plus contrôlées que celles des garçons, car la rue représente toujours un certain risque pour les jeunes filles, qui peuvent devenir, selon leur comportement, la cible de médisances ou, pire encore, tomber enceintes. Les jeunes filles ont des tâches fondamentales à accomplir à la maison, et leurs parents veillent à ce qu'elles ne se relâchent pas. Ils peuvent même, parfois, essayer de retarder leur mariage pour les garder à la maison plus longtemps. Mais il est vrai aussi que le mariage ou le concubinage ne représentent pas nécessairement le passage vers une vie moins contrôlée, car la jeune femme se voit alors soumise à l'autorité de son mari ou de son compagnon.

Comme nous l'avons vu dans le quatrième chapitre, l'homme et la femme occupent dans la famille des rôles complémentaires et hiérarchisés. L'influence du passé patriarcal est encore présente dans le rapport de forces inégales existant à l'intérieur de la famille, où l'homme dispose d'un pouvoir d'autorité sur son épouse. Par exemple, la femme peut subir un contrôle très serré à cause de la jalousie de son compagnon. Il est fréquent qu'elle doive demander l'approbation de ce dernier pour assister à un rituel de candomblé ou pour sortir avec ses amies, tandis que de son côté, il ne lui fournit aucune explication sur le temps qu'il passe en dehors de la maison. Dans plusieurs cas que nous avons eu l'opportunité d'observer, ce pouvoir masculin est utilisé de façon arbitraire et violente. Le fragment de discours d'ebômi Isa, cité ci-dessus, rappelle la vulnérabilité des femmes face à la brutalité des hommes. Même si cette violence est condamnée en tant qu'exagération de l'autorité maritale, il est rare que quelqu'un se propose pour intervenir dans une affaire de couple.

Dans un tel contexte, l'idiome de la possession prend une signification particulière. Il s'agit d'un langage culturel dont les femmes portent les rudiments, enfouis au plus profond d'elles-mêmes depuis leur enfance. En tant que signe du désir d'un esprit, sa manifestation permet le dépassement de la logique de la vie quotidienne, ce qui finit par créer un espace ouvert dans la vie de tous les jours. La possession prend ainsi l'allure d'une transgression, puisqu'elle dérange «l'ordre normal des choses» et provoque toujours une tentative de répression en vue de rétablir cet ordre.

« J'étais petite fille lorsque mon Caboclo m'a prise pour la première fois, mais mes parents ne le croyaient pas et ne voulaient pas. J'avais dix ans, j'étais petite. Mon père ne voulait pas, il me battait, il disait que c'était rien, que je faisais tout ce "barabada", et il ne me l'a pas permis. J'ai beaucoup souffert pour pouvoir recevoir ce Caboclo ! » (Dona Assunção, ebômi, 60 ans)

Cependant, la répression paternelle est confrontée au désir inébranlable des divinités du candomblé, et finit par devenir impuissante.

« J'habitais avec mes parents et les gens disaient que je riais et que je criais, qu'on entendait mes cris là-bas dans le Cairu¹³⁹! Le père-de-saint m'a soignée, par charité, parce que je suis presque devenue folle ! Il m'a amenée chez lui, il a donné à manger à mon Caboclo, il m'a lavé la tête¹⁴⁰ et il a dit qu'il ne s'occuperait pas de ma Sainte puisqu'il s'agissait d'une Sainte très fine, et que je devais aller chercher une "maison" pour la soigner.¹⁴¹ (...) Au début, mes parents ne me croyaient pas et mon père disait qu'il ne voulait pas me voir parmi "ces choses" de candomblé et tout ça. On est même arrivés au point où il disait qu'il viendrait me retirer "avec des gifles" de la maison du père-de-saint qui m'a soignée. Le jour où il est venu pour me faire sortir, accompagné de ma sœur et armé d'un grand couteau dans la ceinture, voilà que ma

¹³⁹ Quartier de la ville.

¹⁴⁰ Rituel de purification qui représente un premier pas vers l'initiation au culte.

¹⁴¹ Le père-de-saint appartenait à une « maison » (terreiro) de Caboclo et lorsqu'il dit que la Sainte de Dona Assunção est très fine, il veut dire qu'elle doit être soignée dans un terreiro préparé pour l'initier, soit un terreiro appartenant aux nations Keto, Jeje ou Nagô.

sœur "est tombée"¹⁴² là-bas aussi ! Il a traîné ma sœur, il est retourné à la maison et il n'est jamais revenu ! (rires) » (Dona Assunção, ebômi, 60 ans)

Comme le montre le récit de Dona Assunção, la possession prend un sens de transgression, d'opposition au pouvoir paternel. La force physique du père et son autorité morale ne peuvent rien faire contre la puissance de la divinité qui réclame l'initiation de sa fille. L'importance de la possession en tant qu'élément défiant l'ordre établi est présente dans le discours de Dona Assunção, tout comme elle apparaît de façon analogue dans d'autres contextes. Une histoire nous a été maintes fois répétée par les habitants de la ville (seuls le nom du terreiro où l'événement s'est produit et ceux des principaux acteurs du drame changent), qui nous parle d'un temps où le candomblé était la cible de la répression policière. Selon ce qu'on raconte, une fête du candomblé avait été programmée un soir, malgré l'interdiction légale. Ayant été avertie que la fête aurait lieu, la police s'était préparée pour intervenir. Dès que les *atabaques* ont commencé à sonner, le commissaire et les soldats sont partis en direction de la maison du culte. Lorsqu'ils sont entrés dans le terreiro pour arrêter la fête, confisquer les *atabaques* et emprisonner les initiés, voilà que le commissaire tombe possédé par Ogun. Effrayés de voir le commissaire pris par la divinité et commencer à danser au milieu du terreiro, les soldats se sont enfuis, de peur de que la même chose ne leur arrive. On dit que le Saint a fait danser le commissaire toute la nuit.

La possession joue un rôle similaire dans les deux récits. Elle se présente comme un élément apte à renverser une relation de pouvoirs inégaux basée sur l'ordre dominant, sans pour autant s'y opposer directement. Dona Assunção n'a pas affronté son père, et les pères ou mères-de-saint n'ont pas non plus résisté à l'ordre policier. Dans les deux cas, la possession a plutôt instauré un espace de suspension où cet ordre a été momentanément aboli. Le caractère arbitraire de la prohibition de la pratique du culte est mis en évidence par la possession du commissaire, tout comme, dans le cas de Dona Assunção, la jeune fille échappe à la soumission absolue au désir de son père.

¹⁴² Sa sœur est prise en possession elle aussi.

Il faut remarquer, cependant, qu'il n'est pas question ici de réduire un phénomène aussi complexe que la possession à un simple outil de résistance féminine à un ordre oppresseur (on ne peut oublier, entre autres, toute la dimension religieuse du candomblé). En mettant l'accent sur cette facette, nous voyons bien que le potentiel de transgression et de relativisation de l'ordre socioculturel qu'elle concentre est très important. Dans le cas des femmes de Cachoeira, il nous semble que la possession instaure un espace de création qui leur est propre et qui permet une « ouverture sémantique de la féminité » dans un contexte où les femmes se trouvent souvent sans médium pour se faire entendre. Ce n'est pas par hasard si les premiers signes d'élection d'une femme par une divinité sont toujours sévèrement réprimés, surtout par son père ou son mari. L'entrée dans le candomblé n'est jamais une affaire pacifique puisqu'elle se fait à partir de la constitution d'un espace où la femme se met temporairement hors de portée des normes qui établissent son rôle social dans la société. Il ne s'agit pas non plus de la négation de la hiérarchie qui organise la vie quotidienne, ni d'une tentative pour accéder à un monde égalitaire. Au contraire, le candomblé impose à ses initiées un ordre hiérarchique rigoureux. Ce qu'il fournit aux femmes, cependant, ces sont des outils pour jouer à l'intérieur de ce monde hiérarchique, sans nécessairement s'y opposer directement. Les premiers signes de la possession ouvrent ainsi aux femmes la voie à un idiome et à un espace rituel où elles peuvent reconstruire leur identité personnelle et collective, et aussi prendre une certaine distance vis-à-vis les normes socioculturelles qui les contraignent.

2. L'articulation de l'expérience à travers l'idiome de la possession

L'analyse des histoires de vie des femmes nous suggère la récurrence de certaines situations et de certains thèmes centraux qui se trouvent liés à leur expérience religieuse. Le non-accomplissement, chez l'homme, de l'idéal de complémentarité à l'intérieur de la famille, de même que les conflits que cette situation génère, sont certainement parmi les plus importants. Les fragments de discours de deux femmes, mère et fille, toutes deux

initiées au candomblé, illustrent ces points et donnent une idée de leur répétition dans la vie des femmes de la ville de Cachoeira.

Le premier récit est celui de Dona Celeste, 66 ans, mère-de-saint de l'un des terreiros de Cachoeira. Pour nous raconter comment son Caboclo, Rompe Folha, l'a possédée par la première fois, Dona Celeste nous décrit le contexte de sa vie, qui se trouve en rapport avec son apparition.

« Rompe Folha m'a prise [en possession] par la première fois ici à la maison. Moi, j'étais très jeune, je ne rêvais même pas... J'habitais encore avec mon premier mari lorsqu'il m'a prise. Je me suis mariée à quinze ans et j'allais faire seize ans. Je me suis mariée jeune, jeune, mon mari avait vingt-neuf ans, et moi quinze. Il disait qu'il était en train de "m'élever" ! C'était un homme endiablé, il avait beaucoup de femmes. Il avait retiré beaucoup de filles de leur maison ici, à Cachoeira. On dit qu'une de ces filles qu'il avait retirée de la maison et qu'il n'avait pas mariée lui avait mis [le vice] de la cachaça¹⁴³. Il battait beaucoup les femmes. Les gens disaient : "Tu as de la chance qu'il ne te frappe pas." Il me poussait lorsqu'il buvait, mais ensuite il pleurait et demandait pardon. Il était maître ici, dans l'entrepôt. (...) Cet esprit¹⁴⁴ l'irradiait. Mon garçon, lorsqu'il buvait, il perdait la tête ! Il arrivait à la maison et criait : "Iaiazinha", c'est comme ça qu'il m'appelait, il me prenait et me jetait comme ça : paf ! Mais aussi, lorsque j'ai commencé à devenir plus forte, j'ai commencé à le frapper et à prendre son argent. J'ai eu six enfants avec lui et je les ai tous perdus à cause de ma rage. Il sortait dans la rue et il allait à la maison des autres femmes. Moi, j'étais une petite fille ! J'allais dormir dans la maison des voisines jusqu'à son arrivée. Puis, il allait me prendre chez elles et m'emmenait à la maison. Je savais qu'il avait ses femmes parce qu'il les amenait chez nous pour manger. Lorsqu'il faisait ce type de chose, moi, je le laissais et je partais. Il courait tout de suite à la maison de mon père pour se plaindre et il disait : "Tu vas revenir, oui ! Est-ce que tu veux rester désengagée ? Veux-tu rester une pute dans la rue ? Retourne chez ton mari !" »

¹⁴³ Il s'agit d'une référence à un travail de sorcellerie pouvant laisser la victime dépendante de l'alcool.

¹⁴⁴ Esprit responsable de sa dépendance à la cachaça.

«(...) Rompe Folha m'a prise [en possession] à la maison le jour où j'ai laissé mon mari, parce qu'il allait me tuer. Il m'a prise le jour où mon mari a pris le couteau pour me couper... c'est pour ça que j'ai foi dans les orixás. Ce jour-là, il est arrivé soûl à la maison et il a dit qu'il allait régler ses comptes avec moi. J'étais dans un candomblé avec mon père-de-saint et les gens du voisinage sont allés là-bas. Ils m'ont dit qu'ils l'avaient vu soûl, montant et descendant la côte en disant qu'aujourd'hui il allait régler ses comptes avec moi. Je suis restée pensive, muette. Puis, les orixás sont arrivés : deux Ogum, une Oxum, un Xangô, les orixás du peuple de la maison. L'Ogum de la défunte Do Carmo m'a dit : "Ne t'inquiète pas, je vais te défendre avec mon épée. Ne pars chez toi qu'après notre danse." Oxum m'a dit : "Au bon moment, je jeterai de l'eau sur la lumière." Xangô m'a dit : "Je vais t'amener sur mon dos." Chacun m'a dit une chose et tous sont venus m'embrasser. Ils me disaient d'avoir de la foi. Moi, j'étais embarrassée, je pensais : comment ces saints vont pouvoir m'aider ? Les filles me disaient de ne pas aller dormir à la maison, mais j'ai décidé d'y aller. (...) Lorsque j'ai ouvert la porte de la maison, il m'a dit : "C'était bon le candomblé, iaiazinha ? Je vais te couper maintenant. Je vais aiguïser mon couteau." (...) Il a pris son couteau mais il l'a laissé tomber par terre. Il a essayé de me frapper mais la lumière s'est éteinte. J'ai couru pour aller à la maison des filles et les femmes étaient déjà toutes prises par leurs Saints. Il est resté dans la rue en criant : "Où est Iaiazinha ? Aujourd'hui, je vais la tuer !" Puis, il a tout brisé à l'intérieur de la maison. Ce jour, je l'ai laissé et je ne suis jamais retournée. J'ai dû rester huit jours cachée. (...) L'Ogum de ma commère lui a parlé et lui a dit : "Oh, compère, elle ne va pas revenir." »

«(...) Puis, j'ai vécu dix-sept ans avec Vavá. Au début tout allait bien, il ne m'a jamais engueulée et il ne m'a jamais battue, mais il perdait tout au jeu de cartes. Pendant six ans j'ai bien vécu avec lui, ensuite ça été onze ans de souffrance. C'était un bon ouvrier, il travaillait dans la construction, mais je ne voyais jamais son argent.(...) Je travaillais pour donner à manger à lui et à mes enfants. Je travaillais à l'usine de cigarettes le jour et la nuit, j'amenais du tabac pour faire des cigarettes à la maison. Je me levais avant le lever du soleil pour laver le linge de Vaninha et de Joca, puis je les laissais avec Dona Maria [la voisine], qui s'occupait d'eux. (...) Je n'ai pas eu de

chance, mes enfants. Vice de carte est pire que vice de boisson. Il est allé jusqu'à vendre mes vêtements pour aller jouer ! J'ai supporté, supporté, supporté... Lorsque je n'ai plus été capable de le supporter, j'ai pris sa valise et je l'ai jetée au milieu de la rue. Il était aussi blanc que toi [elle pointe vers moi]. Je criais, je sacrais, je devenais folle, et je peux me rappeler encore de lui qui sifflait et disait : "Ça se passe comme ça parce que je suis venu habiter avec une Noire !" [elle rit] Et encore aujourd'hui, il continue comme ça. Sa [nouvelle] femme, elle est beaucoup plus jeune que lui, de temps en temps elle vient ici se plaindre de lui ! »

Le deuxième fragment de discours est celui de Vaninha, fille de Dona Celeste, ebômi d'un terreiro de candomblé de la ville, veuve, âgée de quarante-cinq ans.

Q. « Et vous ne vous êtes jamais remariée après la mort de votre mari ? »

R. « Non, je ne me suis jamais remariée. J'ai trouvé un homme qui a retiré mon veuvage, mais ça n'a pas marché et je l'ai laissé. Puis, j'ai rencontré Vadu. Je suis restée sept ans avec ce vieux, puis je l'ai laissé parce qu'il voulait seulement m'exploiter, il ne m'aidait pas à payer les comptes, il ne prenait pas ses responsabilités. Un jour, je lui ai dit : "Mon mari est mon Saint et mon Saint ne me laissera pas tomber !" Et il ne me laisse vraiment pas ! Et je ne veux plus de mari, je n'en veux plus parce que je n'ai pas eu de chance. Il faut vivre seule. Mon premier mari n'a jamais voulu construire un avenir. Il avait vingt-et-un ans de plus que moi. Il gâchait toutes les opportunités qui s'offraient à nous, il disait : "Je ne vais pas le faire pour que tu n'en profites pas avec tes hommes", parce qu'il avait l'idée que s'il mourait, j'allais me trouver des hommes. Et moi, grâce à Dieu, je vis sans homme jusqu'à aujourd'hui, parce qu'aucun homme ne m'a jamais pourvue. Ni lui-même ! Lorsque nous avons habité à São Paulo, je faisais des ménages dans les maisons de famille. Je travaillais du lundi au samedi en faisant le ménage. J'amenais un kilo de riz, un kilo de sucre, un kilo de viande et le lait. »

Q. « Et lui, qu'est-ce qu'il faisait avec son salaire ? »

R. « Il dormait, il changeait de voiture à tous les trois mois, il buvait de la cachaça, il jouait beaucoup dans le "bicho"¹⁴⁵. Il payait seulement le loyer, l'électricité et la taxe d'eau. Le reste, c'était moi qui devais le payer. À ce moment, mes frères habitaient chez nous. Roninho, Nininho, Zito, tous habitaient chez nous. Mais les garçons gagnaient très peu et ils me donnaient peu, alors il disait qu'il n'allait pas mettre de la nourriture dans la maison pour que mes frères la mangent. Et ainsi, il ne me donnait pas de vêtements, ne donnait rien aux enfants. Son argent était seulement à lui. Lorsqu'il recevait de l'argent, il dormait avec une chemise et laissait l'argent dans sa poche. Si moi je le touchais, il disait : "C'est quoi ? C'est quoi ?", pensant que j'allais voler son argent. J'ai beaucoup souffert ! Aujourd'hui, je ris parce que je suis comme ça, mais j'ai déjà beaucoup souffert. C'est ça, lorsqu'on n'a pas de chance : on n'en a pas. C'est pour ça que moi, j'ai quarante-cinq ans et parfois, les gens me demandent : "Est-ce que les hommes ne te manquent pas ?" Manquer de l'autre façon... comment on dit... sexuelle, mais de prendre soin, de pourvoir une maison, jamais mon mari ne l'a pourvue. Celui qui a retiré mon veuvage n'est jamais non plus arrivé à me dire : "Je vais m'occuper de toi." Moi, je me disais : " J'ai supporté tout ça de mon mari, je vais supporter quoi de plus ?" Un jour, je lui ai dit : "Prends tes vêtements et va-t'en ! Va-t'en parce que mon homme est Nanã. Mon homme, ce sont les orixás." »

Les récits de Vaninha et de Dona Celeste touchent plusieurs points récurrents dans la vie des femmes de Cachoeira. Fondamentalement, ils mettent en évidence le non-accomplissement, chez l'homme, de son rôle de compagnon et de pourvoyeur au sein de la famille. Leur discours fait allusion, d'une part, à l'irresponsabilité masculine manifeste dans les attitudes de l'homme, qui ne s'engage pas avec la femme dans la « construction d'un avenir » pour la famille, et, d'autre part, il renvoie à l'exagération de l'autorité masculine, qui va au-delà de toute légitimité. De plus, il expose l'inégalité des efforts pour le soutien de la famille, car non seulement les femmes effectuent une double

¹⁴⁵ Jeu de loterie très populaire au Brésil.

journée de travail (au retour du travail, ce sont elles qui s'occupent de la maison et des enfants), mais elles contribuent également, plus que leur compagnon, à son entretien.

Malgré le déséquilibre évident dans le rapport de pouvoir entre hommes et femmes, on doit noter que ce rapport n'est pas nécessairement perçu par celles-ci comme une relation de domination. Dès que les rôles masculins et féminins sont complémentaires, ils ne sont pas vus dans une optique d'opposition. Lorsque les femmes font allusion aux difficultés qu'elles vivent dans leurs rapports avec les hommes, elles font plutôt référence à la négligence de cette complémentarité de la part de ces derniers.

Leur préoccupation majeure consiste plutôt à rappeler aux hommes leurs obligations envers leur famille, ou, en d'autres mots, à essayer de les engager dans l'accomplissement de leur rôle de compagnon et de pourvoyeur. Ainsi, il n'est pas question pour les femmes de confronter l'autorité masculine ou de revendiquer l'égalité entre les genres caractéristiques des familles nucléaires, mais plutôt de rétablir la complémentarité hiérarchique souvent menacée.

Comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, le contexte socio-économique de la ville, où les hommes ont de sérieuses difficultés à trouver un emploi stable et, conséquemment, à accomplir leur rôle de pourvoyeur de la maison, contribue certainement à l'instabilité de la famille, aux tensions grandissantes entre conjoints et à la surconsommation d'alcool par la population masculine. Le marasme économique de la ville, par contre, n'est pas seul responsable de la détresse féminine mise de l'avant dans ces entretiens. Il existe en effet un ordre socioculturel comportant des valeurs et des pratiques qui placent la femme dans une situation d'oppression. Ces valeurs et ces pratiques, que légitiment un rapport de force ainsi qu'une attribution inégale des droits et devoirs entre les genres, est aussi à la base de la tolérance sociale face à la négligence des hommes par rapport à la famille.

Cependant, cet ordre socioculturel n'est pas contesté par les femmes sur le plan idéologique. Nul discours articulé n'est venu questionner la suprématie des hommes ou les privilèges masculins. Lorsque ce type de problème, relié à la négligence masculine,

se pose dans la vie des femmes, il est surtout perçu comme un échec individuel, une malchance. On entend souvent les femmes dire, après plusieurs frustrations : « *Je n'ai pas de chance avec les hommes, je sais que je ne serai jamais heureuse avec eux.* » La fréquence avec lequel le problème se présente n'amène pas les femmes à remettre en question les valeurs qui soutiennent le comportement masculin.

D'une façon plus subtile, par contre, il est clair que les femmes cherchent à se forger un espace de jeu à l'intérieur de cet ordre socioculturel. Comme les fragments de discours de Dona Celeste et de Vaninha le montrent, les femmes réussissent, avec le temps, à se fortifier suffisamment pour imposer leur volonté à leur compagnon. Le candomblé joue un rôle important dans ce processus d'équilibre du rapport de pouvoir entre les genres où les femmes prennent la maîtrise de leur vie¹⁴⁶. Le terreiro se constitue en tant qu'espace fondamentalement féminin, qui prend dans la vie quotidienne l'allure d'un lieu de réunion où les femmes partagent leur expérience commune. Il s'agit peut-être du seul espace dans la communauté où les femmes se réunissent en dehors des heures de travail.

À un premier niveau, la communauté du candomblé garantit l'établissement d'un réseau de solidarité, ainsi que la structure nécessaire aux femmes pour faire face aux difficultés résultant de l'instabilité du nœud familial dans le contexte de la ville. En effet, les filles-de-saint parlent de la communauté du culte comme d'une grande famille sur laquelle elles peuvent toujours compter lorsqu'elles vivent des difficultés.

¹⁴⁶Il est intéressant de faire un parallèle avec le travail de Júlio Braga (1995a) sur le culte aux egungun, à l'île d'Itaparica, où, comme le montre l'auteur, le rapport entre les genres se trouve aussi reflété. Dans ce culte réservé aux hommes, la communauté rend hommage aux esprits des ancêtres. La charge d'*ojé*, homologue à celle d'un père ou d'une mère-de-saint dans le candomblé, est très importante et confère beaucoup de prestige à ceux qui l'occupent. En abordant la question du déséquilibre qui s'installe dans le système de valeurs local pendant la saison hivernale, alors que les femmes contribuent en majeure partie au revenu de la maison, Braga montre comment les hommes utilisent leur position de prestige au sein du culte aux egunguns afin de maintenir leur pouvoir à la maison. La structure religieuse du culte, selon cet auteur, renforce le système de domination de l'homme dans l'unité domestique en assurant son prestige social dans la communauté, puisque dans la hiérarchie de valeurs locale, l'homme initié au culte des ancêtres est perçu comme supérieur à une femme initiée au culte aux orixás.

« Ici, chacune s'occupe de l'autre, il y a de la tendresse, de l'amour. Si quelqu'un est malade, tout le monde s'en occupe. Si une personne n'a pas de vêtements, on lui en prête. Les vêtements des Saints, personne ne sait ce qui est à qui ! » (Dona Olga, ebômi)

« Malgré tout, nous sommes heureux ! » (Vanda, equede¹⁴⁷)

« Une sœur-de-saint, si on la voit dans la rue en difficulté ou dans une bagarre, on la soutient. Si l'une d'elles est malade... Il y a quelque chose qui attire, je ne sais pas, je pense que c'est l'axé¹⁴⁸ de la maison. » (Dona Olga)

Le terreiro de candomblé peut parfois devenir maison d'accueil, il sert de refuge, toujours prêt à recevoir ses fils et ses filles lorsqu'il y a nécessité. Comme en a témoigné Isa au début de ce chapitre, c'est sa mère-de-saint qui s'est interposée entre elle et son mari lorsque ce dernier était pris d'attaques de fureur. C'est au sein du terreiro, dans ces lieux sacrés et interdits aux étrangers, qu'Isa est allée se cacher pour échapper à la violence de son mari. Ainsi, la communauté religieuse, organisée selon le modèle de la famille élargie, occupe une place laissée vide par la précarité de la famille de sang.

« L'amour de la mère-de-saint est un amour de mère. Nous sommes toutes des sœurs. La maison du candomblé est notre maison. D'autant plus qu'elle nous dit : "Oh ! mes filles, la maison du candomblé est à vous ! Vous êtes mariées, vous êtes en concubinage, mais le jour où ça ne marche plus, personne ne restera dans la rue." [Elle montre du doigt la chambre à côté du salon des fêtes du terreiro.] Moi-même, je suis déjà restée dans cette petite chambre, Albertina l'a déjà occupée, beaucoup de gens ! Je me suis mariée, mon mari buvait beaucoup, il ne prenait pas ses responsabilités, je suis venue ici et je suis restée avec Mãe Juninha. » (Dona Olga, ebômi)

À un autre niveau cependant, nous sommes convaincu que le culte donne aux femmes beaucoup plus que de l'assurance face à l'instabilité de la vie quotidienne, ou que des compensations pour les injustices de ce monde. En effet, le candomblé fournit aux

¹⁴⁷ Les *equedes* sont des initiées qui n'entrent pas en transe et qui s'occupent des filles-de-saint lorsque celles-ci sont possédées par leurs orixás.

¹⁴⁸ L'*axé* est la force spirituelle accumulée dans le terreiro de candomblé, et dont une partie est transmise aux initiées lors de l'initiation. On dit donc que toutes les personnes de cette maison sont unies par le même *axé*.

femmes un idiome rituel à travers lequel elles peuvent reconstruire leur identité personnelle et collective. Le terreiro de candomblé étant un lieu occupé majoritairement par des femmes, le culte leur permet de créer un espace où il est possible de jouer symboliquement autour de la féminité et de véhiculer à travers l'idiome de la possession leurs commentaires sur l'ordre socioculturel dominant. Cet idiome permet aussi aux femmes, pour reprendre le concept de Crapanzano (1977), de « réarticuler leur expérience » de la souffrance d'une façon culturellement significative. La cosmologie et la pratique rituelle du culte deviennent ici le langage préférentiel des femmes pour donner du sens aux événements de leur vie, ainsi que pour agir sur leurs causes et leurs effets.

Comme nous l'avons vu, l'initiation au culte se fait toujours à partir des signes d'une élection divine dont la manifestation provoque inmanquablement la souffrance. Lorsque nous nous penchons sur le contexte de vie de la personne élue, nous remarquons que très souvent, cette souffrance est aussi reliée à un épisode de crise que la personne est en train de vivre. Ainsi, la possibilité de « devenir possédée » se manifeste comme un langage appris depuis l'enfance par la socialisation, qui se trouve endormi à l'intérieur des personnes et qui n'est éveillé ou actionné qu'au moment où la « nécessité » se fait sentir. Une fois déclenché, il représente le début d'un processus où la personne, à la suite de son initiation au culte, commencera le véritable apprentissage de la maîtrise de cet idiome. Comme le montrera l'analyse des cas qui suivent, il ne s'agit pas du seul chemin possible. Aujourd'hui plus que par le passé, la possession est un idiome qui déborde les frontières des terreiros du candomblé et qui peut être vécue en dehors d'une initiation traditionnelle au culte (mais non sans limitations).

3. Analyse de cas : le parcours vers l'initiation dans le récit de trois femmes

Dans les pages qui suivent, nous analyserons la construction de l'expérience religieuse de trois femmes et nous tenterons de préciser les raisons apparentes et latentes les ayant amenées au candomblé, de même que l'importance que les divinités du culte prennent dans leur vie.

Les cas de Lindinalva

Lindinalva a trente-cinq ans, elle est née à Cachoeira. Sa mère venait du Sertão et son père était originaire de Cruz das Almas, une ville qui faisait partie de la municipalité de Cachoeira il y a quelques années. Il travaillait à l'arrimage des bateaux qui mouillaient autrefois dans le port de la ville. Lindinalva n'a pas connu sa grand-mère, mais son père lui racontait qu'elle était Indienne et que son grand-père l'avait prise dans la brousse. Il faisait toujours la comparaison entre Lindinalva et sa grand-mère, affirmant qu'elles avaient le même caractère et les mêmes traits physiques.

Lindinalva a grandi en contact avec le candomblé. Son père était fils d'Obaluaiê et sa mère était dédiée à São Cosme. Par contre, ses parents n'étaient pas initiés. Son père avait hérité les orixás de ses parents, et c'est pour cette raison qu'il s'occupait d'eux. Tout au long du mois d'août, on faisait des prières à la maison et des offrandes de maïs éclatés à Obaluaiê. Sa mère possédait aussi un Caboclo mais, selon Lindinalva, elle ne l'a jamais soigné parce qu'elle a toujours eu peur de s'engager dans le candomblé. Lorsqu'elle était petite, ses parents l'emmenaient avec eux aux fêtes dans le terreiro d'une tante qui habitait São Félix.

« Mon père disait que petite, il m'emmenait chez ma tante et que lorsqu'elle recevait le Saint, je l'imitais ; ma tante recevant son saint et moi, toute petite — j'avais deux ans — en train de l'imiter ! Mon père disait : "Ça va mal tourner !" »

Lindinalva était très attachée à son père et elle a beaucoup souffert lorsqu'il est mort, alors qu'elle avait dix-neuf ans. Toute la vie de sa famille en a été bouleversée. La pension que son père laissait était minime et ses frères et sœurs étaient encore des enfants. Lindinalva, qui était la fille aînée, a dû se chercher du travail pour aider sa mère à soutenir la famille, mais vu la pénurie d'emplois à Cachoeira, elle éprouvait des difficultés à trouver quoi que ce soit. Un an plus tard, ses problèmes spirituels commençaient.

« J'étais dans la maison, j'étais bien et soudain, j'ai senti quelque chose en moi, je ne sais même pas réellement comment c'était. Ici, à la maison, il y avait une clôture et

les gens ont dit que j'ai pris une des pièces de bois, que je l'ai mise sur mon dos et que j'ai couru comme une folle dans la rue en voulant la jeter sur les voitures. »

Lindinalva raconte qu'au début, sa famille trouvait ses comportements bizarres. Elle riait sans raison apparente et les gens s'étonnaient de ses attitudes. Ils lui demandaient si elle était en train de devenir folle. *«J'étais sérieuse, je marchais dans la rue et tout à coup, j'éclatais de rire sans aucune raison. Ça a commencé comme ça. (...) Un jour je suis sortie, toute bien habillée pour aller me promener dans la rue et lorsque je suis arrivée au bord du fleuve, j'ai senti tout mon corps qui frissonnait, j'ai éclaté de rire, j'ai retiré les sandales de mes pieds, je me suis assise au bord du fleuve en voulant me jeter dedans (...). J'écoutais quelqu'un qui m'appelait. Je voyais une personne qui sortait du fleuve et qui m'appelait en faisant un geste de la main. Au moment où j'allais me jeter du pont, les gens m'ont retenue. C'est là que j'ai réellement senti que je n'étais pas en moi ! (...) Un monsieur qui était proche m'a dit : "Tu es devenue folle ?" Je l'ai regardé et j'ai commencé à rire. Puis, je suis revenue à la maison les sandales à la main, je les frappais une contre l'autre et j'ai recommencé à rire. Puis, tout le monde a dit : "Lindinalva n'est pas en elle, il y a quelque chose qui se passe avec cette fille." Je sens mon corps frissonner. Puis, ma mère a dit : "Mon Dieu ! Est-ce qu'il y a quelque chose avec ma fille ?" »*

Selon Lindinalva, les moments de normalité alternaient avec d'autres où elle perdait le contrôle sur elle-même et se comportait de façon bizarre ou agressive.

« J'ai beaucoup souffert dans ma vie. Les gens ont dit que j'étais folle, parce que lorsque cette "chose" me prenait, je jetais sur les gens ce que je voyais devant moi, je prenais des morceaux des bois pour briser les vitres des voitures, je voulais me jeter devant les voitures qui passaient, c'est-à-dire que je faisais des choses qui n'étaient pas en moi. Je déchirais mes vêtements, je relâchais mes cheveux s'ils étaient pris, si j'avais une robe, je la déchirais, c'était comme ça ! (...) Lorsque Seu Vieira (le père-de-saint connu de sa mère) m'a vue, il est resté étonné parce que j'étais complètement transformée, j'étais maigre et pâle. Il semblait que j'allais mourir. »

Seu Vieira dit à la mère de Lindinalva que sa fille était irradiée par une Pomba-Gira et qu'elle devait accomplir des rituels de purification pour l'éloigner, et aussi pour commencer à soigner son Orixá. La décision de la mère de Lindinalva a été de la faire soigner immédiatement, malgré les difficultés financières de la famille. Le père de Lindinalva était mort il y avait à peu près un an, et ce sont des voisins et amis qui ont aidé la famille à payer les travaux rituels. Lindinalva a donc commencé sans délai à prendre des bains de feuilles et à réaliser les ebós¹⁴⁹ dans le terreiro de Seu Vieira.

Lindinalva s'est considérée guérie à la fin des rituels faits par Seu Vieira. Elle ne manifestait plus aucun signe des choses qui l'avaient tourmentée avant les travaux. Seu Vieira l'avait pourtant avertie qu'il faudrait qu'elle s'occupe de ses orixás, car le problème pouvait revenir. Peu de temps après son rétablissement, il l'a invitée à venir aider aux préparatifs d'une fête dans son terreiro. Le soir, alors que la maison du culte était remplie de gens, Lindinalva a été prise en possession par un Caboclo. Seu Vieira a donc voulu la recueillir pour la faire initier, mais la mère de Lindinalva l'en a empêchée en arguant que ses divinités appartenaient à une autre nation et qu'elle ne devait pas être rasée.¹⁵⁰

Essayons maintenant de comprendre les significations que prennent, dans le discours de Lindinalva, l'introduction de ces entités dans sa vie. Comme on l'a vu, le début des problèmes spirituels de Lindinalva est marqué par sa façon étrange et parfois agressive de se comporter, ce qui a amené ses proches à soupçonner qu'elle n'était pas dans son état normal. Sa façon de se comporter suggérait aux personnes de son entourage qu'elle était irradiée par un esprit ; certains détails, comme le fait de détacher ses cheveux et ses éclats de rires, suggéraient qu'il s'agissait d'un Exu femme, c'est-à-dire, d'une Pomba-Gira. Dans son discours, elle évoque deux explications pour l'apparition inattendue de cette entité dans sa vie. D'une part, elle la voit comme l'une des divinités de la famille de son père qui, après sa mort, l'ont choisie comme héritière. Elle associe le Caboclo qui l'a prise dans le terreiro de Seu Vieira à sa grand-mère, qui

¹⁴⁹ Rituels de purification.

¹⁵⁰ Rituel où l'initiée doit se raser la tête et qui caractérise certaines nations de candomblé, notamment la

était amérindienne. D'autre part, elle raconte que beaucoup de gens lui ont dit que sa Pomba-Gira lui avait été envoyée par sorcellerie.

« Il y a des gens qui disent que ça a été envoyé pour moi. Ils m'ont déjà dit ça. Moi, je me "suis perdue" avec un garçon du quartier lorsque j'avais quatorze ans. C'était mon premier petit ami ; il a été mon "endetté". Mon père ne voulait pas que je flirte avec lui, mais moi je sautais la fenêtre et je m'échappais de l'école pour aller le rencontrer. C'était un amour fou que j'avais pour lui, et qui ne respectait ni père ni mère. Mais il s'est trouvé une femme, je l'ai su parce que les gens dans la rue m'ont dit qu'elle était allée faire de la macumba¹⁵¹ contre moi ; pour le faire s'éloigner parce qu'elle savait qu'il était très attaché à moi, qu'on allait se marier ; et puis, après que nous avons fini, c'est alors que j'ai éprouvé tous ces problèmes. Dans le terreiro où ma mère m'a emmenée, ils ont dit aussi que quelqu'un avait fait ça pour moi, et comme à cette époque j'avais le corps ouvert, j'ai tout reçu. »

La Pomba-Gira acquit donc pour Lindinalva un statut ambigu qui réunissait à la fois une dimension méchante et dangereuse et une autre, plus rassurante, qui établissait une liaison spirituelle avec ses aïeux. Le contexte de sa première apparition est lié à un moment particulier de la vie de Lindinalva, marqué par la mort de son père, par les difficultés économiques qui en ont découlé et par son brusque passage à la vie adulte en tant que fille aînée qui devait dorénavant aider sa mère à subvenir aux besoins de ses frères et sœurs. Il est aussi relié à sa première désillusion amoureuse, où le garçon auquel elle avait offert sa virginité l'a laissée pour une autre fille. À ce moment, Lindinalva n'avait pas beaucoup de perspectives d'avenir, et la nécessité impérieuse de soutenir sa mère et ses sœurs ne lui laissait d'autre choix que de partir pour une grande ville, là où elle aurait plus de chances de gagner de l'argent. La Pomba-Gira semble à ce moment devenir la métaphore des conflits qu'elle éprouvait, et c'est à travers cette entité que Lindinalva a réussi à réarticuler son expérience en cette période délicate de sa vie¹⁵².

nation Keto.

¹⁵¹ Sorcellerie.

¹⁵² On voit ici que le discours construit par Nui se caractérise par la coexistence de différentes

Sa possession soudaine par une entité aussi dangereuse a mobilisé tout son entourage, qui a soutenu sa mère dans l'accomplissement des rituels nécessaires. Ainsi, Lindinalva a pu faire les premiers pas vers une initiation au culte. Elle a subi les rituels de purification et reçu son Caboclo pour la première fois. Son statut dans la famille a été modifié à la suite de tout ce qui s'est passé. Les troubles spirituels qu'elle a ressentis sont un indice qu'elle possédait des entités qui voulaient être soignées. Il s'agit d'un signe que les divinités, qui se transmettent à travers les générations dans la famille de son père, l'avaient choisie comme héritière. La liaison de ses orixás avec la nation des entités de son père l'a amenée à refuser l'initiation chez Seu Vieira, parce que dans la nation de ce dernier, il fallait se faire raser la tête, et ce rituel est inexistant dans la nation de son père. Il est aussi possible que la nécessité d'aller travailler dans une grande ville ait amené la mère de Lindinalva à ne pas soutenir son initiation au moment où elle a donné ses premiers signes de médiumnité.

L'année suivante, Lindinalva a dû partir pour aller travailler comme bonne dans une maison de famille à São Paulo. Son départ lui a causé beaucoup de souffrance, ainsi que tout son séjour là-bas. Elle pleurait souvent et ne pensait qu'à revenir chez elle. À ce moment, ses problèmes spirituels sont réapparus et l'irradiation par la Pomba-Gira est devenue, encore une fois, l'idiome à travers lequel Lindinalva a exprimé son malaise et essayé de le surmonter.

« Lorsque je suis partie pour travailler à São Paulo, j'avais 21 ans. J'ai laissé ma famille ici et je suis allée travailler dans une maison de famille. Puis, tout a commencé à s'embrouiller dans leur maison, tout là-bas m'embrouillait. Ils étaient maçons et on disait qu'ils avaient partie liée avec le Diable. J'étais naïve. Tout a commencé à s'embrouiller. Mes amies qui m'ont amenée pour travailler là-bas m'ont dit que si je regardais derrière le rideau..., que je ne devrais pas m'inquiéter, que ça n'était rien, c'était simplement leurs choses à eux. J'étais curieuse, je suis allée voir et derrière

interprétations concernant l'origine de son problème. Corin, (1995b : 12), dans son analyse du culte *zebola*, soutient l'hypothèse intéressante selon laquelle l'importance thérapeutique de la fonction articulatoire de la possession se trouve moins dans la construction d'un discours cohérent que dans la possibilité de réouvrir à la personne des chaînes associatives.

le rideau, il y avait un gamin noir avec des yeux vifs qui me suivaient. Je me suis désespérée et je suis sortie en courant pour appeler le concierge. (...) Il s'agissait d'une poupée, mais pour moi, c'était un enfant ! Puis, beaucoup de choses ont commencé à se passer en moi. Je me mettais à pleurer, je me mettais à rire. Ma patronne est devenue préoccupée par mon comportement. Parfois, elle avait peur de moi. Je suis allée voir le médecin et il m'a dit que je n'avais rien. Il m'a demandé d'où je venais et je lui ai dit que j'étais de Bahia. Puis, il a dit : "Ah, votre 'affaire' ne relève pas d'ici, elle est de là-bas, de Bahia même !" »¹⁵³

Devant la confirmation de l'origine spirituelle de son problème, Lindinalva est allée consulter une mère-de-saint lors de son retour à Bahia, à l'occasion d'une visite à sa famille. La mère-de-saint lui a dit qu'il s'agissait de sa Pomba-Gira qui voulait être soignée et qu'elle ne devrait jamais cesser de lui faire des offrandes de champagne et de cigarettes. De nouveau à São Paulo, elle s'est trouvé un autre emploi, cette fois chez une femme qui, comme elle l'a découvert par la suite, fréquentait les terreiros d'umbanda de São Paulo.

« J'ai travaillé sept ans pour une femme portugaise qui se mêlait de ça. Elle se mêlait de ça et moi, je voyais que rien ne marchait dans ma vie. Elle fréquentait des "maisons erronées", qui "travaillaient" avec des "femmes de la rue", des Pomba-Giras, et tout ça m'embrouillait. Un jour, j'ai bu toute seule une bouteille de boisson [alcoolique] en regardant le visage de ma patronne et en éclatant de rire. Elle est allée à un terreiro où ils lui ont dit : "Elle a une Pomba-Gira." Puis j'ai dit : "C'est assez ! Je dois maintenant m'occuper de moi." Parce que ma patronne avait ses problèmes là-bas, elle aussi. Je lui dis que je ne pourrais plus rester et elle m'a dit : "Lindinalva, reste là, on va te soigner ici." Mais moi, j'ai dit non puisque je devais m'occuper de mes choses à Bahia." »

Le discours de Lindinalva sur son séjour à São Paulo est marqué par ses troubles spirituels. Lors de son premier emploi, elle attribue son malaise à la liaison de ses

¹⁵³ « Ah o seu negócio não é daqui, é lá da Bahia mesmo ! ». En d'autres mots, le médecin lui dit que son

patrons avec la maçonnerie et à l'effet que cette pratique, censément associée aux choses du Démon, exerçait sur sa vie. Le gamin noir qu'elle voit derrière le rideau et qui déclenche sa crise de désespoir nous renvoie à l'une des représentations possibles d'Exu, la contrepartie masculine de la Pomba-Gira.

Lors de son deuxième emploi, l'apparition de nouveaux problèmes est expliquée comme originant de la liaison qu'a sa patronne avec les terreiros d'umbanda, où ses entités se manifestent. L'ambiguïté est toujours présente dans la façon dont Lindinalva établit son rapport avec sa Pomba-Gira. Elle avoue avoir peur des maisons d'umbanda de São Paulo et elle condamne celles qui travaillent avec ce type d'entité. Par contre, elle se trouve irradiée par une Pomba Gira à qui elle est obligée de donner des offrandes régulières sous peine que l'oubli vienne ruiner sa vie. Il s'agit donc d'une entité marquée par les contrastes : l'héritage familial versus la sorcellerie ; la dimension amoralisée et potentiellement méchante qui lui fait peur versus la nécessité d'en prendre soin et d'établir une relation harmonieuse. Finalement, ses problèmes spirituels décident Lindinalva à renoncer à son emploi et à revenir à Bahia pour se faire soigner. Dans ce sens, son expérience d'inadaptation à la vie de travailleuse immigrante à São Paulo est articulée autour de cette entité qui lui fournit une base pour réorienter sa vie. En même temps qu'elle est l'expression ou la métaphore de sa souffrance, elle rend aussi possible une action concrète pour lui faire face.

De retour à Bahia, Lindinalva explique l'échec de sa vie à São Paulo par la nécessité non accomplie de s'occuper de ses entités. Elle ne s'initie pas au candomblé mais commence à le fréquenter. Seu Vieira, le père-de-saint qui l'a traitée, est décédé depuis, et le père-de-saint qui lui a succédé a déménagé le terreiro à São Félix, de l'autre côté du fleuve. Lindinalva commence alors à fréquenter le terreiro de Dona Denise, une mère-de-saint fameuse qui, après avoir habité à Salvador, est retournée à Cachoeira et est venue habiter dans le même quartier qu'elle. Peu après son retour à Cachoeira, Lindinalva reçoit un nouveau signe que ses orixás veulent son initiation. Elle ressent une forte douleur aux dents, à laquelle le dentiste ne trouve aucune cause. Sa mère l'emmène

chez Dona Denise, qui lui révèle que l'origine de sa douleur n'est autre que le désir d'Iansã d'être nourrie. Lindinalva nous explique que sa Pomba-Gira est l'esclave d'Iansã, et que cette dernière ne s'approchera pas tant et aussi longtemps que la première ne se sera pas éloignée. Malgré sa reconnaissance de la nécessité de son initiation et le désir de sa mère, qui veut maintenant la voir initiée, elle allègue le manque d'argent nécessaire aux rituels pour ne pas s'y soumettre.

Le rapport que Lindinalva a établi avec sa Pomba-Gira a néanmoins changé. Lindinalva commence à l'incorporer comme une partie intégrante de son identité. Elle réussit à diriger le potentiel agressif de cette entité en sa faveur, et elle devient irradiée par l'entité dans des situations où elle se sent enragée ou menacée. Lindinalva commence à lui faire des offrandes régulières et à lui formuler ses souhaits. Dans sa maison, elle est possédée de temps en temps par son Caboclo, qui se communique parfois aux personnes de son entourage en donnant des conseils et des passes.¹⁵⁴ Malgré qu'elle ne soit pas encore initiée, Lindinalva a réussi à conquérir la légitimité de son rapport avec ses entités au sein du groupe de personnes qui lui sont proches. Elle est devenue, d'une certaine façon, la «force spirituelle» de sa famille. Par rapport aux adeptes du candomblé par contre, sa situation est un peu marginale. Elle fréquente régulièrement les rituels publics dans la maison de Dona Denise et aide les initiés à se préparer, mais sans s'insérer dans la hiérarchie du terreiro. N'étant pas initiée, elle ne possède pas l'axe¹⁵⁵ des fils et filles-de-saint, et ses orixás ne la prennent pas en possession lors des rituels. En outre, elle se trouve de temps en temps irradiée par une entité que les initiés maintiennent toujours soumise à leurs orixás. L'initiation au culte imposerait certainement à Lindinalva la nécessité d'éloigner sa Pomba-Gira, possibilité qu'elle ne semble pas certaine de vouloir.¹⁵⁶ Elle a établi un rapport particulier avec cette entité, qui reste basé sur l'ambiguïté qu'elle inspire.

¹⁵⁴ Rituel de purification donnant lieu à une décharge d'énergie négative.

¹⁵⁵ Force spirituelle.

¹⁵⁶ L'apparition inattendue d'Iansã lui demandant de la nourrir peut laisser entrevoir une tentative pour remplacer la Pomba-Gira par la première divinité, qui conserve certaines de ses caractéristiques, sans toutefois posséder sa condition marginale.

Lindinalva est consciente qu'il s'agit d'une entité qui porte des caractéristiques socialement dévalorisées et que l'influence qu'elle exerce sur sa personne l'empêche d'atteindre le bonheur d'une vie plus conforme aux attentes de sa jeunesse. En d'autres mots, Lindinalva explique les difficultés qu'elle éprouve dans sa vie à partir de son initiation, qui n'a jamais été accomplie. Elle n'a toujours pas d'emploi stable à Cachoeira, et elle n'est pas mariée. Elle a connu un homme qu'elle aime bien et avec qui elle a eu un enfant, mais ils n'habitent pas ensemble. Il a une autre femme, d'autres enfants, et il partage son temps entre les deux familles, situation qui provoque chez Lindinalva des ennuis et de la frustration. Elle attribue l'indécision de son compagnon à venir habiter avec elle à l'action de sa Pomba-Gira, qui l'attire avec son pouvoir de séduction et le repousse lorsqu'il se laisse approcher. Sa situation de maîtresse du père de sa fille est, sans doute, une source d'insatisfaction et de frustration. D'une part, cette situation représente de fréquents moments de solitude où elle aimerait avoir un compagnon à ses côtés et, d'autre part, malgré qu'il s'agisse d'une situation socialement tolérée, elle implique néanmoins une certaine dévalorisation sociale de la femme. Elle se trouve ainsi éloignée de la situation légitime et rêvée du mariage et de la constitution d'une famille au sein de laquelle homme et femme jouent des rôles complémentaires. Dans ce contexte, la présence dans sa vie de la Pomba-Gira, entité marginale dont l'archétype représente le contraire du rôle social attendu de la femme, demeure pour Lindinalva le symbole-clef lui permettant d'articuler les expériences qui lui causent de la souffrance.

Son manque d'obstination à se faire initier, même si elle affirme que ce pas serait décisif pour que sa vie s'améliore, suggère qu'elle envisage d'autres voies pour atteindre le bonheur. Elle soupçonne certainement que l'initiation au culte ne lui donnera pas une clef magique qui résoudrait tous ses problèmes. Néanmoins, elle possède déjà une certaine maîtrise de l'idiome culturel que le candomblé lui a fourni et elle réussit à l'utiliser, sans nécessairement s'attacher formellement à un terreiro.¹⁵⁷ Le rapport qu'elle

¹⁵⁷ Elle sait, cependant, qu'elle n'a pas encore développé tout le potentiel que recèle cet idiome et que le fait de ne pas être initiée l'empêchera de recevoir lansã, qui est l'Orixá maître de sa tête.

établit avec les divinités du candomblé lui permet d'articuler son expérience de façon continue et, de ce fait, de relativiser les problèmes qui l'affligent.

Le cas de Nora

Nora habite dans le Baetê, près de notre maison. Il y a à peine cinq mois qu'elle a emménagé dans le quartier avec ses trois enfants, après s'être séparée de son mari. Elle habite dans une petite maison aux briques rustiques construite dans un cul-de-sac, à l'extrémité d'un chemin de terre étroit qui borde un ravin. Nora se dit extrêmement heureuse d'habiter cette maison, chance qu'elle attribue à l'aide de son Caboclo Oxossi. Il l'avait assurée qu'elle pourrait se séparer de son mari et qu'il l'aiderait à trouver un coin pour habiter avec ses enfants.

Nora a vingt-huit ans et travaille actuellement comme bonne dans une maison du centre-ville. Elle travaillait auparavant dans la séparation des feuilles de tabac, dans un entrepôt, mais elle a laissé cet emploi puisque sa nouvelle patronne lui offre un meilleur salaire. C'est elle qui s'occupe du soutien de la maison et de ses enfants, car son ex-mari, en chômage, est retourné habiter chez sa mère.

Nora est née à Cachoeira et sa famille maternelle était liée au culte. Sa grand-mère était mère-de-saint d'un terreiro de candomblé, son grand-père était ogã et sa mère était fille-de-saint. Son père, par contre, n'a jamais aimé le culte. Elle se rappelle avoir fréquenté le terreiro de sa grand-mère lorsqu'elle était petite et avoir entendu dire qu'elle était fille d'Oxum Apará. D'autres personnes lui ont confirmé cela plus tard, mais elle ne les a jamais crues puisqu'à l'époque, elle ne croyait pas au candomblé. Sa grand-mère, à qui elle était très attachée, est morte lorsqu'elle avait dix ans, et à la suite de cet événement, elle a cessé de fréquenter les fêtes du culte.

Elle a eu une enfance difficile, marquée par un drame qui s'est déroulé entre ses parents. Un jour, lorsque sa mère était en train de « donner à manger » à son Orixá, son père, qui n'aimait pas l'engagement de sa femme dans le culte, a fait irruption dans la salle et a donné des coups de pied aux offrandes du Saint, qui sont tombées par terre. L'Orixá de sa mère, qui la prenait en possession à ce moment, lui a dit qu'il s'agissait de

la dernière fois qu'il allait la prendre, et que tout le monde allait voir ce qui allait s'ensuivre. Il n'est jamais revenu et la famille de Nora s'est complètement désintégrée, rongée par l'alcoolisme dans lequel sont tombés son père, sa mère et même ses frères aînés. Ses parents ont fini par se séparer quelque temps après.

Comme plusieurs femmes de Cachoeira, Nora était déjà mariée à l'âge de quinze ans et elle attendait son premier enfant. Mais son mariage a connu des problèmes similaires à ceux qui avaient détruit celui de ses parents, car son mari ne gardait pas ses emplois et buvait beaucoup.

« Lorsqu'il arrivait soûl à la maison, j'étais bouleversée, il me semblait que j'étais prise par quelque chose. J'avançais sur lui et c'était la bagarre, il y avait même du sang qui coulait. Il me laissait l'œil violet. (...) Je restais désespérée, je fumais et je buvais. Je ne tombais pas soûle par terre parce que mes voisines ne me le permettaient pas. Elles savaient que j'étais poussée par le désespoir et elles ne le permettaient pas. (...) Plusieurs fois je suis tombée dans le désespoir parce qu'il restait sans travailler, moi [aussi] sans travailler... Il ne se trouvait pas d'emploi, il était chauffeur mais personne n'avait assez confiance en lui pour lui confier une voiture. Moi, j'attendais ma deuxième fille, sans pouvoir travailler. Comme aucun de nous ne travaillait, je tombais dans le désespoir, car parfois nous manquions même de nourriture. J'ai même eu envie de me tuer, j'étais très désespérée. »

En plus de ses problèmes de boisson, Nora souffrait à cause des maîtresses de son mari. Elle raconte qu'il l'a abandonnée trois fois à cause d'autres femmes, y compris deux fois pendant ses grossesses, pour revenir quelques mois plus tard.

Les amies de Nora, qui connaissaient l'histoire de sa famille, lui disaient que les épreuves qu'elle subissait trouvaient leur origine dans les orixás familiaux, qui avaient été méprisés et abandonnés. Toute la famille était irradiée par des entités, mais c'était elle qui se trouvait actuellement la plus chargée. Nora, par contre, ne croyait pas au candomblé et n'acceptait aucun engagement dans le culte. Une amie lui conseilla alors d'aller consulter dans un nouveau terreiro, celui de Seu Romeu, en lui garantissant que

là-bas, c'était différent du candomblé. Elle l'a assurée qu'il n'y avait pas de sacrifices d'animaux, ni d'offrandes de sang, ni de sorcellerie ; Seu Romeu travaillait selon la «ligne blanche». Convaincue, Nora a accepté d'y aller. Elle avait alors vingt-cinq ans.

« La première fois que je suis allée au terreiro de Seu Romeu, c'était parce que j'avais beaucoup de problèmes avec ma famille, avec mon mari... On se disputait beaucoup et il n'y avait pas moyen de se séparer. Je savais que nous ne serions jamais bien ensemble, et puis mes amies m'appelaient pour aller là-bas, mais moi, je n'avais pas la foi, je ne croyais à rien. Puis, elles disaient que c'était à cause de ma grand-mère qui était mère-de-saint, et que «les choses» qu'elle avait laissées seraient tout pour moi, que ça resterait en héritage, et que tout ça était en train d'irradier toute la famille, mais que c'était moi qui recevais la charge la plus forte. »

Seu Romeu l'a très bien reçue et a beaucoup parlé avec elle. Il lui a dit de prendre soin de ses orixás, parce qu'ils étaient tous en train de l'irradier, tout en l'assurant que dès qu'elle commencerait à s'occuper d'eux, sa vie s'améliorerait. Ensuite, il lui a fait des *passes*¹⁵⁸ et a commencé à demander à ses orixás de se manifester. À ce moment, Oxum a répondu à son appel. L'entité ne l'a pas possédée, mais elle a senti des étourdissements et son corps s'est déséquilibré. Il lui a alors dit qu'elle était fille d'Oxum, mais qu'elle avait aussi d'autres orixás à ses côtés et que pour commencer à les recevoir comme il convient, elle devrait subir les rituels de purification, dont un qui se réalise dans les eaux d'un ruisseau proche du terreiro. Ensuite, elle devrait accomplir le rituel d'initiation qui consiste en un « lavage de la tête ».¹⁵⁹

Nora n'a pas accepté tout de suite se soumettre aux rituels, car elle ne voulait pas s'engager dans le culte. Mais comme ses problèmes avec son mari ne faisaient qu'empirer, lorsqu'il s'est retrouvé de nouveau en chômage, elle s'est décidée. Lors des premiers rituels de purification, elle a été possédée par un Caboclo qui a dit aux personnes présentes que ce terreiro n'était pas sa maison et qu'il voulait qu'on lui

¹⁵⁸ Rituel de purification où la personne est déchargée de ses énergies négatives.

¹⁵⁹ Dans ce rituel, la novice se fait laver la tête dans une infusion de feuilles. Sans être séchés, ses cheveux sont entourés d'un tissu blanc qui demeurera en place toute une semaine. Pendant ce temps, la novice doit

sacrifie une poule. Lorsqu'elle est revenue de sa transe, Seu Romeu lui a raconté le désir de l'entité. Nora a refusé obstinément de faire ce sacrifice, voulant absolument s'en tenir à la «ligne blanche», où les offrandes consistent en fruits et en nourriture sèche. Seu Romeu a alors négocié avec l'entité pour lui faire accepter ces offrandes à la place des sacrifices sanglants. Le Caboclo a répondu qu'il accepterait d'être honoré provisoirement dans la maison de Seu Romeu.

Nora a donc commencé à fréquenter régulièrement les fêtes pour les orixás et les caboclos et à recevoir ses divinités en possession. Elle dit qu'elle avait honte au début parce que son Caboclo ne parlait pas. Avec le temps cependant, il a commencé à parler et à dialoguer avec les gens, acquérant rapidement une certaine popularité avec les personnes qui fréquentaient les rituels.

À la suite de son Caboclo, Nora a reçu Iansã, qu'elle dit être son Orixá préféré, Crispina, son Erê, et finalement le vieil Omolu, qui est arrivé pour la première fois lors d'une fête dédiée à cette divinité.

Nora considère que sa vie s'est beaucoup améliorée depuis qu'elle a commencé à fréquenter le terreiro de Seu Romeu. Elle a commencé à travailler dans l'entrepôt de tabac et a décidé de pousser son mari à soigner sa dépendance envers l'alcool. Son mari n'a pas vu d'un bon œil son rapprochement du culte, mais l'a toléré. Le Caboclo de Nora a commencé à la posséder chez elle et à essayer de parler à son mari. Il lui conseillait de soigner ses orixás (il est fils d'Ogum avec Iemanjá) et de laisser la boisson. Nora a même réussi à le convaincre de l'accompagner chez Seu Romeu pour essayer de le faire arrêter de boire, mais cela n'a pas réussi ; après quelque temps d'abstinence, il est retourné au vice. Elle a donc décidé de continuer à faire les offrandes à sa place. Elle a fait une promesse à São Cosme pour qu'il se trouve un emploi, promettant de lui offrir un *caruru*¹⁶⁰ dès sa première paie. Il s'est effectivement trouvé un travail et Nora a réalisé le *caruru* à la maison, et à cette occasion, elle a été possédée par son Erê,

demeurer à la maison, dans le recueillement, et observer des interdictions alimentaires et sexuelles.

¹⁶⁰ Mets à base de gambo.

Crispina. Mais six mois plus tard, son mari était de nouveau au chômage et une fois encore esclave de la *cachaça*.

Nora remarque qu'à partir de ce moment, elle a commencé à le prendre en haine. Son Caboclo la prenait chez elle et essayait de parler avec son mari. Elle dit ne pas savoir de quoi ils parlaient parce qu'il n'y avait aucun témoin de la conversation, son mari se contentant de dire que «ses choses ne l'aimaient pas». Puis il a commencé à mépriser ses entités et à lui dire que tout ça n'était que du vent.

C'est alors que Nora a décidé de se séparer de lui. Elle a demandé à son Caboclo de l'aider, puisque son mari ne voulait pas accepter le fait pacifiquement. Doucement, elle lui a fait accepter sa volonté. Elle s'est trouvé un emploi comme bonne dans une maison de famille, où elle gagne un peu plus que dans l'entrepôt, et a réussi à déménager dans la petite maison qu'elle habite actuellement dans le Baetê. Elle continue à voir son mari, qui habite avec sa mère et travaille comme bricoleur lorsqu'il trouve quelque chose à faire. Elle s'occupe toute seule du soutien de ses enfants, mais elle se dit plus heureuse maintenant que lorsqu'elle était mariée, puisqu'elle n'éprouve plus de difficultés économiques majeures et qu'elle a réussi à avoir sa propre maison. Elle dit qu'elle ne gagne pas beaucoup, mais que ce qu'elle gagne est suffisant pour couvrir l'essentiel. Nora se dit contente du changement qui s'est produit dans sa vie, qu'elle attribue à son entrée dans la maison de Seu Romeu et au rapport spécial qu'elle a commencé à entretenir avec ses orixás et ses caboclos.

Le développement de son rapport avec les divinités du candomblé est l'idiome par lequel Nora a articulé l'affliction qu'elle ressentait pendant ce moment difficile de sa vie. Les problèmes que Nora éprouvait et qui la poussaient à boire et à vouloir se tuer sont réinterprétés à la lumière de son histoire familiale, marquée par l'interruption du soin des orixás de sa grand-mère après son décès et par l'abandon des orixás de sa mère à la suite de l'action violente de son père. Ses problèmes sont donc liés à une cause qui la dépasse et qui concerne toute sa famille. La possession entre dans sa vie comme réveillée par l'appel du père-de-saint. Sa pratique demande un certain apprentissage, qui permet à Nora de découvrir ses entités : premièrement, Oxum, l'Orixá que sa grand-mère

lui attribuait depuis son enfance ; ensuite son Caboclo Oxossi (le même Orixá que possédait sa mère) ; puis Iansã, qu'elle dit être son entité préférée ; son Erê Crispina ; et finalement, le vieil Omolu. Avec son entrée dans le culte, Nora a rétabli le lien qui avait été rompu et qui causait apparemment le malheur de toute sa famille¹⁶¹. Elle commence ainsi à s'occuper de l'héritage de sa famille, de l'Oxum associée à sa grand-mère et de l'Oxossi associé à sa mère, rapport qui est mis en relief par l'entité qui fait savoir à Seu Romeu qu'elle n'appartient pas à la ligne blanche, mais au candomblé (où les sacrifices d'animaux sont des rituels fondamentaux)¹⁶².

La fonction articulatoire de la possession est claire dans le cas de Nora, puisque cet idiome lui permet non seulement de construire un discours qui rend compte des expériences difficiles qu'elle est en train de vivre, mais qui lui donne aussi des éléments pour agir efficacement dans le sens d'une réorganisation de sa vie. Nora apprend peu à peu comment maîtriser cet idiome. Son Caboclo, qui ne parlait pas au début, se met à dialoguer avec les gens et à les aider lorsqu'ils le demandent. Ses entités ne se limitent pas à se manifester lors des rituels, mais commencent à la posséder chez elle. C'est à travers la médiation de son Caboclo que Nora essaie de toucher à des questions délicates avec son mari. Il donne à ce dernier des conseils et l'encourage à abandonner son vice. C'est seulement après l'échec de sa dernière tentative pour le faire arrêter de boire, en l'amenant pour le soigner au terreiro de Seu Romeu, que Nora décide de se séparer définitivement. Encore une fois, son Caboclo est appelé à l'aider à concrétiser sa décision, soit par son aide magique, soit par une probable médiation¹⁶³ lors de sa négociation avec son mari.

¹⁶¹ Dans sa thèse de doctorat, Mônica Nunes développe en profondeur ce processus où les personnes de la troisième génération reprennent le culte des divinités ayant été délaissées par la génération antérieure.

¹⁶² Nora est affligée par le conflit entre la tradition des Orixás de sa famille et son choix à elle de les honorer dans une maison qui se revendique de la modernité. Le conflit n'a été résolu que provisoirement, puisque l'Orixá de Nora continue de lui demander les sacrifices d'animaux. Elle tente de négocier avec lui en comptant sur l'aide de son père-de-saint et d'autres Caboclos qui ont accepté d'intervenir à sa faveur.

¹⁶³ Nous ne pouvons pas affirmer que le Caboclo de Nora soit intervenu comme médiateur entre elle et son mari pour lui faire accepter la séparation, puisqu'elle dit ne rien se rappeler des conversations de son mari avec l'entité. Par contre, on a eu l'opportunité d'observer d'autres cas, qui seront analysés dans le chapitre huit, où cela s'est produit. Il faut remarquer que lorsqu'une femme demande la séparation d'un couple, c'est toujours une affaire très délicate, qui peut même finir par une tragédie. Sur le terrain, nous avons entendu parler de femmes ayant été menacées de mort par leur ex-compagnon qui n'acceptait pas la fin de la

Son initiation au culte a certainement été une source de force pour lui permettre de changer de vie. La séparation d'un couple n'est pas chose facile pour une femme. D'une part, elle sait qu'elle doit dorénavant assumer toute seule la responsabilité de la famille, puisque l'homme se sentira encore plus désengagé envers elle. D'autre part, c'est l'homme qui assure la protection de la famille et qui confère symboliquement de la respectabilité à une maison. La femme sans mari reste disponible et vulnérable aux avances des autres hommes et doit redoubler d'efforts pour se faire respecter.

Le cas de Lia

Lia est *ebômi* du terreiro de Mãe Juninha. Elle est âgée de trente-huit ans et il y a déjà quatorze ans qu'elle a été initiée. Sa famille est originaire de Cachoeira et elle a vécu dans cette ville jusqu'à son mariage, alors qu'elle est allée habiter Salvador, la ville d'origine de son mari. Ses parents se sont séparés peu après sa naissance et elle a été élevée par sa grand-mère maternelle pour permettre à sa mère de travailler. Lia raconte qu'au cours de sa jeunesse, elle n'a pas eu de contacts avec le candomblé. Sa mère était témoin de Jéhovah et elle a été élevée dans l'enseignement de cette religion. Elle étudiait la Bible et aidait sa mère à vendre les revues publiées par la communauté dans la rue. À la suite de la maladie qui l'a menée au candomblé, Lia a appris que la famille de son père et celle de sa mère avaient toutes deux des « racines » dans le candomblé, mais que personne ne s'occupait plus des divinités. Sa mère recevait même, malgré elle, des manifestations d'*Iansã* lorsqu'elle était jeune, mais n'avait jamais voulu assumer ses responsabilités envers ses orixás.

Lia se rappelle cependant qu'une amie l'a emmenée, avant son mariage, assister à une fête de candomblé dédiée à Oxossi. Elle dit qu'elle n'aimait pas le culte, qu'elle en avait peur, mais elle a quand même accepté l'invitation de son amie par curiosité. Alors qu'elle était dans le terreiro, elle s'est sentie mal et son amie l'a ramenée à la maison. Son père s'est fâché contre elle et lui a interdit d'assister aux fêtes de candomblé. Elle dit n'être retournée au culte que dix ans plus tard.

relation, et d'un cas où la femme a été assassinée par son ex-mari, pour la même raison.

Selon Lia, sa vie de femme mariée à Salvador était heureuse ; son mari avait un bon emploi et ils habitaient une bonne maison. Elle n'avait, à l'époque, aucun lien avec le candomblé. Son initiation au culte a été déterminée par un grave problème de santé qui l'a affligée peu après la naissance de sa deuxième fille.

« Je suis tombée malade ici, dans cette maison même. Soudainement, il m'est apparu des choses que je ne savais pas expliquer. Puis, j'ai été prise par une dépression, c'est-à-dire que pour la science, j'avais une dépression très forte. Je suis allée chez le psychologue, j'ai eu recours à tous : analyste, psychiatre... et ils me disaient que j'étais en grave dépression. Ils m'ont fait des radiographies, des électrocardiogrammes, électroencéphalogrammes, tout ce que vous pouvez imaginer, mais ils ne trouvaient rien ! J'étais parfaite physiquement, mon organisme était très bien, il n'y avait même pas un foco¹⁶⁴ dans ma tête ! Puis, ils me disaient que je faisais une dépression et j'ai même commencé à prendre du Diazepam. Je ne sortais pas de la maison, je ne voulais pas travailler, je ne parlais à personne, j'avais peur des gens, j'ai commencé à me renfermer, je trouvais que j'avais de mauvaises odeurs, j'étais toujours en train de me laver. Ma mère m'emmenait pour les consultations chez le médecin. Ils disaient que ce n'était rien. Quand j'arrivais là-bas, je parlais normalement avec eux. J'en étais même au point de prendre des médicaments pour mourir. Ça été un moment difficile, mes filles étaient petites toutes les deux... »

Lorsqu'on essaie de connaître le contexte de vie dans lequel Lia était plongée au début de sa maladie, elle nous révèle que le seul problème qui l'affligeait à cette époque, c'était sa relation avec son mari. Il s'était trouvé une autre femme et Lia avait peur qu'il l'abandonne. Lorsqu'elle est tombée malade, les gens ont commencé à lui dire que l'autre femme de son mari l'avait ensorcelée. Elle remarque, par contre, qu'à l'époque, elle ne croyait pas à ce genre de choses. Impressionné par son état, son père a décidé de l'emmener immédiatement à Cachoeira pour consulter au candomblé. Ils sont allés au terreiro de Mãe Juninha, qui a procédé à la divination au moyen de coquillages.

¹⁶⁴ Expression souvent utilisée dans les classes populaires pour faire référence à une altération des ondes cérébrales identifiée par l'électroencéphalogramme.

« Elle a vu dans les búzios que mon mari s'était trouvé une femme et qu'elle était en train d'accoucher d'un enfant à lui ces jours-là. Cette femme avait fait des "travaux" pour qu'il abandonne ma maison. Comme il ne réussissait pas à m'abandonner, elle a commencé à faire des choses pour me rendre folle, pour qu'il me laisse tomber. »

À la suite de ce diagnostic, Lia a entrepris le long processus thérapeutique qui s'est étendu sur plus d'un an, période au cours de laquelle elle est allée habiter dans le terreiro de Mãe Juninha. Sa maladie l'avait obligée à laisser son emploi et à délaissier toutes ses obligations domestiques, y compris les soins de ses filles. Sa belle-mère s'est occupée de sa fille aînée, tandis que sa mère est restée avec sa fille cadette qui n'avait, à l'époque, que quelques mois. Au début de son traitement, Lia ne s'attendait pas à se faire initier au culte. Pendant son traitement dans le terreiro, qui consistait en des rituels de purification et des fortification suivis de périodes de recueillement, il est devenu évident que l'initiation était essentielle à sa guérison. Un jour, au cours d'un des rituels de purification, elle a été possédée pour la première fois par le Caboclo Eru, une entité ambiguë, moitié Exu moitié Caboclo, qui l'a prise et a annoncé aux personnes présentes qu'elle ne serait complètement guérie que par son initiation au culte.

Le mari de Lia a participé à tout le traitement de son épouse. Il allait lui rendre visite fréquemment et a veillé à ce que rien ne manque au bon déroulement des rituels. Lorsqu'on lui a annoncé que l'initiation de sa femme serait une condition de sa guérison complète, il a accepté d'assumer le coût du processus. Selon Lia, sa maladie l'a fait beaucoup souffrir.

Lia s'est introduite peu à peu dans l'idiome de la possession. Elle a été surprise par la nécessité de son initiation et nous dit qu'à l'époque, elle ne pouvait pas concevoir comment elle allait un jour recevoir un Orixá. Le temps où elle a vécu dans le terreiro fut un temps d'apprentissage qui lui a permis de se familiariser avec un nouveau langage et une nouvelle vision du monde. Elle a articulé cette période difficile de sa vie, où se mêlaient ses problèmes maritaux et sa maladie, par le biais de cet idiome. À travers les rituels du culte, Lia a donné une nouvelle signification à ce moment pénible de sa vie et a réussi à se restructurer complètement. Sa nouvelle identité s'est construite en

s'associant à des divinités qu'elle a découvertes peu à peu : premièrement, le Caboclo Eru, une entité moralement ambiguë, responsable de sa maladie mais qui progressivement, s'est tournée du côté du bien, jusqu'à devenir une divinité que la protège ; ensuite, ses orixás, Oxossi et Iansã, dont Lia a commencé à apprendre les danses ; et, à la fin, son Caboclo Tupinambá et par son Erê Paulinho, qui l'ont prise. Depuis ce temps, elle continue à participer aux fêtes du terreiro de Mãe Juninha et les entités qui la possèdent sont devenues très populaires dans la communauté, surtout son Erê, connu pour ses espiègleries. Il est intéressant de remarquer qu'Oxossi est l'Orixá auquel était dédié la fête à laquelle Lia avait assisté avec son amie, dix ans plus tôt, et qu'Iansã est le même Orixá qui se manifestait dans sa mère lorsqu'elle était jeune. À travers son initiation, Lia rétablit les liens que sa famille possédait avec les divinités du candomblé, ce qui l'amène à voir ses problèmes d'une façon plus collective, puisque toute sa famille est responsable de l'abandon des orixás. Aussi longtemps que ces divinités n'étaient pas soignées, elle se trouvait sans protection spirituelle et restait donc une proie facile pour l'action d'un sorcier.

Le traitement de Lia dans le candomblé a été très bénéfique pour elle. Non seulement a-t-elle été complètement guérie, mais son mariage a aussi été sauvé par le renforcement de sa relation avec son mari, qui l'a soutenue pendant tout le processus. Après l'initiation, il l'accompagnait aux fêtes religieuses et quelques années plus tard, il s'est fait initier lui aussi en tant qu'ogã.

Lia a trouvé dans le culte une source de force qui lui a permis de réorienter sa vie. Dans son discours, elle met l'accent sur la maturité que le culte lui a procurée, ainsi que sur son désir d'augmenter ses connaissances et de progresser dans la vie. À la suite de son initiation et vers la fin de sa période de recueillement, elle est retournée à la maison et a repris la garde de ses filles. Elle a aussi décidé de suivre l'enseignement comme profession.

« Après avoir "été faite"¹⁶⁵, j'ai grandi, parce que j'étais très naïve. Je suis devenue éveillée, je suis devenue plus alerte. Je ne sais pas si c'est à cause de cela que j'ai souffert. Cette volonté de grandir, de devenir une personne cultivée, d'aller à l'université, tout ça m'est venu après le candomblé. J'ai réussi à donner une bonne éducation à mes filles. Elles ont envie de grandir, d'étudier le droit, de faire de la danse classique. »

Les histoires de vie de Lia, de Nora et de Lindinalva ont de nombreux points en commun. L'introduction au culte a fourni à Lia et à Nora la force dont elles avaient besoin pour reconstruire leur identité et changer la direction de leur vie. Dans le cas de Lindinalva, même si elle n'a réalisé que les rituels préliminaires de l'introduction au culte, son identité a été modifiée par le rapport qu'elle a commencé à établir avec ses divinités. Ainsi, comme Nora et Lia, elle a eu accès à d'autres dimensions de sa subjectivité à travers cette possibilité, offerte par la possession, de devenir « une autre ». Elles se sont toutes faites une réputation dans la communauté à partir de leur rapport avec les divinités qui ont commencé à les posséder. Dans le cas de Nora, la possession lui a aussi ouvert un autre canal de communication avec son mari. Elle lui a permis de contourner une situation de conflit à laquelle elle ne pouvait faire face ouvertement sans péril¹⁶⁶.

Finalement, leurs rapports privilégiés avec les orixás les ont aidées à assumer des positions qui ne sont pas nécessairement conformes à celles qui confèrent de la respectabilité à la femme. Lindinalva élabore sa situation de maîtresse du père de sa fille, Nora a eu le courage de se séparer de son compagnon et de faire face à la condition de femme seule. Lia, de son côté, a résolu son problème conjugal, évitant ainsi la rupture avec son mari. Sa position vis-à-vis lui a pourtant changé puisqu'elle s'est fortifiée dans cette relation. Le candomblé a aussi pris un sens particulier dans sa vie, puisqu'il est devenu une source d'énergie apte à la pousser à vouloir dépasser les frontières imposées par sa condition de femme issue d'une classe populaire.

¹⁶⁵ « Faire le saint » (*fazer o santo*), s'initier.

¹⁶⁶ Cette question sera analysée en détail au chapitre 8.

En conclusion, l'analyse de ces cas nous montre comment chaque initiée a reconstruit son histoire personnelle en utilisant d'une façon pragmatique les signifiants religieux disponibles pour donner du sens à son expérience. Il apparaît clairement, dans les cas exposés, que le cheminement spirituel de ces femmes est intimement lié aux situations et contraintes relevant de l'ordre social, économique et culturel, et auxquelles les esprits du culte viennent s'adresser indirectement. L'existence d'un idiome culturel largement partagé permet aux femmes d'établir un dialogue avec la communauté qui répond à la demande qui a été posée.

4. La reconstruction de l'identité féminine à l'intérieur du culte

« La personne qui entre dans le candomblé y entre pour sa prospérité, pour purifier son corps de façon à ^{ce} que l'Orixá, lors de son arrivée, rencontre un corps propre. Ainsi, si la personne accomplit le resguardo¹⁶⁷ et le respecte, l'Orixá peut transformer la vie de cette personne pour le meilleur. Mais lorsque la personne qui entre dans le candomblé, se fait raser la tête, entre en recueillement et reçoit tous les principes, mais reste rebelle, au lieu d'en sortir meilleure, elle en sort encore pire. Au lieu d'arranger sa vie, elle l'embrouille. Ce que la mère-de-saint fait avec ses mains, elle le défait avec ses pieds. Alors, cette perturbation qu'elle avait dans le temps de cosse¹⁶⁸ devient encore pire parce que l'axé que la mère-de-saint met dans son corps pour la fortifier, fortifie la méchanceté qu'elle a en elle. L'iaô¹⁶⁹, lorsqu'elle est là-dedans, elle ne peut penser à rien de l'extérieur, mais seulement aux choses du candomblé. Parce que si elle reste en pensant à son mari, à ses enfants, aux fêtes, à la place de se purifier, elle se détruit. C'est un manque de respect pour la secte¹⁷⁰, parce que l'iaô est comme une femme opérée. Elle ne peut pas se déranger, elle ne peut pas railler, elle ne peut pas vivre de privations, elle doit manger des nourritures correctes, et rien d'autre, pour purifier son corps, pour se fortifier et pour élever le grade de son Saint. La première

¹⁶⁷ Quarantaine.

¹⁶⁸ Personne non-initiée.

¹⁶⁹ Nom que prend la novice après l'initiation.

¹⁷⁰ La mère-de-saint utilise le mot « secte » à la place du mot « religion ». Il s'agit là d'un héritage de

année, elle doit bien se comporter. Elle ne peut pas rester parmi les gens du dehors, elle ne peut pas boire ; si elle est mariée, elle ne peut avoir de relations sexuelles avec son mari ; elle ne peut pas rester aux carrefours, elle ne peut pas sortir dans la rue après six heures de l'après-midi, parce que si elle suit tout ça comme il faut, elle devient une iaô prête pour faire face à tout ce qui adviendra.» (Mãe Juninha, mère-de-saint)

Le discours de la mère-de-saint met l'accent sur l'importance de la responsabilité que doit démontrer l'iaô une fois qu'elle s'insère dans le candomblé. Comme on l'a vu, il s'agit là de l'une des raisons pour lesquelles certaines femmes avouent ne pas vouloir se faire initier, malgré leur sympathie pour le culte. On sait que l'initiation implique une longue période de purification où la personne doit se retirer du monde profane et de ses occupations quotidiennes (travail, études, soin des enfants ou du mari) pour se dédier complètement à l'expérience d'un temps de recueillement. La capacité de l'iaô de renoncer aux plaisirs mondains pour se purifier et de se montrer responsable envers ses obligations rituelles contribue à l'acquisition du respect parmi ses paires, que ce soit au sein de la communauté religieuse ou en dehors de celle-ci. Lorsqu'elles nous racontent le moment de leur initiation, les femmes semblent mettre l'accent sur l'importance du respect qu'elles ont acquis à la suite de leur adhésion au candomblé. Elles semblent envisager le processus d'initiation comme un passage vers la maturité, qualité qui se trouve intimement liée au respect. Ce passage implique souvent une quête identitaire où le rôle social de la femme est remis en question. Écoutons, par exemple, le discours de Jane, une jeune fille-de-saint de vingt-cinq ans qui nous a raconté de la manière suivante son cheminement vers le candomblé.

« J'avais vingt ans lorsque je suis entrée pour "faire le Saint"¹⁷¹. Il y aura maintenant cinq ans que je l'ai fait. Je suis entrée principalement parce que j'étais une personne "très légère" !¹⁷² Je couchais trop souvent dehors, je "sautais trop la clôture" dans le sens que... ma mère me disait : "Tu ne vas pas sortir !" Et moi je répondais : "Je

l'époque où le candomblé n'était pas reconnu comme une religion au même titre que le catholicisme.

¹⁷¹ S'initier.

¹⁷² Jane a utilisé l'expression « à toa », qui fait référence à une situation où la personne se trouve désorientée, sans responsabilité, sans trop de respectabilité sociale ou morale.

sors !" J'avais une vie très désorientée, j'étais très désobéissante. Et aussi, j'avais beaucoup de visions, je voyais toujours une personne de plusieurs couleurs devant moi. Et "ces choses"¹⁷³ ont commencé à me prendre dans la maison. J'avais un rire incontrôlable. J'ai commencé à manger des ebós¹⁷⁴ que j'avais trouvé dans la rue ! Je suis restée complètement désorientée. Alors ma mère s'est rendu compte que tout ça, c'était l'héritage du candomblé, parce que la famille de mon père était là-dedans, et puis elle m'a emmenée dans un terreiro. »

Le discours de Jane réunit dans un flux continu des facteurs de différents ordres ayant caractérisé la situation problématique qui a amené sa mère à venir chercher de l'aide dans le candomblé. Ses comportements bizarres et ses visions d'entités se mêlent à des comportements jugés immoraux (le fait d'être « trop légère »). Ainsi, le cas de Jane met l'accent sur un thème qui revient fréquemment dans le discours de nos informateurs et qui réfère au rôle social de la femme ainsi qu'aux problèmes identitaires qui peuvent se poser à elle lorsque ce rôle idéal n'est pas atteint ou qu'il est menacé, pour différentes raisons. Le contexte du problème spirituel englobe donc souvent des situations où la personne est fragilisée et dérangée par son statut socialement et moralement ambigu, parfois même nettement marginal¹⁷⁵, auquel le candomblé vient s'adresser comme un agent capable d'opérer une transformation identitaire. Les référents symboliques du culte et son appareil rituel jouent ainsi un rôle important dans la reconstruction identitaire de la personne, surtout aux moments où celle-ci est ébranlée, en réussissant à la repositionner par rapport à la communauté.

¹⁷³ « Ces choses » fait référence aux entités. Tout indique que ce sont des Exus qui ont commencé à l'irradier à la maison.

¹⁷⁴ Les *ebós* sont des offrandes ou des sacrifices faits aux Orixás. Ici, Jane se réfère aux *ebós* offerts à Exu, qui sont généralement laissés dans des carrefours. Par peur de recevoir la mauvaise énergie qui peut s'accumuler dans ces *ebós*, étant donné qu'ils sont généralement préparés dans une intention de sorcellerie, les personnes évitent de les toucher ou de s'approcher d'eux. Le fait que Jane mange de la nourriture offerte à Exu est donc considéré comme hautement anormal et significatif d'une influence de cette entité sur sa vie.

¹⁷⁵ C'est le cas des hommes et des femmes qui voient leur vie ravagée par l'alcoolisme et dont l'initiation au culte permet de réintégrer la vie sociale. Par exemple, l'une des nos informatrices a été alcoolique pendant plus de deux ans. Elle raconte que ses filles la retrouvaient par terre dans la rue, complètement soûle. Ses filles l'ont amenée à un terreiro de candomblé où la mère-de-saint leur a dit, à travers la divination, que sa dépendance à la boisson était due à l'influence d'Exu. À la suite de l'initiation, elle a complètement réorganisé sa vie sans qu'aucun stigmaté ne demeure.

La forte insertion communautaire du candomblé dans la ville contribue sans doute à son grand potentiel de transformation de l'identité des personnes qui se font initier au culte. Au contraire des grandes villes où il existe une nette division entre la communauté religieuse et la société plus large, à Cachoeira, la frontière entre ces deux mondes est beaucoup moins opaque. Dans les métropoles, une personne peut être initiée au candomblé sans que personne de son entourage (cercle d'amis ou compagnons de travail) n'en ait connaissance. Elle peut vivre sa vie religieuse à l'intérieur d'un cercle restreint de personnes, sans nécessairement la mêler aux autres domaines de sa vie.

À Cachoeira, cette division des domaines n'existe presque pas. Lorsque quelqu'un est initié au culte, tout le monde le sait. L'initiation ne manque pas d'avoir des effets sur le statut de cette personne dans la communauté puisqu'il ne s'agit pas d'un fait qui se limite au terreiro, mais plutôt d'un événement "social" par nature.¹⁷⁶ En outre, à Cachoeira, une bonne partie des initiées se connaissaient déjà avant l'initiation et possédaient déjà une vie en commun en dehors de l'espace du culte. Ainsi, le rapport entre les initiées ne se limite pas aux frontières du culte, car bien souvent elles habitent le même quartier, travaillent au même endroit ou partagent leurs activités de loisir. Par conséquent, l'interrelation entre la vie communautaire et la vie religieuse renforce le pouvoir de transformation identitaire que le culte peut opérer dans la vie d'une personne.

Revenant au cas de Jane, nous pouvons approfondir cette question de façon à comprendre un peu mieux comment se déroule ce processus et quelles significations il concentre. Lorsque Jane nous décrit le contexte de sa vie au cours des mois précédant son initiation, elle l'associe aux problèmes qu'elle avait avec sa mère. Leurs conflits portaient notamment sur les comportements que cette dernière tentait d'imposer à sa fille, comportements qu'elle jugeait adéquats pour une femme.

« Ma relation avec ma mère était très mauvaise ! Nous nous disputons beaucoup. Je trouve que le problème était que moi je voulais toujours être indépendante

¹⁷⁶ Le « Jour du nom », l'*iaô* est présentée à la communauté. C'est un jour de fête ouvert à tout le monde. Généralement, les membres de la famille de la néophyte, ses voisins et ses amis viennent assister à sa première sortie en public.

et que ma mère a toujours eu ce tabou, parce qu'elle appartient à "l'ordre ancien", et elle a toujours voulu mener ses enfants dans le droit chemin. Et tu sais que l'adolescent veut toujours vivre sa propre vie. Les parents lui parlent de certaines choses et il ne veut pas l'accepter d'aucune façon. Moi, j'avais toujours "la tête haute", et je me considérais "la seule à avoir raison". »

Lorsqu'on interroge Jane sur les changements que l'entrée dans le culte a apportés dans sa vie, elle nous dit :

« Toutes les choses que je sentais ont disparu ! Je n'ai jamais eu de nouveau le problème de manger des ebós. Et aussi j'étais très flirteuse ! J'avais des compagnons à toutes les secondes ! Puis, je me suis accommodée ! (rires) Ma mère-de-saint disait : "C'était celle-là la fille qui passait deux, trois nuits avec dix hommes !" (rires) »

Le récit de Jane apporte quelques éléments qui pourront nous aider à mieux comprendre la nature de ses problèmes avant l'initiation. Premièrement, il n'y a pas de doute qu'elle se trouvait dans une situation que l'on pourrait considérer déviante par rapport au rôle idéal attendu de la femme dans la communauté. Sa façon de se comporter se caractérisait par « l'ouverture » caractéristique des comportements masculins : elle vivait dans la rue, avait plusieurs compagnons et pratiquait une liberté sexuelle non concordante avec la condition féminine idéalisée.

Le reproche social à l'adresse de Jane ne doit pas cependant être perçu comme l'action d'une société puritaine qui réprime ostensiblement la sexualité féminine. L'idée catholique de péché est certainement présente, mais elle n'est pas suffisamment forte pour amener les gens à percevoir ce type de comportement comme un grave affront moral. Le commentaire de la mère-de-saint par rapport à la façon dont Jane vivait sa sexualité est exprimé avec la même spontanéité que si elle avait commenté n'importe quelle autre folie adolescente. Jane elle-même nous parle sans timidité ni malaise de sa vie sexuelle et affective d'avant l'initiation. On peut dire que la sensualité est très présente dans la vie quotidienne des personnes, et qu'elle se fait voir soit par la façon de

se vêtir, soit lors des danses performés dans les pagodes¹⁷⁷, les fins de semaine. Même s'il s'agit d'un tabou (les parents se sentent gênés de parler de sexualité à leurs enfants), le sexe est un sujet qui apparaît fréquemment dans les conversations quotidiennes, et souvent avec d'humour et malice. L'acte sexuel est perçu comme une nécessité biologique, un plaisir accepté et légitimé à l'intérieur du couple marié ou en concubinage. En dehors de ce contexte par contre, il se trouve dans une ligne qui peut facilement glisser vers l'idée de « dévergondage » et de « débauche », surtout lorsqu'il s'agit d'une femme. Ainsi, le contrôle social du comportement sexuel de la femme ne se fait pas par une répression ostensible ni par une morale sexuelle puritaine, mais plutôt par les commentaires dissimulés qui rappellent à la femme son rôle social idéal lié à la maternité et à la respectabilité qu'elle doit se construire pour assurer la reproduction de la famille. C'est peut-être là que se trouve le point principal de la question. Jane nous fournit des indices de cette autre facette de son comportement d'avant l'initiation lorsqu'elle ajoute à la description de son identité des références à la vanité qui était présente dans certaines attitudes caractérisées par l'orgueil et l'absence de compromis, qualités qui s'opposent à cette valeur très importante qu'est la responsabilité¹⁷⁸, degré indispensable pour l'acquisition du respect au sein de la communauté. Ce contrôle social, cependant, ne suffit pas à marginaliser la personne dont la conduite est non conforme à ces postulats. Il se fait surtout sentir par des rumeurs, des allusions, des allégations à mots couverts. La femme dont on « parle » ainsi sait qu'elle devenue le centre de commentaires méchants, même si personne ne le démontre de façon ostensible. Par contre, son prestige au sein de la communauté est ébranlé, de même que sa respectabilité, ce qui peut entraîner une situation où cette femme perd son importance sociale.

« Après que je "fis le Saint", je suis devenue une personne respectée. Je dois aussi beaucoup à ma mère-de-saint. Elle m'a fait vivre, elle m'a fait voir que la vie

¹⁷⁷ Fête très populaire qui a lieu les fins de semaine dans une place du centre-ville où un groupe de samba joue sur une scène improvisée pour le peuple qui danse.

¹⁷⁸ Sarti (1996), dans son étude sur la morale des pauvres à São Paulo, remarque cette division exprimée par les femmes pauvres entre la responsabilité, considérée comme une catégorie morale s'opposant à la vanité. Cette opposition semble se confirmer parmi les classes populaires de Cachoeira.

n'était pas celle que je voulais mener. Elle m'a mis sur un meilleur chemin, un chemin différent, qui est celui du respect. Il n'y a personne pour parler de moi, il y a personne pour... Moi non plus je ne parle plus mal de personne, mais je ne laisse personne m'humilier, parce que je n'aime pas qu'on me "marche sur les pieds !" (...) J'ai une autre personnalité. J'étais très rebelle, j'étais trop vagabonde ! Je dois dire ce qui était ! J'étais inconséquente, je ne voulais rien savoir. Je voulais seulement "vivre la tête haute"¹⁷⁹, même en ayant mes enfants. Moi je ne faisais attention à rien, je ne voulais pas "mettre ma tête à la bonne place"¹⁸⁰. Alors, beaucoup de choses ont changé parce que j'ai une autre personnalité après avoir "fait le saint". J'ai décidé que je devrais faire ce qui était correct, je ne fais plus d'excès, je ne perds plus la tête, je n'insulte pas les autres. Je peux traverser des périodes difficiles mais je ne culpabilise pas mon Orixá : "Ah qu'il ne m'aide pas ! Ah, parce que je n'ai pas ça !" Parce que le fruit mûrit en son temps seulement. Ce n'est pas l'Orixá qui va tout prendre et tout donner dans ta main. Pour que tu possèdes quelque chose, il faut que tu travailles pour qu'après le Saint t'aide. » (Isa, 43 ans, ebômi)

Isa, ebômi respectée d'un terreiro de candomblé de la ville, évoque des notions similaires à celles de Jane pour faire référence à son comportement avant l'initiation. Elle aussi met l'accent sur l'importance d'agir de façon responsable, en soulignant sa négligence dans son rôle de mère. Plus loin dans l'entrevue, Isa raconte qu'elle « s'est perdue » à l'âge de quatorze ans avec un compagnon qui n'a pas assumé la paternité de l'enfant. La maternité, par contre, ne lui a pas fait changer sa vie de jeune fille sans compromis. Elle ne s'est pas empressée de corriger son « erreur » de s'être « perdue dans la vie » en devenant mère célibataire si jeune. Elle aurait dû se dévouer pour son fils et lutter pour pourvoir à tous ses besoins, malgré l'adversité. De la même façon que Jane oppose son orgueil et son absence de compromis à la respectabilité de la femme qui, sagement, se prépare à assumer son rôle social, Isa associe ces comportements à son irresponsabilité envers ses enfants. Ainsi, on peut dire qu'il existait un écart entre le rôle

¹⁷⁹ Vivre sans faire de compromis, n'en faire qu'à sa tête.

¹⁸⁰ Se comporter avec maturité.

social attendu de la femme et la manière dont Jane et Isa menaient leur vie avant l'initiation. En d'autres mots, leurs comportements n'étaient pas basés sur les valeurs de la maternité, de la responsabilité, et de la restriction à l'espace de la maison qui confèrent de la respectabilité aux femmes au sein de la communauté. Selon leurs dires, l'initiation au candomblé leur a permis d'acquérir la respectabilité et la maturité nécessaires pour réorganiser leur vie.

L'analyse d'un dernier cas, reconstruit dans les pages qui suivent, pourra nous aider à approfondir cette question de façon à comprendre un peu mieux le processus de reconstruction identitaire opéré par le culte.

Le cas de Júlia

Júlia a dix-neuf ans et elle est fille-de-saint du terreiro de Mãe Juninha. Elle est actuellement mariée avec un ogã, fils d'une mère-de-saint d'un autre terreiro de la ville, et elle est mère d'un enfant de deux ans. Au moment où nous l'avons connue cependant, elle était séparée de son mari et habitait provisoirement chez sa mère au Baetê.

Júlia raconte qu'elle a été initiée au candomblé à cause d'une maladie qui s'est déclenchée à la suite d'un événement qui lui a fait peur. À l'âge de douze ans, elle se trouvait dans la rue lorsqu'un bœuf, qui était amené à l'abattoir par les vachers, a couru dans sa direction. Prise de panique, elle s'est évanouie et est tombée par terre. Quelque temps plus tard, Júlia a commencé à éprouver de fréquentes pertes de connaissance, ce qui a conduit sa mère à l'emmener chez le médecin. À la suite des examens, son médecin lui a prescrit des médicaments (Tegretol et Diazepam) pour prévenir les convulsions. Par contre, les crises n'ont pas cessé. Júlia a consulté à plusieurs reprises sans que les médecins ne trouvent la cause de son problème. Un jour, après s'être évanouie à la maison, sa mère l'a emmenée chez un médecin de São Félix qui lui a affirmé presque immédiatement que le problème affligeant Júlia n'était pas un problème pour les médecins, mais plutôt un problème spirituel.

Sa mère a décidé de l'emmener au centre kardéciste « Obreiros do Bem » plutôt qu'au candomblé, parce qu'elle ne voulait pas que sa fille s'engage dans le culte. Les

Kardécistes lui ont dit qu'elle était perturbée par des esprits de morts. Júlia a commencé à fréquenter le centre et à recevoir des passes, mais ses problèmes n'ont fait que s'aggraver.

« Je me sentais désorientée, je faisais tout ce qui me passait par la tête, je n'obéissais à personne. Parfois, je passais la nuit assise dans le Grand Jardin¹⁸¹. J'avais des visions, je voyais des gens qui venaient dans ma direction mais qui ne me croisaient pas, tout le monde me cherchait et moi, j'étais là-bas au Jardin. Puis, je me bagarrais beaucoup et je n'allais plus à l'école. J'ai abandonné mes études pendant deux ans. Je disais à ma mère que j'allais à l'école et je ne revenais à la maison que tard la nuit. Je restais dans la rue en taquinant les autres et en créant de la confusion. (...) Si, à l'époque, je n'avais pas été initiée¹⁸², je pense que quelqu'un m'aurait tuée, parce qu'une fille qui reste comme ça, seule dans la nuit... »

Le comportement de Júlia faisait parler dans le quartier ; elle est devenue une « fille parlée ». Les gens lui reprochaient de flirter avec beaucoup d'hommes, y compris des hommes mariés, ce qui la mettait parfois au centre de grosses disputes avec leurs épouses.

Júlia raconte, néanmoins, que son principal problème à l'époque était sa relation avec sa mère. Ses parents étaient séparés et sa mère habitait avec elle, ses deux sœurs et un frère dans une maison louée au Baetê. Le revenu de la famille était modeste puisque sa mère soutenait la maison avec le salaire qu'elle gagnait à l'entrepôt de tabac. Son père était parti pour Salvador et avait formé une autre famille là-bas. Il ne les aidait que rarement. Sa mère s'était aussi trouvé un nouveau compagnon, que Júlia appelait son parrain, mais comme il était déjà marié, il devait partager son temps et son maigre revenu entre ses deux maisons.

« Moi et ma mère, on ne se comprenait pas. On se bagarrait beaucoup. Elle pensait que je faisais tout ça exprès et elle me battait. Elle me battait beaucoup. J'étais

¹⁸¹ Surnom d'une place du centre de Cachoeira.

¹⁸² L'expression originale utilisée par Júlia était « *feito o santo* », littéralement : « si je n'avais pas fait mon

tellement perdue que j'ai même fait tatouer mon corps ! (...) Je me bagarrais avec mon parrain, je discutais avec ma mère, elle me demandait ce que j'avais, elle disait qu'elle me traitait bien et moi... Elle m'achetait des choses et je les donnais aux autres ou je les vendais. Si elle ne voulait pas que je fasse une chose, je la faisais. J'ai laissé mes études pour la contrarier. »

Pendant trois ans, la vie de Júlia a été marquée par ces problèmes qui ne trouvèrent pas de solution jusqu'au jour où un fait nouveau s'est produit. Elle avait quinze ans lorsqu'elle a été possédée chez elle par un Exu et qu'elle a commencé à tout briser dans la maison. Selon Júlia, il lui a fallu huit hommes pour la contrôler et l'amener par force jusqu'au terreiro le plus proche, celui de Mãe Juninha. Devant l'Exu, Mãe Juninha a été possédée par son Caboclo, Seu Rompe Folha, qui s'est occupée de négocier et de maîtriser l'entité. Ensuite, Seu Rompe Folha a dit à la mère de Júlia que sa fille était très malade et qu'elle devait « faire le saint » sans retard, ou alors elle mourrait. Il a ajouté que l'Esclave de son Orixá était en train de lui faire faire des choses pour que sa mère la tue, tant elle la battait, sans voir aucune amélioration à son comportement.

Devant la gravité de la situation et l'échec des autres tentatives de traitement, la mère de Júlia s'est rendue à l'initiation de sa fille au candomblé et a commencé à rassembler de l'argent pour payer les rituels. Elle a dû utiliser de l'argent qu'elle épargnait en vue d'acheter une maison pour acheter des vêtements, des animaux et tous les ingrédients nécessaires à l'initiation. Mãe Juninha a contribué à compléter la liste des choses qui manquaient. Júlia, cependant, n'a pas voulu accepter l'initiation ; elle a même réussi à s'enfuir de la ville. Sa mère a dû appeler le « juizado de menores »¹⁸³, qui a réussi à la trouver à Santo Amaro, une ville voisine.

D'après Júlia, elle ne se sentait pas prête à assumer la responsabilité qu'implique l'entrée dans le culte. Elle n'avait jamais eu de contact proche avec le candomblé et le trouvait bizarre. Sa famille, par contre, avait un certain lien avec le culte puisque son

saint ».

¹⁸³ Institution gouvernementale qui s'occupe des mineurs.

arrière-grand-mère avait été initiée. Júlia dit que son Orixá a été hérité de cette arrière-grand-mère. Avant le début de ses problèmes, cependant, Júlia ne démontrait aucun intérêt marqué pour le candomblé. Le culte la laissait indifférente, elle le fréquentait occasionnellement avec ses amies pour s'amuser, pour rencontrer d'autres jeunes et pour flirter.

Le Caboclo de Mãe Juninha et ses filles-de-saint ont parlé avec elle et lui ont donné de nombreux conseils concernant la responsabilité qu'elle devrait dorénavant assumer envers les orixás. Elle a donc commencé à fréquenter le terreiro en tant qu'abiã¹⁸⁴ jusqu'à l'initiation, quelques mois plus tard. Pendant ce temps, elle s'est éloignée de ses anciens amis et s'est jointe à un nouveau cercle de personnes, ce qui lui a permis de rencontrer d'autres jeunes filles, elles aussi initiées. Elle a également commencé à apprendre les danses rituelles, et c'est à ce moment qu'elle a été possédée pour la première fois par son Orixá, Oxumarê.

Júlia considère le temps qu'elle a passé dans le roncó¹⁸⁵ comme la plus belle période de sa vie. Elle ne faisait que manger et dormir. La plupart du temps, elle était possédée par son Orixá ou par son Erê. Son « bateau » était formé par sept femmes et le jour du nom¹⁸⁶, le terreiro était plein de gens. Ses compagnons de l'école sont tous venus pour la voir sortir. Par la suite, elle a dû rester trois autres mois en réclusion à l'intérieur du terreiro. Elle a consacré ce temps à réfléchir aux problèmes qu'elle avait éprouvés.

« On passe une année entière sans contact avec la boisson ou les fêtes, on a le temps de penser. Toutes mes mauvaises amitiés je les ai laissées derrière moi. »

Toutefois, le parcours qui a mené Júlia à la fin de la période de recueillement n'a pas été un chemin facile. Comme elle n'était pas mariée et qu'elle n'avait pas de petit ami, son temps de recueillement a été plus long que celui des autres *iaôs* qui faisaient partie de son bateau.

¹⁸⁴ Nom que prend la novice avant l'initiation.

¹⁸⁵ Chambre où la novice, appelée *iaô*, reste en réclusion pendant l'initiation.

¹⁸⁶ Jour où l'*iaô* est présentée pour la première fois au public et où son Orixá révèle son nom africain.

« J'ai brisé mon resguardo alors qu'il faisait neuf mois. Un garçon du quartier était derrière moi, il disait qu'il voulait flirter avec moi et j'ai accepté. J'ai tout retiré, le mocã, le collier de perles, pour rester avec lui, et ensuite j'ai pris un bain de feuilles. Mais lorsque j'ai essayé de remettre le collier, il s'est brisé. Je devais alors expliquer comment il s'était brisé. (...) Quelqu'un m'avait vue avec le garçon et est allé le raconter à Mãe Juninha. Lorsque je suis arrivée dans le salon, la confusion régnait déjà. (...) Mon Saint m'a prise et a commencé à me jeter par terre. J'ai eu le visage tout râpé contre le sol. Mãe Juninha a dû intervenir pour demander à mon Saint d'avoir de la miséricorde pour moi. Ça été un des pires moments de ma vie. »

Une fois passée la tourmente, Júlia a dû reconquérir la confiance de son Saint et celle de toutes les personnes au sein de la communauté religieuse. Elle a dû faire six mois supplémentaires de recueillement et réaliser d'autres rituels et offrandes pour son Orixá. À la fin, par contre, Júlia affirme qu'elle n'a pas seulement été guérie des problèmes qui l'affligeaient avant l'initiation, mais que toute sa vie avait changé.

« Tout a changé après le candomblé. Ma relation avec ma mère a beaucoup changé. Aujourd'hui, je sais la valoriser, elle m'aide et moi je l'aide. À l'époque, si j'apparaissais enceinte, je pense que ma mère m'aurait tuée, et maintenant elle a accepté (le fait) plus facilement. Ma relation avec mes petits amis aussi... parce qu'auparavant je ne restais avec personne ! J'ai commencé à rencontrer les gens du candomblé..., le père de ma fille est ogã de la maison de Gilda. »

Il y a maintenant quatre ans que Júlia a été initiée. Entretemps, elle s'est mariée et est allée habiter avec son mari chez sa belle-mère. Ils sont restés deux ans et demie ensemble, jusqu'à leur récente séparation, motivée par la découverte de Júlia du fait qu'il avait une maîtresse. Quelques mois plus tard néanmoins, ils sont retournés habiter ensemble et ils pensent maintenant aller habiter Salvador, où ils auront plus de chances de trouver du travail.

Le cas de Júlia illustre la façon dont le candomblé peut agir dans la transformation identitaire d'une personne. Les crises d'évanouissement contre lesquelles

la médecine ne pouvait rien dénoter l'existence d'un problème d'ordre spirituel qui devait être soigné. À un autre niveau, sa maladie se confond avec la désorientation qui caractérisait sa vie à ce moment. Júlia se trouvait, sans doute, dans un processus de quête de sens, sans envisager aucune perspective pour l'avenir, et elle se sentant aussi dérangée par l'identité marginale qu'elle était en train de se construire. La maladie de Júlia, que les médecins n'ont pas été capables de guérir, dénote l'existence d'un problème qui transcende la sphère médicale et contraint son entourage à s'impliquer pour rechercher une solution.

Si on examine la question à la lumière du contexte de la vie de Júlia à cette époque, on voit clairement qu'elle vivait un moment particulièrement difficile. Elle traversait l'adolescence, avec ses transformations physiques, sa quête d'identité et toute l'insécurité qui en découle, d'une façon particulièrement conflictuelle. Ses relations avec sa mère et avec son parrain étaient très mauvaises, elle ne reconnaissait pas leur autorité et ils se bagarraient fréquemment. De plus, elle se construisait une identité marginale dans le quartier, puisque son comportement allait à l'encontre du comportement culturellement attendu de la part d'une fille de son âge. Elle n'étudiait pas et ne travaillait pas non plus, elle passait son temps dans la rue à ne rien faire. Elle se permettait même de se promener tard la nuit dans les rues de la ville, alors qu'elle devient l'espace masculin par excellence. Sa réputation dans le quartier en était une de fille irresponsable, qui menait une vie légère, qui flirtait avec plusieurs hommes, même mariés, et qui ne méritait donc pas beaucoup de respect.

La possession sauvage par un Exu, cependant, a été un facteur déterminant dans son cheminement vers le candomblé, puisqu'elle a confirmé le soupçon que son problème relevait de la sphère spirituelle, et aussi que le culte serait certainement le lieu le mieux adapté pour la traiter. Sa possession sauvage et violente par une entité que huit hommes ont eu de la difficulté à contrôler a réussi à mobiliser son entourage et à signaler l'existence d'un grave problème, ce qui a été confirmé postérieurement par le Caboclo de Mãe Juninha. La résistance que sa mère a opposé au candomblé a finalement été vaincue par cette preuve irréfutable qu'il faudrait la soigner au culte. Pour Júlia, par

contre, l'initiation était loin d'être une affaire pacifique et d'une certaine façon, elle a été amenée au culte par la « nécessité » et contre sa volonté.

L'entrée dans le culte l'a néanmoins plongée dans un nouveau réseau d'amitiés et lui a donné la chance de se construire une nouvelle identité. D'un côté, elle a découvert son Orixá, Oxumarê, hérité de son arrière-grand-mère, et elle a commencé à s'introduire à l'idiome de la possession. Cette nouvelle liaison avec son Orixá a rendu possible une forme d'individuation positive, renforcée par le fait qu'Oxumarê n'est pas un Orixá très répandu dans les maisons de culte. De nombreuses personnes vont donc au terreiro spécialement pour voir danser l'Oxumarê de Júlia. Dans sa famille, Júlia est la seule personne initiée, c'est donc elle qui protège spirituellement les siens et qui possède un rapport privilégié avec les divinités du candomblé.

D'autre part, tout son passé, caractérisé par son comportement « marginal », a été interprété comme étant causé par l'action de l'Esclave de son Saint, qui réclamait son initiation. Comme Júlia avait des ancêtres proches qui avaient été initiés au candomblé, tout le monde a perçu son irradiation par un Exu comme étant relié à cette tradition familiale. Ce fait a contribué à transformer sa maladie, et les autres perturbations qui affligeaient sa vie, en un problème qui transcendait la sphère individuelle pour devenir un problème de famille. Júlia s'est ainsi trouvée déculpabilisée par ces attitudes, à un moment de sa vie où elle se trouvait irradiée par cette entité. De la même façon, la difficulté de sa relation avec sa mère est dorénavant perçue comme étant provoquée directement par l'Exu qui voulait la châtier. D'une part, le culte permet donc à la mère et à la fille d'adoucir leurs positions et d'en arriver à un compromis. D'autre part, le culte lui a aussi permis de se bâtir une identité positive, de s'insérer dans une communauté de soutien et de reconquérir le respect qu'elle avait perdu dans son quartier.

La vie de Júlia a sans doute été réorientée après l'initiation. Elle affirme avoir mûri à partir de son expérience douloureuse et conséquemment, elle a aussi changé sa façon d'appréhender le monde. Le culte a opéré une transformation dans son insertion communautaire, de façon à la repositionner en tant que fille-de-saint d'un terreiro respecté. D'autre part, le culte a aussi favorisé un changement dans sa relation avec les

autres personnes. Elle a réussi à dépasser ses problèmes avec sa mère, elle s'est trouvé un compagnon, elle s'est mariée et elle a eu son premier enfant.

La question qui se pose à partir de ce qui a été exposé jusqu'ici est la suivante : comment doit-on comprendre cette transformation identitaire dont nous parlent les femmes ? Est-ce qu'il s'agit d'un processus conservateur où l'initié s'adapte aux normes sociales dominantes, ou s'agit-il de quelque chose de plus complexe et de plus subtil ?

L'idée que je veux soutenir s'oriente vers la seconde option. Il me semble qu'envisager ce processus de reconstruction identitaire, à travers lequel la personne acquiert une valeur de « respectabilité » lors de son initiation au culte, comme une simple adéquation de la femme à l'ordre dominant représente une simplification d'une réalité qui se montre beaucoup plus ambiguë. Je suis plutôt persuadé que l'importance du culte dans ce processus réside dans les outils qu'il fournit aux femmes pour leur permettre de se repositionner par rapport à cet ordre socioculturel dominant. Il est vrai que le culte ne prône pas un discours s'opposant aux valeurs dominantes, et qu'il ne se propose non plus de repenser le rôle social de la femme. Simplement, le culte reconnaît la souffrance d'une femme lorsqu'elle est associée à un éloignement de l'accomplissement du rôle idéal, et rend possible un nouveau départ dans sa vie. Par contre, en ^{leur} réinstaurant la respectabilité et l'estime de soi, le culte fortifie ces femmes par rapport à ces normes, sans les opposer directement mais en permettant, néanmoins, de prendre certaines distances et de les relativiser.

En effet, la position du culte par rapport aux normes dominantes est plutôt ambiguë, puisqu'il ne possède pas de vision morale sur le monde¹⁸⁷ qui lui soit propre. En effet, le culte subit l'influence de la morale catholique (qui entre parfois en contradiction avec le comportement des divinités), à des degrés divers dans chaque terreiro, selon l'adhésion de la mère-de-saint et des autres membres de la communauté. Par contre, le culte n'impose aucun discours moral à ses fidèles. Cette caractéristique du

¹⁸⁷ Sur ce point, je suis d'accord avec Prandi (1991), qui soutient que le candomblé est une religion non éthique qui vise, à travers l'utilisation des forces sacrées, la réalisation du bonheur dans ce monde, plutôt que de proposer la recherche d'un paradis idéalisé après la mort.

candomblé contraste avec la réalité des églises pentecôtistes, où les fidèles doivent entièrement fonder leur vie sur les prémisses morales du culte. Les règles du candomblé se restreignent surtout à la façon dont l'initiée doit se conduire avec son Orixá. Son comportement en dehors du culte est jugé selon la morale du « sens commun » qui prévaut dans la communauté. L'ambiguïté réside dans le fait que d'une part, les règles internes du culte se confondent avec les règles morales qui orientent le comportement de la femme dans la société au sens plus large, mais que d'autre part, les divinités du culte ne se comportent pas nécessairement en accord avec ces mêmes règles. La coexistence, à l'intérieur du culte, de codes moraux contrastants ouvre un espace qui permet de relativiser les normes dominantes.

L'accès à la respectabilité dans le candomblé ne se fait donc pas par un discours moralisateur qui vise à changer le comportement de la femme en dehors la maison du culte, mais plutôt par l'action rituelle sur les causes spirituelles qui les affligent. Dans ce sens, il n'existe pas de culpabilisation, ni de stigmatisation de la personne à cause de comportements relevant du passé, puisque ceux-ci sont attribués à la perturbation spirituelle dont elle était victime. Les règles que la néophyte doit respecter sont internes au culte, et elles prêchent certaines obligations envers les orixás. C'est en démontrant sa force de volonté et sa capacité de vaincre toutes les difficultés qu'impliquent le processus d'initiation que l'*iaô* conquiert le respect de ses soeurs-de-saint. Après avoir traversé ce processus de reconstruction de son identité et avoir retrouvé la respectabilité, la femme demeure dans un espace où il lui est possible de jouer à l'intérieur des normes sociales dominantes. Elle devient moins susceptible à ces contraintes ou, comme le dit Mãe Juninha : *« Mieux préparée pour faire face à tout ce qui peut advenir. »*

Le candomblé fournit aux initiées un idiome à travers lequel elles peuvent continuellement articuler leurs expériences. Dans le cas où cette expérience entre en conflit avec les normes de la société au sens large, il existe, à l'intérieur du culte, une certaine marge de manœuvre avec les signifiants religieux, ce qui permet aux personnes de vivre cette différence. Par exemple, le candomblé ne se positionne pas par rapport à l'homosexualité, au contraire du catholicisme et des églises pentecôtistes, qui

condamnent cette pratique. Pour certaines initiées qui partagent la morale catholique, l'homosexualité peut effectivement être perçue comme quelque chose qui n'est pas correct. Par contre, elles laisseront à l'Orixá de la personne la décision de la châtier s'il trouve que celle-ci ne se comporte pas correctement. Ce châtiment des orixás, néanmoins, semble aussi changer avec le temps puisqu'aujourd'hui, ils sont perçus comme étant plus tolérants qu'ils ne l'étaient par le passé envers l'homosexualité, comme l'illustre le commentaire d'une fille-de-saint transcrit ci-dessous.

« Sur cette chose des femmes lesbiennes dans le candomblé, mon père disait qu'auparavant, s'il en surgissait une, le Saint la tuait. Oui, il la tuerait ! Si c'était un homme aussi, il serait mort. Et maintenant il semble que le Saint accepte, tout reste dans la normalité là-dedans. »

Ainsi, plutôt que d'imposer des règles morales, le candomblé semble fournir un langage permettant à la personne d'articuler son expérience selon son propre jugement. Le conflit existant avec les valeurs morales de la société plus large est quand même vécu par la personne, mais elle peut l'articuler de différentes façons. Cette situation a été mise de l'avant dans un entretien où Marta, une jeune fille-de-saint de vingt-cinq ans, exprime, à travers l'idiome des esprits du candomblé, le conflit qu'elle vit en rapport à son désir homosexuel.

« Je travaillais à la banque¹⁸⁸ et une femme voulait que je l'accepte comme mari. Comme je ne l'ai pas acceptée, parce que je ne suis pas faite pour cela, elle a commencé à "travailler" dans mon intention avec le livre de São Cipriano¹⁸⁹. Puis, je suis restée avec cette chose en moi, je voulais me tuer, je pleurais, je n'avais envie de rien faire, pour moi le monde était fini. Je ressentais une faiblesse dans mon corps et mon cœur ne battait qu'à la pensée de cette femme. Je ne pensais qu'à cette femme. Puis, je suis venue ici et ma mère-de-saint a vu dans les búzios que mes orixás étaient en train de me tourner le dos. Seul Oxalá me supportait encore. Tu sais, moi, je n'ai aucun Orixá

¹⁸⁸ Marta vend des confitures dans un stand portable.

¹⁸⁹ Livre de magie noire.

femelle, ils sont tous mâles : j'ai Ogum, Oxalá, Boiadeiro et un Caboclo. Mais ils m'ont tourné le dos à travers "les travaux" qu'elle a fait avec ce livre. Parce que, si ton "ange gardien" n'est pas préparé pour cela, il te tourne le dos et laisse Exu entrer. Comme il y avait un an que je ne venais pas ici, c'est ça qui s'est passé avec moi. Seul Oxalá me soutenait encore. (...) Cette femme, elle a cinquante-quatre ans, mais elle ne veut pas s'accepter comme femme qui a déjà des enfants et des petits-enfants. Elle a impliqué tout le monde dans cette confusion. Elle a inventé que j'habitais avec elle. Ces choses de lesbienne même. Puis, lorsque je n'ai pas accepté, elle m'a juré de mort ! Mais ce qui s'est passé c'est que l'Exu qu'elle était en train de nourrir pour faire le désordre avec moi m'a pris dans son bar. On dit qu'il a tout brisé et qu'il l'a frappée aussi ! On dit que ça été la plus grande confusion. Moi, je ne rappelle rien. Je ne me suis réveillée (de la transe) que trois jours plus tard. »

Le discours de Marta révèle le conflit qu'elle vivait à ce moment de sa vie. Quelques jours avant l'entretien, elle avait accompli des rituels de purification et de fortification accompagnés d'offrandes à ses orixás, ce qui l'a aidée à surmonter le moment de crise qu'elle éprouvait. L'insistance d'une femme qui avouait son désir, ainsi que la reconnaissance par Marta de son propre désir homosexuel, l'ont poussée à une situation de conflit avec les valeurs de la société. Au moment de l'entretien, Marta articulait l'existence de son désir, ainsi que tout le conflit qui s'ensuit, à partir de la sorcellerie, et elle avait décidé de l'affronter en renforçant ses orixás. Par contre, il est possible que dans quelque temps, elle réinterprète la situation d'une autre façon, et peut-être aussi qu'elle accepte l'existence d'un désir homosexuel. Pendant son discours, Marta mentionne que toutes les divinités qui la possèdent sont mâles, ce qui peut devenir un chemin possible pour réarticuler cette problématique. Ainsi, nous sommes plutôt enclins à penser que lorsque des questions d'ordre moral sont en jeu, le culte aide la personne à gérer l'écart existant entre sa façon de mener sa vie et les présupposés socioculturels qui l'oppriment parfois. C'est la personne elle-même qui doit tirer ses conclusions à partir du processus de transformation qu'elle a éprouvé.

Pour conclure, ce que j'ai essayé de montrer dans ce chapitre, c'est que la possession peut représenter pour les femmes une forme de transgression leur permettant de dépasser temporairement la logique de la vie quotidienne en créant un espace ouvert à l'intérieur de celle-ci. Le candomblé ne prêche pas l'inversion des règles morales ou du rôle idéal de la femme dans la société. Par contre, l'initiation au culte opère chez l'initiée une transformation identitaire qui la repositionne par rapport à la communauté et lui fournit des outils qui relativisent les règles et les normes sociales lorsqu'elles posent problème, soit parce que la personne ne réussit pas à réaliser ces modèles idéaux, soit parce qu'ils se présentent comme une source d'oppression. Le culte permet ainsi aux femmes de se créer un espace qui leur appartient et où elles peuvent, tout en demeurant à l'intérieur de l'ordre socioculturel, de le mettre en tension.

Finalement, l'idiome de la possession représente aussi, d'une part, un moyen par lequel les femmes peuvent continuellement articuler leur expérience d'une façon culturellement significative (et ainsi la partager avec la communauté, qui peut répondre d'une façon appropriée), et d'autre part un outil qui leur permet de jouer à l'intérieur de ce monde hiérarchique, sans nécessairement s'y opposer directement, mais en le commentant et, potentiellement, en le renversant.

Mais pour vraiment bien comprendre cette dimension du candomblé, il faut aller au-delà de l'analyse des discours des initiées. Nous devons nous aventurer dans la pratique rituelle du culte, en particulier les rituels publics, lieu par excellence de contacts entre les initiées, les divinités et la communauté, de façon à comprendre le non-dit, c'est-à-dire tout ce qui dépasse la conscience individuelle pour s'inscrire en tant que commentaire collectif sur l'ordre socioculturel.

Chapitre 7 - L'idiome rituel des orixás et des encantados

Dans le chapitre précédent, j'ai privilégié l'analyse des histoires de vie des femmes de manière à comprendre la façon dont elles utilisent des signifiants religieux pour articuler leur expérience et reconstruire leur identité. Nous avons vu à ce moment comment la question du rôle social de la femme ainsi que les contraintes posées par l'ordre socioculturel se reflètent dans les histoires de vies des initiées au candomblé. J'ai alors soutenu que le culte fournit aux femmes un idiome qui leur permet de jouer à l'intérieur de cet ordre sans s'y opposer directement. Dans ce sens, si on reprend la discussion esquissée dans le chapitre trois, on s'éloigne des auteurs qui tendent à envisager le culte soit comme véhiculant une vision de monde qui reproduit simplement les rôles traditionnels de genre de la société brésilienne soit au contraire qui représente l'inversion totale de ceux-ci. Je suis plutôt convaincu, pour ma part, que le candomblé est plus ambigu et plus contradictoire, non seulement de ce point de vue, mais dans son ensemble.

Cette ambiguïté devient plus apparente encore lorsque, suivant la réflexion critique de Corin (1995a), j'ai tenté d'accorder plus d'attention, dans mon étude du culte, à l'existence de différents codes culturels superposés, où certains sont dominants, d'autres mineurs, et qui véhiculent des valeurs contrastées. Ainsi, l'ethnographe du candomblé de Cachoeira m'a fait remarquer qu'il serait souhaitable qu'une plus grande importance soit accordée à l'existence de ces codes secondaires qui, comme je vais essayer de le montrer, sont incorporés à certaines divinités comme les caboclos, les boiadeiros et les marujos, jusqu'ici sous-estimés par les analyses anthropologiques¹⁹⁰.

L'idée que je veux soutenir ici est que sans nécessairement former un culte à part, ces entités, qui cohabitent avec les orixás dans de nombreux terreiros de candomblé traditionnels, jouent un rôle important pour l'ensemble du culte. En effet, dans la majorité des terreiros de Cachoeira, les orixás et les encantados - terme qui regroupe les

¹⁹⁰ Les exceptions sont les travaux récents de Telles dos Santos (1995) et de Wafer (1991), où la présence des caboclos dans le candomblé de Bahia est mise en relief et étudiée en parallèle avec celle des orixás.

caboclos (divinités amérindiennes), les boiadeiros (esprits de bouviers) et marujos (esprits des marins) - sont réunis au sein du panthéon du culte. Selon Teles dos Santos (1995 : 54), le nom « encantado » (enchanté) viendrait de « *celui qui après la mort est devenu enchanté* », ce qui renvoie au fait qu'il s'agit de personnes ayant vécu dans le monde des humains il y a très longtemps et qui sont devenues des divinités à leur mort. Ce mot, par contre, n'est pas utilisé fréquemment à Cachoeira. Généralement, les gens de la ville lui préfèrent le terme « caboclos » qui, selon le contexte, peut référer aux « esprits des Amérindiens » seulement, ou englober également les boiadeiros et les marujos. Pour une raison didactique, c'est-à-dire pour éviter toute confusion, je utiliserais ici le mot « encantados » pour faire référence à l'ensemble des caboclos, des boiadeiros et des marujos, tandis que le terme « caboclos » fera référence uniquement aux esprits des Amérindiens.

La majeure partie des terreiros de candomblé de la ville effectuent régulièrement des rituels pour les orixás et pour les encantados¹⁹¹. Ces divinités sont cependant perçues comme distinctes et appartenant à différents domaines. Chaque ensemble de divinités a ses propres rituels, et ils ne se mélangent pas. Les orixás ont leur cycle de fêtes et les encantados ont le leur. Dans le cas des encantados, malgré les différences qui existent entre les boiadeiros, les caboclos et les marujos, ces trois divinités sont perçues comme faisant partie d'un même domaine, et elles peuvent donc être honorées dans un même rituel.

Généralement, chaque divinité a sa propre fête mais à l'intérieur de ces ensembles, elles peuvent se trouver réunies dans les fêtes des unes et des autres. Ainsi, au cours de la fête des marujos, les caboclos et les boiadeiros prennent possession de leurs chevaux et viennent participer au rituel. Les marujos peuvent aussi participer à une fête des caboclos et des boiadeiros. Dans le cas des orixás, Iansã et Oxum, par exemple, seront présents à une fête en hommage à Xangô, et ce dernier pourra aussi être présent à

¹⁹¹ Les terreiros qui échappent à cette règle sont les terreiros Jeje, qui ne font que le culte aux voduns (équivalents dahoméens des orixás), ainsi que les maisons de caboclo qui ne réalisent que des fêtes pour les encantados.

une fête dédiée à Oxalá. Par contre, on ne verra pas un Orixá à une fête d'encantados, et l'inverse est également vrai.¹⁹²

Pour leur part, les filles-de-saint sont intimement liées aux deux ensembles de divinités, puisqu'elles sont généralement possédées par leurs orixás et par leurs encantados. Le rapport de l'initiée avec les orixás se développe pendant la période initiatique, au cours de laquelle la mère-de-saint transmet à la néophyte une partie de son *axé* et de son savoir. L'expression courante « faire le saint » exprime bien ce processus : il s'agit de produire ou de façonner un Orixá, ce qui implique un processus de développement spirituel et d'apprentissage de la part de l'initiée, et du nouvel Orixá. On dit ainsi que la mère-de-saint a « fait le saint » de quelqu'un, ou que telle personne a « fait son saint ». À la fin de ce processus initiatique où l'*iaô* doit demeurer confinée et en stricte observance d'une série d'interdictions rituelles, celle-ci commencera à être possédée régulièrement par son Orixá principal, qui est le « maître de sa tête », et par son Orixá secondaire, ou *juntó*.

Les encantados, cependant, ne suivent pas la même logique. En effet, ils ne sont pas dépendants d'un « façonnement » dans un processus initiatique mené par une mère ou un père-de-saint. Tandis que les orixás nouveaux doivent, comme leurs chevaux, apprendre à danser, les encantados n'ont pas cette obligation puisqu'ils sont censés tout savoir déjà. Ils apparaissent, simplement, et commencent à prendre leurs « chevaux » en possession. En général, ils apparaissent un an après l'initiation, mais il y a aussi des cas où l'arrivée d'un Caboclo, d'un Boiadeiro ou d'un Marujo précédait l'initiation de la personne dans le candomblé.

¹⁹² Il est intéressant de remarquer, cependant, qu'il existe un rapprochement symbolique entre les orixás Oxossi et Ogum et les caboclos. Ces deux divinités sont censées exister en leur qualité d'orixá ainsi qu'en leur qualité de caboclo. Ainsi, nous avons les orixás Oxossi et Ogum qui se comportent comme des orixás, et les caboclos du même nom qui se comportent comme des caboclos. Ils se trouvent néanmoins dans des domaines séparés. Leur lien symbolique avec les esprits des Amérindiens est probablement dû au fait qu'Oxossi est le dieu africain de la chasse et qu'il habite, comme les Amérindiens, dans la forêt. Le caboclo Ogum est moins fréquemment rencontré dans les terreiros et son rapport avec les caboclos est probablement dû au fait que l'Orixá est le dieu de la guerre (sa qualité de forgeron n'est pas mise en relief au Brésil) et qu'il incarne le courage et le comportement intrépide qui caractérise les caboclos.

Une fille-de-saint peut aussi avoir plus d'un Encantado et honorer régulièrement, par exemple, deux caboclos, ou un Caboclo et un Boiadeiro, ou même les trois : un Caboclo, un Boiadeiro et un Marujo, en plus de leurs orixás.

Dans la hiérarchie de valeurs du culte, les orixás sont cependant considérés comme des divinités plus importantes que les encantados, qui occupent une position secondaire et périphérique. Lorsque les gens comparent les deux groupes de divinités, ils remarquent toujours la finesse des orixás, qui se manifeste dans la richesse de leurs fêtes et de leurs vêtements, le raffinement de leur danse, la complexité de leurs rituels et la subtilité des rythmes des *atabaques* joués en leur honneur. Les encantados donnent lieu à des fêtes caractère plutôt informel, où règne une plus grande simplicité.

Malgré que les deux ensembles de divinités soient perçus comme des esprits qui représentent l'altérité, les encantados sont perçus comme des entités moins étrangères que les orixás au monde des personnes qui les honorent. Tandis que les orixás représentent des rois et des reines africains, qui sont donc reliés originellement à une autre terre et à d'autres coutumes, les encantados représentent surtout des Amérindiens brésiliens, moins raffinés et moins civilisés que les premiers, mais plus proches de la vie quotidienne des personnes. En effet, les encantados partagent diverses pratiques avec le peuple qui leur rend hommage : ils boivent avec les gens, ils fument, ils chantent avec eux, ils dialoguent, ils s'amuse avec tout le monde, ce qui les amène à établir un rapport beaucoup plus informel avec les personnes. Leur présence sur terre se fait aussi plus fréquente que celle des orixás, puisque ces derniers, étant donné leur importance, ne possèdent que rarement leurs fils et leurs filles en dehors des moments de rituels ; cela n'arrive que pour des raisons vraiment exceptionnelles. De plus, leur apparition exige une attitude formelle et respectueuse de la part des personnes présentes, tandis que l'arrivée des encantados est plutôt perçue comme la visite de vieux amis que l'on peut recevoir chez soi avec respect, mais sans trop de cérémonie. Enfin, les caboclos renvoient aussi à une représentation de l'altérité, plus précisément comme le suggère Telles dos Santos (1995), à une représentation de « l'étranger intérieur », l'Amérindien maître originaire de la terre.

Il faut remarquer cependant que malgré la supériorité hiérarchique des orixás, il n'existe pas, dans la pratique, de rapport direct de subordination entre eux et les encantados. Les encantados rendent toujours hommage aux orixás et manifestent leur respect, mais ils sont conçus comme les maîtres de leur propre domaine. Ainsi, nous avons à l'intérieur du culte deux groupes des divinités, soit le groupe principal, celui des orixás, et un groupe secondaire, celui des encantados. Ces deux groupes gardent certaines similitudes entre eux, mais ils présentent également des contrastes remarquables. Sur ce point, nous pouvons nous poser la question à savoir : quel rapport existe-t-il entre ces deux ensembles de divinités à l'intérieur du culte ?

En m'inspirant des travaux développés par Corin (1986, 1995a), je me demande si la relation entre ces deux groupes de divinités ne serait pas constituée comme un rapport entre marge et centre, où les encantados représenteraient un code mineur ne s'opposant pas nécessairement au code majeur, représenté par les orixás, mais permettant de le relativiser par le biais des inversions de signifiants culturels centraux qu'il met en place. Dans cette perspective, l'idiome rituel des encantados représenterait, au sein du candomblé traditionnel, un espace plus ouvert à l'innovation, à l'insertion d'une certaine fraîcheur dans la tradition africaine représentée par les orixás, au moyen de déplacements symboliques. Les encantados introduiraient dans le culte ce niveau de « jeu » apte à mettre en perspective le code central en le rendant plus flexible, ce qui permet aussi d'éviter qu'il ne devienne figé.

Mon approche des rituels du candomblé s'inspire du travail de Babcock (1978), une auteure qui attire l'attention sur la dimension créative de l'inversion symbolique et sur son potentiel de questionnement et de relativisation du caractère absolu de l'ordre culturel. Si, à l'instar de Geertz (1973), nous pensons que les rituels comportent une dimension de commentaire portant sur la communauté qui les met en place, on pourrait se demander jusqu'à quel point les préoccupations majeures des femmes, mises en évidence dans les entretiens, sont reflétées dans les fêtes du culte. Je vais donc tenter de montrer que les rituels des caboclos, des boiadeiros et des marujos représentent un

espace, à l'intérieur du candomblé, où les femmes peuvent formuler leur commentaire sur l'ordre socioculturel. Comme d'autres auteurs (Boddy, 1989 ; Corin, 1995) l'ont souligné récemment, la dimension allégorique des rituels, telles la parodie et la théâtralité présentes dans leur mise en scène, peuvent représenter une forme subtile d'argumentation et de questionnement de l'ordre socioculturel, en ce sens qu'elles permettent de libérer la pensée des associations symboliques traditionnelles. C'est donc à partir de cette perspective théorique que nous examinerons les rituels de possession du candomblé.

1. Le cycle de fêtes des Orixás

Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, les terreiros de candomblé de Cachoeira tirent leur origine de différentes ethnies africaines, nommés « nations » dans le contexte brésilien, ce qui explique les différentes pratiques rituelles que l'on retrouve. Toutefois, ces différences ne nous empêchent nullement d'analyser le candomblé de Cachoeira dans son ensemble, puisqu'on y trouve plusieurs éléments communs aux terreiros de différentes nations. En d'autres mots, malgré certaines différences, il existe un horizon culturel commun qui est partagé par les adeptes du candomblé de la ville.

Pendant notre séjour à Cachoeira, ma femme et moi avons assisté à un grand nombre de rituels du culte dans différents terreiros. Pour l'analyse des rituels cependant, je dois me baser surtout sur un terreiro particulier, celui près duquel nous avons habité, car nous avons assisté au cycle rituel annuel complet.¹⁹³

Le calendrier liturgique des terreiros de la ville est organisé selon deux principes. Certains terreiros concentrent les rituels des orixás au cours d'une période de temps déterminée (généralement de quatre à six semaines), et réalisent des fêtes dédiées aux caboclos le reste de l'année. La fréquence des fêtes pour les caboclos peut varier entre une aux quinze jours et une à tous les deux mois. D'autres terreiros étalent les fêtes des

¹⁹³ Il s'agit d'un terreiro de la nation Keto.

orixás tout au long de l'année, de façon à ce qu'elles coïncident avec les journées consacrées aux saints catholiques. Quant aux fêtes des caboclos, elle reviennent de façon régulière. Quelques terreiros de la ville célèbrent aussi des fêtes dédiées aux caboclos le jour de l'indépendance de Bahia¹⁹⁴. Le terreiro près duquel nous avons séjourné, et qui est privilégié dans notre étude, appartient au premier groupe décrit.

Le cycle liturgique des terreiros Keto s'ouvre avec le rituel que l'on appelle « *ossé* d'Oxalá ». Au cours de ce rituel, qui est célébré pendant la nuit du jeudi au vendredi, tous les initiés avancent, tous de blanc vêtus et en silence, en signe de respect pour Oxalá, depuis le terreiro jusqu'à la rivière où ils puisent de l'eau, qui est ensuite ramenée à la maison du culte et versée sur l'*assentamento*¹⁹⁵ de cette divinité¹⁹⁶. Seuls les initiés au culte participent à ce rituel. Il faut dire que les fêtes publiques ne constituent qu'une partie des rituels accomplis durant cette période, qui est considérée sacrée. Ces fêtes sont toujours précédées d'autres rituels, comme les *matanças* (sacrifices d'animaux qui sont donnés en offrande), les *padês* d'Exu (offrandes faites à Exu) et les *ossés* (les *quartinhas*, récipients où sont recueillis les *assentamentos* des orixás, voient leur eau renouvelée). Cependant, nous nous restreindrons ici à l'analyse des fêtes publiques seulement, puisque c'est à ce moment que la possession est mise en évidence et qu'un discours « sur la société et pour la société » est en œuvre.

La première fête publique du cycle liturgique est donc « le pilon d'Oxalá », qui est célébré trois jours après l'*ossé* d'Oxalá, toujours en honneur d'Oxalá. Tout le monde s'habille en blanc, l'ambiance en est une de calme et de tranquillité, par respect pour

¹⁹⁴ Ce fait renvoie à l'une des caractéristiques des caboclos, qui est celle de représenter un symbole de la nation, ou plus spécifiquement de « brésilité ».

¹⁹⁵ L'*assentamento* est un objet, généralement une pierre ou une pièce métallique, qui représente l'Orixá.

¹⁹⁶ Il s'agit d'une référence à un mythe qui nous a été raconté par Cacau do Nascimento, *ogã* du terreiro de Mãe Juninha, où Oxalá, malgré l'avis contraire de l'oracle, décide de visiter son fils Xangô dans le royaume d'Oyó. Au cours du voyage, Oxalá est victime des ruses d'Exu, qui l'arrose d'huile de palme et de charbon. Oxalá continue cependant son voyage et lorsqu'il approche Oyó, il trouve dans le champ un cheval égaré qu'il reconnaît appartenir à son fils. Il le capture et l'amène pour le rendre à Xangô. Mais lorsque les sujets de Xangô rencontrent Oxalá avec le cheval, ils présumant qu'il l'avait volé. Ils le prennent, le frappent et le jettent dans une prison, d'où il ne sera libéré que sept ans plus tard, alors que Xangô, intrigué par la vague de malheurs qui s'abattent sur le royaume, décide de consulter l'oracle. Celui-ci lui répond que les probations que vit le royaume sont dues au fait qu'il existe, dans l'une de ses prisons, une personne qui souffre injustement. Xangô ordonne alors une recherche dans toutes les prisons du royaume, et c'est à ce moment qu'il découvre son père, maigre, sale et affaibli. Il demande alors à ses sujets

Oxalá. Le jour suivant, un lundi soir, c'est l'*Olubajé*, la fête dédiée à Obaluaiê, dont une partie se déroule à l'extérieur de la maison du culte. Un grand repas communal est offert à toutes les personnes présentes. Les initiés retrouvent alors des couleurs à leurs vêtements, et durant les quatre semaines suivantes, il y aura une fête pour les orixás tous les samedis soirs : ce sont, dans l'ordre, la fête d'Ogum, la fête d'Oxossi, la fête des Iabás (jour où sont honorées les orixás femelles) et, pour conclure ce cycle, la fête d'Oxum, soit de l'Orixá de la mère-de-saint.

Le cycle de fêtes des orixás représente, pour les initiés, un moment exceptionnel de l'année. Pendant les semaines qui constituent la « période de temps sacré », les initiées doivent se comporter en observant strictement les préceptes du culte. Elles doivent maintenir leur « corps propre », donc éviter les relations sexuelles, les boissons alcoolisées, les fêtes profanes et tout autre élément ou circonstance susceptible de provoquer l'impureté. La conjugaison d'un grand effort de la part de tous est nécessaire pour que les rituels puissent être réalisés à la satisfaction de tous. L'organisation des fêtes implique beaucoup de travail et de dépenses puisqu'il faut acheter des animaux pour les sacrifices, préparer de la nourriture pour les rituels, peindre et décorer la maison du culte, enfin, confectionner de nouveaux vêtements pour les orixás. On fait en sorte que tout soit beau, propre et bien rangé pour recevoir les personnes qui arrivent en grand nombre pour assister aux fêtes. En effet, celles-ci sont des événements très courus et comptent avec la présence de fils et de filles-de-saint en provenance de lieux aussi éloignés que Rio de Janeiro et São Paulo. Les fêtes des orixás représentent aussi un moment où les liens d'amitié et de filiation entre les terreiros de la ville sont renforcés. Ainsi, les prêtresses et les initiées des maisons amies viennent assister aux cérémonies et contribuent à leur prestige par leur présence. De façon générale, la fête de l'Orixá de la mère ou du père-de-saint est celle qui réunit le plus grand public et le plus grand nombre de visiteurs. À cette occasion, la mère-de-saint a l'habitude de recevoir dans son terreiro son propre père ou mère-de-saint et de lui offrir, en signe de respect, la direction des rituels. Les visiteurs importants sont traités avec déférence et durant la cérémonie, ils

d'aller chercher de l'eau pour laver Oxalá, ce qu'ils font en silence, en signe de respect pour le vieil Orixá.

s'assoient sur des chaises prévues spécialement pour eux auprès de la prêtresse et des *ogãs* du terreiro. Les autres personnes occupent des bancs alignés près des murs, les hommes du côté gauche et les femmes du côté droit du salon.

Les habitants du quartier et de tous les coins de la ville arrivent en grand nombre assister aux fêtes. Pour la circonstance, tout le monde cherche à s'habiller avec un certain soin. Il existe même une certaine rigueur dans la tenue, puisqu'on ne permet pas aux gens de rester dans le salon avec des vêtements considérés comme peu respectueux, tels des pantalons courts pour les hommes ou des minijupes pour les femmes. On s'attend aussi, de la part de tous, à un comportement « socialement convenable ». Les boissons alcoolisées sont interdites à l'intérieur du salon, et personne ne peut y entrer en état d'ébriété.

Malgré quelques variations d'une fête à l'autre, dépendamment de la divinité qui sera honorée¹⁹⁷, les rituels des orixás se déroulent toujours selon la même structure de base. Elles débutent généralement par l'entrée des filles-de-saint dans le salon, en file indienne et par ordre d'ancienneté dans le culte. Dans un premier temps, les fils et filles-de-saint dansent en cercle autour du poteau central du salon, tandis que les *ogãs* jouent dans les *atabaques* les rythmes dédiés à chaque Orixá, en suivant l'ordre des invocations. Cet ordre, nommé *xirê*, varie selon les différentes nations de candomblé, mais dans la maison étudiée, elle est la suivante: Exu, Ogun, Oxossi, Obaluaiê, Ossãe, Oxumarê, Nanã, Oxum, Obá, Euá, Iansã, Iemanjá, Xangô et Oxalá.

La mère-de-saint, ou une autre personne désignée pour cette fonction, entonne alors les incantations pour les orixás, qui sont ensuite chantées par tout le monde. À chaque chanson correspond une danse particulière, qui est associée à un Orixá et réalisée par les fils et filles-de-saint. Pendant ces chansons, les fils et filles de l'Orixá pour qui les *atabaques* sont en train de jouer doivent saluer la mère-de-saint en lui faisant un

¹⁹⁷ Chaque fête présente une particularité. Au cours de la fête du pilon d'Oxalá, par exemple, à un certain moment la mère-de-saint, portant à la main une baguette de *cipó*, frappe légèrement tous les initiés dans le dos. Pendant l'*Olubajé* pour Obaluaiê, une partie du rituel, y compris la danse des divinités et la distribution d'un repas à toutes les personnes présentes, sera réalisée hors de la maison du culte.

*dobalé*¹⁹⁸ si leur saint est féminin, ou un *iká*¹⁹⁹ si leur saint est masculin. Lorsqu'une fille-de-saint retourne à sa place, les initiées plus jeunes dans la hiérarchie du culte viennent lui demander sa bénédiction. La salutation à la mère-de-saint doit être réalisée de nouveau par tous les initiés lorsque les *atabaques* commencent à jouer pour l'Orixá de la prêtresse. Les *ogãs* et les filles ou les fils-de-saint qui ne participent pas à la ronde de danse doivent aussi aller saluer la mère-de-saint à ce moment précis. Ils doivent également se lever de leur chaise en signe de respect lorsque les *atabaques* jouent pour leur propre Orixá.

Dans un deuxième temps, les filles-de-saint reviennent dans le salon, déjà possédées par leurs orixás et habillées de vêtements liturgiques caractéristiques de chaque divinité. Ainsi, Ogun se présente armé de son casque et de son épée, Oxum porte sa couronne de franges, son miroir, son éventail et ses bracelets, Oxossi porte son arc, et ainsi de suite. Les habits sont confectionnés avec beaucoup de soin, et les combinaisons de couleurs des tissus sont d'une beauté magnifique.

Généralement, seuls les orixás liés par des histoires mythiques à l'Orixá qui est «le maître de la fête» participent à cette deuxième partie du rituel. Ainsi, tous les orixás ne sont pas tous présents à toutes les fêtes, mais surtout à celles où leur présence est pertinente selon les mythes. Lors de la fête d'Obaluaiê par exemple, c'est Nanã, sa mère de sang, et Iemanjá, sa mère adoptive, qui viennent généralement danser avec lui. Les mythes qui réunissent Obaluaiê à Nanã et à Iemanjá sont les mythes centraux de cette divinité, tout le monde s'attend donc à les rencontrer au cours de la même fête. D'autres orixás reliés à l'Orixá maître de la fête par des mythes secondaires peuvent aussi apparaître, mais leur présence ne sera pas très attendue.

Lorsque les orixás descendent sur terre au cours des rituels que leur fils réalisent en leur hommage, ils sont censés raconter, à travers leurs danses, leur histoire mythique.

¹⁹⁸ Salutation accomplie par les fils ou les filles d'un Orixá féminin et qui consiste à s'étendre par terre (dans ce cas devant la prêtresse), à toucher le sol avec la tête, et ensuite à se tourner légèrement d'un côté et de l'autre.

¹⁹⁹ Salutation réalisée par les fils ou les filles d'un Orixá masculin qui consiste à s'étendre par terre et à toucher le sol avec la tête, sans tourner d'un côté et de l'autre.

Les chants, entonnés en yoruba par les initiés, parlent justement des grands faits accomplis par ceux-ci de leur vivant. Les paroles des chansons ne sont pas comprises par les personnes présentes à la fête puisque le yoruba n'est pas une langue parlée au Brésil, mais plutôt une langue rituelle. Les initiés connaissent néanmoins la signification globale des chansons. Ainsi, les mythes suggèrent quelles divinités participeront à la fête d'un Orixá en particulier, et quelle sorte de relation ces entités établissent entre elles. Dans une certaine mesure, ils créent l'attente d'une mise en scène particulière, qui doit être représentée, et limitent le degré de liberté que les personnes possédées pourraient introduire dans la performance. C'est la mère-de-saint qui dirige les rituels, mais s'il advenait qu'elle commette un oubli, l'Orixá peut exiger que le mythe soit « mis en scène ». À un moment par exemple, la prêtresse, fatiguée, avait commencé à chanter pour renvoyer Obaluaiê avant qu'il n'ait dansé avec sa mère Nanã. Obaluaiê a refusé de partir et la mère-de-saint, se rendant compte de son erreur, a dit : « *Bien sûr! Comment le fils pourrait-il partir sans avoir dansé avec sa mère!* »

De par leurs caractéristiques intrinsèques, les orixás ne sont pas censés manifester des comportements différents de ce que demandent leurs danses traditionnelles, ni établir de dialogue avec l'auditoire. Étant donnée que l'Orixá ne parle pas, son rapport avec le public est plutôt limité. Mais à certains moments où ils ne sont pas en train de danser, les orixás se dirigent vers les personnes de l'auditoire pour les saluer individuellement. L'Orixá peut aussi se diriger vers le public pour manifester son désir qu'une personne de son choix devienne un nouvel *ogã* ou *equede* de la maison. En général cependant, le rituel présente une division bien délimitée entre le monde des esprits et celui des humains. Malgré l'enthousiasme et l'excitation qui s'emparent des personnes lorsque la fête arrive à son climax, il n'y a pas d'interactions directes entre les divinités qui dansent dans le salon et les personnes qui les regardent. La participation du public est plutôt passive, les gens ne pénètrent jamais dans l'espace de la scène. L'interaction entre ces deux mondes ne se fait, généralement, qu'avec la médiation des personnes initiées, puisque seules les personnes haut placées dans la hiérarchie du culte ont le droit d'influencer le déroulement du rituel, ce qu'elles font au moyen de chants qu'elles entonnent ou en modifiant le rythme des *atabaques* qu'elles jouent.

Tous les participants ont des fonctions bien définies dans le déroulement du rituel, qui dépendent de leur degré d'insertion dans la hiérarchie du culte. Ainsi, tandis que les *ogãs* de la maison et des autres terreiros se succèdent tour à tour dans les *atabaques*, les *equedes* s'occupent des filles-de-saint lorsque celles-ci sont possédées par les orixás. Seules ces dernières ont le droit de toucher les divinités, de serrer leur *ojá*²⁰⁰ s'il est trop souple ou pour replacer sur leur tête une couronne menaçant de tomber suite aux mouvements de la danse.

2. Le cycle de fêtes des Encantados

Q. « Est-ce que tu aimes bien la période de fêtes ? »

R. « Oui, j'aime toutes les fêtes, mais je suis plus fanatique des fêtes des *caboclos*. »

Q. « Pourquoi ? »

R. « Parce que c'est une fête plus simple, il n'y a pas beaucoup de travail... Pour les orixás, on travaille, on travaille, on travaille, et le soir il faut encore danser le *candomblé* pour que le Saint nous prenne (en possession). C'est fatigant. Le jour suivant, on ne peut rien faire. Pour les *caboclos*, c'est déjà différent, on "coupe"²⁰¹ pour eux, on fait de la nourriture et c'est fini, le soir tout le monde est prêt pour la fête ! »

Q. « Mais qu'est-ce que tu aimes le plus dans les fêtes des *caboclos* ? »

R. « J'aime les chansons de *caboclos*, j'aime la boisson et il y en a beaucoup ! (rires) Et aussi, j'aime jouer les *atabaques*. Dans les fêtes de *caboclo*, tout le monde danse, tout le monde qui veut danser peut le faire... » (Fragment d'un entretien avec une fille-de-saint)

Le jour suivant la fête d'Oxum (dernière fête du cycle liturgique des orixás dans le terreiro de Mãe Juninha) est appelé « Jour du *Mandu* »²⁰². Cette fête signale, dans les

²⁰⁰ Partie supérieure du vêtement de certains orixás.

²⁰¹ « Couper » fait ici référence aux sacrifices d'animaux qui précèdent les fêtes.

²⁰² Ce rituel est une tradition restreinte aux terreiros Keto de Cachoeira.

terreiros Keto de Cachoeira, la fin du cycle des fêtes des orixás, ainsi que la fin d'une période de temps marquée par les obligations et les interdictions rituelles. Il s'agit donc, pour les adeptes du culte, d'un jour de fête presque profane où les restrictions qui prévalaient pendant le « temps sacré » cèdent la place à une certaine relâche qui suit l'accomplissement des rituels et des offrandes aux orixás. Pendant cette journée, la samba se substitue aux chants sacrés, les boissons alcoolisées réapparaissent dans les verres, et tout le monde rit beaucoup.

La fête des encantados, qui est célébrée la fin de semaine suivant le Mandu, semble s'inscrire dans la même vague de détente, instaurée par ce dernier. Sa préparation ne provoque pas chez les initiés le même souci que s'il s'agissait de la fête d'un Orixá. La fête est davantage limitée aux gens du quartier et aux habitués de la maison, ce qui contribue à lui conférer un caractère informel. On ne trouve plus de visiteurs venus d'ailleurs ni de personnalités importantes, et même les fils-de-saint blancs, venus de São Paulo, ne sont plus là. Il est significatif que les chaises spéciales destinées aux *ogãs* et aux visiteurs de marque ne se trouvent plus dans le salon. Les personnes qui viennent assister à la fête des caboclos se comportent aussi d'une façon moins formelle. Elles sont libres de porter ce qu'elles veulent, même des vêtements qui seraient considérés « peu respectueux » dans le contexte des fêtes des orixás. L'ambiance est plus décontractée, on n'a plus le souci d'un comportement marqué par la rétention verbale et gestuelle, ce qui est associé, chez les gens des classes populaires, aux pratiques des personnes « bien éduquées » appartenant aux classes plus aisées de la société. En somme, les fêtes des caboclos semblent, plus que jamais, mettre en scène un drame que la communauté joue pour elle-même.

En ces occasions, la décoration du terreiro est rustique, elle garde une simplicité qui contraste avec le raffinement des fêtes des orixás. Généralement, le sol est couvert de petites feuilles d'*arueira*, les murs du salon et le poteau central sont ornés de grandes feuilles de *taioba* et « d'épées d'Ogun », et les fenêtres de feuilles de palmier, ce qui contribue à créer une ambiance de forêt tropicale. Dans un coin du salon, on construit une tente rustique faite de branches d'arbres au bas de laquelle on dispose une grande

variété de fruits tropicaux, ce qui représente le village indigène des caboclos. À l'intérieur de la tente il y a une table, sur laquelle les gens déposent d'autres offrandes pour les divinités : des gâteaux, des cigarettes, des bouteilles de *cachaça*, du vin ou du champagne.

Le rituel débute avec l'entrée de la mère-de-saint accompagnée des filles-de-saint, qui la suivent en file indienne, cependant, elles ne sont pas placées selon l'ordre hiérarchique habituel. Les chants ne sont plus chantés en yoruba, mais en portugais. Les premiers chants sont entonnés en hommage à Exu et à Pomba-Gira. Au milieu du salon il y a un *alguidar* contenant de la farine jaune qui, après le *padê*²⁰³, sera amené par les *ebômis* en offrande à Exu et à Pomba-Gira. Peu après la sortie de l'offrande, les caboclos commencent à descendre dans le terreiro. La première personne qui est possédée est toujours la mère-de-saint, qui reçoit Seu Rompe Folha, le « maître de la maison » et responsable de la direction de la fête. Au contraire des fêtes des orixás, ce n'est pas la mère-de-saint ni une autre personne importante dans la hiérarchie qui dirige la fête, mais la divinité elle-même.

Selon la logique hiérarchique habituelle, on s'attendrait à ce que la deuxième personne possédée soit la *dofona*²⁰⁴ du terreiro puisque théoriquement, elle succède à la mère-de-saint. Mais la deuxième personne qui reçoit un Caboclo est une *ebômi* qui, malgré les nombreuses années qu'elle compte à l'intérieur du culte, n'appartient pas au cercle des personnes les plus âgées de la maison. L'explication de ce fait se trouve dans les petites modifications que les caboclos peuvent apporter à la hiérarchie religieuse. En effet, cette *ebômi* ne reçoit pas son propre Caboclo, mais celui de la mère-de-saint²⁰⁵. La mère-de-saint, de son côté, reçoit le Caboclo qui appartenait à sa bisaïeule. Le premier Caboclo, fâché d'avoir été délaissé par la prêtresse, même involontairement, a décidé de ne plus la posséder. Il a donc pris possession du corps d'une *ebômi* qui n'avait pas encore

²⁰³ Rituel d'offrande à Exu.

²⁰⁴ Nom donné à la première personne initiée dans le premier « bateau » du terreiro.

²⁰⁵ Ici réside l'une des particularités des caboclos. À la différence des orixás, qui ne peuvent posséder que les personnes dont ils sont les « maîtres de la tête », les caboclos peuvent « tourner dans la tête » des autres. En d'autres mots, le Caboclo d'une personne peut ne pas posséder celle-ci mais prendre plutôt en possession un autre cheval. Il continue quand même d'appartenir à la première personne.

son Caboclo et il a affirmé que dorénavant, il l'utiliserait toujours comme son cheval. Comme il est le Caboclo de la mère-de-saint même s'il ne la possède pas, il réclame néanmoins le droit d'être honoré devant tous les autres, à exception du Caboclo de la bisaïeule. Dans le cas où la mère-de-saint n'est pas présente lors d'une cérémonie, c'est cette *ebômi*, possédée par ce Caboclo, qui doit diriger le rituel. Tous les autres caboclos, même celui des initiées plus anciennes qu'elle, doivent alors venir le saluer. L'ordre hiérarchique est ainsi modifié.

Après la possession, la fête se poursuit avec des danses en solo des caboclos, qui se présentent devant les *atabaques* selon l'ordre que nous venons de décrire. Chacun entonne une chanson et ensuite, à pas très rapides, danse brièvement. Ces danses diffèrent totalement de celles des Orixás. Ils se déplacent en croisant les jambes et leurs gestes sont plus brusques et moins harmonieux. Les paroles des chansons sont vagues et font allusion à des thèmes comme les lieux d'origine des caboclos (le village amérindien, la forêt, la chaîne de montagnes), à des petits événements de la vie des bouviers ainsi qu'à la joie d'être réunis.

Après ces danses en solo, les Caboclos dansent en rond tous ensemble autour du poteau central, et plus tard réalisent la même danse à l'extérieur du terreiro devant un petit foyer spécialement allumé pour l'occasion. Lors de la seconde partie du rituel, les caboclos et les boiadeiros reviennent dans le salon revêtus de leurs vêtements typiques : les caboclos portent une coiffure de plumes, un arc, des flèches et d'autres parures amérindiennes, et les boiadeiros²⁰⁶ une corne de bœuf, une veste et un chapeau de cuir. La majorité d'entre eux ont toujours à la main une cigarette, ils fument pendant toute la soirée. Au fur et à mesure que les heures passent, l'ambiance de la fête devient de plus en plus informelle. La hiérarchie présente au début du rituel dans l'ordre d'apparition des caboclos venus danser s'efface et la mise en scène centralisée cède la place à la fragmentation. Tandis qu'un Caboclo chante et danse, les autres se promènent dans le terreiro et entrent en interaction avec les gens qui assistent à la fête. À la différence des

²⁰⁶ Malgré que les boiadeiros ne sont pas des Amérindiens, ils sont toujours inclus dans la dénomination des caboclos. En réalité, les boiadeiros sont les personnes qui s'occupent des troupeaux des bœufs.

orixás, les caboclos sont des esprits parlants : ils posent des questions aux personnes, répondent à celles qui leur sont posées, font des commentaires ou donnent des conseils. Parfois, ils choisissent des personnes parmi l'auditoire et les emmènent danser au milieu du salon. Les divinités commencent alors à consommer des boissons alcoolisées en circulant dans le salon et en offrant leur bouteille à ceux qui veulent boire.²⁰⁷ Il n'y a pas de distinction entre les hommes et les femmes, tous deux boivent de grandes quantités à même les bouteilles qui circulent. L'ambiance de « fête » s'installe dans le terreiro et l'animation est générale, avec une grande participation des personnes qui chantent avec les divinités, vont danser au milieu du salon, frappent des mains pour marquer le rythme et se réjouissent de la performance des caboclos.

À part cette fête annuelle, on réalise aussi d'autres rituels pour les caboclos tout au long de l'année dans le terreiro de Mãe Juninha. Malgré quelques particularités, ces rituels, nommés « sessions de caboclos », présentent les mêmes caractéristiques que la première. Ainsi, les sessions sont plus simples et plus dépouillées dans leur décoration, le salon n'est pas orné avec le même soin, on ne dresse pas de tente rustique et les divinités ne revêtent pas leurs vêtements caractéristiques. Mais la principale différence se situe au début du rituel, alors que les portes du terreiro sont fermées. Les initiés s'assoient autour d'une table placée au centre du salon, dressée d'une nappe blanche et décorée de fleurs de la même couleur. Le rituel commence avec la lecture de prières et se poursuit avec les chansons des caboclos, qui sont entonnées par les filles-de-saint, toujours assises autour de la table. Il s'agit là, certainement, d'une influence d'origine kardéciste, car la table blanche et les prières font référence aux « esprits de lumière », qui sont des éléments caractéristiques des kardécistes. Par contre, la session de caboclos ne prend pas la tournure d'une session de guérison. Les divinités ne viennent pas sur terre pour pratiquer la charité, mais pour fraterniser avec les humains. Elles peuvent néanmoins aider les personnes qui le demandent, mais c'est avant tout le plaisir de la fête qui est mis en évidence.

²⁰⁷ Il faut remarquer que ce ne sont pas tous les caboclos qui boivent de l'alcool.

Le rituel se poursuit avec l'arrivée des caboclos qui, assis autour de la table, entonnent une nouvelle ronde de chansons. Ensuite, le caboclo de la mère-de-saint donne l'ordre de retirer la table et d'ouvrir les fenêtres et la porte du terreiro. Les *ogãs* s'assoient près des *atabaques* et commencent à jouer tandis que le peuple, qui n'a pas participé à la première partie, arrive pour le début de la danse des caboclos. À partir de là, le rituel se déroule d'une façon similaire à la fête annuelle des caboclos.

3. La comparaison entre les deux idiomes rituels

La description que nous venons de faire des rituels des orixás et des caboclos suggère que nous avons affaire à deux types différents de rituels, qui formulent des commentaires divers sur l'ordre socioculturel. Avant de développer ce point, néanmoins, il faut éclaircir certaines questions qui peuvent se poser lorsqu'on se propose de penser ces rituels dans les termes de Geertz, soit comme un commentaire que la société qui les met en scène réalise sur elle-même. D'abord, il ne faut pas négliger le fait que nous avons affaire à un rituel d'origine africaine ; c'est donc dire que plusieurs éléments de son système symbolique sont associés aux valeurs et à la réalité de la société d'origine. La mise en scène rituelle du candomblé utilise ainsi des symboles qui ne se trouvent pas nécessairement en rapport avec la réalité quotidienne de la société brésilienne, mais plutôt avec un système symbolique étranger à cette société. Certains auteurs, comme Fry (1982) et Birman (1995), ont souligné la relation de discontinuité que l'esthétique allégorique du culte maintient avec son espace contextuel de réalisation, ce qui permet de l'interpréter dans ses propres termes. D'une certaine façon, la cosmologie des orixás formerait un ensemble symbolique particulier à l'intérieur de la société brésilienne, qui n'est pas nécessairement compris par les Brésiliens qui sont sans contact avec le candomblé. Même à Bahia, nombreuses sont les personnes, surtout celles issues des classes moyennes et élevées de la société, qui n'ont qu'une connaissance très superficielle du culte.

Dans le contexte où cette étude a été menée, par contre, il faudrait nuancer quelques-unes de ces affirmations. D'une part, dans les quartiers populaires de

Cachoeira, les personnes grandissent en contact avec le monde des orixás. Le système symbolique du culte, même s'il est en discontinuité avec le contexte de la société plus large, n'est pas complètement étranger à la réalité quotidienne des personnes. D'autre part, il faut aussi prendre en considération le fait que la tradition africaine est toujours assujettie à la réinterprétation des personnes qui pratiquent le rituel à partir de leur expérience concrète et à la lumière de leur réalité actuelle. Comme d'autres auteurs l'ont déjà noté (Augras, 1993 ; Velho, 1976), le candomblé n'est plus le « culte des orixás » tel que pratiqué en Afrique, puisqu'il représente déjà une recreation afro-brésilienne de ce culte qui incorpore, dans sa pratique rituelle et dans sa cosmologie, des éléments de la nouvelle réalité où il s'est reconstitué. Ainsi, il me semble que malgré leurs origines africaines, les rituels des orixás peuvent être interprétés comme véhiculant un commentaire sur la société brésilienne, commentaire formulé naturellement du point de vue de la communauté qui met en place ces rituels.

En effet, plusieurs facettes de la réalité brésilienne se trouvent contemplées par ces rituels. Ils parlent, notamment, de la hiérarchisation de la société et de la place des individus à l'intérieur de celle-ci. Comme nous l'avons vu, les rituels des orixás se déroulent selon une planification où chaque personne voit sa participation prévue selon son insertion dans la hiérarchie du culte. Les invités importants et les personnes haut placées dans cette hiérarchie s'assoient sur des chaises spéciales, à côté de la mère-de-saint ou du père-de-saint, à la différence des autres personnes, qui forment un auditoire impersonnel. Le rituel est traversé par des échanges d'honneurs qui sont réalisés entre les initiés (selon la hiérarchie religieuse), et également entre les initiés et les visiteurs ou les personnes de l'auditoire (selon la hiérarchie sociale et les réseaux d'amitié). Les personnes se trouvent insérées dans cette hiérarchie selon l'une des logiques possibles : elles peuvent être d'ordre religieux, social, familial ou amical. La hiérarchisation de la société semble ainsi être célébrée par le rituel qui la représente à plusieurs niveaux.²⁰⁸ En effet, les divisions de la société brésilienne s'y trouvent reflétées d'une façon contradictoire, car elles sont parfois symétriques, parfois inversées. D'une part, la

²⁰⁸ Le rituel touche aux rapports hiérarchiques entre jeunes et plus vieux, hommes et femmes, dieux et

possession permet, symboliquement, la transformation de personnes pauvres et humbles en divinités qui sont des rois et des reines africains, comme l'a observé Bastide (1958)²⁰⁹ ; elles inversent ainsi leur position sociale. D'autre part, ceux qui participent aux rituels n'appartiennent pas nécessairement aux classes populaires. Certains initiés, surtout ceux qui viennent de São Paulo, sont Blancs et appartiennent à des classes sociales plus élevées. En outre, les personnalités qui viennent assister aux cérémonies sont assises dans des chaises spéciales à côté de la mère ou du père-de-saint, et c'est leur statut dans la société au sens large qui contribue à la distinction qu'ils reçoivent au sein des terreiros.

Nous savons que le candomblé a joué un rôle très important dans la résistance culturelle du peuple Noir à l'esclavage et qu'il a été une institution importante dans la construction de l'identité noire. Les alliances avec des intellectuels et autres personnes influentes de la société ont été très importantes dans l'effort de légitimation du culte et dans la reconnaissance de son importance culturelle dans la société brésilienne. Le culte s'est consolidé grâce à l'ouverture aux personnes provenant des différentes classes sociales et ayant diverses origines ethniques.

Le rituel des orixás, par sa beauté et son symbolisme raffiné et exotique, a grandement participé à ce processus. Comme nous l'avons vu, la tradition africaine, surtout celle qui est considérée « pure », est devenue l'objet d'une valorisation de la part d'artistes, d'intellectuels et même de politiciens. Les fêtes des orixás se sont consolidées en tant que rituels tournés vers la projection d'une image extérieure de la communauté qui les produit, communauté qui désire la présence d'un grand public à ces fêtes.²¹⁰ Comme nous l'avons vu, le rituel des orixás demandent un grand effort de préparation de la part des initiés. On veut montrer l'abondance, on veut montrer la richesse de la fête, on veut que tout soit propre et que le rituel se déroule dans l'ordre, dans la « décence » et

humains.

²⁰⁹ En effet, nous avons ici un déplacement symbolique similaire à ceux analysés par Da Matta pendant le carnaval, où des personnes qui se trouvent au bas de l'échelle sociale deviennent non pas riches (ce qui serait le terme inverse de l'équation), mais nobles.

²¹⁰ Les mères-de-saint se montrent toujours très préoccupées par le bon déroulement du rituel, qui doit s'effectuer dans l'ordre et sans confusion pour éviter les rumeurs de la part de ceux qui attaquent le culte.

sans confusion. Il est significatif qu'un père-de-saint nous ait dit, en comparant les fêtes des orixás aux fêtes des caboclos, que les premières « *sont comme une fête de Blancs* ». Cette analogie surprenante fait référence à une fête qui contraste avec le style de fête du peuple (où les personnes se trouvent libérées des règles de la hiérarchie quotidienne) et qui a des similitudes avec des occasions plus formelles, où les personnes sont censées se comporter avec convenance et selon les coutumes de gens « bien éduqués ».

Si nous analysons maintenant les fêtes des caboclos, nous verrons qu'elles suivent une autre logique. D'abord, il est intéressant de remarquer qu'on ne trouve plus dans le salon de chaises réservées aux personnalités ou aux *ogãs* de la maison. Toutes les personnes présentes semblent participer à la fête dans un rapport égalitaire. Même la séparation entre les espaces destinés aux hommes et aux femmes à l'intérieur du terreiro ne semble pas être nécessairement observée. La hiérarchie religieuse se montre moins rigide qu'à l'habitude. L'entrée des filles-de-saint dans le salon pour la première tournée de danses ne se fait pas par ordre hiérarchique d'ancienneté, et finalement lorsque cet ordre est rétabli au moment de la possession, il est modifié. Au fur et à mesure que la fête avance dans la nuit, nous avons même l'impression que cette hiérarchie se nuance progressivement, pour disparaître presque entièrement. En outre, au contraire des fêtes des orixás, celles-ci ne sont pas dirigés par la mère-de-saint ou par une autre personne importante dans la hiérarchie de la maison, mais par les divinités elles-mêmes, dont certaines (tel Marujo) incorporent des caractéristiques socialement subalternes.²¹¹

Le rapport que les caboclos semblent établir avec les personnes présentes est un rapport de compagnonnage plutôt qu'un rapport de respect et de subordination. Sur ce point, il est intéressant de remarquer que les caboclos adressent la parole aux personnes en les appelant « mes frères »²¹². Quelques-unes des chansons qu'ils entonnent montrent la même caractéristique. Ainsi, lors de son arrivée, Seu Serra Negra chante :

« Dieu qui te donne le bonsoir, mon frère !

Une prêtresse nous a commenté : « *La secte est déjà persécutée, si on ne fait pas attention... !* »

²¹¹ L'archétype de Marujo est celui d'un marin toujours soûl.

²¹² « Mano meu ».

Dieu qui te donne le bonsoir, frère à moi ! »

À son départ, il chante :

« Adieu, mon frère, je m'en vais

Adieu, frère de la Serra do Aporá

Adieu, mon frère, je suis ici arrivé

Adieu, mon frère, je vais me retirer. »

Le rapport qui s'établit entre les caboclos et les personnes de l'auditoire est donc beaucoup plus égalitaire que lors des rituels des orixás. D'une façon similaire à celle que l'on a observée par rapport à la hiérarchie religieuse, au fur et à mesure que le temps passe, le rituel prend progressivement l'ambiance d'une « fête » à saveur profane en uniformisant le statut des participants, et même en brouillant la limite entre le monde des divinités et celui des humains. Pendant les rituels des orixás, la division qui prévaut entre les divinités et les personnes est plus rigide. En d'autres mots, c'est comme la division entre les acteurs sur la scène et le peuple qui forme l'auditoire devenant perméable pendant les fêtes des caboclos. L'interaction entre les divinités et les humains est fréquente et se fait sans la médiation de personnes initiées. Malgré leur présence dans la fête, les *equedes*, initiées qui s'occupent de la fille-de-saint lors de la possession, n'accomplissent pas leur rôle habituel. D'une part, les *encantados* n'ont pas besoin des *equedes* pour les aider à faire quoi que ce soit, puisqu'ils peuvent tout faire eux-mêmes, et d'autre part, si, par exemple, un détail quelconque de leurs vêtements nécessitait une retouche, les personnes de l'auditoire pourraient très bien les aider sans médiation. La fonction d'*ogã* semble aussi plus nuancée, puisque malgré le fait que ce soit presque toujours des hommes qui jouent les *atabaques*, on tolère, lors de ces fêtes, que les femmes qui le veulent en jouent.

De leur côté, les *encantados* invitent les femmes qui se trouvent dans le terreiro à réaliser une danse solo devant tout le monde, au milieu du salon. La participation du public est grande et même les personnes non initiées ont la possibilité de chanter une chanson, de parler avec les divinités, d'essayer de les convaincre de rester un peu plus

longtemps à la fête lorsqu'elles veulent partir, ou même de se disputer avec elles à travers les chansons de *sotaque*²¹³. Ainsi, tout se passe comme si le rituel établissait une communauté fraternelle d'égaux²¹⁴. Dans l'espace et le temps rituels, divinités et humains, initiés et non initiés, hommes et femmes, jeunes et vieux sont placés dans une situation d'uniformité qui crée une véritable *communitas*. Ce concept, mis au point par Victor Turner (1990 : 97), fait référence à ce « *moment dans le temps et hors le temps, dans et hors de la structure sociale* » instauré par le rituel et qui se caractérise par la constitution d'une « *communauté non structurée ou structurée de façon rudimentaire et relativement indifférenciée* ». La hiérarchie sociale, si présente dans la vie quotidienne ainsi que dans le rituel des orixás, se trouve ici anéantie et substituée par l'instauration d'un rapport égalitaire entre les personnes. Ce moment correspond, selon Turner (1985:160), à un état de *liminalité* qui se caractérise par la relaxation des normes sociales, ce qui rend possible la déconstruction des structures du sens commun dans des unités qui peuvent être reconstruites de nouvelles façons.

On pourrait argumenter qu'il existe aussi des inversions symboliques et un état de *liminalité* dans les fêtes des orixás. Je suis convaincu, par contre, que le potentiel de questionnement de l'ordre socioculturel dominant est beaucoup plus poussé dans le cas des caboclos, des boiadeiros et des marujos, comme je tenterais de le montrer. Le caractère plus solennel des fêtes des orixás, comparativement à celles des caboclos, a déjà été remarqué par Telles dos Santos (1995) et Wafer (1991). Ce dernier, par contre, est allé plus loin, en ce sens qu'il entrevoit, à travers les caboclos, l'existence d'un potentiel d'inversion symbolique à l'intérieur du culte lui-même lorsqu'il avance l'idée que ces divinités promeuvent l'élément carnavalesque dans le candomblé (Wafer, 1991 : 58).

Approfondissant mon analyse dans cette direction, je pourrait dire que du point de vue de la hiérarchie, la comparaison entre les fêtes des orixás et celles des encantados situe les premières comme étant plus proches des occasions formelles, qui, tel que les

²¹³ Chansons où, dans un langage allusif, les gens se lancent des défis ou des offenses.

²¹⁴ Dans son récent livre, Wafer (1991 : 129) suggère que le but des fêtes de caboclo est de recréer une

décrit Da Matta (1991a, 1991b), se caractérisent par la planification, par le respect et par l'existence d'un sujet (ou d'un centre et d'un auditoire), tandis que les secondes se trouveraient plus proches de la spontanéité des événements informels qui, toujours selon cet auteur, sont marqués par la fragmentation, par la décentralisation et par la libération, sur le plan du comportement, des règles socialement dominantes. Da Matta (1991a) élabore les différences entre ces deux types d'événements pour contraster deux types de rituels : un premier qui célèbre la hiérarchie ou l'ordre dominant, et un second, illustré par le carnaval, qui inverse cette hiérarchie. C'est sur ce deuxième type de rituels que l'auteur centre son analyse.

Il faut remarquer cependant que malgré les similarités que l'on peut observer entre les rituels des orixás et les rituels de célébration de la hiérarchie d'une part, et entre les rituels des caboclos et le carnaval d'autre part, il vaut mieux éviter de pousser trop loin cette relation, car cela reviendrait à simplifier les particularités de ces rituels. L'analyse nuancée des rituels des orixás nous montre que le fait de les classer comme rituel de l'ordre néglige l'existence des inversions symboliques que ce rituel met en place par rapport à certains aspects de la réalité brésilienne. De la même façon, les enjeux des rituels des caboclos, des boiadeiros et des marujos diffèrent de ceux du carnaval sur des points importants. Par contre, ces rituels opèrent des inversions et des déplacements de symboles issus de différents domaines socioculturels, tout comme c'est le cas du carnaval brésilien tel que décrit par Da Matta. Dans son analyse du carnaval, cet auteur montre que le rituel permet, à travers la dramatisation, de se focaliser sur un aspect de la réalité en la mettant en évidence. Cependant, ce processus ne se produit pas de façon directe, mais à travers le déplacement des signifiants culturels d'un domaine social à l'autre, ce qui entraîne la modification de leur signification habituelle.

Ainsi, ma perspective consiste plutôt à envisager les rituels des orixás et des caboclos dans leurs propres termes et d'une façon nuancée, afin de rendre compte de leur complexité. Mon chemin consistera, d'une part, à privilégier la relation que ces deux rituels établissent entre eux à l'intérieur du culte et, d'autre part, à analyser le rapport que

chacun d'eux entretient avec les codes culturels dominants dans la société brésilienne. Au premier niveau, on peut considérer que l'idiome rituel des orixás se trouve plus proche de la célébration de l'ordre et de la tradition consolidés dans l'idéologie religieuse, tandis que l'idiome rituel des encantados représente plutôt une inversion symbolique de cet ordre. Au second niveau, le phénomène est plus nuancé et doit être analysé par rapport à certains aspects de la réalité. Je me centrerais spécifiquement sur l'importance de ces deux rituels dans la construction des associations symboliques autour de l'identité féminine.

Si l'on tente de résumer, malgré les diverses nuances, les caractéristiques générales qui ressortent de la comparaison entre les rituels des orixás et ceux des encantados, on aurait le tableau suivant. Dans l'idiome rituel des orixás nous avons le code principal du candomblé, qui est basé sur la rigidité de la hiérarchie religieuse, la relation de complémentarité hiérarchique entre hommes et femmes, le respect et le zèle de la tradition, le recueillement, les interdictions sexuelles et alimentaires, les obligations rituelles, l'abstinence des milieux profanes, la soumission aux divinités et le maintien d'un comportement réservé lors des cérémonies religieuses. L'idiome rituel des caboclos est néanmoins régi par une autre logique, qui parfois inverse et parfois nuance le code antérieur. La hiérarchie se voit ici anéantie, transformée ou même remplacée par l'indifférenciation de la *communitas* ; les obligations rituelles cèdent la place aux plaisirs profanes, le comportement respectueux et le recueillement sont substitués par le traitement informel et le comportement expansif.

La relation entre ces deux idiomes ne se caractérise pas, néanmoins, par la confrontation directe entre deux codes opposés, l'un central et l'autre périphérique, mais, plus subtilement, par les inversions symboliques que le dernier met en place. Ainsi, tout se passe comme si l'idiome rituel des caboclos, à travers les déplacements symboliques qu'il rend possibles, favorisait, pour utiliser l'expression de Corin (1995b), « l'ouverture d'un espace de jeu » à l'intérieur du code dominant du candomblé. Les positions particulières qu'occupent les caboclos, les boiadeiros et les marujos au sein du panthéon du culte leur confèrent ce potentiel de subversion du code central, sans toutefois remettre

celui-ci directement en question. D'une part, il s'agit de divinités solidement insérées à l'intérieur de la pratique du culte, qui sont perçues comme des divinités travaillant en accord avec les orixás dans l'orientation des novices lors de leur initiation au candomblé. Au contraire des orixás par contre, qui représentent un modèle de raffinement spirituel, les caboclos, boiadeiros et marujos sont perçus comme des entités rudes, non entièrement civilisées. D'autre part, ces entités ne sont absolument pas au même niveau d'ambiguïté et de marginalité que les exus ou que les pomba-Giras, qui ne font aucune distinction entre le bien et le mal et tentent souvent de nuire aux personnes. Les encantados ne sont jamais liés à des travaux de sorcellerie ; au contraire, ils sont souvent appelés pour pratiquer la charité et pour aider des personnes ayant été victimes de sorcellerie. En outre, malgré le respect et l'importance qu'Exu possède dans le candomblé, il n'est pas honoré par la possession rituelle. La possession pour cette divinité, ainsi que par sa contrepartie féminine, ne se produit dans le culte que hors rituel, d'une façon incontrôlée.

Les encantados sont donc dans une catégorie à part, entre les orixás et les exus, tout en ayant des caractéristiques communes avec ces deux groupes. Ils partagent avec les exus leur goût pour la boisson, les cigarettes, les fêtes profanes et même, dans le cas des marujos, pour une certaine débauche. Ce n'est pas par hasard si certaines personnes croient que les caboclos ont un lien de parenté avec les exus. Certains caboclos, notamment Eru²¹⁵, sont même considérés comme étant à moitié exu. Par contre, ils ne sont pas vus avec peur ou méfiance, puisque les personnes les considèrent loyaux et orientés vers la pratique du bien. Leur dimension marginale est plutôt liée à l'espace de transgression qui est mis en place à partir de l'idiome rituel, ainsi qu'aux signifiants culturels qui sont ainsi mis en évidence.

En outre, ces divinités sont associées à des archétypes socialement opprimés et subalternes. Les caboclos sont les esprits des Amérindiens qui, autrefois, occupaient la terre brésilienne et qui, aujourd'hui, se trouvent annihilés ou confinés dans des réserves

²¹⁵ Eru est un caboclo encore sauvage et cannibale qui, lors de sa descente dans le terreiro, s'attaque aux chiens et aux enfants. Pour cette raison, ces derniers sont retirés du salon lorsqu'Eru est présent.

éloignées. La région qui longe le fleuve Paraguaçu, où la ville de Cachoeira a été construite, était habitée par les Indiens Tupinambás, dont les villages ont été violemment détruits par les expéditions militaires portugaises. Cette tribu d'Amérindiens a complètement disparu, mais dans les terreiros de candomblé, le souvenir des Tupinambás est encore présent à travers les caboclos du même nom qui reviennent sur terre lors des rituels pour fraterniser avec les humains. Il n'y a pas de doute qu'il s'agit bien de la récréation de personnages amérindiens par un autre groupe ethnique, et que ces personnages sont fortement influencés par la vision idéalisée des Amérindiens prévalant dans la société brésilienne à la suite de l'Indépendance nationale²¹⁶. Cependant, même si les caboclos Tupinambás ne font aucune référence aux massacres et à l'extermination de leur culture par les colonisateurs, ils représentent un groupe ethnique subalterne et opprimé qui a éprouvé une souffrance similaire à celle des Noirs au moment de l'esclavage, et qui ont péri par leur refus de se soumettre. Telles dos Santos (1995 : 115) avance même l'idée que nous avons affaire à un lien de solidarité entre Noirs et Amérindiens (tel qu'imaginés par les premiers), ce qui indique une réflexion sur la position subalterne de ces deux groupes dans la hiérarchie sociale brésilienne.

À part les esprits des Amérindiens, le groupe des caboclos englobe aussi les boiadeiros, généralement des métissés, personnes simples qui s'occupaient des troupeaux pour les grands propriétaires terriens. À cette époque, les boiadeiros voyageaient sur de grandes distances, s'avançaient loin dans le Sertão en accompagnant les bêtes à la recherche de pâturages. Enfin, il y a aussi Marujo le marin, toujours soûl et débauché, dont l'archétype est celui d'un personnage socialement dévalorisé au comportement qui transgresse la morale et les bonnes coutumes.

Il est intéressant de remarquer l'importance que ces deux personnages ont joué dans l'histoire du Recôncavo, et qui peut être saisie à partir d'un petit extrait du livre de

²¹⁶ Les romanciers et poètes romantiques à la recherche d'une identité pour la nouvelle nation ont contribué à son association à l'Indien fier et libre. Selon Bastide (1960), le mythe entourant l'Indien s'est répandu à l'ensemble de la population brésilienne grâce à la vulgarisation des romans des auteurs indigénistes. L'auteur remarque que la valorisation croissante de l'Indien « qui a préféré la mort à l'esclavage » par rapport à l'Africain a même amené aux mulâtres clairs à se faire passer pour des descendants d'indigènes, puisque « avoir dans les veines une goutte de sang amérindien devenait un titre de gloire alors qu'avoir

Katia Mattoso : « *Depuis l'époque coloniale, les marins de Bahia montaient plusieurs fleuves partiellement navigables. Ils ont été les premiers à ouvrir les chemins, suivis ensuite par d'autres pionniers, les conducteurs des troupeaux. Alternativement, marins et bouviers ont été les grands voyageurs de la province*²¹⁷. » (Mattoso, 1992 : 59) Ces personnages semblent d'autant plus importants dans l'histoire de Cachoeira que l'on a vu se développer un point de liaison entre les routes qui venaient du Sertão, immense et encore inexploré, d'où les bouviers arrivaient en conduisant leurs troupeaux, et le fleuve, où les marins apportaient des nouveautés de Salvador et de l'Europe. Les deux personnages gardent ainsi une similarité de base avec Exu puisqu'ils renvoient au mouvement, à la transposition de frontières et à l'ouverture de chemins.

Ainsi, malgré leurs différences, toutes ces divinités possèdent certaines caractéristiques qui permettent de les classer comme des personnages opprimés ou socialement marginalisés, ce qui leur confère un potentiel subversif. Ce potentiel est d'autant plus fort du fait que ces divinités se trouvent bien intégrées au panthéon du culte et qu'elles sont honorées et respectées tout comme les orixás le sont. Ils représentent donc, à l'échelle du culte, la subversion subtile par l'intérieur, qui introduit de la flexibilité au sein du système symbolique du candomblé.

Les symboles présents dans ces rituels sont ambigus, voire marginaux et potentiellement dangereux en dehors de cet espace liminaire. Plusieurs éléments interdits et qui doivent être évités par les initiés lors des rituels et des obligations réalisées pour les orixás sont maintenant présents dans les fêtes des caboclos, boiadeiros et marujos. Le rituel des encantados ouvre ainsi un espace où l'ordre dominant du culte est mis en suspens et où certains éléments profanes sont déplacés de leur contexte habituel et acceptés à l'intérieur de l'espace sacré. Ce déplacement, pour penser dans les termes de Da Matta, se produit dans le sens d'amener à l'intérieur du terreiro (la maison du candomblé, comme disent parfois les personnes) des éléments qui appartiennent au «domaine de la rue». Symboliquement, c'est comme si la « maison du culte » se laissait

un peu de sang nègre était un titre d'infamie » (Bastide, 1960 : 439).

²¹⁷ Ma traduction.

momentanément pénétrer par le « code de la rue », devenant ainsi un espace à moitié profane et ouvert à des symboles normalement absents du culte. Ces déplacements symboliques permettent la libération des signifiants de leurs chaînes associatives traditionnelles dans un processus qui, comme nous allons tenter de le montrer ci-dessous, prend une signification spéciale lorsqu'il est envisagé du point de vue des femmes.

4. La « mise en suspens » des valeurs dominantes associées à la féminité

Par la nature des divinités et des symboles qu'il met en scène, ainsi que par sa position marginale (tant au sein du candomblé que de la société au sens large), l'idiome rituel des caboclos contient un grand potentiel de subversion. L'espace de « liminarité » instauré par le rituel permet la mise en suspens de certaines valeurs ou normes sociales. Le chemin interprétatif que je privilégie ici cherche à comprendre l'importance de ce potentiel subversif du rituel du point de vue des femmes. Je ne pense absolument pas que l'interprétation que j'avance sur ce phénomène soit la seule possible, ni nécessairement celle qui explique de la façon la plus exhaustive tous les enjeux de ces rituels. Les rituels des caboclos, boiadeiros et marujos sont multivoques et permettent plusieurs lectures de leurs couches successives de significations. La perspective adoptée ici n'est qu'une des lectures possibles de ce phénomène, mais, néanmoins, elle me semble très significative dans le contexte socioculturel où cette étude a été menée.

Il n'y a pas de doute que l'introduction au culte et l'expérience religieuse acquièrent des significations différentes pour les hommes et les femmes. D'une façon similaire, le rituel acquiert des significations et une importance différenciées selon les sexes. En outre, il faut prendre en considération que ce sont majoritairement les femmes qui réalisent la mise en scène, et que les aspects de la réalité qui y sont focalisés les concernent particulièrement.

L'idée que je veux soutenir ici est que l'idiome rituel des caboclos, boiadeiros et marujos rend possible la relativisation des significations dominantes autour de l'insertion

socioculturelle des hommes et des femmes. Le rituel permet ainsi d'élargir et de rendre plus flexible l'identité féminine, en même temps qu'il présente une réflexion sur le monde masculin, qui se montre ainsi plus humanisé et moins monolithique. L'idiome de la possession, par la puissante métaphore de transformation qu'il suggère, est une pièce fondamentale de ce processus.

Birman (1995), dans son analyse de la construction de la notion de genre dans le candomblé, soutient que la possession marque dans le culte la division entre le masculin et le féminin, le premier étant défini comme le pôle exclu de la transe. Effectivement, dans le contexte du candomblé, le « devenir possédé » implique un certain détachement de la masculinité. En conséquence, la possession des femmes par des orixás masculins ne représente pas, pour cette auteure, une relativisation de la notion biologique du féminin, tandis que la possession des hommes par des orixás féminins permet la relativisation de la notion biologique de la masculinité. Dans l'idiome rituel des caboclos, par contre, cette relation entre le féminin et la possession me semble devenir plus nuancée. Il ne m'intéresse pas ici de discuter la question du point de vue de la notion biologique de genre, mais plutôt des conceptions générales autour du féminin. Comme Birman l'a elle-même noté, la possession divise le masculin du féminin, mais elle ne les définit pas. Ainsi, j'essaierai de montrer que dans les rituels des caboclos, des boiadeiros et des marujos, la possession fonctionne plus que jamais en tant qu'idiome permettant l'expansion de la notion de féminité. En d'autres mots, c'est comme si, dans ces rituels, la possession permettait la « mise en suspens » des valeurs socioculturelles traditionnellement associées à l'identité féminine en ouvrant un espace pour l'enchaînement de nouvelles associations symboliques.

Il est intéressant de remarquer que dans les fêtes des encantados, au contraire de celles des orixás, la possession établit fondamentalement un rapport avec le monde masculin. Ce sont les aspects de ce monde qui sont accentués et dramatisés lors des rituels des caboclos, boiadeiros et marujos. Les divinités présentes dans le rituel sont toutes mâles et ce sont des symboles de masculinité (par exemple, l'alcool) qui y sont mis en évidence. La représentation d'un modèle féminin est ici inexistante. On ne voit

plus la présence de divinités douces et gracieuses comme Oxum, mais seulement celle des esprits qui incorporent en eux des facettes de la masculinité : ils sont indépendants, intrépides, francs, courageux et ils ne baissent la tête devant personne. Il faut remarquer, néanmoins, qu'il s'agit d'une lecture féminine du monde masculin, c'est-à-dire une « mise en scène » du monde masculin faite par les femmes. Cette absence d'un modèle féminin rend le paradoxe qui représente la possession des femmes par des esprits masculins encore plus prononcé. D'une certaine façon, la possession promeut ainsi métaphoriquement « l'appropriation » symbolique par des femmes de certaines caractéristiques perçues comme masculines. Le chemin inverse est ici inexistant puisqu'il n'y a pas, dans les rituels des caboclos, d'hommes qui soient possédés par des divinités féminines.

Dans l'idiome rituel des orixás, nous trouvons des divinités femelles, telles Oxum, Iemanjá, Obá et Iansã, qui se trouvent dans un rapport de complémentarité avec les divinités masculines, telles Oxossi, Oxalá, Xangô et Ogun. La relation entre ces divinités est dramatisée dans un rituel où chacune d'elles se montre avec ses caractéristiques, ses activités et ses pouvoirs, masculins ou féminins. Les orixás mâles sont principalement associés à des activités traditionnellement masculines, qu'ils miment lors des rituels. Ainsi, Oxossi est le dieu de la chasse, Xangô, le dieu de la justice et Ogun, le dieu des forgerons et de la guerre. Les orixás femelles, appelées Iabás, sont plutôt associées aux éléments de la nature, particulièrement à l'eau. Ainsi, Oxum est la déesse des eaux douces, Iemanjá est la reine de la mer, Nanã est associée à la pluie et à la boue, et Iansã est associée aux vents et aux éclairs. Les orixás femelles sont représentées par des archétypes féminins traditionnels qui finissent par se répandre dans l'imaginaire populaire : Oxum prend la forme d'une femme coquette, douce et vaniteuse qui adore les parfums et les bijoux; Iemanjá celle d'une mère qui danse lentement et sans grâce, et Iansã est vue comme une femme séductrice et fougueuse, mais aussi énergique et combative. La maternité et la fécondité sont des attributs féminins souvent présents dans le symbolisme rituel. Iemanjá, Oxum et Nanã, en particulier, représentent différents aspects de la maternité. Oxum est censée garder le pouvoir sur la fertilité. Iemanjá est la mère de tous les orixás et elle incorpore le dévouement de la mère. Nanã est plutôt

perçue comme une grand-mère ayant des pouvoirs sur la mort et pouvant sauver de la mort les enfants moribonds.

La maternité se trouve aussi focalisée dans la mise en scène rituelle à travers une dispute entre Iemanjá et Nanã à propos d'Obaluaiê. Le dévouement de la mère, de même que sa contrepartie, reflétée par la négligence de son rôle essentiel, est abordé ici. Selon le mythe, Nanã a rejeté Obaluaiê à sa naissance parce qu'il avait le corps couvert de blessures dues à la variole. Nanã l'abandonne au bord de la mer et s'en va, répugnée. Iemanjá trouve l'enfant, s'occupe de lui et soigne ses blessures avec de l'eau de mer. Obaluaiê grandit et découvre un jour qu'Iemanjá n'est pas sa véritable mère. Nanã, regardant son fils, regrette de l'avoir abandonné et elle est par lui pardonnée. Ainsi, lors de rituels, Obaluaiê danse avec Nanã, et aussi avec Iemanjá. Les deux divinités, par contre, se disputent pour l'amour de leur fils.

Les mythes des orixás reflètent ainsi la complémentarité et la division des activités et du pouvoir entre les pôles masculin et féminin, ce qui renvoie à une certaine continuité entre la tradition africaine et celle de la société coloniale brésilienne. Comme le remarque Augras (1993), plusieurs mythes réfèrent à la façon dont les hommes se sont appropriés des pouvoirs qui, auparavant, appartenaient aux femmes, comme par exemple le pouvoir sur les esprits des morts. Dans l'un des mythes recueillis par cette auteure, Ogun, qui représente le pouvoir masculin dans ses aspects violents, réussit à enlever aux femmes (dirigées par Iansã) le pouvoir qu'elles avaient sur les morts. Dans un autre mythe, Nanã utilise son pouvoir sur les morts pour châtier les hommes qui battent les femmes. La punition est jugée trop sévère par les hommes, qui se plaignent à Ogun. Ogun envoie alors Obatalá séduire Nanã et lui voler son pouvoir sur les esprits des morts. Cependant, les femmes ne restent pas privées de pouvoir. Elles ont su garder, par la ruse, une partie du pouvoir qu'elles possédaient, mais leur pouvoir est plutôt perçu comme complémentaire à celui des hommes. D'autres mythes parlent encore du rapport que les orixás mâles établissent avec les orixás femelles. Ils forment parfois des couples, d'autres fois ils ont des aventures passagères, et d'autres fois encore ils établissent des unions polygames, comme c'est le cas de Xangô, qui possède trois femmes. Dans la mise

en scène rituelle, Xangô danse toujours avec Iansã, qui est considérée comme sa première épouse. Si, par contre, Oxum ou Obá se trouvent aussi présents dans le salon, il est presque certain qu'une dispute éclatera entre les trois femmes. Dans la fête des Iabás par exemple, les *equedes* ont dû intervenir pour séparer Oxum et Iansã, qui se disputaient pour Xangô. Les personnes présentes riaient et la mère-de-saint commentait : «*Deux femmes pour un seul homme...*»

L'idiome rituel des caboclos, par contre, ne fait aucune allusion aux rapports entre les divinités mâles et femelles. En effet, dans le cas des caboclos, boiadeiros et marujos, la contrepartie féminine est presque inexistante ou, pour être plus exact, inexpressive. En effet, il existe quelques caboclas, mais elles sont plutôt rares et elles ne possèdent aucun trait distinctif dans leur comportement qui permette de les distinguer des autres caboclos. En ce qui trait à boiadeiros et marujos, il n'existe pas de contrepartie féminine. On pourrait donc penser que (et ici, nous avons un autre déplacement provoqué par le code mineur à l'intérieur du culte) l'idiome rituel des caboclos ne partage pas la valeur de la complémentarité hiérarchique entre les genres, que ce soit dans le candomblé ou dans la société plus large. De fait, le rituel instaure une ambiance d'indifférenciation entre les sexes en brouillant la hiérarchie sociale qui les met habituellement en rapport. Pour ce qui touche aux femmes, le rituel leur permet d'avoir un comportement qui ne serait pas bien vu, ni même accepté dans d'autres contextes. Dans les rituels des caboclos, les femmes participent à la fête d'une façon similaire à celle des hommes. Elles peuvent boire de la *cachaça* en quantité à la vue de tout le monde sans que leur comportement soit répréhensible. Si par hasard une dispute s'établit entre un caboclo et un homme, la femme possédée parlera à celui-ci dans une situation d'égalité et, selon la gravité du cas, elle se portera vers l'autre avec une agressivité et une violence typiquement masculines. Pour reprendre des concepts mis au point par Da Matta (1991c), c'est comme si la « maison du culte » était envahie par « l'espace de la rue », espace symboliquement masculin, que les femmes peuvent partager d'une façon égalitaire avec les hommes. Les femmes qui sont possédées par les caboclos établissent avec ces derniers un rapport de camaraderie propre aux groupes d'égaux, sans que la hiérarchie existante entre les sexes dans le monde extérieur n'ait aucune interférence

dans leur interaction. Le rituel instaure ainsi un moment de fête à saveur profane et de décontraction qui contraste avec la vie quotidienne où dominent la responsabilité, le travail et les obligations rituelles. Ainsi, c'est l'ethos proprement féminin du candomblé dont nous parle Birman (1995), marqué par les devoirs religieux, les obligations et le travail qui assurent la respectabilité des femmes, qui se voit ici remplacé par l'ethos de la fête et du plaisir.

À travers ces déplacements symboliques, l'idiome rituel des caboclos rend possible l'ouverture du champ symbolique associé au féminin. En d'autres mots, il permet l'élargissement de la notion de féminité en instaurant un espace virtuel où de nouvelles associations symboliques peuvent se produire, ce qui laisse de l'espace à la relativisation des valeurs culturelles et des normes sociales dont les femmes sont prisonnières. La mise en scène rituelle leur permet d'imaginer une vision alternative de l'ordre social qui ne soit pas régie par des règles hiérarchiques traditionnelles ni par le rapport de complémentarité entre les genres. La nature arbitraire des constructions idéologiques qui soutiennent la vie sociale deviennent ainsi plus apparentes.

Comme nous l'avons déjà noté, il ne faut cependant pas prendre cette distinction entre les orixás et les encantados comme s'il s'agissait simplement d'un rituel de confirmation de l'ordre en opposition à un autre qui célèbre son inversion. La réalité est en effet plus nuancée, et le monde symbolique des orixás recèle de très grandes richesses, variétés et contradictions. Ainsi, en analysant les mythes des orixás, Augras (1989) et Segato (1989) considèrent que leur contenu défie plusieurs aspects de la société patriarcale. Augras reconnaît l'exaltation de la maternité et de la fécondité dans le candomblé, mais affirme par contre qu'elle n'épuise pas la signification de la sexualité féminine dans le culte. Elle argumente que le rassemblement et le mélange au Brésil de mythes provenant de diverses régions du pays Yoruba donne aux personnes l'impression que des divinités comme Oxum et Iansã ont eu des aventures passagères avec différentes divinités masculines (par exemple, dans un mythe Oxum est la femme d'Oxossi et dans un autre, elle est la femme de Xangô). Selon l'auteure, il en découle qu'actuellement dans les terreiros de candomblé, ces divinités sont perçues comme ayant une libido exigeante

et, à l'instar de leurs partenaires masculins, une vie amoureuse intense. Dans le cas de Cachoeira, cette affirmation doit être nuancée par rapport à Oxum, car sa sexualité n'est pas mise en évidence, mais elle peut certainement s'appliquer dans le cas d'Iansã, qui est effectivement perçue comme une divinité dont le désir sexuel est exalté. Cette caractéristique d'Iansã ne laisse pas de représenter une sorte de transgression à la façon dont la sexualité féminine est généralement conçue, mais elle demeure à l'intérieur d'une vision du monde hiérarchique et complémentaire entre hommes et femmes.

La performance rituelle, comme le suggère Geertz, peut être pensée comme ayant une action analogue à celle de l'art dans le monde occidental puisqu'elle permet aux personnes de réfléchir à leur propre expérience. Dans ce sens, tant les fêtes des orixás que celles des encantados fournissent aux personnes des éléments pour cette réflexion. L'image d'Obaluaiê par exemple, couvert de fibres de raphia pour cacher son corps plein de blessures et qui dans sa danse tombe par terre en se contorsionnant comme une personne subissant une crise épileptique, est particulièrement puissante. Les personnes se sentent touchées par la souffrance d'Obaluaiê et par les thèmes qu'elle évoque. En effet, la mise en scène rituelle des orixás touche à une pluralité de thèmes qui vont du mythe de la mère qui rejette son fils et plus tard le regrette, jusqu'aux mystères de la vie et de la mort (qu'Obaluaiê cache à l'intérieur de son costume de raphia). On pourrait évoquer ici une similarité avec la conception du théâtre d'Artaud (1978 : 37), comme une mise en scène qui dispense les paroles et qui s'adresse d'abord aux sens comme « *poésie dans l'espace, capable de créer des sortes d'images matérielles, équivalant aux images des mots* » et qui garde, comme l'un de ses éléments les plus agissants, le sens d'une « *peur métaphysique* » (qu'Artaud place à la base du théâtre oriental). Les personnes ne se voient pas ici devant des personnages imaginaires et inoffensifs, mais devant des divinités dont l'approximation recèle aussi des dangers et dont personne ne veut déclencher la colère.

La mise en scène des rituels des encantados ainsi que le rapport que les personnes établissent avec ces divinités est déjà de toute autre nature. À la différence des rituels des orixás qui, par leur performance, touchent à des questions plus transcendantes sous une

forme plus sérieuse, les rituels des caboclos introduisent plutôt les thèmes de la quotidienneté, avec une ouverture au comique. Ce n'est peut-être pas un hasard si les caboclos rendent possible, comme nous allons voir au prochain chapitre, la transposition de l'idiome de la possession en dehors de l'espace rituel, soit dans la vie quotidienne des personnes. Ils permettent, grâce à leur nature « ouverte », de libérer cet idiome de ses amarres dans la tradition du candomblé, sans pour autant la confronter directement. Leur différence introduit de la flexibilité à de nombreux niveaux du code majeur du culte ; les rituels des encantados fonctionnent comme une sorte de contrepoint à une communauté religieuse, ainsi qu'à une société extrêmement hiérarchisées.

Les rituels des caboclos, boiadeiros et marujos se constituent en tant qu'espaces privilégiés à l'intérieur du candomblé pour l'émergence des conflits qui marquent la vie quotidienne des personnes. D'une part, comme nous l'avons montré, ils sont tournés vers leur propre communauté, et d'autre part, ils sont, d'une certaine façon, ouverts à l'innovation. Il existe dans ces rituels un espace d'improvisation qui permet aux personnes d'écrire de nouveaux « textes de possession », pour utiliser l'expression de Boddy (1989). À la différence des rituels des orixás, il n'existe pas, dans les rituels des caboclos, un ensemble de mythes décrivant les caractéristiques de chaque divinité, les faits accomplis dans un passé lointain ou le type de relation qu'elles établissent les unes par rapport aux autres. Les invocations ou les chansons qui leur sont dédiées ne parlent que vaguement de quelques traits caractéristiques ou du lieu lointain de leur provenance. Ainsi, la mise en scène des rituels de caboclos ne se trouve reliée à aucune histoire mythique. Cette absence de scénario de départ et de caractérisation marquée des personnages centraux du drame laisse une plus grande marge de liberté pour l'improvisation et l'écriture de « scripts personnels »²¹⁸. De plus, la fragmentation de la scène à partir de l'interaction des divinités avec les personnes de l'auditoire ouvre un espace au surgissement de l'inusité et à la production d'un texte collectif qui se construit dans cette interaction. L'ouverture de ces rituels à l'insertion, dans la mise en scène, de symboles tirés de la vie quotidienne les rend plus propices à devenir un espace de

²¹⁸ Ce sujet sera analysé en détail au prochain chapitre.

commentaire sur des thèmes majeurs de la vie communautaire. Le rituel de Marujo est probablement celui où ce processus est le plus saillant, ce qui le transforme en un moment privilégié où la communauté peut réfléchir sur les rapports entre les genres.

5. La fête de Marujo, « l'homme de la mer »

Marujo (« marin » en portugais) est une divinité qui se situe au même niveau que les caboclos et les boiadeiros. L'archétype de Marujo, l'homme de la mer, est celui d'un marin toujours soûl, une bouteille de *cachaça* à la main. Il incorpore le principe du plaisir par excellence et est connu pour son attirance pour les femmes et son goût pour les fêtes. Lorsqu'il descend dans le terreiro, il se comporte toujours avec irrévérence et se montre peu respectueux des conventions sociales.

Edson Carneiro (1991 : 75), dans son ouvrage *Candomblés de Bahia*, publié en 1948, fait déjà référence à Marujo en affirmant qu'il est aussi appelé Martim Pescador (martin-pêcheur²¹⁹), un oiseau ayant la fonction de messenger entre les êtres humains et les encantados. Cette caractéristique de Marujo, jointe aux autres qui lui confèrent un aspect marginal, renforce notre supposition que cette divinité est l'Encantado qui se rapproche le plus d'Exu, entité qui, comme nous l'avons vu, est le messenger entre les humains et les orixás. Ainsi, comme Exu, Marujo est une divinité particulière qui se distingue des caboclos et des boiadeiros. Il s'agit d'une entité marginale qui, à la différence d'Exu, ne fait pas de méchanceté. Marujo n'est jamais associé à la sorcellerie et si nous le rapprochons d'Exu, c'est plutôt à cause de son association à des symboles marginaux et à son comportement, toujours orienté vers le plaisir. Il s'agit d'une divinité très populaire, aimée des hommes et des femmes sans distinction. Les premiers le considèrent comme un compagnon de beuverie et les secondes sont fascinées par son charme et les galanteries qu'il leur dédie. Ainsi, Marujo est une entité très proche du peuple, avec qui les gens établissent une relation plutôt informelle.

²¹⁹ Le martin-pêcheur est un « petit oiseau au plumage brillant, qui se tient d'ordinaire au bord des cours d'eau et plonge avec rapidité pour prendre de petits poissons. » (Petit Larousse, 1994)

De toutes les fêtes du candomblé, celle de Marujo est probablement la plus marginale et la plus subversive. Plus que toutes les autres, elle permet l'instauration d'un espace rituel où l'ordre socioculturel est mis en « suspens » et où certains symboles de la vie quotidienne sont déplacés de leur contexte habituel et gagnent de nouvelles significations. Pour les femmes, ce rituel est particulièrement important puisque toute la chaîne symbolique dominante constituée autour du « féminin » se voit ébranlée et réordonnée en son sein. Par sa mise en scène, le rituel s'adresse aussi d'une façon subtile et particulière aux rapports entre hommes et femmes, contemplant ainsi un thème qui est une source constante de tension et de frustration pour ces dernières.

Dans le terreiro de Mãe Juninha, la fête de Marujo est célébrée une fois par année. Par contre, il est toujours possible que l'entité vienne participer à une fête des caboclos ou des boiadeiros. La première fois que nous avons eu l'opportunité de le voir fut lors de son arrivée un peu inattendue dans la fête du Caboclo Eru. Il s'agissait d'une « session de caboclo » comme les autres, qui débute avec le rituel autour de la table blanche, comme que nous l'avons décrit plus haut. Marujo est arrivé après minuit, suite au départ de Seu Rompe Folha, le Caboclo de Mãe Juninha. Quelques minutes après, la mère-de-saint revient dans le salon, cette fois possédée par le fameux marin. Le jour de sa fête, Marujo est vêtu d'un costume complet de marin mais, ce jour-là, à l'improviste, Mãe Juninha portait une simple robe, mais n'avait pas oublié par contre d'ajouter un chapeau de sisal. Ainsi, à notre surprise, une fête qui avait débuté avec des prières récitées dans le calme et l'ordre de la table blanche a basculé, à ce moment, dans l'irrévérence du comportement « débauché » de Marujo, qui entre dans le salon, un peu chancelant, une bouteille de *cachaça* à la main, et commence à saluer tout le monde.

Le jour dédié à sa fête, le rituel commence de façon similaire à celui des fêtes des caboclos. Il n'y a pas de table blanche et au début du rituel, on chante en honneur d'Exu Tranca-Ruas et de Pomba-Gira et on leur fait des offrandes, comme dans le « padê d'Exu » qui précède les fêtes des orixás. Ensuite, les filles-de-saint sont possédées par les caboclos. Ce n'est que plus tard, lorsque la fête est déjà animée, que Seu Rompe Folha dit au revoir aux personnes présentes et fait place à Marujo.

Son entrée dans la salle est saluée par tout le monde. Il marche d'un pas chancelant, le corps légèrement courbé, et présente de temps en temps un visage contracté par les grimaces, comme quelqu'un qui a déjà beaucoup bu. Son apparence est sympathique et il porte toujours le sourire satisfait de quelqu'un qui s'amuse et se régale des plaisirs de la vie. Une femme vient lui offrir des cigarettes, il en allume trois en même temps. Dans l'autre main, il porte déjà une bouteille de *cachaça*, qu'il renverse dans sa bouche régulièrement. Très séducteur, il s'adresse aux femmes en faisant le tour du salon, sans en oublier une. À chacune il a une galanterie à dire de sa voix veloutée, qu'elle soit jeune ou âgée, belle ou laide, célibataire ou mariée. En effet, Marujo se prend pour l'amant de toutes les femmes. Les femmes, de leur côté, adorent se faire courtiser par lui et se laissent volontiers emporter par son jeu de séduction. Elles lui apportent des cadeaux : des gâteaux, des plats de salade de viande crue et toutes sortes de bouteilles de boisson alcoolisée.

Marujo chante, accompagné par les *ogãs* qui jouent les *atabaques*. Des chansons très gaies exaltent l'ambiance de fête et la consommation de l'alcool. Une chanson dit : « *Tout le monde a déjà bu, il ne manque que moi !* » Une autre chanson ajoute : « *Je vais vadiar*²²⁰ ... » Entre deux chansons, Marujo parle avec les gens ou fait un commentaire quelconque, à la façon d'un homme soûl. À un certain moment par exemple, il pointe du doigt la bouteille de *cachaça* et chante : « *Elle est la maîtresse du monde !* » Ensuite il dit : « *À celui qui ne boit pas aujourd'hui je dis... qu'il boive lentement, puisque sans alcool, le sang devient mauvais.* » En disant cela, il invite tout le monde à boire et se dirige vers les personnes en leur tendant sa bouteille. Hommes, femmes, tout le monde boit. Même si les femmes ne montrent habituellement pas en public leur goût pour la *cachaça*, elles « renversent les bouteilles » comme les hommes.

La fête se poursuit, animée, et Marujo s'assoit par terre, une bouteille de *cachaça* devant lui. Les gens placent à côté de lui les bouteilles d'alcool qu'il a reçues en cadeau. Les personnes s'approchent alors de lui et boivent discrètement le contenu de ces

²²⁰ Errer dans la rue, ne rien faire, ne pas travailler.

bouteilles pendant que Marujo bavarde avec les gens. Avec les femmes, il est toujours doux, séducteur et sexuellement osé, mais avec les hommes, il est toujours moqueur et ne perd pas l'opportunité de les taquiner, comme le montrent les situations suivantes.

Une femme lui offre en cadeau un paquet de cigarettes et l'un des *ogãs*, qui est assis près des *atabaques*, lui dit : « *Marujo, donne-nous des cigarettes!* », à quoi Marujo répond en faisant une grimace : « *Par hasard, penses-tu que je suis « veado²²¹ » pour dépenser ce qui m'appartient avec les hommes ?* »

Une jeune fille vient voir Marujo, qui commence à caresser ses cheveux et à lui parler d'une voix douce. L'un des *ogãs* l'avertit : « *Marujo, elle est déjà à quelqu'un !* » Marujo ne l'écoute pas et continue de flirter avec la jeune fille. L'*ogã* insiste : « *Marujo, elle est la femme de Zefinho ! Elle appartient déjà à quelqu'un !* », ce à quoi Marujo répond : « *Je ne veux rien savoir de Zefinho ! Zefinho est un cocu !* »

Marujo voit un couple qui se parle, il commente : « *Je vois qu'il y a des hommes ici qui veulent « se armar²²² » dans ma fête. Mais ne vous excitez pas trop, parce que les femmes m'ont déjà et ne voudront pas de vous !* »

Un *ogã* chante une chanson qui dit : « *Mon venin est capable d'enchanter une femme...* ». Marujo réplique : « *Ton venin ne peut rien ! La seule personne qui a du venin ici, c'est moi ! Le reste, c'est tous une gang de cocus et de veados !* »

À un certain moment, il avertit un homme : « *Ne traite pas mal mes femmes, seu veado, sinon je t'encule !* »

Tout le monde rit des outrages et du comportement osé de Marujo, et les hommes prennent les offenses à la légère. En effet, ils entrent dans le jeu, puisque finalement le marin qui s'empare de leurs femmes n'est pas un homme, mais un esprit qui se manifeste dans une femme de soixante-six ans. De son côté, Marujo n'est pas gêné de flirter avec toutes les femmes présentes dans le salon et de dire à leurs maris ou compagnons, en

²²¹ Littéralement : « cerf », ce qui, en argot brésilien, veut dire « gai, efféminé ».

²²² En argot, cela signifie « séduire quelqu'un, se trouver un petit ami ou une petite amie » dans la fête.

face, qu'ils sont tous des cocus et qu'ils manquent de virilité. Les femmes rigolent de ses blagues et semblent adorer être courtisées par lui. Il se montre doux et gentil avec elles, sans pourtant cesser d'être débauché. En effet, la fête de Marujo instaure une ambiance de « débauche symbolique » où la sexualité est de mise de diverses façons. Marujo appelle les femmes à venir danser pour lui au milieu du salon et aucune, même les plus âgées, ne décline sa demande. Pendant leur danse, il se jette par terre en essayant de voir par-dessous leur robe avec des expressions faciales de plaisir. Parfois, il fait semblant de toucher leurs fesses ou de soulever leur robe, d'autres fois, il envoie des baisers en direction de leur sexe ou de leurs seins et se lève pour danser avec elles en simulant l'acte sexuel. À d'autres moments, une bouteille vide est mise au centre du salon et Marujo invite les femmes à venir faire la « danse de la bouteille »²²³ devant lui. La fête est très animée et tout le monde rigole des bêtises que dit et fait « l'homme de la mer ». Les femmes entrent dans le jeu et se font encore plus provocantes devant les manifestations de désir de l'entité. Elles dansent avec un plaisir évident et l'ambiance en est une de joie et d'euphorie.

Lorsque les gens commencent à s'en aller, la fête devient plus calme et Marujo, comme un bon bohème, s'assoit par terre pour chanter de vieilles sambas, accompagné par les hommes qui jouent de la guitare. Ainsi, la fête se poursuit jusque tard dans la nuit.

6. Les déplacements symboliques dans le rituel de Marujo

Le rituel de la fête de Marujo partage la même structure que celle des fêtes des caboclos et des boiadeiros, et nous y retrouvons également plusieurs éléments communs. D'une façon similaire aux rituels des caboclos, il n'y a pas de doute que la fête de Marujo se constitue en tant qu'espace où certaines normes sociales et certaines normes dominantes à l'intérieur du candomblé sont momentanément mises en suspens. Plus encore que les fêtes des caboclos, celles de Marujo représentent probablement l'espace

²²³ Danse profane à la mode où la personne doit bouger beaucoup les hanches en fléchissant les jambes et

où ce moment de liminarité est poussé à son extrême. Nous sommes bien loin ici des règles de conduite qui prévalent lors des rituels des orixás, où nous retrouvons la séparation des hommes et des femmes dans le salon, l'interdiction de porter des robes courtes ou des shorts et de boire de l'alcool dans l'espace sacré. Par rapport à la société plus large, l'ambiance de « débauche symbolique » qui caractérise la fête de Marujo contraste totalement avec les modèles de comportements sociaux, surtout ceux attendus de la part des femmes dans les lieux publics.

La fête de Marujo semble ainsi exacerber certaines caractéristiques déjà présentes dans les rituels des caboclos, tout en introduisant de nouveaux éléments, telle la sexualité. Les thèmes dramatisés présentent des particularités qui diffèrent des autres rituels. Ici, le rapport entre hommes et femmes semble particulièrement mis en évidence.

Nous pourrions avancer une interprétation de la fête de Marujo, dans la ligne ouverte par Gluckman, en tant que « rituel de rébellion » ou « d'inversion ». Le rituel représenterait ainsi une espèce de valve d'échappement où les femmes réussiraient momentanément à « mettre le monde à l'envers ». En effet, tous les éléments sont là pour expliquer ce rituel de cette façon. Par contre, si nous en restons à ce niveau, nous courons le risque de manquer ce que le rituel de Marujo apporte de plus important aux personnes qui y participent. Comme l'a montré Babcock (1972), l'inversion rituelle est aussi source de réflexion et de création du nouveau. Je suis convaincu que, plus qu'une simple « inversion des rapports sociaux » qui n'aurait plus, une fois le rituel fini, aucune influence sur la vie quotidienne des personnes, sinon celle de renforcer l'ordre dominant, le rituel de Marujo permet aux femmes de formuler un commentaire, sous la forme d'une parodie, sur leur contexte socioculturel, et ainsi d'entreprendre une réflexion sur cette réalité. D'une façon encore plus poussée que dans les fêtes de caboclos, la mise en scène rituelle et les symboles utilisés laissent en « suspens » les valeurs dominantes autour du «féminin», ouvrant ainsi un espace à l'accomplissement de nouvelles associations symboliques.

en descendant jusqu'à toucher presque la bouteille, dans une représentation métaphorique de l'acte sexuel.

Da Matta a bien montré, dans son analyse du carnaval brésilien, que dans le rituel, la dramatisation ne se fait jamais comme une reproduction automatique de la réalité, mais à travers une relecture de celle-ci qui met certaines de ses facettes en évidence, de façon condensée ou hors contexte. Le même mécanisme est à la base du rituel de Marujo, où certains aspects de la réalité socioculturelle tirés de la quotidienneté sont envisagés sous un autre éclairage. Le rituel permet ainsi aux personnes de percevoir certaines facettes de leur monde socioculturel à partir d'un autre point de vue.

En analysant le rituel de Marujo sous cet angle, nous remarquons qu'il réalise un déplacement de quelques symboles de la « féminité » de leur cadre habituel pour les associer à des signifiants nouveaux, et parfois socialement marginaux. Comme nous le savons, dans le candomblé, les Iabás, c'est-à-dire les orixás femmes, sont associées à l'élément eau de diverses façons, en particulier celles qui incorporent l'archétype de la « mère ». L'eau est l'élément qui relie les divinités féminines et qui symbolise les qualités qui leur sont associées, telles la fertilité, la maternité et la pureté²²⁴. L'identité de la femme, que ce soit chez les Yoruba (ainsi que chez les autres ethnies africaines ayant donné origine au candomblé) ou dans la société brésilienne, s'est toujours construite en étroite association avec ces valeurs.

Lors du rituel de Marujo, néanmoins, nous avons affaire à un déplacement de ce symbole traditionnel de la maternité et de la fécondité, qui est ici relié à d'autres signifiants. L'eau est associée à Marujo²²⁵ le marin, un personnage marginal sur le plan social qui se présente toujours soûl et qui aime les vices et les excès. Comme nous l'avons déjà vu, Marujo est aussi représenté par un oiseau, le Martim Pescador (martin-pêcheur), et il se trouve dans une position analogue à celle d'Exu par rapport aux Orixás. Son côté messenger, par contre, est atténué par rapport à son côté moralement ambigu, voire marginal. Le signifiant oiseau permet l'approximation avec Oxum, déesse de la

²²⁴ Selon Lepine (1981 : 19), « *l'eau des fleuves et des mers correspond aux Iemanjá et aux Oxum, Euá, quelques qualités de Nanã, d'Iansã et d'Obá. Ces divinités sont reliées à la fécondité et à la richesse, à la féminité et à la maternité. Elles se distinguent par le charme, la sensibilité, l'émotivité, l'absence d'agressivité.* »

²²⁵ Teles dos Santos (1995), dans son étude sur les caboclos dans le candomblé, se questionne, sans risquer de réponse, sur cette association que nous essayons ici d'éclaircir.

fertilité parfois représentée, dans l'une de ses qualités, par un oiseau dont les plumes symbolisent sa nombreuse descendance²²⁶, avec Marujo et conséquemment avec Exu, de même que tout le réseau symbolique qui leur est associé. Marujo est aussi lié à Iemanjá par les signifiants « eau » et « poisson », symboles de cette déesse. La fécondité féminine se trouve ainsi, par plus d'un lien, associée à des éléments qui, en dehors du cadre rituel, lui sont étrangers. Elle est reliée à l'alcool, symbole par excellence de la masculinité, puisque son accès est une prérogative masculine dans les espaces publics. Lors de la fête de Marujo, néanmoins, les femmes sont libres de « renverser des bouteilles de *cachaça* » à égalité avec les hommes, jusqu'à devenir soûles.

Le rituel de Marujo permet ainsi l'établissement d'une chaîne symbolique qui relie des signifiants « traditionnels » de la féminité à d'autres signifiants ayant des connotations marginales dans la société plus large, et qui, dans la cosmologie du candomblé, sont considérées comme dangereuses car responsables de « l'ouverture corporelle ». Comme nous le savons, les novices dans le culte doivent faire attention aux frontières corporelles. En particulier, les femmes sont considérées plus vulnérables que les hommes à la perméabilité des frontières, donc plus susceptibles de voir leur corps envahi par de mauvais esprits ou par la sorcellerie. Lors des obligations rituelles, tous les initiés doivent éviter le contact avec les différents éléments susceptibles de leur « ouvrir » le corps, qui ne sont autres que ceux qui se trouvent associés à Exu et à Marujo.

Le souci des frontières corporelles féminines est aussi présent dans la société plus large, où la femme doit être plus « refermée » que les hommes. Comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, la femme est associée à ce qui est « fermé » et à l'espace de la maison, tandis que l'homme est plutôt relié à ce qui est « ouvert » et à l'espace de la rue. Depuis l'enfance, la petite fille voit ses déplacements en dehors de l'espace de la maison plus contrôlés que ceux du petit garçon. Elle doit être plus surveillée et plus protégée des dangers de la rue.

²²⁶ Selon Augras (1989), l'oiseau représente, selon le symbolisme yoruba, le pouvoir procréateur de la mère.

Les fêtes des caboclos et de Marujo, cependant, se caractérisent par la célébration de « l'ouverture ». D'une part, elles introduisent dans le terreiro des éléments profanes responsables de « l'ouverture corporelle » que les initiés doivent éviter lors des obligations rituelles envers les orixás ; d'autre part, les divinités elles-mêmes, par leur comportement et leur gestuel, évoquent symboliquement l'ouverture. Comme l'observe Wafer (1991:62), à la différence des orixás dont la possession se caractérise par les yeux et la bouche fermés et dont les fonctions corporelles, comme le manger ou le boire, ne s'effectuent que de façon spirituelle, les encantados se présentent toujours avec des frontières corporelles bien ouvertes : les yeux qui sortent des orbites et qui semblent tout voir, la bouche qui fume, qui boit et qui parle, parfois sans mesurer ses paroles. En utilisant le concept de « corps grotesque » de Bakhtine, cet auteur suggère que ces divinités ont des frontières corporelles plus poreuses que les orixás, dont la « fermeté » corporelle, au contraire, est associée à leur condition d'« aristocrates africains ». Telles dos Santos (1995 : 65) observe aussi que, comme les exus, les encantados ont comme caractéristique l'extériorité. Leur *assentamento*²²⁷ doit être fait à l'extérieur de la maison et dans quelques terreiros, il est localisé près de celui d'Exu.

En conclusion, nous pouvons penser que dans les rituels des caboclos, des boiadeiros et des marujos, nous avons une inversion de la relation socialement dominante des femmes avec les frontières corporelles, à l'intérieur de la cosmologie du culte ainsi que sur le plan de la société au sens large.

7. La mise en scène du rituel de Marujo

Le rituel de Marujo dramatise, sous une forme comique, une facette du rapport entre hommes et femmes où leurs comportements habituels se trouvent inversés. Contrairement ce qu'il advient dans la vie quotidienne, où l'infidélité est une prérogative masculine, ce sont les femmes qui trahissent symboliquement leur mari ou leur compagnon avec l'esprit d'un marin. Les hommes ne se montrent pas dérangés par cette

²²⁷ Rappelons que l'*assentamento* est un objet, généralement une pierre ou une pièce métallique, où réside

trahison symbolique puisque, finalement, c'est une femme qui reçoit dans son corps l'esprit du marin et que tout se passe d'une façon plaisante. Par contre, cet acte symbolique a une importance qui transcende la simple inversion momentanée d'une relation sociale, car elle permet aux personnes de réfléchir à la nature arbitraire des valeurs culturelles qui la soutiennent. Le rituel permet d'expérimenter des alternatives à l'ordre hiérarchique habituel qui organise la société et qui structure le rapport entre hommes et femmes.

La mise en scène rituelle n'en représente pas moins un acte d'insubordination de la part des femmes par rapport à l'ordre masculin dominant, qui se voit ainsi relativisé. D'une certaine façon, l'idiome rituel renvoie à la libération de la sexualité féminine du contrôle masculin. L'ambiance de « débauche » instaurée par le rituel est entièrement créée par les femmes, sans que les hommes n'y participent. À plusieurs moments de la fête, la danse de Marujo avec les femmes de l'auditoire, réalisée sur le ton de la moquerie, simule les relations sexuelles. Tout en renforçant certains déplacements symboliques autour de la féminité, ce procédé permet de libérer la sexualité féminine des amarres de la fécondité et de la maternité pour la relier au plaisir qui, dans la vie quotidienne, est surtout associé à la sexualité masculine. Comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, les représentations dominantes autour de la sexualité masculine permettent à l'homme de rechercher le plaisir avec plusieurs femmes. La sexualité féminine, par contre, lorsqu'elle ne se montre guidée que par le plaisir et est détournée de la maternité, du mariage et de la fidélité, est toujours perçue comme une déviance moralement condamnable. Da Matta (1991a), dans son analyse du carnaval, fait référence à la position ambiguë dans laquelle se trouve la femme dans la société brésilienne (et, de façon plus générale, la société méditerranéenne), coincée entre deux figures paradigmatiques qui lui servent de guide : la Vierge Marie et la prostituée. La première représente la femme qui voit sa sexualité contrôlée par l'homme et maintenue au service de la société. En effet, la Vierge Marie peut être mère tout en demeurant vierge et un modèle de vertu. Elle est dépositaire de l'honneur de la maison, c'est dans sa

vertu que se trouve son pouvoir et que se construit sa respectabilité. En conséquence, sa sexualité est secondaire par rapport à sa fonction reproductive. La prostituée, au contraire, possède le contrôle de sa sexualité et se trouve au centre d'un réseau d'hommes auxquels elle confère la masculinité. Dans ce cas, le pouvoir reproducteur doit être supprimé en faveur de la sexualité puisque, comme le remarque Da Matta, une « mère prostituée » est un outrage et une contradiction.

Ce thème est dramatisé dans le rituel de Marujo, tout comme il est présent dans le carnaval. Selon Da Matta, pendant le carnaval, les normes de la vie quotidienne, telles que la réserve et la modestie, sont remplacées par l'ouverture du corps au grotesque et à ses possibilités en tant qu'objet et qu'instrument de plaisir. Les mouvements indicatifs de l'acte sexuel représentent, dans ce contexte, une inversion du code culturel, qui s'effectue à travers le déplacement, dans l'espace de la rue, de pratiques qui ne devraient pas avoir cours ailleurs que dans l'intimité. Le rituel de Marujo comporte certaines similarités avec le carnaval. Ainsi, il génère un espace de liminarité et d'inversion qui permet la relativisation de la hiérarchie sociale et l'interpénétration de ses deux codes de base: le code de la rue et celui de la maison. Lors du rituel, la maison du culte se voit pénétrée par l'espace de la rue, avec tout ce que cela implique. L'ambiance rituelle permet, chez les femmes, un comportement qui diffère complètement de celui de la vie quotidienne.²²⁸

Par contre, la dramatisation de la fête de Marujo diffère de celle du carnaval sous plusieurs aspects. Nous avons affaire ici à une fête religieuse en l'honneur d'une divinité masculine qui se présente sur terre dans un corps de femme. Le rituel est centré sur l'interaction de cette divinité avec les personnes de l'auditoire. « L'ouverture du corps au grotesque » est entièrement réalisée à travers les femmes puisque le pôle masculin n'est présent dans la mise en scène que de façon métaphorique, à travers l'esprit d'un marin. La dramatisation est particulière puisqu'il ne s'agit pas de la glorification du corps nu de la jeune femme ni de l'exaltation de sa beauté, mais plutôt de la valorisation de la femme

²²⁸ Quelques jours après la fête de Marujo un groupe d'hommes et des femmes se trouvait réuni devant une maison du quartier. Les hommes jouaient de la samba et l'ambiance était décontractée. Ils commencent alors à demander aux femmes qui se trouvent présentes : « Venez danser ! Je veux que vous fassiez ici comme vous faites avec Marujo ! » Les femmes ont, bien sûr, ignoré la demande parce que ce qu'elles font

d'une façon plus générale. Marujo est passionné par toutes les femmes et il les désire toutes, indépendamment de leur âge ou de leur beauté. Il invite aussi les femmes âgées à venir danser avec lui en mimant l'acte sexuel au milieu du salon. Cependant, la mise en scène ne relève pas tant de l'érotisme carnavalesque que d'une sorte de plaisanterie comique réalisée entre femmes.

Ainsi, il nous semble qu'à la différence du carnaval, il ne s'agit plus ici simplement de la dichotomie entre les paradigmes de la Vierge Marie et de la prostituée, mais plutôt d'une inversion de toute la vision socioculturelle de la sexualité masculine et féminine. Ce qui se trouve au centre du rituel de Marujo, c'est plutôt une immense parodie du monde masculin et du rapport entre les sexes. Dans cette mise en scène, Marujo est au centre d'un réseau de femmes qu'il met en communication et symboliquement, d'une façon analogue à celle des prostituées avec les hommes, il leur confère féminité. Par ce moyen, Marujo rehausse toute une dimension de la féminité qui se trouvait cachée derrière les amarres socioculturelles. Il ne s'agit donc pas de l'alternance entre le modèle de la mère et de la prostituée, mais d'un déplacement qui relativise et transcende cette dichotomie. Ce n'est pas par hasard que les femmes adorent Marujo et disent, malgré son comportement abusif, se sentir respectées par lui et valorisées en tant que femmes.

8. La parodie du comportement masculin

On pourrait avancer quelques interprétations sur la signification de Marujo. Le personnage du marin peut être une métaphore de la situation de la figure masculine à l'intérieur de la famille dans le contexte local. L'archétype du marin renvoie à l'image d'un homme souvent absent, en voyage, parti en mer ou peut-être, allé retrouvé d'autres femmes dans d'autres ports. Il est associé aux caractéristiques masculines de médiateur du contact avec le monde extérieur, de celui qui voyage pour travailler et faire de l'argent, mais dont la présence à la maison est toujours incertaine. Il renvoie ainsi à

pendant la fête de Marujo ne se fait pas dans la vie quotidienne.

l'image du compagnon qui ne se trouve pas aux côtés de sa femme lorsqu'elle fait face aux problèmes qui surgissent dans la vie quotidienne. En ce sens, il peut être intéressant de remarquer le contraste entre le comportement de Marujo et l'une des caractéristiques du martin-pêcheur, l'oiseau qui lui est associé. Les martins-pêcheurs volent par couples, ce pour quoi dans certaines cultures, notamment la culture chinoise, ils sont symboles de fidélité et de bonheur conjugal ! (*Dictionnaire de symboles*, 1996 : 613)²²⁹

Il nous semble, néanmoins, que l'un des points centraux du rituel de Marujo est que, à travers une parodie, les femmes formulent un commentaire sur le monde masculin. Dans le terreiro de Mãe Juninha, le personnage central du drame, le marin, est toujours vécu par une femme qui fournit, dans sa mise en scène, une caricature de la façon dont les hommes se comportent lorsqu'ils se trouvent « chez eux », dans « l'espace de la rue ». Le comportement de Marujo est caractérisé par l'excès, que ce soit au niveau de sa consommation de *cachaça* (qu'il boit sans arrêt) et de cigarettes (qu'il fume trois à la fois) ou de son désir des femmes. Par cette exaltation des excès, Marujo met en relief deux symboles de la masculinité qui sont très chers aux hommes : leur goût pour l'alcool et le pouvoir de séduire les femmes. Il s'agit là d'un drame essentiellement mis en scène par les femmes, auquel les hommes ne participent que dans des rôles secondaires. Ce sont les femmes qui occupent la scène et Marujo se dirige vers chacune d'elles en particulier, les mettant en évidence en tant qu'objets de son désir. Il les invite à danser au milieu du salon et elles entrent dans le jeu, elles interprètent le rôle de la femme séductrice et provocante. Leur mise en scène avec Marujo crée l'ambiance de « débauche » qui s'empare de la fête. Les hommes, pour leur part, participent à la fête de façon plutôt passive ; ils sont le motif des railleries. Marujo ne perd pas une chance de se moquer d'eux pour faire rire tout le monde.

Néanmoins, les hommes aiment bien « l'homme de la mer » et sa fête est très populaire parmi eux, puisqu'elle est basée sur les symboles de la masculinité. La capacité de beaucoup boire sans devenir soûl confère à l'homme du prestige parmi ses

²²⁹ Il est intéressant de noter que le comportement de Marujo représente l'inversion de tout ce qui est associé aux martins-pêcheurs dans la culture chinoise, où ces oiseaux revoient aussi à la noblesse et à la

compagnons, de même que celle de conquérir plusieurs femmes. Par le biais d'une parodie du comportement masculin, Marujo en montre subtilement les limites. Durant cette fête où l'alcool est libérée et disponible à volonté, les hommes se disputent entre eux pour voir qui d'entre eux est capable de boire le plus sans tomber par terre, inconscient. Un extrait d'entretien avec un *ogã* illustre l'importance de l'alcool pour la masculinité et son rapport avec Marujo :

« Moi, je bois depuis que je suis enfant et je n'ai jamais trouvé personne pour me faire tomber. Lorsque j'ai commencé à fréquenter la secte et que je me suis mis ensemble avec Marujo, il me disait : "Eh camarade, il ne reste que moi et toi ! Mais fais attention ! Que tu ne veuilles pas "mettre les pieds à la place des mains" ! Que tu ne deviennes pas vicié parce qu'un jour je te passe dessous et je te laisse là "quebrando podre"²³⁰ !", comme c'est effectivement arrivé. Parce que lorsqu'il y avait une fête, il restait tout le monde là en train de vomir dans les nappes et Marujo et moi, on restait debout. C'est pour ça qu'à l'époque que je buvais, tout le monde à Cachoeira me respectait ! Les gens disaient : "Ce gars-là ne boit pas seul, il boit avec Exu ! Parce qu'avant de boire, je prenais mon litre de Whisky et je le jetais dans le fleuve pour eux. Après, j'allais "faire la fête". Cent hommes qui arrivaient, je les laissais tous par terre et moi je restais là, le roi ! Mais comme je me suis trop vanté, Marujo s'est éloigné de moi et m'a laissé seul. Il y a un jour, un samedi, que j'ai bu de cinq heures le matin jusqu'à minuit. Lorsque l'horloge a sonné minuit il m'a laissé là, dans la porte du bar, "sans jambes" pour retourner à la maison. J'avais tout l'argent de la semaine dans ma poche, je cherchais à me lever sur mes jambes et je n'y arrivais pas. Ma femme me cherchait partout dans la ville et moi j'étais là, tombé derrière le bar. » (Ogã, 56 ans)

Comme le montre bien l'*ogã* dans son discours, Marujo s'attaque à la vanité masculine et place les hommes face à leurs limites. Ceux qui essaient de l'accompagner dans sa beuverie finissent généralement par terre, « *quebrando podre* », c'est-à-dire dans un rôle ridicule. Cependant, Marujo est toujours là, capable de continuer à boire sans

délicatesse, en opposition à la vulgarité d'oiseaux bavards (*Dictionnaire de symboles*, 1996 : 613).

²³⁰ Expression populaire désignant un comportement qui ridiculise la personne qui le pratique.

jamais tomber. D'une façon analogue, Marujo imite l'attitude masculine par rapport aux femmes avec un succès que les hommes ne peuvent égaler. Il se moque en même temps de la virilité dont les hommes se vantent en les traitant de cocus, en s'emparant de leurs femmes et en affirmant qu'il est le seul « macho » présent dans le salon.

Ainsi, au moyen de la parodie, la mise en scène rituelle réalise un commentaire sur la réalité socioculturelle où se trouvent pris hommes et femmes. Marujo, manifesté dans le corps d'une femme, reproduit le comportement masculin de façon caricaturale et exagérée, ce que le retrait, hors contexte de la quotidienneté, met en évidence. Ainsi, les valeurs qui sont à la base de la construction socioculturelle de la masculinité peuvent être plus clairement aperçues dans leur nature arbitraire, et conséquemment, relativisées. La récréation féminine du monde masculin permet de l'envisager de façon moins monolithique, ce qui, de ce fait, l'humanise. Il faut rappeler qu'hommes et femmes partagent le même univers socioculturel et qu'ils sont tous les deux pris à l'intérieur de cet imaginaire où le rituel, par sa mise en scène, permet des éclairs de conscience. Ainsi, il ne s'agit absolument pas d'une confrontation féminine du pouvoir oppresseur masculin, mais plutôt d'un commentaire sur la réalité socioculturelle qui se produit à un niveau que l'on pourrait nommer préconscient (John et Joan Comaroff, 1991). Comme le dit Corin (1995b : 7), par rapport au rituel *zebola*, nous sommes confrontés « à un discours polyphonique, paradoxal, dont le sens s'exprime davantage par l'introduction de "suspens" dans le discours que par la production d'un contre-discours s'opposant aux rapports de pouvoir et d'autorité. » Pour Corin, c'est en montrant le caractère arbitraire et relatif de l'ordre masculin que le rituel *zebola* s'inscrit en tant que forme de résistance à ce dernier. Les conclusions de Boddy (1989) sur le culte *zâr* suivent à peu près la même direction que celles de Corin lorsqu'elle affirme que ce rituel met en place une construction alternative de l'expérience vécue en l'exposant d'une façon peu conventionnelle, sans pourtant nier la validité des catégories culturelles centrales. Il faut aussi prendre en considération, comme le remarque Geertz (1973 : 138), que les personnes participent aux rituels sans nécessairement interpréter explicitement leurs significations, ce qui n'empêche pas que leur expérience soit ordonnée par ce qui se

trouve implicite à leur symbolisme. Comme il l'affirme à un autre moment, c'est une dimension de leur subjectivité qui s'y voit reflétée (Geertz, 1973 : 451).

Le rituel de Marujo touche de façon comique quelques thèmes majeurs de la vie des femmes de Cachoeira, tels l'instabilité du nœud conjugal, l'abus masculin de l'alcool et la polygamie, qui se trouvent associés dans leur discours à la souffrance. Il s'agit là de thèmes délicats, qui ne peuvent pas être facilement abordés dans la vie quotidienne. En effet, il n'existe pas, dans le rapport quotidien entre hommes et femmes, d'espace de dialogue possible en ce qui a trait à ces questions. L'analyse des histoires de vie nous montre que plusieurs des femmes qui participent au rituel de Marujo ont souffert directement des conséquences de l'alcoolisme de leur compagnon ou de la polygamie informelle existante dans la ville. Par exemple, la mère-de-saint ayant incorporé Marujo dans le rituel décrit a beaucoup souffert dans sa vie à cause de ses compagnons, de leur goût pour la boisson et de leurs maîtresses. Son mari actuel avait, lorsqu'il était jeune, une situation financière confortable mais avait tout perdu à cause de l'alcool. Ainsi, la possession peut ici être appréhendée en tant que texte qui se trouve disponible à la lecture et à des relectures par des personnes qui participent au rituel (Boddy, 1989 ; Lambek, 1981 ; Ricoeur, 1986). Cependant, l'interprétation de cette mise en scène dépendra, comme le remarque Boddy (1989), de la lecture personnelle que chaque personne en fera, selon sa propre expérience de vie. Il est certain qu'une femme éprouvant la violence d'un compagnon soûl appréhendera, dans le rituel, d'autres significations qu'une autre n'ayant jamais vécu pareille situation. Par ailleurs, les hommes aux prises avec la culture de la boisson peuvent également aussi questionner le rapport entre alcool et virilité. En focalisant de façon comique sur les valeurs qui mobilisent les hommes et qui leur permettent d'acquérir de la popularité parmi leurs pairs, le rituel n'en montre pas moins ce que ces valeurs ont d'arbitraire. Son importance vient plutôt du fait que le rituel permet de penser différemment à ces thèmes et de questionner l'immutabilité des valeurs socioculturelles. Comme le suggère Boddy (1989 : 306), la possession, abordée dans sa dimension allégorique, « *seems designed to open thought, to free it from limitations of prior associations, to pose challenging problems, and encourage reflection on the everyday.* »

Chapitre 8 - L'interaction sociale médiatisée par les caboclos

Pour les habitants du Baetê, l'interaction avec les esprits est une chose assez normale, à laquelle ils sont habitués depuis leur plus jeune âge. Comme nous l'avons déjà noté, dans la vision du monde des habitants du quartier, et nous pourrions même dire de la ville, les entités spirituelles sont en contact constant avec le monde des hommes et à n'importe quel moment, elles peuvent leur envoyer des messages ou signaler leur présence de différentes façons.

La possession est, comme le rêve et les intuitions, une manière pour les entités spirituelles d'établir un contact avec les êtres humains. Il faut dire cependant que même si elle est perçue comme un phénomène normal, la possession en dehors du contexte rituel provoque toujours une certaine excitation et amène certainement les personnes à s'interroger sur la raison de la manifestation d'un esprit à ce moment. En effet, s'il est vrai qu'une divinité du candomblé peut, potentiellement, posséder son « cheval » à n'importe quel moment ou dans n'importe quel contexte, il est très rare que cela se produise en dehors d'un cadre rituel. Il n'est pas commun de voir, par exemple, un Orixá s'incorporer à une personne dans la rue ou dans un espace public autre qu'un terreiro de candomblé. Ainsi, c'est surtout dans le contexte rituel que les gens s'attendent à rencontrer les divinités, qui descendent alors sur terre pour fraterniser avec les êtres humains.

Lors des fêtes rituelles, les personnes se déplacent vers le terreiro pour rencontrer les divinités, quelques-unes qui descendent dans le terreiro pour la première fois (celles des nouvelles initiées), et d'autres auxquelles elles sont déjà habituées et qu'elles connaissent parfois depuis bien d'années (celles des ebômis). Elles établissent souvent une relation privilégiée avec les entités qu'elles aiment le plus et auxquelles elles amènent des cadeaux, comme des gâteaux, des boissons ou des fleurs. Ce type de communication personnelle entre personnes et divinités existe dans toutes les fêtes du candomblé, mais elle apparaît sous différentes formes dans les rituels des orixás et ceux

des caboclos. Dans le premier cas, elle est beaucoup plus rare et se fait subtilement, à travers un geste ou une attitude significative de la part de l'Orixá. Par exemple, une de nos informatrices raconte qu'à un moment difficile de sa vie, un Orixá avait perçu sa souffrance et lui avait apporté son réconfort.

« J'étais très angoissée par ce que j'éprouvais, et au milieu du salon, l'Oxossi d'Olga..., il ne m'a pas parlé, parce qu'ils [les orixás] ne parlent pas, mais il m'a serrée [contre lui] et il a frotté sa tête contre la mienne. De cette façon, il était en train de me dire d'avoir de la sagesse. » (Jeune femme non initiée)

Dans le cas des encantados, l'interaction avec les personnes est plus fréquente et prend généralement la forme d'un dialogue. Au fur et à mesure que la fête avance dans la nuit, certains caboclos, boiadeiros ou marujos dansent et chantent au milieu du salon, tandis que d'autres se déplacent parmi les personnes en leur parlant de façon informelle. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, il existe dans ces rituels un espace d'improvisation qui permet aux personnes d'écrire de nouveaux « textes de possession » et, vu la faiblesse des récits mythiques, « d'élaborer » de façon plus particulière les traits caractéristiques des divinités qui les prennent en possession. En outre, la fragmentation de la scène, à partir de l'interaction des divinités avec les personnes de l'auditoire, ouvre un espace qui permet le surgissement de l'inusité et la production d'un texte collectif qui se construit dans cette interaction.

Nous pouvons donc voir que ces rituels sont caractérisés par l'existence de diverses scènes où plusieurs performances se déroulent simultanément. Sur la scène principale se trouvent les divinités, qui dansent et chantent des chansons faisant allusion à leurs caractéristiques mythiques, tandis que sur les scènes secondaires, le « script » de la « mise en scène » est ouvert à l'improvisation et se produit dans une interaction entre les divinités et les humains.

Certaines divinités deviennent très populaires grâce au contact qu'elles établissent avec les gens, et sont facilement reconnues par tous étant donné leurs traits de personnalité particuliers. Même si une divinité possède toujours le même cheval et

établit un lien privilégié avec lui (de façon à être connue comme le Caboclo ou l'Orixá de telle personne), elle est toujours perçue comme différente et complètement autonome par rapport à lui. L'altérité et l'indépendance qui caractérisent la relation entre la divinité et son cheval sont un enjeu fondamental de la possession. C'est précisément là que réside sa force symbolique et sa crédibilité. Ce point peut être bien illustré par la nette séparation qu'établissent les gens de Cachoeira entre les relations avec les divinités et celles avec leurs chevaux respectifs. Nous trouvons, par exemple, un cas où deux femmes habitant le même quartier évitent toutes sortes de contact entre elles, à cause de conflits antérieurs. Lors des rituels, celle qui n'est pas initiée peut très bien dialoguer avec le Caboclo qui possède l'autre, sans que l'animosité existant entre les deux femmes constitue un empêchement à ce rapport. Dans d'autres cas, le conflit pourra s'établir plutôt entre une personne et une divinité particulière, sans nécessairement impliquer le cheval de cette dernière.

La continuité du travail de terrain et l'approfondissement de notre relation avec les personnes du Baetê nous ont amené à remarquer qu'il existait, en dehors de ces scènes secondaires du rituel, un autre espace où l'interaction directe des personnes et des entités était possible. Lorsque nous avons commencé à fréquenter les maisons de nos voisins, nous nous sommes rendu compte que la possession se faisait aussi présente à certains moments de la vie quotidienne. Il s'agissait néanmoins d'un phénomène qui se produisait surtout dans l'espace privé, c'est-à-dire dans la maison des personnes possédées, et qui, pour cette raison, pouvait passer inaperçu aux yeux d'un chercheur qui ne fréquente que les lieux du culte. Nous avons donc remarqué que dans l'intimité de la maison, certains initiés recevaient de temps en temps leurs entités, qui entraient en interaction avec les membres de la famille ou les proches. L'attention que nous avons alors portée à la récurrence de cette pratique nous a montré que la divinité en question était presque toujours un Caboclo ou un Boiadeiro et que, dans la grande majorité des cas, la personne possédée était une femme.

L'arrivée de ces divinités dans les maisons, et non des orixás, semble trouver ses explications dans les caractéristiques particulières de l'idiome rituel des encantados, que

nous avons analysé au chapitre précédent. Comme nous l'avons dit, les caboclos et les boiadeiros sont les divinités les plus proches du monde des humains. Elles établissent fréquemment un dialogue avec les personnes qui assistent aux rituels, tandis qu'en général, les orixás ne parlent pas. Dans une comparaison avec les orixás, les caboclos et les boiadeiros sont perçus par les personnes comme étant plus simples, plus rudes et moins raffinés que les premiers. Les personnes se sentent cependant mieux reconnues dans la façon d'agir des encantados puisqu'ils partagent avec eux une série d'habitudes : ils boivent, ils fument, ils chantent, ils dialoguent et ils s'amusent avec tout le monde, ce qui les amène à établir un rapport beaucoup plus informel avec les gens. Les orixás, par contre, étant donné leur position supérieure dans l'échelle spirituelle, ne sont censés posséder leurs chevaux que lors d'occasions vraiment spéciales. De plus, leurs fêtes sont moins fréquentes que celles des encantados.

Cette proximité du monde des humains rend peut-être les caboclos plus aptes à interférer, à travers la possession, dans les subtilités des relations sociales des humains, chose qu'ils ne se gênent pas de faire lorsqu'ils en sentent le besoin. Mais qu'est-ce qui est en jeu, exactement, lorsque cette interaction particulière se met en place ? C'est à cette question que nous essayerons de répondre dans les pages qui suivent.

1. Dialogue entre caboclos et personnes dans les rituels

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, il existe deux types principaux de rituels publics des caboclos, soit la « fête des caboclos » et la « session des caboclos ». Les premiers sont plus élaborés, plus longs et comptent généralement un public plus nombreux, tandis que les seconds, plus fréquents, se caractérisent par un certain dépouillement. En effet, les entités ne sont pas vêtues de leurs vêtements liturgiques caractéristiques et la décoration de la maison du culte n'est pas très soignée. Par contre, les deux fêtes créent généralement une ambiance similaire et permettent une interaction directe entre les personnes de l'auditoire et les divinités. Les fragments d'entretiens transcrits ci-dessous nous en donnent une idée.

« J'adore les fêtes de caboclos, je sors complètement soûle ! Je bois toujours avec les caboclos ! J'amène toujours une bouteille de 51²³¹ pour la fête puisque les caboclos me donnent de la boisson et après, ils veulent que je leur en donne le double et moi, j'ai toujours fait ça. Mais un jour, ça fait déjà deux ans, lorsque je suis arrivée tard du travail, j'ai vu qu'il y avait une fête dans le terreiro de Mãe Juninha. Je ne savais pas que cette fête aurait lieu et je n'avais pas acheté de boisson. J'y suis allée les mains vides. Lorsque je suis arrivée, ils [les caboclos] m'ont dit : "Qu'est-ce que tu as amené pour nous ? Tu n'as rien amené, ah ? Car le paiement vient là derrière, pour toi." J'avais déjà oublié l'affaire, ça a été ma fille qui est devenue enceinte ! Le jour suivant, j'ai reçu une lettre du père [de l'enfant] disant qu'il voulait parler avec moi. Je suis allée à Salvador lui parler et il m'a dit que ma fille était enceinte mais qu'il ne pourrait pas la marier parce qu'il ne gagnait pas beaucoup. Elle avait seize ans et il a commencé à flirter avec elle lorsqu'elle en avait quatorze. À l'époque, je lui ai dit de s'éloigner d'elle parce qu'elle était très jeune et il m'a assuré qu'il n'avait plus rien avec elle ! Pourquoi m'appelle-t-il maintenant pour dire qu'elle est enceinte ? Je lui ai dit : "Maintenant, tu dois assumer !" [Il a dit :] "Ah, je vais l'assumer, c'est seulement que maintenant, je n'ai pas les moyens." Il m'a demandé du temps et je lui ai dit : "Tout le temps que j'ai à te donner c'est 24 heures !" Il m'a beaucoup "fait marcher" et à toutes les fois que je le cherchais pour faire les papiers, il n'était pas chez lui. Puis, il y a eu une autre fête ici et j'y suis allée parler avec le Caboclo. Il m'a dit que je devrais verser une bouteille de cachaça dans la brousse et allumer une chandelle. Puis, la date du mariage a été fixée et ils se sont mariés. » (Femme non initiée au culte)

« La Cabocla de Nina de Dona Olga adore ma fille. Si je ne veux pas la voir triste je ne dois rien faire qui contrarie ma fille parce que, si elle le sent, elle vient, elle me frappe, elle m'appelle et elle me donne des conseils. Elle fait tout pour ne pas me frapper puisqu'elle préfère parler tranquillement avec moi, c'est seulement si je ne l'écoute pas qu'elle me donne quelques gifles. » (Femme non initiée au culte)

²³¹ Marque d'une cachaça très populaire.

Ces fragments d'entretiens nous montrent quelques facettes du rapport qui s'établit entre les personnes qui fréquentent les rituels et les divinités qui y sont présentes. Il s'agit d'un rapport très humanisé en ce sens que les entités manifestent différents types de sentiments et réagissent aux situations qui se présentent un peu comme les êtres humains. Dans certains cas (comme dans l'exemple cité décrivant un Orixá, aussi valide pour les caboclos), la divinité peut sentir qu'une personne est en détresse, percevoir son angoisse et venir la réconforter, dans un geste de tendresse. À d'autres moments, le Caboclo peut se sentir blessé par l'oubli (même involontaire) d'une de ses fidèles au point de lui faire ce qui constitue presque une menace. Lors de la fête suivante, la même divinité commencera à lui donner quelques conseils pour l'aider à résoudre son problème. Le Caboclo devient ainsi proche des gens et partage avec eux un peu de ce qu'ils éprouvent dans leur vie quotidienne. Cette proximité leur permet même de s'immiscer dans certaines affaires de la vie privée des personnes, comme lorsqu'une Cabocla vient dire à une femme comment elle doit traiter sa fille ou lui demander de rendre des comptes, sachant que la petite a été maltraitée.

D'après ce que nous avons pu observer, le contenu de l'interaction entre les personnes et les entités peut varier beaucoup, mais il est quand même possible de percevoir la récurrence de certains thèmes. Ainsi, au cours de leurs dialogues avec les personnes, les caboclos les avertissent parfois de choses qu'ils connaissent et que la personne ne sait pas. Il peut s'agir de quelque chose sur le plan des relations sociales, comme lorsque le Caboclo avertit une femme que son mari s'est trouvé une maîtresse ou que quelqu'un est en train de l'ensorceler. Il peut aussi s'agir d'un problème relevant plutôt de la sphère spirituelle, et l'entité pourra recommander que la personne se soumette à un rituel de purification. D'autres fois, l'entité appellera une personne pour lui conseiller de changer son comportement dans sa vie personnelle, considérant qu'elle n'agit pas correctement. Il peut aussi arriver qu'une personne soumette au Caboclo ses soupçons sur divers sujets pour avoir la confirmation de l'entité et, dans l'affirmative, des conseils. Il arrive également qu'un Caboclo s'approche d'une personne vivant un moment difficile pour lui parler du sujet qui l'afflige, la tranquilliser et l'encourager à faire face à l'adversité.

L'ancrage communautaire des terreiros de candomblé de la ville est certainement un des facteurs qui contribuent le plus à façonner ce type spécial d'interaction sociale qui s'établit entre les personnes et les divinités du culte. Comme il s'agit de communautés où la majorité des personnes se connaissent, les entités peuvent, elles aussi, connaître tout le monde et connaître, sans que personne le leur raconte, les problèmes que vivent les gens, et les rumeurs qui circulent dans la ville. Ainsi, lorsqu'une jeune femme a décidé d'amener en justice le père de sa fille, un homme riche de la bourgeoisie locale qui n'avait jamais assumé la paternité de l'enfant, plusieurs caboclos et boiadeiros sont venus spontanément, en différents terreiros de la ville, lui apporter leurs encouragements lors des rituels et lui dire de ne pas avoir peur, que tout allait bien se terminer puisqu'ils seraient à ses côtés lors des audiences au tribunal.

Même si les fêtes de caboclos sont très populaires auprès des hommes, le rapport que ceux-ci établissent avec les caboclos est d'une autre nature que celui des femmes. Il est certain qu'ils ont recours à ces entités lorsqu'ils ont besoin de leur aide magique, mais ils le font moins fréquemment que les femmes. L'interaction que les hommes, spécialement les *ogãs*, ont avec les caboclos est, au contraire de celle des femmes, marquée par un certain désir de défier l'autorité masculine des entités. Dans les relations enjouées qui s'établissent entre eux lors des rituels, de petits conflits apparaissent parfois. C'est comme s'il existait une certaine tension entre les deux pôles de la masculinité, représentés d'une part par les *ogãs* présents, venus de divers terreiros, et d'autre part par les caboclos. Cette tension peut parfois affleurer par le biais de l'intonation des chants de *sotaque*²³² de part et d'autre. Cette dispute doit néanmoins se maintenir à un niveau qui n'atteint pas le respect dû à la divinité, sous peine que la communauté en vienne à condamner sévèrement cet homme.²³³ Le Caboclo peut aussi être très violent et agressif envers les hommes qui le provoquent. Malgré le danger, lorsque les *ogãs* veulent se

²³² Chansons où, au moyen d'un langage allusif, les gens se lancent des défis ou des offenses.

²³³ Lors d'une session de caboclo, un *ogã* appartenant à un autre terreiro, mais aussi petit-fils de la mère-de-saint de la maison, a entonné des *sotaque* pour Seu Rompe Folha, le caboclo de sa grand-mère. Quelques jours plus tard, nous l'avons entendu commenter cet événement avec une fille-de-saint. Il disait : « *Les gens sont fâchés contre moi. Ils m'ont dit que je n'ai pas respecté ma grand-mère. Moi, je leur ai dit : "Ce n'était pas ma grand-mère, ma dispute était avec Seu Rompe Folha, que moi, je considère très ignorant. Pas avec ma grand-mère!"* »

vanter de leur courage, ils affirment qu'ils ne baissent pas la tête, même devant les caboclos.

La différence que nous venons de mettre en lumière entre les rapports que les hommes et les femmes établissent avec les caboclos ne se limite pas au contexte rituel. Elle se produit aussi dans le cadre du nœud familial, où ces divinités se font souvent présentes en tant que troisième personne qui médiatise, non sans tensions, le rapport entre l'homme et sa femme. La discussion d'un événement qui s'est produit lors d'une session de Caboclo, dans un des terreiros de la ville, et ses répercussions sur les personnes présentes peuvent nous servir de porte d'entrée pour entreprendre une analyse plus approfondie de l'importance de l'idiome de la possession dans ce contexte.

Le fait qui a attiré notre attention a débuté lorsque Seu Pena Branca²³⁴, Caboclo de Dona Mirtes, une importante fille-de-saint du terreiro, a demandé aux *equedes*²³⁵, au beau milieu d'une session, d'appeler le mari de son cheval parce qu'il voulait lui parler. Raimundo, le mari de Dona Mirtes, était alors en train de boire de la bière dans un bar du coin. Il acquiesça à la demande du Caboclo et suivit l'*equede* jusqu'à la maison du culte, où l'attendait Seu Pena Branca. Lorsqu'il est arrivé, ce dernier l'a invité à le suivre vers les chambres intérieures de la maison pour avoir une conversation privée. Selon les *equedes* qui ont entendu la conversation, le Caboclo a reproché à Raimundo de s'être disputé avec sa femme devant la mère de cette dernière, qui était âgée et malade et à qui il fallait épargner ce genre de situation. Raimundo, qui avait un peu trop bu, a été fâché par l'intervention de l'entité dans sa relation avec sa femme et est revenu au salon en disant à haute voix que les esprits ne devraient pas se mêler de sa vie privée.

À ce moment, le Caboclo de la mère-de-saint et « maître de la maison », Seu Rompe Folha, est intervenu pour demander à Raimundo de se calmer et de maintenir le bon ordre dans le terreiro. Ce dernier a quitté la maison et Seu Rompe Folha a fait ses commentaires aux personnes présentes. Il a dit que le problème résidait dans le fait que

²³⁴ « Penne Blanche ».

²³⁵ Les *equedes* sont des initiées qui n'entrent pas en transe et qui s'occupent des filles-de-saint lorsque celles-ci sont possédées par leurs orixás.

Dona Mirtes voulait se séparer de Raimundo et que celui-ci ne voulait pas l'accepter. Raimundo, qui était dehors, a entendu le commentaire du Caboclo et est revenu dans le salon furieux, accusant Seu Rompe Folha de proférer des mensonges. Les personnes présentes l'ont chassé du terreiro, tandis que Seu Rompe Folha, très agité, lui reprochait son manque de respect envers lui, le « maître de la maison ».

Le jour suivant, cet événement était le principal sujet de conversation dans le quartier. Raimundo, qui était *ogã* dans le terreiro, est tombé en disgrâce auprès de la mère-de-saint qui n'a pas voulu accepter ses excuses pour son comportement irrespectueux envers Seu Rompe Folha. Selon ce qu'elle nous a dit, si c'est elle qu'il avait offensée, elle aurait pu lui pardonner, mais comme il avait offensé son Caboclo la chose était beaucoup plus grave, puisque c'est la divinité qui devait l'excuser. Raimundo s'est donc retrouvé isolé, sans support pour participer au candomblé, dont il était un adepte assidu.

Quelques jours plus tard, nous avons eu l'opportunité de parler avec Dona Mirtes à propos de ce qui s'était passé. Voici ce qu'elle nous a dit.

« Pena Branca a causé toute la confusion et a disparu ! Depuis, il n'est plus revenu ! Ce Caboclo-là, il est un peu méfiant ! »

Q. « Qu'est-ce qui s'est passé exactement, Dona Mirtes ? »

R. « Le Caboclo a appelé Raimundo dans la cuisine pour lui parler en privé. Mais lorsque Raimundo boit, il perd la tête. Il reste fou, fou, fou. Je me suis dit : "Mon Dieu ! Pourquoi ce Caboclo a appelé cet homme alors qu'il était en train de boire, il sait qu'il perd la tête ! [...] Les deux ne se sont jamais bien accordés. Raimundo l'aime bien mais le Caboclo ne s'entend pas très bien avec lui, parce que le Caboclo trouvait que je ne devrais pas m'engager de nouveau, parce que ça n'a pas marché avec mon premier mari, n'est-ce pas ? Alors, il trouvait que je devrais rester seule. Mais il n'a jamais interféré dans ma vie. Il a parlé avec ma mère-de-saint lorsque nous avons habité ensemble et il a dit qu'il n'aimait pas notre relation mais qu'il n'allait pas interférer dans ma vie privée. Puis, les deux ont été toujours comme ça. Pena Branca ne parlait pas avec lui, il ne lui disait rien. Le temps a passé et maintenant, il a décidé d'appeler

Raimundo pour lui donner des conseils. Parce que nous nous disputons de temps en temps, et puis il a trouvé que nous ne devons pas discuter devant ma mère. [...] Peut-être qu'il a voulu dire que ça ne marchait plus pour nous deux vivre ensemble, qu'on ne pouvait pas continuer comme ça. Parce que Raimundo et moi, on pense de façons différentes, et donc, ça ne marche jamais. Et lui, il veut rien savoir, il veut toujours agir seul et moi, je n'aime pas l'ignorance. Je déteste les gens qui font les ignorants. Je n'aime pas les mensonges. Mais, je pense que nous pouvons vivre comme des amis, mais lui, il m'a déjà dit qu'il n'accepterait pas. Ce que j'ai haï, c'est qu'il n'accepte pas ! Je dois demander aux Saints et à Dieu de m'aider à convaincre cet homme ! » (Dona Mirtes)

Le discours de Dona Mirtes évoque plusieurs aspects du rapport entre hommes et femmes dont nous avons déjà discuté dans les chapitres précédents. La question de fond qui traverse son récit est que Dona Mirtes veut se séparer de son mari mais ne réussit pas à lui faire accepter sa décision paisiblement. Devant l'échec des tentatives de Dona Mirtes pour sortir de l'impasse, Seu Pena Branca a pris l'initiative de faire comprendre à son compagnon qu'il devrait accepter le désir de son « cheval ». Par le passé, il avait déjà donné un avertissement à Dona Mirtes, lui rappelant que son premier mariage lui avait causé beaucoup de souffrances. Il se préoccupait maintenant de la santé de sa mère, qui souffrait de problèmes cardiaques et que les bagarres entre elle et Raimundo rendaient nerveuse. En ce sens, les attitudes de Seu Pena Branca reflètent clairement les préoccupations majeures de Dona Mirtes. Il a manifesté son appréhension envers l'incertitude d'un nouvel engagement et explicité son souci à l'égard de la santé de sa mère. Pour Dona Mirtes, par contre, il représente l'altérité et elle se réfère à lui comme à « *un Caboclo méfiant* » se comportant de façon complètement indépendante de son propre désir. Ainsi, elle ne se sent absolument pas impliquée par les actes de son Caboclo, dont elle se détache complètement. Pour elle, il a causé beaucoup de confusion, puis il est disparu.

Raimundo, pour sa part, n'a pas accepté l'ingérence du Caboclo de sa femme dans leurs problèmes de couple. Il est intéressant de remarquer cependant que pour lui, la

question ne se pose pas en termes d'intentionnalité de la part de Dona Mirtes (de vouloir lui dire des choses à travers son Caboclo). À aucun moment il n'a mis en doute la crédibilité de la transe de sa femme, ni ne l'a culpabilisée pour ce qui s'était passé. Sa révolte était centrée sur l'attitude d'interférence de Seu Pena Branca et de Seu Rompe Folha dans les affaires internes du couple. Le premier lui a envoyé un message qui a ensuite été amplifié et renforcé par le second. En effet, le commentaire du Caboclo de la mère-de-saint a exposé le problème du couple à toute la communauté et lui a indirectement envoyé un message, suggérant qu'il n'était pas raisonnable de refuser d'écouter les demandes de sa femme.

La réaction de Raimundo a été orientée contre Seu Pena Branca et Seu Rompe Folha et s'est déroulée dans un langage d'homme à homme où Raimundo leur a fait comprendre que leur interférence dans la vie privée avait des limites. Il importe de remarquer que le problème ayant entraîné l'exclusion de Raimundo du terreiro ne venait pas du fait qu'il n'avait pas accepté le conseil du Caboclo, ni de son refus d'une interférence dans sa vie privée, mais plutôt du fait qu'il n'avait pas su répondre à cette tentative de dialogue sans manquer du respect qui est dû à toutes les divinités.

Pendant les jours qui ont suivi, l'événement qui s'est produit dans la session de Caboclo a été discuté par les personnes du quartier. Le manque de respect de Raimundo envers Seu Rompe Folha, le Caboclo « maître de la maison », a été perçu par plusieurs personnes comme une grave erreur, et la décision de la mère-de-saint de rompre ses relations avec lui a été considérée juste. Par contre, l'attitude des caboclos a fait l'objet d'une polémique où certaines personnes la trouvaient correcte tandis que d'autres la condamnaient. Ce débat indique que l'interférence des divinités dans les relations sociales n'est pas une pratique complètement acceptée, ni même légitimée par la communauté. Le commentaire d'un *ogã* de la maison peut nous éclairer un peu à ce sujet :

« Le cas de Raimundo est qu'il y a déjà beaucoup longtemps que lui et Mirtes se disputent, parce que Raimundo a une autre femme dans la rue. Alors, Mirtes et Raimundo peuvent se battre, prendre un couteau, faire n'importe quoi et personne n'a

rien à voir avec ça. Mais le Caboclo à elle l'a appelé pour lui donner des conseils. Raimundo n'est pas très ancien [dans le candomblé], moi, je suis plus vieux que lui [dans le culte], mais il y a des choses qu'il sait et il s'est fâché parce qu'il sait que l'esprit ne peut pas entrer dans la vie privée de "la matière". S'il s'agissait d'un autre, il pourrait même disqualifier²³⁶ son Caboclo à elle. » (Pedro, ogã)

Le discours de Pedro nous montre clairement que l'interférence directe des esprits dans les rapports interpersonnels est une pratique délicate et sujette à contestation. Il remarque qu'indépendamment de la gravité du conflit qui oppose les deux conjoints, personne n'a le droit de s'en mêler, pas même les divinités. Lorsque cela se produit, la propre véracité de la transe peut être mise en cause. Par contre, Pedro remarque que ce sont plutôt les personnes initiées au culte qui savent que les esprits, de par leur nature, ne sont pas censés envahir la vie privée des gens de cette façon et que s'ils le font, la personne concernée a le droit de s'opposer. Sans nécessairement questionner l'authenticité du Caboclo de Dona Mirtes, l'ogã a mis en relief la dispute de pouvoir sous-jacente à la relation du couple, suggérant que si Raimundo était moins savant dans le candomblé, il serait peut-être plus intimidé par la demande de l'entité. La suite de son discours, comme le montre le fragment transcrit ci-dessous, montre l'inflexibilité de Raimundo à l'égard du désir de sa femme et la stratégie que cette dernière doit utiliser pour lui faire accepter sa volonté sans s'opposer à lui de façon directe. Dans ce jeu de pouvoir, la connaissance supérieure de Mirtes sur la magie du candomblé, ainsi que le contact privilégié qu'elle possède avec les entités, deviennent pour elle un atout important.

« Raimundo et Mirtes sont ensemble seulement en apparence. Chez eux, ils dorment dans des lits séparés. Mais elle est déjà traumatisée parce qu'il a dit que : ou elle vit avec lui, ou il la tue. Mais il ne va pas en arriver à ce point parce que "Pendant qu'il va avec les cajous²³⁷, elle vient déjà avec les châtaignes"²³⁸ ! Alors, en dessous de

²³⁶ En portugais : «*Desfaz até do Caboclo dela*», dans le sens de « mettre en doute la crédibilité du Caboclo ».

²³⁷ Fruit tropical dont les personnes font griller une partie pour obtenir les châtaignes.

²³⁸ Dictionnaire populaire.

la table, oh ! [il fait un geste avec la main] et elle est déjà, oh ! [il fait un autre geste], parce qu'elle est la plus ancienne à la maison, elle a tout dans ses mains, oh ! elle est en train de lui mettre ici, oh ! [il montre la paume de sa main] ! » (Pedro, ogã)

Comme Pedro le laisse entrevoir, Mirtes utilise le pouvoir magique du culte comme une forme de résistance à l'oppression imposée par son compagnon. Dans le contexte où elle se trouve, il est clair qu'il n'y a pas de dialogue possible avec son mari. Il nous semble donc que l'intervention de son Caboclo dans la relation du couple représente avant tout une tentative pour ouvrir un canal de communication à travers lequel la femme essaie de se faire entendre. En ce sens, l'action du Caboclo élargit l'espace de la femme à l'intérieur d'un ordre socioculturel qui ne lui permet pas de s'opposer directement à l'homme. Lorsque le dialogue est difficile et que la persuasion, la dissuasion ou les arguments habilement utilisés par les femmes, ne donnent plus de résultats, la possession par le Caboclo permet l'établissement d'un rapport à un autre niveau, non soumis à la différence hiérarchique entre l'homme et la femme, mais à un rapport d'égalité, d'homme à homme.

L'intervention du Caboclo est perçue par l'homme comme une offense puisqu'elle représente l'ingérence d'un « être masculin » dans ses affaires. Par contre, elle est atténuée du fait que c'est un homme « symbolique » et immatériel qui mène l'action, puisqu'en réalité, il parle à travers une femme. Il ne peut être atteint physiquement. De plus, en tant que divinité, il doit être traité avec respect puisqu'il est toujours potentiellement dangereux. Ainsi, même si le Caboclo représente un affront au pouvoir masculin, il ne blesse pas le sentiment d'autorité de l'homme, contrairement à l'évocation par la femme de certaines questions délicates. Son interférence a donc le pouvoir d'ouvrir un canal de communication entre l'homme et la femme à un niveau plus égalitaire. Dans ce contexte, l'arrivée de l'entité rend possible la création d'un espace pour le dialogue où les questions délicates peuvent être abordées, ce qui permet une négociation.

Si nous comparons nos données de Cachoeira avec les descriptions ethnographiques produites dans d'autres contextes culturels où la possession est présente,

nous remarquons que l'interférence des esprits dans les relations humaines, particulièrement entre mari et femme, est un fait récurrent. Les travaux de Crapanzano (1977), de Lambek (1981), de Corin (1995b) et de Boddy (1989), réalisés respectivement au Maroc, à Mayotte, au Zaïre et au Soudan, identifient différentes façons utilisées par les femmes pour soulever, à travers des esprits, des questions délicates ou des conflits non résolus qui ne seraient pas bien acceptés autrement. Ce qui diffère dans le contexte particulier du candomblé de Cachoeira, c'est que nous ne trouvons pas ici devant un idiome rituel tourné vers la résolution de ces conflits, mais plutôt vers une utilisation presque marginale de la possession dans cette direction. Si l'on regarde, par exemple, l'étude de Lambek (1981) sur la possession à Mayotte, on voit que la femme est introduite dans un processus thérapeutique conduit par un guérisseur, où participent son mari et d'autres membres de la famille. Le guérisseur stimule l'esprit de la femme à parler et à révéler ses conflits au plan de ses relations sociales, surtout en ce qui concerne les difficultés dans le rapport entre la femme et son époux. La présence du guérisseur comme médiateur, ainsi que la structure du rituel, construisent un cadre qui légitime l'interférence des esprits dans les problèmes entre hommes et femmes. Comme on l'a vu, dans le cas de Cachoeira, cette interaction n'a pas lieu à l'intérieur d'un cadre rituel précis, mais plutôt d'une façon presque informelle, par des contacts directs entre l'esprit de la femme et son mari ou compagnon. Sa légitimation est donc beaucoup plus délicate. Dès que le rapport qui s'établit entre l'esprit et l'homme n'est pas contraint par un contexte rituel où d'autres personnes participent à la résolution du problème, il est beaucoup plus fragile et a donc moins de chances d'être efficace. En effet, comme on peut le remarquer dans le cas que je viens d'analyser, la médiation des caboclos ne représente pas nécessairement une solution efficace aux conflits entre les hommes et les femmes. Ce cas illustre bien une situation où la négociation n'a pas été acceptée par le premier. Par contre, l'action de l'esprit n'a pas été sans conséquences puisque, dans ce cas précis, l'homme a payé cher la violence avec laquelle il a refusé le dialogue : il a été exclu de la communauté rituelle. Ainsi, il me semble qu'il s'agit d'une forme de relation délicate où la négociation ne peut se réaliser que s'il existe un certain équilibre de pouvoir.

D'un côté, le pouvoir d'action des caboclos est limité parce que, de façon naturelle, les hommes ne transigent pas nécessairement avec tout ce que les esprits disent. De plus, l'action de ces derniers doit aussi être culturellement significative, c'est-à-dire que l'entité doit se comporter en accord avec tout ce que les gens connaissent d'un Caboclo. Si, à un moment donné, il se transformait simplement en avocat de la femme, la crédibilité de la transe pourrait facilement être mise en doute, ce qui conduirait à l'échec de la négociation, qui ne peut s'effectuer que si la médiation de cette troisième personne n'est pas mise en cause.

D'un autre côté, les hommes ne peuvent pas simplement « faire la sourde oreille » devant la parole des esprits lorsqu'ils formulent des demandes légitimes. Ils sont conscients du pouvoir de ces esprits et se font du souci. Ainsi, cette relation entre l'homme et le Caboclo de sa femme doit être maintenue dans une sorte d'équilibre dynamique. Son importance dans le contexte étudié est néanmoins indubitable puisqu'elle se répète, malgré la controverse existant sur le droit des esprits de s'immiscer dans les affaires de couple, dans plusieurs cas que nous avons eu l'occasion de relever. À l'instar de Lambek (1981), je suis convaincu que l'interaction que les esprits établissent avec les personnes transcende le simple résultat, positif ou négatif, de la négociation qu'elle met en place. Elle représente aussi une action symbolique qui complexifie les relations à l'intérieur de la famille et crée d'autres possibilités de communication entre les personnes²³⁹. En ce sens, il me semble que l'observation de Lambek (1981 : 83), sur les relations qui s'établissent entre les esprits de la femme et son mari dans le cas de Mayotte, sont aussi pertinentes en regard de la situation de Cachoeira.

« The new relationships do not so much strengthen the conjugal bond as, to borrow a metaphor from Geertz (1973), they thicken it, they add on new layers of meaning. Any action between the partners in their identities at one layer shares in the meanings contributed at other layers; several things are going at once. Possession does

²³⁹ Lambek (1981) suggère que la possession peut être étudiée en tant qu'un système de communication qui permet la transmission de messages entre envoyeurs et récepteurs à travers de canaux particuliers qu'elle permet de créer.

not turn the marriage relationship in any particular way. It simply says something about it [...] and leaves the conclusion to the participants.»

2. L'interférence des caboclos dans le rapport entre hommes et femmes

Après son initiation au culte, la fille-de-saint commence à établir une relation spéciale avec les entités qui la prennent en possession. Ces divinités deviennent partie intégrante de sa vie et, indirectement, de celle des personnes qui lui sont proches. Périodiquement, lors des fêtes rituelles, la femme est possédée par ses entités, surtout par son Caboclo, qui est probablement la divinité qui « descend » le plus fréquemment dans le terreiro. Lorsque les personnes de sa famille fréquentent le terreiro pour apprécier les fêtes, elles s'habituent à rencontrer ces entités et à établir avec elles un rapport particulier. Par exemple, si le mari de la fille-de-saint est initié en tant qu'*ogã* ou s'il a l'habitude d'assister aux rituels, il sera certainement habitué de dialoguer de temps en temps avec le Caboclo de sa femme comme avec les autres caboclos du terreiro. Dans ce rapport, il peut arriver que les entités lui offrent de l'aide ou du réconfort dans des situations de vie particulièrement difficiles, mais il peut aussi arriver qu'elles lui donnent des conseils ou des avertissements, comme modérer l'alcool, avoir du bon sens, laisser tomber les femmes de la rue. Ce contact peut évoluer en différentes directions ; il prend parfois la forme d'un respect mutuel et même d'une alliance, mais il peut aussi prendre la forme d'un conflit. C'est comme si la tension au sein du couple venait à se refléter dans la relation entre le mari et le Caboclo de sa femme. Le fragment de discours, transcrit ci-bas, d'un *ogã* marié à une mère-de-saint nous raconte le type de rapport qu'il établissait avec Seu Rompe Folha, le Caboclo de celle-ci, peut nous aider à approfondir ce point.

« Il parlait avec moi. Je l'aimais beaucoup mais il était très rude, violent. Aujourd'hui c'est un Caboclo avec doctrine, il n'est plus furieux comme il l'était ! Aujourd'hui, il est plus calme et pas endiablé tel qu'il était. Parce que s'il te regardait et s'il ne sympathisait pas avec toi, il te "mettait les mains", il te jetait dehors ! Moi, il m'a déjà poussé, il a déjà demandé à quelques personnes de m'éloigner de lui parce qu'il ne supportait plus de me voir, pour que la chose ne soit encore pire, tu me comprends ?

Parce qu'un Caboclo est invisible mais lorsqu'il arrive ici et "prend la matière"²⁴⁰, si tu vacilles il avance vers toi, fait couler ton sang, te fait tomber. [...] Il ne m'aimait pas beaucoup parce que moi, je n'aimais que le Cachaceiro²⁴¹, le Marin. Puis, il a pris la haine de moi parce qu'il était un Caboclo très bon : il aidait les gens, il recevait des fleurs et moi je ne l'aimais pas, j'aimais seulement le Cachaceiro. Lorsque j'écoutais les fusées et voyais le Whisky par terre... J'appartenais au candomblé mais, à cause du vice de la cachaça, je méprisais Seu Rompe Folha à cause du Marin. [...] Il [Seu Rompe Folha] se plaignait beaucoup [de mon goût pour la boisson]. » (João, ogã)

Dans son discours, l'ogã João touche quelques points qui nous semblent significatifs. Il traduit d'abord le respect imposé par le Caboclo et que les hommes redoutent. Ses actions sont généralement rudes et viriles. En tant qu'Amérindien, étant donc non complètement civilisé, le Caboclo n'a pas nécessairement l'habitude de contrôler sa rage ou son mécontentement lorsqu'il trouve que quelqu'un ne se comporte pas correctement. L'ogã João a vu s'abattre sur lui à quelques reprises la rage du Caboclo de sa femme, surtout à cause de son attirance incontrôlée pour l'alcool.²⁴² Il reconnaissait son erreur et ne contestait pas l'attitude de Seu Rompe Folha, à qui il semblait donner raison.

João n'a pas cherché la confrontation avec le Caboclo. Sa réaction fut plutôt d'essayer de calmer la colère de l'entité ou de s'éloigner d'elle lorsque l'ambiance devenait plus lourde. En d'autres mots, il acceptait et comprenait le message que lui envoyait le Caboclo, ce qui ne l'empêchait pas, quelque temps plus tard, de reprendre les comportements qui avaient déclenché sa fureur. Le canal de communication demeure ouvert indépendamment des résultats concrets. Ce qui est vraiment important, c'est que le Caboclo amplifie l'espace d'expression disponible pour le femme et où la tension

²⁴⁰ « Matière » fait référence au corps de la personne qui est emprunté par l'esprit.

²⁴¹ L'ogã se réfère ici à Marujo, une autre entité qui possède sa femme et qui, comme nous l'avons vu, est connu par son goût par la cachaça.

²⁴² João nous dit qu'il buvait beaucoup et que le vice l'a amené à gaspiller presque tout ce qu'il avait reçu en héritage de son père. Aujourd'hui, il ne touche plus à une goutte d'alcool.

existant au sein du nœud familial peut être exposée d'une façon culturellement significative.

Lorsque l'homme accepte ce canal de communication et est capable de vivre en cohabitation avec le Caboclo qui possède sa femme, une sorte de négociation peut s'établir entre eux. Parmi les conflits fréquemment adressés par l'entité notons l'interdiction faite aux femmes de fréquenter les rituels du candomblé. L'opposition des hommes à la pratique du culte par les femmes reflète aussi leur dérangement par l'entrée de celles-ci dans une institution religieuse qui les soumet à d'autres règles que celles de la hiérarchie familiale. L'initiation impose par exemple à la femme des périodes d'abstinence sexuelle qui limitent le droit masculin à la disponibilité de sa femme. Après l'initiation, la femme doit de plus consacrer une partie de son temps aux longs rituels du culte. Devant l'inflexibilité masculine, c'est souvent le Caboclo lui-même qui, à travers la femme possédée, tentera de faire comprendre à son compagnon la nécessité de la laisser fréquenter le culte.

« Mon mari n'aimait pas le candomblé. Il me taquinait et disait qu'il ne me voulait pas là-dedans. Lorsque j'allais voir les fêtes chez Mãe Juninha, il se plaignait : "Ah, tu vas encore au candomblé." Il ne voulait pas que je sorte, que j'aïlle aux fêtes ni rien, et on est arrivés au point que même Oxossi²⁴³ me prenne pour lui parler. »

Q. : « Oxossi discutait avec lui ? »

R. « Il n'arrivait pas à discuter avec lui mais il l'avertissait... qu'il allait faire ça... qu'il allait me maltraiter... ou qu'il allait lui donner des "exemples". Mon mari ne le croyait pas. Il restait là, en critiquant. Un jour, il m'a dit : "Oh ! Maria ! Tu dis que tu as un Saint, que tu as Oxossi... alors, si tu as vraiment un Saint, j'ai une question [sur les droits du travail] dans la Leste²⁴⁴ qui traîne depuis plus de vingt ans. Je veux la voir se résoudre". Puis en huit jours, ça a été résolu ! Depuis, il a commencé à être plus croyant, il restait là à parler [avec le Caboclo] et il ne m'a plus empêchée de faire les

²⁴³ Il s'agit d'Oxossi en sa qualité de caboclo, non de l'Orixá Oxossi.

²⁴⁴ Compagnie ferroviaire.

choses. Il a vu qu'il s'agissait d'une chose qu'on doit soigner et qui ne dépend pas de nous ! » (Maria, fille-de-saint)

L'épisode qui réunit Maria, son mari et Oxossi illustre un cas de négociation bien réussi entre un homme et sa femme et qui a été médiatisé par le Caboclo. À la suite de ce processus, l'homme finit par accepter de partager sa femme avec l'esprit qui la possède et avec qui il établit une sorte d'alliance basée sur le respect mutuel. Le Caboclo offre à l'homme sa protection spirituelle et en échange, celui-ci permet à sa femme de fréquenter les rituels.

Par contre, dans les cas où cette alliance ne réussit pas à se consolider, la relation entre l'homme et le Caboclo évolue souvent vers la confrontation. L'extrapolation de l'autorité masculine au-delà des limites de sa légitimité provoque une réaction de la part de l'entité, qui se place alors du côté de la femme. La médiation de l'esprit déplace la tension du rapport homme/femme vers un rapport homme/divinité et modifie en conséquence la relation hiérarchique qui relie les interlocuteurs. La résolution du conflit, à partir de l'interférence de l'entité, doit alors se faire sur un autre registre que celui d'un conflit entre un homme et une femme, aussi contraint par d'autres facteurs. Même si les hommes arrivent parfois à défier les entités du candomblé, au fond, ils les redoutent puisque leur existence et leur puissance sont soutenues par toute la communauté. Lorsqu'ils manquent de respect envers l'entité et assument une confrontation ouverte avec elle, ils se placent dans une situation de fragilité puisqu'ils coupent les liens avec la communauté qui honore ces esprits. L'esprit de la femme peut être un Caboclo connu dans la communauté, ayant déjà aidé beaucoup de gens et très populaire parmi eux. Quand l'homme manque de respect à cette entité ou défie sa puissance, il offense aussi toute la communauté, qui se place du côté de la femme. Des rumeurs commencent à courir, les gens commentent l'offense faite à l'entité et la punition divine de l'homme devient en quelque sorte une conséquence naturelle à laquelle tout le monde s'attend.

L'histoire d'Isa, fille-de-saint du candomblé, de son mari et du Caboclo Mata Virgem²⁴⁵, racontée par plusieurs personnes du quartier ayant accompagné le déroulement du drame, est souvent évoquée dans les conversations et reste une sorte d'exemple paradigmatique des conséquences du mépris masculin envers la divinité. Les gens du quartier assistaient quotidiennement au conflit entre Isa et son mari et à la tyrannie avec laquelle celui-ci la traitait. Selon ce qu'on raconte, il la battait, la menaçait de mort et l'humiliait en public jusqu'à ce que Mata Virgem, fatigué de ces attitudes, scelle son sort. Il n'y a pas de doute pour les personnes qui racontent ce cas : l'entité a détruit la vie du mari d'Isa. Elle-même nous a dit ce qui suit.

« Mata Virgem m'a délivrée de mon mari puisqu'il a commencé à se fâcher contre ce qu'il faisait. Il y avait des fois où "j'étais" [possédée par] Mata Virgem, et puis mon mari venait à la porte du terreiro, il disait des mots grossiers et il voulait que Mata Virgem s'en aille pour que moi, je revienne à la maison. Il provoquait une grande confusion et puis Mata Virgem s'en allait. Je retournais à la maison et il "manquait de me tuer". Lorsqu'il y avait une autre fête, j'y allais de nouveau, Mata Virgem revenait et puis il a commencé à se dégoûter des choses qu'il [le mari] continuait à faire et puis il a dit : "L'allée est à Lourenço mais le retour est à moi !" »²⁴⁶ (Isa)

On dit que suite aux paroles de Mata Virgem, l'homme s'est rué sur l'alcool, n'a plus trouvé de travail, est devenu voleur et a finalement été pris par la police. Il est évident que dans ce cas, tous les canaux de communication ont été coupés et qu'il n'y avait pas d'espace pour établir une négociation. Cependant, Isa ne pouvait compter que sur Mata Virgem et sur les orixás pour se libérer de son oppression. Malgré la solidarité que ses amies lui témoignaient, personne dans la communauté n'osait interférer dans ses problèmes avec son mari. Son seul espoir résidait donc dans la protection et l'action magique de ces entités, qui réussissent dans plusieurs cas à imposer à l'homme une séparation d'avec sa femme. Comme le dit Dona Derci, mère-de-saint de Cachoeira, le

²⁴⁵ « Brousse Vierge ».

²⁴⁶ Dicton populaire.

Caboclo réussit à parler avec les hommes dans leur propre langage et évite ainsi la violence.

« Le Caboclo vient, il prend la personne [en possession] parce qu'il voit l'agonie..., qu'ils [les compagnons] veulent battre, qu'ils veulent tuer, faire ça et ça... et puis ils prennent [les femmes en possession], ils conversent : s'il marche, il marche, sinon, c'est un par ici, l'autre par-là ! Ils conversent comme ils savent que moi je ne sais pas, n'est-ce pas ? Et tout finit bien. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait des morts, pas de bagarre, rien. » (Dona Derci, mère-de-saint)

Le discours de Dona Derci montre le rôle de médiateur que joue le Caboclo dans l'interaction au sein du couple ainsi que l'importance de la négociation qui se met en place lorsque les conflits sont insurmontables autrement. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la séparation du mari est une solution qui est presque toujours évitée par la femme, qui essaie de sauvegarder l'unité familiale. L'intervention du Caboclo se fait souvent dans le sens de résoudre un conflit au sein du nœud familial de façon à sauvegarder le mariage et à rétablir la complémentarité perdue. Mais quand la séparation s'avère la seule solution possible pour la femme, c'est souvent le Caboclo qui se charge de la faire accepter à l'homme.²⁴⁷

Dona Derci attribue aussi à son Boiadeiro la fin de son mariage. C'est lui qui a expulsé son mari de la maison. L'intervention finale, définitive et radicale de l'entité renvoie dans ce cas à la conclusion d'un long processus de haine et de frustration accumulée par la femme, derrière lequel se cache la question de base, répétée sous différentes formes dans tous les cas et que l'on peut résumer en deux points : le non-accomplissement par l'homme de l'idéal de complémentarité et de respect dans le rapport de genre à l'intérieur de la famille, et d'autre part l'oppression à laquelle sont assujetties les femmes à l'intérieur d'un contexte socioculturel où leur espace, en dehors du monde familial, doit être durement conquis. Le candomblé à Cachoeira nous semble un des

²⁴⁷ Le cas de Nora, analysé au cinquième chapitre, et celui d'Isa et Mirtes, ici présenté, illustrent le rôle du Caboclo dans la médiation du processus de séparation du couple lorsque celle-ci n'est pas acceptée par le mari.

espaces où cette tension souvent réprimée remonte à la surface. C'est à travers l'action de son Boideiro que Dona Derci articule la frustration associée à sa relation avec son compagnon. On retrouve, entremêlés dans son discours, le manque de respect et l'autoritarisme de son mari à l'égard de ses obligations religieuses (observables dans les tentatives de celui-ci de l'empêcher de fréquenter les fêtes du culte) ainsi que son manque de compromis et de solidarité, valeurs qui devraient être à la base du rapport entre un homme et sa femme.

« Parce que j'allais "donner une obligation", faire une session, faire un "travail" et que je ne pouvais pas "être d'affaire avec un homme", mon mari ne voulait pas accepter cela. Il a dit : "Je veux voir deux boucs boire de l'eau dans le même abreuvoir." Puis, Boiadeiro lui a dit : "Ne te préoccupe pas parce que toi, tu ne vas pas boire !" Et il l'a mis dehors. Je n'ai pas d'homme, pas de mari, non. Parce qu'il ne voulait pas de compromis. Il voulait certainement que je brise mon recueillement ou quelque chose pour rester comme vous savez... Puis, je le prenais en haine, je prenais en haine... [...] Un jour, il y avait une fête de candomblé chez Sinhô et mon mari a dit que je n'irais pas. J'avais un ventre grand comme ça, que cet enfant est maintenant même avec un problème à cause de la rage que j'ai pris. J'ai sauté parce que j'allais le tuer. Il m'a frappé le bras et mon père ne m'avait jamais donné une gifle ! Au moment où j'ai sauté, Boiadeiro m'a prise [en possession], sinon je l'aurais tué. Boiadeiro m'a prise, m'a tranquillisée et l'a laissé sortir. Ma fille-de-saint l'a amené dormir chez elle. À partir de ce jour, je l'ai pris en haine. » (Dona Derci)

« [...] Ça ne me gênait pas que mon mari ait d'autres femmes, mais mon affaire a été que, lorsque je suis tombée malade, que j'ai été amenée à Salvador et condamnée par les médecins, il ne m'a jamais téléphoné. Il est resté ici avec ses femmes et ne m'a pas accordé d'importance. Je suis restée à la maison de son frère, qui me portait même la nourriture à la bouche. Lorsque j'ai été de retour, je lui ai dit : "Tu pensais que j'allais mourir ? Tu as pensé que j'allais devenir aveugle ? Mais je ne le suis pas devenue !" Depuis, je n'ai plus rien voulu savoir de lui. » (Dona Derci)

3. Le remplacement symbolique de l'homme par la divinité

Dans les parties précédentes, nous avons essayé de montrer l'importance de l'idiome de la possession dans la médiation des rapports interpersonnels en accordant une attention spéciale à la difficulté du rapport entre homme et femme dans le contexte de Cachoeira. Nous avons vu comment l'interférence d'une entité masculine ouvre de nouveaux canaux de communication à l'intérieur du nœud familial, qui permettent à la femme d'éviter la confrontation directe avec l'autorité maritale. Le Caboclo, en tant que divinité masculine (ce n'est jamais une Cabocla qui possède la femme dans ces circonstances), instaure avec le compagnon de son « cheval » une interaction non assujettie aux valeurs hiérarchiques qui organisent la relation entre un homme et sa femme. L'interférence de l'entité dans cette relation crée pour les femmes un espace où la négociation, et même la confrontation avec leurs maris, devient possible. L'action de l'entité vise à établir une négociation apte à assouplir l'intransigeance masculine face à certaines revendications des femmes, mais sans remettre en cause l'union familiale. Le Caboclo cherche à sensibiliser l'homme au fait qu'il ne fait pas sa part dans l'accomplissement de la complémentarité nécessaire à la stabilité de la famille. Ce n'est que lorsque la négociation est devenue impossible que le Caboclo assume la tâche délicate de convaincre l'homme de partir de la maison parce que sa femme ne veut plus de lui. À travers sa médiation, l'entité cherche à éviter que s'abatte sur la femme la violence masculine, tout en renforçant l'irrévocabilité de la décision de cette dernière. La possession est ici l'idiome culturel à travers lequel les femmes peuvent chercher des solutions aux conflits qui se posent dans leur relation avec leur compagnon sans aller à l'encontre des règles de base de l'organisation socioculturelle de la famille.

Néanmoins, l'importance du Caboclo ne s'arrête pas là. Lorsque la recherche de l'idéal de complémentarité des rôles masculin et féminin au sein de la famille s'est révélé un échec malgré les tentatives de négociation, symboliquement, l'entité commence à occuper la place de l'homme. Après son départ, le pôle masculin, qui est, idéalement, le bastion du respect, de l'autorité et de la discipline à l'intérieur de la famille, est

progressivement déplacé vers la divinité amérindienne.²⁴⁸ Le Caboclo ne remplace certes pas le mari mais, à la maison, il commence à occuper symboliquement le rôle d'une figure masculine de confiance, qui renvoie aussi à celle d'un père ou d'un frère aîné.

Nous retrouvons ici de nombreuses similitudes avec les données produites par Boyer-Araújo (1993) dans sa recherche sur les cultes de possession Umbanda et Mina à Belém do Pará (au nord du Brésil). Dans son travail, cette auteure montre comment la possession permet aux femmes d'accumuler des rôles, y compris ceux qui sont ordinairement définis comme masculins. Se référant au rôle que le caboclo occupe dans la vie des femmes, elle affirme que « *le système religieux propose de substituer à l'homme incompetent - l'époux - un autre masculin, l'esprit infallible, omniprésent et détenteur de l'autorité* » (Boyer-Araújo, 1993 : 267). Selon l'auteure, cette substitution du mari par l'esprit permet aux femmes de profiter de l'indépendance que la situation leur confère sans pour autant bouleverser ni leur perception de soi, ni l'ordre établi dans la relation hommes/femmes.

En effet, le rôle de père n'est pas nouveau pour le caboclo qui est, dans quelques terreiros de candomblé du Cachoeira, la divinité qui incorpore l'autorité masculine du chef de la maison. Dans le terreiro de Mãe Juninha, par exemple, c'est généralement le Caboclo de cette dernière, Seu Rompe Folha, qui occupe cette position. C'est parfois lui qui prend, à la place de la mère-de-saint, des décisions concernant certains faits de la vie quotidienne du terreiro. Il peut aussi modifier une décision prise par cette dernière. Avec les filles-de-saint, il se comporte comme un père qui veille au maintien de la discipline et du respect à l'intérieur de la communauté du culte. Lorsque les *iaôs* sont recueillis en vue de l'initiation, il vient renforcer la parole des *ebômis* sur l'importance de suivre les règles internes du culte. Lorsqu'une fille-de-saint brise une interdiction importante, c'est à lui, plus qu'à la mère-de-saint, que l'*iaô* fautif sera confronté. Sa position dans la communauté religieuse équivaut à celle d'un père juste mais sévère, préoccupé par le

²⁴⁸ Ce rôle n'est pas restreint aux caboclos et aux boiadeiros. Un Orixá peut aussi occuper symboliquement le pôle masculin de la maison ; le fragment d'entretien avec Vaninha, transcrit à la page 163, illustre ce fait. Contrairement à un Caboclo ou à un Boiadeiro, l'Orixá ne prendra pas son cheval en possession pour venir dialoguer avec les personnes de la famille.

maintien du respect et des préceptes religieux. Investi de son autorité de chef de la maison, il n'hésite pas à intervenir lorsqu'une personne liée au terreiro commet un acte considéré incorrect par la communauté. Lorsque, par exemple, un jeune *ogã* de treize ans a été accusé de voler un peu d'argent dans une des maisons du voisinage, le Caboclo de la mère-de-saint, furieux, est allé lui-même lui apprendre (sans épargner les gifles) qu'il n'avait pas agi correctement.

La position du Caboclo d'une fille-de-saint de l'intérieur du terreiro est naturellement distincte de celle du Caboclo de la mère-de-saint. Tandis que ce dernier, travaillant dans le même sens que la mère-de-saint et que les orixás, doit sauvegarder l'ordre et la discipline à l'intérieur de la maison, les autres caboclos, qui occupent une position plus nuancée, insèrent plus de flexibilité à ces règles. À ce niveau, on peut dire que le comportement du Caboclo « maître de la maison » n'est pas en contradiction avec l'accent qui est mis sur la hiérarchie dans l'idiome rituel des orixás. Sa position, cependant, ne cesse de maintenir une certaine ambiguïté puisqu'il participe, avec tous les autres *encantados*, aux fêtes qui, comme on l'a vu, réalisent une libéralisation des règles qui orientent les comportements dans la vie quotidienne. Par contre, en tant que « maître de la maison », le caboclo de la mère-de-saint maintient une position d'équilibre en freinant parfois les excès des autres caboclos, et surtout des marujos.

Par leurs caractéristiques masculines, les caboclos et les boiadeiros des filles-de-saint peuvent assumer symboliquement, d'une façon similaire à celle du Caboclo « maître de la maison », la place vacante de l'homme de la famille. Après la séparation du couple, par leur action magique, ces divinités peuvent devenir, à côté des orixás, la principale source d'espoir et de force de la femme pour se trouver une maison, un emploi ou une nouvelle source de revenu. Mais à la différence de ces derniers, les caboclos et les boiadeiros ont une présence concrète à l'intérieur de la maison. En se comportant comme un père ou un frère aîné, l'*encantado* protège la femme seule des avances des autres hommes. À la fin du cauchemar d'Isa, Mata Virgem, son Caboclo, a commencé à indiquer clairement aux hommes qui la courtoisaient la façon de la traiter.

« Mata Virgem bagarre, il parle tout de suite avec les hommes pour qu'ils me respectent. S'ils me traitent sans respect, c'est fini pour eux... Manuel [son nouveau compagnon] le sait déjà. Mata Virgem est venu parler deux fois avec Manuel, [il a dit] qu'il me traite bien, qu'il ne me maltraite pas ni rien, parce que moi, je n'ai besoin de personne. » (Isa)

Mata Virgem laisse clairement entendre aux hommes qu'Isa n'a pas besoin d'eux pour mener sa vie. Implicitement, le Caboclo leur dit qu'il les remplace parfaitement et que s'ils veulent quand même rester à côté de son cheval, ils devront la respecter. Par sa manifestation, le Caboclo fait savoir aux hommes qu'Isa, malgré qu'elle soit seule, n'est pas une femme « légère » puisqu'il assure sa respectabilité.

La position paternelle qu'occupe le Caboclo de la femme au sein de la famille peut aussi se remarquer dans l'interaction que cette entité établit parfois avec les enfants de la maison. Devant eux, le Caboclo peut occuper la place d'un père compréhensif mais rigoureux en ce qui concerne leur bon comportement. Comme esprit, il est capable de connaître les choses les plus cachées qui, certainement, échapperaient à la surveillance de leur mère, trop occupée par sa double journée de travail. Le fragment d'entretien transcrit plus bas illustre un peu le rapport qui s'établit entre le Caboclo d'une femme et ses enfants. Dans ce bref extrait, Soninha, une femme séparée mère de trois enfants, parle de la relation particulière qui s'établit entre son Caboclo Ogun et sa fille de quatorze ans :

R. « Si je suis en danger, si mes filles sont en danger ou si une personne a besoin d'eux, ils viennent. Quelques fois, je suis assise comme ça et ils me prennent [en possession]. Je suis en train de parler, comme je le suis maintenant avec toi, et ils me prennent. Ils viennent, ils chantent, ils saluent la maison et ils s'en vont. Même le Jour de l'an, Ogun est venu pour travailler au bénéfice de ma fille. Une entité l'a prise... et cette entité disait qu'elle allait en finir avec ma fille, qu'elle allait la tuer, qu'elle allait nous détruire. Puis, il est venu travailler à son bénéfice. Le Jour de l'an, il a passé tout l'après-midi ici, jusqu'au soir, en travaillant pour elle ! »

Q. « Il a discuté avec l'entité qui l'avait prise ? »

R. « Non, il ne discute pas. »

Q. « Qu'est-ce qu'il a fait ? »

R. « Il a sa méthode de travailler. Ce que je sais de lui, il est un Ogum très patient, il résout les choses dans la plus grande tranquillité avec n'importe qui. Il a parlé avec elle. On dit que lorsqu'elle est arrivée, l'entité l'a laissée et s'est éloignée d'elle. Puis, elle a dit qu'elle devrait faire un "nettoyage"²⁴⁹. Le pire, c'est qu'elle ne veut pas ! »

Q. « Quel âge a-t-elle ? »

R. « Elle a quatorze ans. »

Q. « Et pourquoi cette entité est-elle venue la prendre comme ça ? »

R. « Parce que c'était son temps de venir, même. Lorsque Ogum vient, il lui donne des conseils, s'il y a quelque chose que moi je ne sais pas et si lui il est au courant, il arrive et il converse avec ma fille : "Écoute, je sais ça, ça et ça et je ne veux pas ça, je veux comme ça..." Puis, il parle, il lui donne des conseils. Et elle était déjà avertie que ça allait se passer, seulement je ne m'attendais pas à ce que ça se passe dans ces circonstances. Parce que toutes les fois qu'il [Ogum] venait, il disait que c'était proche, seulement on ne savait ni le jour ni l'heure. Lorsqu'elle avait douze ans, elle est arrivée un jour en disant qu'elle était folle avec une douleur dans la tête. Puis, il est venu, il lui a donné un médicament et il a dit que ce serait seulement une question de temps, que ça allait passer mais que ça allait revenir et qu'à ce moment, il n'y aurait plus de solution [palliative] à donner. Puis le Jour de l'an, l'entité est venue. Maintenant, il faut la "développer". »²⁵⁰ (Soninha)

Comme nous pouvons le voir, l'idiome de la possession est présent à différents niveaux de la société cachoeiraise ; il n'est absolument pas confiné à l'intérieur des frontières des rituels du candomblé. Faisant partie de la vie quotidienne, il traverse les rapports hommes-femmes et mères-enfants et en dévoile de nouvelles facettes, contribuant ainsi à leur approfondissement. Dans l'organisation de la famille dans cette

²⁴⁹ Rituel de purification.

²⁵⁰ « Développer » prend ici le sens de « développement spirituel » où la personne apprend à maîtriser la

ville, cet idiome joue une fonction symbolique importante ainsi qu'une fonction de communication entre les personnes. Il réussit, d'une part, à rendre plus flexible le rapport hiérarchique entre hommes et femmes, et d'autre part à suppléer à l'absence d'une figure masculine référentielle nécessaire à la reproduction des valeurs de base de l'organisation familiale dans les classes populaires.

4. La relation entre la possédée et son Caboclo

Jusqu'ici, j'ai analysé le type d'interaction qui s'établit entre les caboclos et les personnes qui fréquentent les rituels du candomblé ainsi que celui qui relie les caboclos aux membres de la famille de la femme possédée. Je me pencherais maintenant sur le rapport entre la femme et sa divinité, puisque l'importance symbolique et le rôle de communication de la possession sont aussi présents dans la liaison de cette entité et de son cheval. En d'autres mots, le Caboclo ne vient pas sur terre seulement pour parler avec les hommes, les enfants ou toute autre personne, mais aussi pour livrer des messages à son propre « cheval ». En ce sens, la femme est elle-même prise à l'intérieur de ce système symbolique de communication. Elle aussi doit entreprendre une négociation avec son Caboclo et souvent se soumettre à sa volonté. Sa confrontation directe avec l'entité peut lui causer des malheurs semblables, sinon pires, à ceux qui affligent les hommes lorsqu'ils offensent l'entité.

La communication entre la femme et son Caboclo n'est presque jamais une communication directe. Il faut toujours qu'une tierce personne soit présente pour rapporter à la femme le message de la divinité qui l'a possédée. Cette tierce personne peut être toute personne présente lors de la manifestation de l'entité. Généralement, il s'agit d'un proche, de l'enfant le plus âgé, d'une amie, d'une sœur, d'un mari, de la mère-de-saint, d'une sœur-de-saint, etc. C'est seulement après être sortie de sa transe que la femme sera mise au courant du contenu du message de son Caboclo.

La médiation nécessaire par une tierce personne dans la communication entre la fille-de-saint et son Caboclo découle de la complète différenciation entre la femme et sa divinité. Comme je l'ai déjà fait remarquer, contrairement aux orixás, avec qui les gens s'amuse souvent à établir des comparaisons entre les caractéristiques de l'archétype de ces divinités et la personnalité de leurs «chevaux », les caboclos sont plutôt perçus comme des entités complètement dissociées des personnes qu'ils possèdent, ayant des caractéristiques personnelles qui leur sont particulières, parfois même tout à fait opposées à celles de leurs « chevaux ».

Lors de son interaction avec son cheval, l'entité prend souvent la place d'un père qui indique à sa fille le meilleur chemin à suivre, qui l'avertit des dangers qui la menacent, qui la réprimande ou la menace de sanctions lorsqu'elle ne se comporte pas correctement. Par contre, son action ne va pas seulement dans le sens de la répression de certains comportements ou désirs de son « cheval ». Le Caboclo prend parfois des décisions difficiles à sa place, le libérant ainsi de la gêne qu'il ressentirait s'il avait dû prendre la décision lui-même. À travers le rapport d'altérité qui existe entre la personne et son Caboclo (dans la plupart des cas, la distinction est aussi du genre : la femme possédée par un esprit masculin), la possession par l'entité peut libérer la manifestation de désirs inconscients et peut-être difficiles à faire accepter par l'initiée (Crapanzano, 1977). Ce désir peut en effet choquer la volonté de la personne possédée, tout comme il peut se trouver en complète résonance avec celle-ci. Il peut ainsi s'établir une sorte de négociation, toujours médiatisée par une troisième personne, entre le désir de l'initiée et celui de son esprit.

Nous avons eu l'opportunité d'assister à quelques reprises et dans différents contextes à cette sorte de dialogue triangulaire entre la femme et son Caboclo. Un soir, par exemple, alors que ma femme et moi étions allés rendre visite à Carmélia, une de nos voisines dans le quartier, elle fut soudainement prise en possession par son entité.

Carmélia venait de s'acheter un magnétoscope et nous avait invités à venir lui montrer le vidéo que nous avions fait lors d'un rituel où elle avait été possédée par son

Caboclo. C'était la première fois qu'elle allait voir à quoi rassemblait son Caboclo et elle était bien excitée.

Pendant la projection du vidéo, elle nous faisait des commentaires sur les images. Elle était visiblement émue de voir son Caboclo, mais n'était pas contente du déroulement de la cérémonie. Il s'agissait d'un nouveau terreiro qui apportait des modifications à la pratique du candomblé dans la ville, et dont le rituel était en processus de constitution et de consolidation. Carmélia a critiqué certaines procédures rituelles et certaines manifestations de quelques divinités ayant participé à la fête. Ses critiques venaient surtout du fait qu'après avoir été initiée dans le candomblé et elle s'était tournée vers un nouveau terreiro d'umbanda²⁵¹ depuis la mort de son père-de-saint et la fermeture de son terreiro.

À la fin de la projection, pendant que nous parlions avec sa sœur, qui était également présente, Carmélia a été possédée par son Caboclo, qui l'a d'abord saluée brièvement par l'intermédiaire des personnes présentes. Le Caboclo marchait de façon nerveuse et il était évident que quelque chose l'avait mécontenté. L'entité n'a pas tardé à révéler la raison de sa visite. Il commença à dire aux personnes présentes que Seu Carmélio (c'est ainsi qu'il appelle son cheval)²⁵² fréquentait des personnes qui pratiquent l'umbanda et qu'il n'était pas content de cela. Il a ajouté que si elle continuait à les fréquenter, il s'éloignerait et la laisserait à son propre sort. Ensuite, il a appelé la sœur de Carmélia pour avoir avec elle une conversation privée qui dura quelques minutes. Avant de partir, il a chanté une « chanson de Caboclo » et a salué toutes les personnes présentes. Lorsque Carmélia s'est réveillée de la transe, sa sœur lui a fait part du message que son Caboclo lui avait laissé.

L'arrivée soudaine du Caboclo de Carmélia coïncide avec un moment où elle éprouvait des conflits avec certaines personnes dans son nouveau terreiro. Le message de

²⁵¹ Malgré l'utilisation du terme « umbanda » utilisé par le père-de-saint pour décrire son culte, nous avons affaire à une cosmologie et une pratique rituelle qui ne doit pas être confondue avec l'umbanda existant dans le sud du pays.

²⁵² Les caboclos ont une forme particulière de langage qui se caractérise par l'utilisation de quelques mots archaïques, par l'addition de nouvelles syllabes aux mots et par des erreurs de portugais comme, dans ce

l'entité représente probablement le rejet grandissant de Carmélia envers sa nouvelle maison de culte, dont elle commençait à se détacher. La décision de quitter son terreiro actuel, de se retrouver de nouveau sans l'ancrage d'une communauté rituelle et de devoir en rechercher une autre pour honorer ses entités n'était évidemment pas facile à prendre.

La contradiction entre le désir de l'entité et celui de son cheval et la négociation qui s'établit entre eux peut aussi être illustrée par quelques exemples. La transformation du candomblé traditionnel qui se produit dans le cas de l'umbanda de Seu Romeu semble avoir créé chez les initiés certains conflits en rapport avec les changements de pratiques et de valeurs traditionnelles. Ainsi, si les personnes qui recherchent l'umbanda affirment qu'elles n'aiment pas le candomblé à cause des sacrifices d'animaux, des offrandes de sang et des aliments cuits avec de l'huile de palme, leurs entités ne sont pas nécessairement du même avis. Dans le cas de Nora, que nous avons eu l'occasion d'analyser sous d'autres aspects au sixième chapitre, son Caboclo mécontent la possède et dit au père-de-saint qu'il voudrait recevoir les offrandes auxquels il était habitué par la tradition. Lorsque Nora a été mise au courant des demandes de son Caboclo, elle ne les a pas trouvées acceptables. Elle a donc demandé à son père-de-saint de négocier avec son Caboclo pour voir s'il n'accepterait pas une poule vivante, qu'elle laisserait libre dans la brousse, à la place d'une poule sacrifiée. Le père-de-saint a essayé de persuader le Caboclo, qui ne s'est pas laissé convaincre totalement. Il a accepté que Nora continue de fréquenter le terreiro d'umbanda, mais de temps en temps il renouvelle sa demande d'être honoré comme on le faisait auparavant. Dans un autre cas, une fille-de-saint s'apprêtait à subir un rituel qui lui avait été dicté par son Caboclo en compagnie de son père-de-saint. Avant l'arrivée de l'esprit, elle a demandé à son père-de-saint d'intervenir auprès de lui pour qu'il ne se montre pas trop sévère par rapport au temps de recueillement et aux interdictions auxquelles elle devrait se soumettre. Le père-de-saint a accepté sa demande et lorsque la divinité a possédé la jeune femme, il a effectivement essayé de négocier ces demandes. L'entité s'est cependant montrée inflexible, et même très rigoureuse en regard de l'accomplissement des pratiques ascétiques de son « cheval ».

Le décalage entre le désir d'une personne et celui de son Caboclo peut aussi renvoyer à un conflit plus profond chez cette personne. Une fille-de-saint nous a raconté, lors d'un entretien, qu'à un certain moment de sa vie, pour faire plaisir à son mari et suivant le conseil d'une amie, elle avait décidé d'abandonner le candomblé et de fréquenter des cultes pentecôtistes. À l'église, les croyantes ont essayé d'exorciser son Caboclo en l'appelant Diable. Il l'a néanmoins possédée et, furieux, a crié aux croyantes qu'il n'était pas un diable. Malgré les protestations du Caboclo, elle a continué à fréquenter l'église, allant jusqu'à se faire baptiser. Le Caboclo, par contre, ne s'est pas considéré vaincu et à peu près un an plus tard, il l'a prise en possession dans sa maison et l'a fait marcher jusqu'à un pont où des personnes ont dû l'empêcher de se jeter à l'eau. À ce moment, il a affirmé aux personnes présentes que si son « cheval » continuait de fréquenter l'église des croyantes, il la tuerait. Par la suite, cette femme a décidé de revenir au candomblé et d'abandonner l'église de façon définitive.

Malgré la position prépondérante qu'occupe le Caboclo dans la médiation des rapports interpersonnels, il n'est pas la seule entité à exercer cette fonction. Lorsqu'une fille-de-saint commet une faute grave, son Orixá peut la posséder pour la châtier. Dans un des cas qui nous a été raconté, l'entité a violemment jeté son « cheval » par terre et lui a râpé le visage sur le mur pendant que la mère-de-saint essayait de le calmer en demandant clémence au nom de la pauvre femme. De leur côté, les erês²⁵³ sont connus pour révéler les fautes non avouées de leurs « chevaux ». Lorsqu'ils possèdent une personne, ils peuvent raconter à la mère-de-saint ou aux autres initiées tout ce que celle-ci a fait d'erroné.

En guise de conclusion à ce que nous venons d'exposer ici, il nous semble que l'idiome de la possession permet, à travers la médiation des esprits, d'approfondir et de relativiser le rapport que les personnes établissent avec les autres et avec elles-mêmes. Cette réalité ne peut être correctement appréhendée que si nous nous éloignons de la notion de personne individualiste et psychologique qui caractérise les sociétés

²⁵³ Esprits d'enfants.

industrielles modernes. La personne se voit ici toujours en relation avec sa famille, avec sa communauté religieuse, avec les personnes de son quartier, et aussi avec les entités spirituelles qui leur sont associées. Elle se perçoit comme hiérarchiquement insérée dans de multiples liens avec le monde. La possession permet d'insérer une certaine flexibilité dans cet ordre hiérarchique rigide, sans s'y opposer directement. Elle rend possible l'exploration des différentes facettes ou des différentes dimensions des relations humaines. Par ce moyen, le rapport de l'initiée avec les autres personnes peut être médiatisé, selon le contexte, par son Erê, par son Caboclo, ou même par son Orixá. La possession par ces entités lui permet de parler d'elle-même à la troisième personne, et ainsi de prendre une certaine distance par rapport à ses conflits et à ses désirs.

Conclusion

Au fil des pages qui composent ce travail, j'ai exposé au lecteur un peu de la complexité du contexte socioculturel de Cachoeira et j'ai souligné le rôle important et les significations que le candomblé y prend pour les femmes. En privilégiant cette perspective, je me suis centré sur l'une des dimensions du culte, tout en étant conscient du fait que les interprétations avancées n'épuisent nullement les multiples significations du candomblé, pas plus d'ailleurs que son importance sociale. Je pense néanmoins m'être centré sur une dimension particulièrement importante du culte, si l'on en juge par la place éminente que les femmes y occupent. S'il est vrai que le candomblé ne se constitue pas dans un espace exclusivement féminin, les femmes constituent toutefois la grande majorité des initiés et ce sont elles, par leur participation quotidienne, qui contribuent le plus au renouvellement de son dynamisme et au maintien de sa vitalité. Je pense également que l'importante participation féminine au candomblé reflète aussi la capacité du culte d'être sensible aux demandes et aux besoins des femmes, à qui il fournit des outils symboliques leur permettant de construire des sens et d'agir sur leur vie.

Dans cette thèse, j'ai voulu approfondir notre connaissance de l'importance que le candomblé revêt pour les femmes en attirant l'attention sur leur expérience et en cherchant à comprendre celle-ci par le biais de ses manifestations individuelles et collectives. Je suis parti du présupposé selon lequel la compréhension de l'expérience des femmes participant au culte ne pouvait être éclairée qu'à la lumière du contexte socio-économique et culturel plus large à l'intérieur duquel le candomblé se reproduit. Ainsi, d'une part, j'ai mis l'accent sur le contexte macro-social, qui impose de nombreuses contraintes tant aux hommes qu'aux femmes des classes populaires de la ville et, d'autre part, j'ai analysé l'existence d'un ordre socioculturel qui représente une source importante de frustration et d'oppression pour les femmes. Confrontées quotidiennement à une réalité profondément marquée par la pauvreté et par l'exploitation sur le marché de travail, les femmes luttent avec courage pour élever leurs enfants et se bâtir un avenir. Elles savent qu'elles ne peuvent pas toujours compter sur

leur compagnon dans ce projet, étant donné la négligence récurrente d'un bon nombre d'hommes vis-à-vis leurs obligations familiales²⁵⁴. Il n'est pas rare en effet que les hommes laissent aux femmes la responsabilité de subvenir aux besoins des enfants, situation qui amène à la surcharge de la femme, qui est seule pour faire face aux difficultés engendrées par le système socio-économique.

Lorsque nous examinons de plus près l'ordre socioculturel, nous remarquons qu'il se base sur un modèle idéal d'organisation de la famille qui semble s'actualiser particulièrement, du point de vue de femmes, dans des aspects qui leur sont négatifs. En d'autres termes, l'ordre socioculturel ne favorise pas certaines des attentes des femmes, telles la réalisation de l'idéal de complémentarité entre homme et femme à l'intérieur de la famille et une plus grande stabilité du nœud familial, tout en renforçant par ailleurs d'autres facettes de l'héritage patriarcal qui renvoient au maintien de la femme dans une position de subordination. La tradition patriarcale se reproduit ainsi dans la continuité de l'autorité masculine à laquelle la femme doit se soumettre, ce qui donne fréquemment lieu à l'établissement d'un rapport de domination qui se fait sentir à plusieurs niveaux : par exemple dans la continuité de la division du travail au sein du ménage, où la femme est surchargée (faisant fréquemment face à une double journée de travail), ou dans le contrôle auquel celle-ci est soumise par son compagnon, qui dégénère parfois en tyrannie et en violence conjugale. Nous avons ainsi affaire à un ordre socioculturel où les normes semblent, d'une part, s'appliquer plus strictement aux femmes, qui sont plus contrôlées

²⁵⁴ Je n'entrerai pas ici dans la discussion des causes premières de cette situation. Comme nous l'avons vu, le contexte socio-économique de la ville rend difficile à ses habitants la tâche de trouver un emploi et ne leur offre que des bas salaires. Le déclin des activités économiques qui assuraient auparavant le dynamisme de la région et le déplacement du commerce local vers d'autres villes plus prospères expliquent l'appauvrissement de Cachoeira. La pauvreté de ses habitants n'est pas seulement due à l'histoire particulière de la ville, mais aussi à la structure socio-économique brésilienne, qui a toujours favorisé l'exploitation d'une main-d'œuvre bon marché et la concentration de la richesse dans les mains d'une élite. Comme nous l'avons vu, même aux époques plus prospères de Cachoeira, la richesse n'a jamais été partagée avec les classes populaires. De nos jours, la situation n'est pas moins grave, puisque la politique néolibérale provoque une forte augmentation du chômage dans les grandes villes brésiennes et contribue encore davantage à la concentration de la richesse. Retournant, cependant, à notre contexte micro-social, certains personnes pourraient argumenter que les hommes sont victimes du contexte macro-social au même titre que les femmes et que la négligence masculine envers la famille découle d'une impossibilité pour les hommes à remplir leur rôle de pourvoyeur. Il n'a pas de doute que cette question doit être comprise à lumière du contexte macro-social; néanmoins, il existe aussi une dimension culturelle, reliée aux valeurs héritées de la tradition patriarcale, qui ne doit pas être minimisée et qui rend la situation actuelle encore plus pénible pour la femme.

socialement et dont le comportement doit être plus proche du rôle idéal et, d'autre part, être beaucoup plus souples pour les hommes, dont la négligence dans l'accomplissement de leur rôle est, d'une certaine façon, tolérée par la société qui ne les contraint pas suffisamment à assumer la paternité de leurs enfants et à s'impliquer dans leur soutien. La polygamie masculine n'est pas ici soumise à un contrôle social comme dans les sociétés où l'homme doit prouver qu'il est capable de subvenir aux besoins de plusieurs femmes avant de les prendre comme épouses.

Dans ce contexte, le candomblé représente certainement pour les femmes un lieu de solidarité face à la fragilité de la famille et à l'instabilité socio-économique. Plus que cela, cependant, le culte fournit aussi aux femmes un cadre symbolique et un espace de pratique qui leur permettent de réfléchir à cette réalité et d'agir sur elle, en particulier sur la façon dont le rapport homme/femme s'actualise.

L'analyse du candomblé ici réalisée a pris en considération la diversité interne du culte en considérant la cohabitation, au sein du culte, de deux groupes de divinités, les orixás et les encantados. Comme nous l'avons vu, l'intérêt préférentiel des chercheurs pour les orixás les a fréquemment amenés à ne pas prendre en considération l'espace qu'occupent certaines divinités comme les caboclos, les boiadeiros et les marujos dans le candomblé de Bahia. L'ethnographie que j'ai réalisée d'après des terreiros Keto et Nagô de Cachoeira m'a, au contraire, amené à découvrir non seulement la présence des encantados dans ces terreiros, mais aussi le rôle important qu'ils y jouent. En contrastant les deux types de rituels, j'ai avancé l'idée qu'un rapport de marge et de centre (Corin, 1995a) s'établit entre ces deux groupes de divinités, qui ne sont pas opposées mais qui, par leurs différences, permettent au candomblé d'être plus flexible et mieux apte à incorporer en son sein des éléments de la vie quotidienne. Les rituels des encantados favorisent l'instauration d'un moment de liminarité où l'ordre socioculturel est mis en « suspens » et où certains symboles de la vie quotidienne sont déplacés hors de leur contexte habituel de manière à acquérir de nouvelles significations. La possession y fonctionne comme un idiome (Crapanzano, 1977) permettant l'expansion de la notion de féminité et la « mise en suspens » des valeurs socioculturelles traditionnellement

associées à l'identité féminine en ouvrant un espace pour l'enchaînement de nouvelles associations symboliques. En particulier, le rituel de Marujo s'adresse d'une façon toute spéciale aux rapports entre hommes et femmes. En touchant à un thème qui est une source constante de tension et de frustration pour ces dernières, le rituel permet aux femmes d'élaborer un commentaire sur le monde masculin et, potentiellement, de relativiser la dimension arbitraire de l'ordre socioculturel.

Dans un certain sens, nous pouvons dire que la participation au candomblé peut représenter pour les femmes une forme de résistance à l'ordre socioculturel, qui est pour elles source de frustration et d'oppression. Cette résistance ne doit cependant pas être cherchée dans la constitution d'un discours articulé ou d'une contre-idéologie qui s'opposerait formellement au contexte socioculturel oppresseur, mais plutôt dans la manipulation du référentiel symbolique fourni par le culte qui, comme j'ai essayé de montrer, permet aux femmes de se créer un espace de « jeu » à l'intérieur du système de normes.

L'idiome de la possession constitue une partie très importante de ce processus que j'ai appréhendé, au cours de ce travail, dans plusieurs de ses dimensions. Sur le plan collectif, les rituels peuvent être analysés dans leur dimension allégorique en tant que commentaires sur la communauté qui les met en place, tandis que sur le plan personnel, ils peuvent être envisagés comme un outil permettant l'articulation de l'expérience, la médiation de rapports interpersonnels et la reconstruction identitaire. Sur le plan personnel, j'ai soutenu que la possession peut représenter l'ouverture d'un espace de transgression qui permet à la femme de se mettre hors portée des normes quotidiennes et de s'introduire dans un espace symbolique régi par une autre logique. Pendant les moments de fragilité personnelle, le culte fournit à la femme des outils pour reconstruire son identité en référant, de manière pragmatique, à des signifiants religieux disponibles lui permettant de donner un sens à son expérience et de relativiser les présupposés socioculturels dominants. Il s'agit ainsi d'une forme de résistance subtile qui permet aux femmes, à travers l'idiome de la possession, de jouer avec les règles en les rendant plus flexibles, sans nécessairement les confronter directement. Comme nous l'avons vu, la

vision du monde dominante n'est pas directement mise en question, pas plus que ne le sont certaines valeurs de base qui organisent la famille et la société, par exemple les positions hiérarchiques de l'homme et de la femme dans le ménage et leurs rôles complémentaires. Cette situation est bien illustrée par l'action des caboclos et des boiadeiros, à travers laquelle les femmes contestent indirectement l'autorité masculine au sein de la famille. En rendant possible l'établissement d'un rapport qui n'est pas soumis à la différence hiérarchique entre homme et femme, l'idiome de la possession amplifie les possibilités d'expression disponibles aux femmes en ouvrant un canal à travers lequel elles essaient de se faire écouter.

Le candomblé se constitue ainsi dans un espace où la femme occupe véritablement une position de sujet. Il ne faut pas oublier que dans la tradition patriarcale, la femme noire et la mulâtresse ont toujours été les cibles d'un processus d'objectification qui les envisageait davantage comme un objet de plaisir pour le mâle polygame. À l'époque de l'esclavage, les maîtres blancs disposaient des mulâtresses selon leur bon plaisir en choisissant, dans la *senzala*, celles qui devenaient leurs maîtresses. Les temps ont sans doute changé, mais nous trouvons encore aujourd'hui la présence d'un imaginaire semblable dans les situations de harcèlement auxquelles sont exposées les femmes des classes populaires dans leurs lieux de travail, où il est fréquent que les patrons offrent de petits avantages aux jeunes employées (en les menaçant de mise à la porte en cas de refus) en échange de faveurs sexuelles. Ce processus d'objectification de la femme est aussi présent dans l'imaginaire social, où les femmes des classes populaires se voient souvent coincées entre deux modèles paradigmatiques : soit l'objet de plaisir (trophée dont l'accumulation, par de nombreuses conquêtes, confère la masculinité et prestige à l'homme tout en dévalorisant la femme), soit l'archétype de la mère, dont la sexualité doit plutôt être réprimée.

À travers ses rituels, le candomblé non seulement propose aux femmes d'entreprendre une réflexion sur le contexte socioculturel qui peut, potentiellement, être relativisé, mais aussi d'agir effectivement sur leur vie. Les femmes sont explicites dans leurs demandes d'être sujet, d'être écoutées, d'avoir un compagnon qui les respecte et

qui s'engage dans l'accomplissement de son rôle à l'intérieur de la famille, sans néanmoins les tyranniser ou limiter leur liberté. Lorsque les hommes n'acceptent pas ces demandes, elles leurs disent de s'en aller, laissant les divinités du candomblé occuper symboliquement leur place. La participation au culte permet aux femmes de renforcer leur estime d'elles-mêmes, leur autorité et leur autonomie et, en conséquence, d'assumer une position de sujet à l'intérieur d'un monde encore marqué par les reflets de la tradition patriarcale.

Je conclus en espérant avoir pu mettre en évidence, au fil de ces pages, un peu de la profondeur existentielle qu'apporte à une société l'existence d'un idiome comme celui de la possession, et une fraction de l'immense richesse culturelle que représente le candomblé dans la société brésilienne.

Glossaire

Abiã : nom que prend la novice avant l'initiation.

Alguidar : vase d'argile où on laisse les nourritures votives.

Assentamento : objet, généralement une pierre ou une pièce métallique, où réside l'Orixá. Dans le candomblé, les orixás sont fixés à des autels et dans le sol de la maison du culte. Ainsi, des lieux précis, marqués par des pierres et des fers sacrés, concentrent la force dynamique de la divinité.

Atabaques : tambours d'origine africaine.

Axé : force vitale qui meut l'univers, forme d'énergie qui peut s'individualiser dans des objets déterminés, comme des plantes sacrées, des symboles métalliques et des pierres où résident les orixás, ainsi que dans le sang, et même dans les êtres humains.

Bain-de-feuilles : rituel de purification où la personne se baigne dans un mélange de feuilles macérées dans l'eau.

Bateau : mot utilisé pour faire référence à l'ensemble des iaôs durant le processus d'initiation.

Boiadeiros : esprits des bouviers.

Caboclos : esprits des amérindiens.

Cachaça : boisson distillée à base de canne à sucre.

Chansons de sotaque : chansons où, au moyen d'un langage allusif, les gens se lancent des défis ou des offenses.

Cheval : nom que l'on donne à la personne qui offre son corps comme support à la divinité.

Caruru : mets à base de gambo.

Contre-egun : fétiche utilisé pour protéger la personne contre les mauvais esprits.

Cosse : personne non-initiée.

Donner à manger au saint : expression qui fait référence aux sacrifices d'animaux et aux offrandes rituelles que tous les initiés doivent faire pour leurs divinités.

Dobalé : salutation accomplie par les fils ou les filles d'un Orixá féminin et qui consiste à s'étendre par terre, à toucher le sol avec la tête, et ensuite à se tourner légèrement d'un côté et de l'autre.

Dofona : nom donné à la première personne initiée dans un «bateau».

Ebômi : titre que reçoivent les fils ou filles-de-saint après avoir complété sept ans à partir de leur initiation et accompli les obligations rituelles prescrites pour cette période.

Ebó : rituel de purification où l'on fait aussi des offrandes et des sacrifices aux Orixás.

Equede : initiée qui n'entre pas en transe et qui s'occupe des filles-de-saint lorsqu'elles sont possédées par leurs orixás.

Encantados : terme général qui fait référence à des divinités comme les caboclos (divinités amérindiennes), les boiadeiros (esprits de bouviers) et marujos (esprits des marins).

Erês : esprits d'enfants.

Faire le saint : en portugais l'on dit « fazer o santo », c'est-à-dire accomplir les rituels d'initiation qui visent à préparer la novice pour recevoir son Orixá.

Fille-de-saint ou fils-de-saint : nom qui reçoit l'initiée ou l'initié qui est possédée par les divinités.

Iabás : orixás femelles.

Iaô : nom que prend la novice après l'initiation.

Iká : salutation réalisée par les fils ou les filles d'un Orixá masculin qui consiste à s'étendre par terre et à toucher le sol avec la tête, sans se tourner d'un côté et de l'autre.

Irradiation : terme utilisé pour faire référence à l'influence qu'un esprit peut exercer sur une personne sans nécessairement la posséder.

Jeu de búzios : jeu de divination à travers les coquillages pratiqué par les pères et les mères-de-saint du candomblé.

Lavage de la tête : rituel de purification qui représente un premier pas vers l'initiation au culte.

Marujos : esprits des marins.

Mère-de-saint ou père-de-saint: nom donné à la personne qui représente l'autorité maximale dans le terreiro et qui est responsable de l'initiation des nouveaux adeptes.

Nation : nom qui désignait au Brésil les ethnies auxquelles appartenaient les esclaves africains.

Ogã : il s'agit d'une charge honorifique masculine. L'*ogã* est l'initié qui s'occupe, entre

autres choses, de réaliser les sacrifices des animaux et de jouer des *atabaques*. À la différence des filles ou fils-de-saint l'*ogã* n'est pas possédé par les orixás.

Orixás : divinités d'origine yoruba et dahoméenne qui sont associées aux forces de la nature et aux activités humaines.

Padê : rituel d'offrande à Exu accompli généralement avant le début des rituels du culte.

Pagode : fête très populaire qui a lieu les fins de semaine dans une place du centre-ville où un groupe de samba joue sur une scène improvisée pour les gens qui dansent.

Passes : rituel de purification donnant lieu à une décharge d'énergie négative.

Precisão : mot souvent utilisé pour référer à la nécessité, pour une personne, d'être initiée au culte.

Raser la tête : rituel d'initiation où la initiée doit se raser la tête, fait qui caractérise certaines nations de candomblé, notamment la nation Keto.

Resguardo : temps de recueillement, quarantaine.

Roncó : chambre où demeure l'*iaô* lors de son initiation. Il s'agit d'un lieu interdit aux non-initiés.

Saint : à cause de l'influence catholique, les personnes utilisent indistinctement le mot « Saint » ou le mot « Orixá » pour faire référence aux divinités afro-brésiliennes.

Senzala : maison où habitaient les esclaves.

Travail : rituels qui généralement consistent en offrandes à certaines divinités afin que celles-ci utilisent leur pouvoir pour interférer dans les affaires humaines. Terme souvent utilisé pour référer à la sorcellerie.

Terreiro : espace sacré où se situe la maison de culte du candomblé.

Umbanda : culte de possession syncrétique très populaire au sud du pays.

Vodun : nom donné par les Dahoméens aux divinités que les Yoruba appellent orixás.

Bibliographie

Aguiar, Dorval Vieira de

1979 [1888] *Província da Bahia*. Edição Cátedra. MEC.

Almeida, Rômulo de

1950 Traços da história econômica da Bahia no último século e meio. *O Observador Econômico e Financeiro*, n.169 (fev.)

Amado, Jorge

1983 *Tiêta d'Agreste*. Montréal : Editions de Mortagne

1996[1938] *Bahia de tous les saints*. Paris : Gallimard.

Artaud, Antonin

1978 *Le théâtre et son double*. Paris : Editions Gallimard.

Augras, Monique

1989 De Yjá Mí a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido. in: Carlos E. M. de Moura (org.) *Meu sinal está no teu corpo. Escritos sobre a religião dos orixás.*, São Paulo: Edicon/Edusp, pp. 14-35.

1993 *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien*. Paris: Meridiens Klincksieck.

Azevedo, Dorothy do Rego

1975 O trabalho feminino na agro-indústria fumageira no estado da Bahia. *Dissertação de Mestrado*. Salvador, Universidade Federal da Bahia.

Azzan Júnior, Celso

1993 *Antropologia e interpretação. Explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas : Editora da Unicamp.

Babcock, Barbara (Ed.)

- 1978 Introduction. In Babcock (Ed.) *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Bastide, Roger

- 1958 *Le candomblé de Bahia. Rite Nagô*. Paris: Mouton.
 1960 *Les religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France.
 1973 Le principe d'individuation. In C.N.R.S., *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: Éditions du C.N.R.S.

Bibeau, Gilles

- 1988 A Step Toward Thick Thinking: From Webs of Significance to Connections Across Dimensions. *Medical Anthropology Quarterly* 2: 402-415.
 1996 L'étranger dans le théâtre de la guérison. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 29 : 31-90.

Bibeau, Gilles et Corin, Ellen

- 1994 Introduction. In G. Bibeau et E. Corin (Ed.) *Beyond Textuality*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 2-69.

Bibeau, G.; Corin, E. et Uchoa, E.

- 1993 Éléments d'une sémiologie anthropologique des troubles psychiques chez les Bambara, Soninké et Bwa du Mali. *Anthropologie et Sociétés*, 17 (1-2): 125-156.

Binon Cossard, Gisèle

- 1970 Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola. Paris: *Thèse de Troisième Cycle*.

Birman, Patrícia

1985 *O que é Umbanda*. São Paulo: Abril Cultural e Brasiliense.

1995 *Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e de Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Relume Dumará.

Boddy, Janice

1989 *Wombs and Alien Spirits*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Boyer-Araújo, Veronique

1993 *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*. Paris: Harmattan.

Braga, Júlio

1995a *Ancestralidade afro-brasileira. O culto de babá egum*. Salvador : EDUFBA/Ianamá.

1995b *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador : EDUFBA.

Brown, Diane

1986 *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*. Michigan: UMI Research Press.

Cacciatore, Olga G.

1977 *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Carneiro, Edson

1991 *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castro, Mary

- 1971 Mudança, mobilidade e valores. Uma experiência no Recôncavo Baiano: São Francisco do Conde. *Dissertação de Mestrado*. Salvador, UFBA.

C.E.A.B. (Centro de Estudos da Arquitetura da Bahia)

- 1976 *Introdução ao estudo da evolução urbana (Plano urbanístico de Cachoeira)*. Convênio IPHAN-UFBA, Salvador.

C.E.I (Centro de Estatística e Informações do Governo do Estado da Bahia)

- 1994 *Informações básicas dos municípios baianos. Recôncavo Sul*. Salvador : Governo da Bahia.

Chevalier, J. et Gheerbrant, A.

- 1982 *Dictionnaire des symboles. mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris : Robert Laffont / Jupiter.

Comaroff, Jean; Comaroff, John

- 1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

Corin, Ellen

- 1978 Le rite Zebola. La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel. *Antropologie et Sociétés*, v.2, n.3 pp.53-81.
- 1986 Centralité des marges et dynamiques des centres. *Anthropologie et Sociétés*, 10 (2) : 1-21.
- 1995a Meaning Games at the Margins: the Cultural Centrality of Subordinated Structures. In Gilles Bibeau et Ellen Corin (Eds), *Asceticism and violence in Interpretation*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 1995b Refigurer l'histoire. Un rite de possession féminin en Afrique centrale. *Savoir : Psychanalyse et analyse culturelle*, 2, 1-2 :191-217.

Costa Borba, Silza

- 1975 Industrialização e exportação de fumo na Bahia. *Dissertação de Mestrado*. Salvador, UFBa.

Costa Lima, Vivaldo

- 1977 A família de santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. *Dissertação de Mestrado*. Salvador, UFBa.

Crapanzano, Vincent

- 1977 Introduction. In V. Crapanzano et V. Garrison (Ed.) *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley, pp.1-39.
Mohamed and Dawia : Possession in Morocco. In V. Crapanzano et V. Garrison (Ed.) *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley, pp.141-176.

DaMatta, Roberto

- 1991a *Carnivals, Rogues and Heroes : an Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
1991b *O que faz o Brasil, Brasil ?* Rio de Janeiro : Rocco.
1991c *A Casa & a Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan.

Dantas, Beatriz G.

- 1988 *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da Africa no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

Douglas, Mary

- 1966 *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge.

Dourado, Adalbéia Pires

- 1990 *Primeiro centenário da elevação da vila de São Félix a cidade*. Cachoeira: Artes Gráficas Aliança.

Duarte, L.F.

- 1986 *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Dubreuil, Guy

- 1965 La famille martiniquaise : analyse et dynamique. *Anthropologica*, VII (1) : 103-129.

Elbein dos Santos, Juana

- 1976 *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.

Freyre, Gilberto

- 1974 *Maîtres et Esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris: Gallimard.
1963 *The Mansions and the Shanties. The Making of Modern Brazil*. New York: Alfred A. Knopf.

Fry, P.; Howe, G.

- 1982 *Para Inglês ver. Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Goldman, M.

- 1985 A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, agosto, Rio de Janeiro.

Gluckman, M.

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press of Glencoe.

I.B.G.E (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)

1991 *Censo Demográfico de 1991*.

Iriart, Jorge

1995 *Résistance et domination dans les cultes Afro-Brésiliens : Une revue de littérature. (ms)*

Lambek, Michael

1981 *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landes, Ruth

1947 *City of Women*. New York: The Macmillan Company.

Lariú, Nivaldo

1992 *Dicionário de baianês*. Salvador : Empresa Gráfica da Bahia.

Larousse, Le Petit

1994 *Dictionnaire encyclopédique*. Canadá : Larousse.

Leacock, Ruth; Leacock, Seth

1975 *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor Books

Leiris, Michel

1989 *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Fata Morgana.

Lépine, C.

- 1981 Os estereótipos da personalidade no candomblé Nagô. In: Carlos E. M. de Moura (org.) *Olóòrixà. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, pp. 11-32.
- 1982 Análise formal do panteão nagô. In: Carlos E. M. de Moura (org.) *Bandeira de Alairá. Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, pp.13-70.

Lewis, I.M.

- 1989 *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Routledge: London.

Lody, Raul

- 1981 *Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte na Cidade de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira*. Salvador: Altiva Gráfica.

Luggar, Catherine

- 1977 The Portuguese Tobacco Trade and the Tobacco Growers of Bahia in the Late Colonial Period. In: D. Alden et W. Dean, *Essays Concerning the Socioeconomic History of Brazil and Portuguese India*. Gainesville: The University Presses of Florida.

Mattoso, Katia M. de Queirós

- 1979 *Être esclave au Brésil. XVIe - XIXe*. Paris: Hachette.
- 1992 *Bahia, Século XIX. Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Moura, C.E.M. (Org.)

- 1981 *Olóòrixà. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora.
- 1982 *Bandeira de Alairá. (Outros escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo:

Livraria Nobel.

- 1987 *Candomblé: desvendando identidades. (Novos escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: EMW Editores.
- 1989 *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon/Edusp.

Nascimento, Cacau do

- 1995 *A Capela d'Ajuda já deu o Sinal. Relações de poder e religiosidade em Cachoeira*. Cachoeira: CEAO.

Nina Rodrigues, Raimundo

- 1935 [1900] *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Oro, Ari Pedro (Org)

- 1994 *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade.

Ortiz, Renato

- 1978 *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes.

Pandolfi, Mariella

- 1993 Le Self, le corps, la crise de la présence. *Anthropologie et Sociétés*, vol.12, n. 1-2, pp. 57-77.

Prandi, Reginaldo

- 1991 *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

Reis, João José

- 1986 Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829. *Religião e Sociedade* 13 (3), nov.: 108-127.
- 1988 Magia Jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.18 (16): 57-81.
- 1995 Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, dezembro, 28: 14-39.

Ricoeur, Paul

- 1964 Le symbolisme et l'explication structurale. *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, 4:81-96.
- 1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil.

Salvador, Frei Vicente do

- 1918 *História do Brasil*. São Paulo e Rio de Janeiro: Ed. Weiszfolg Irmãos.

Sarti, Cyntia Andersen

- 1996 *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Editora Autores Associados.

Schwartz, Stuart B.

- 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, James

- 1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.

Segato, Rita L.

- 1989 Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. in: Carlos

E. M. de Moura. *O meu sinal está no teu corpo. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon/Edusp, pp. 14-35.

Silverstein, Leni

1979 Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, 4: 143-169.

Sodré, Muniz

1988 *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes.

Souza, Antônio Loureiro de

1972 *Notícia histórica da Cachoeira*. Estudos Baianos. Universidade Federal da Bahia, n.5.

Souza, Gabriel Soares de

1974 *Notícias do Brasil*. Comentários e notas de Varnhagen, Pirajá da Silva e Edelweiss. São Paulo: MEC.

Teixeira, Maria Lina Leão

1987 Lorogun - Identidades sexuais e poder no candomblé. in: Carlos E. M. de Moura (org.) *Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW Editores, pp. 33-52

Teles dos Santos, Jocélio

1995 *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.

Trindade, Liana

1981 Exu: poder e magia. In: C. E. Marcondes de Moura, *Olóòrísá. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora.

Turner, Victor

- 1972 *Les tambours d'affliction*. Paris: Éditions Gallimard.
- 1990 *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1985 *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Arizona: The University of Arizona Press.

Velho, Yvonne Maggie

- 1975 *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Verger, Pierre

- 1968 *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe et XIXe siècle*. Paris: Mouton.
- 1982 *Orisha. Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris: Editions A.M. Métailié.

Vilhena, Luis

- 1922 *Cartas de Vilhena*. Anotadas por Braz do Amaral. Salvador : Imp. Oficial, 2v.

Zaluar, Alba.

- 1985 *A máquina e a revolta*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Wafer, Jim

- 1991 *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.