



**HAL**  
open science

## Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud (Bénin, Brésil)

Kadya Emmanuelle Tall

► **To cite this version:**

Kadya Emmanuelle Tall. Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud (Bénin, Brésil). *Autrepart - Revue de sciences sociales au Sud*, 2016, 74-75, pp.175-194. hal-01435646

**HAL Id: hal-01435646**

**<https://hal.science/hal-01435646>**

Submitted on 19 Jan 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud.  
(Bénin – Brésil)**

**Emmanuelle Kadya Tall**

**UMR 243 - Institut des Mondes Africains site Raspail -  
96 boulevard Raspail 75006 Paris**

Depuis la fin des années quatre-vingt, les incertitudes liées à l'effondrement du bloc communiste ont remis sur le devant de la scène le religieux, qui comme le souligne Michel [1994, p. 40] « devient, en situation de recomposition globale, l'un des lieux privilégiés du politique ». Ainsi, dans de nombreux pays d'Afrique et d'Amérique latine, la fin de régimes politiques autoritaires s'accompagne d'une montée spectaculaire de mouvements religieux réformistes chrétiens et musulmans qui envahissent l'espace public pour dénoncer à la fois l'incurie de l'Etat et l'immoralité de la société. Ces différents mouvements aux accents assez conservateurs, dénoncent la libéralisation des mœurs, la corruption des élites politiques, sans pour autant questionner le néo-capitalisme libéral, loin s'en faut. En effet, la prospérité individuelle s'acquérant grâce à une pratique dévotionnelle permanente, devient le signe de la grâce de Dieu pour ces mouvements. Généralement les diatribes de leurs fidèles s'adressent en premier chef à leurs proches, familiaux, voisins ou collègues qui s'adonnent à ce qu'ils considèrent être des pratiques démoniaques ou sorcellaires et c'est à une moralisation par le bas que ces mouvements réformistes s'adonnent en vilipendant les pratiques religieuses de leurs concitoyens. Les travaux de Corten [1995], Birgit Meyer [1999], Tonda [2002] et Laurent [2003] témoignent de cette diabolisation moralisante des renouveaux du pentecôtisme. Pourtant, ces attaques répétées contre les religiosités populaires, loin de les affaiblir, transforment certains de leurs acteurs en véritables hérauts de la société civile, qui prennent pleinement part aux débats actuels sur la moralisation de la vie publique, les questions de développement durable et de mise en patrimoine de la culture, y compris religieuse.

Afin de saisir au plus près ces pratiques de mises en patrimoine, je poserai qu'elles trouvent pleinement leur sens en référence à l'espace conceptuel de l'Atlantique sud. J'emprunte ce concept à Alencastro [2000] mais en l'élargissant. Ce dernier le construit pour analyser, en tenant compte de la longue durée, un espace-monde « lusophone » configuré à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, par l'affranchissement des métropoles européennes, d'une économie de la Traite esclavagiste pour négocier directement entre (les) négriers, royaumes

africains, enclaves afro-européennes et patries « brasiliques<sup>1</sup> » les termes des échanges. Pour appréhender dans la longue durée les créations religieuses et leur mise en patrimoine contemporaine, je propose d'élargir ce concept en sortant de la double centralité de l'aire lusophone et de l'économie. De fait, il englobe l'Atlantique noir de Gilroy [1993] en l'élargissant à l'ensemble des acteurs mobilisés dans l'économie de la Traite et le *middle passage* y devient un lieu de créations et d'échanges et non pas uniquement un point de rupture où se créent de nouveaux liens entre le continent africain et les Amériques.

Le concept d'Atlantique Sud permet d'appréhender dans différents régimes d'historicité, les créations religieuses et leur mise en patrimoine contemporaine.

Dans cet espace, la patrimonialisation des cultes polythéistes révèle à tous les processus de transsubstantiation à l'œuvre dans leur économie du faire et du croire. Ainsi, les trances médiumniques qui caractérisent ces cultes de possession deviennent les signes diacritiques sur la côte Ouest africaine, d'une Afrique traditionnelle telle qu'elle a été reconfigurée par l'expérience du commerce des esclaves, et au Brésil, d'une Afrique retrouvée et/ou conservée. Ce n'est donc pas un hasard si ces créations religieuses se trouvent aujourd'hui au cœur des mises en patrimoine des identités africaines dans cet espace Atlantique Sud.

Dans un premier temps, on présentera le concept de présentisme emprunté à Hartog [2003] pour inscrire ces pratiques dans l'actualité du régime historique contemporain. On s'attachera ensuite à décrire et analyser les mises en patrimoine de la culture vodun au Bénin. Un troisième temps sera consacré à la patrimonialisation du candomblé au Brésil et pour conclure, on proposera une mise en regard de ces signes diacritiques des Afriques dans l'Atlantique sud et, enfin, nous appréhenderons comment la matrice de la transsubstantiation rend compréhensible les dynamiques de production des objets divins et des corps des adeptes initiés dans cet espace.

### **Un nouveau régime historique, le présentisme**

L'effervescence religieuse qui a accompagné, notamment dans un certain nombre de pays, notamment du Sud, les transitions politiques vers une démocratisation à l'occidentale, a, dans un premier temps, pu faire penser que le désenchantement du monde annoncé par Weber était en train d'être contredit. De la même façon, l'analyse de Marcel Gauchet [1985] du

---

<sup>1</sup> Brasilique désigne pour Alencastro le territoire portugais des Amériques avant l'indépendance du Brésil en 1822.

Christianisme comme la religion de la sortie de la religion semblait être prise en flagrant délit de re-sacralisation au vu du retour du Christianisme sur la scène publique un peu partout dans le monde. Mary [2005, p.281] parle de « ré-enchantement post-moderne des métissages » dans son analyse de la fabrique chrétienne des identités africaines. Michel [1994] quant à lui parle de ré-enchantement du politique via l'instrumentalisation du religieux.

Cependant, dès lors qu'on s'interroge sur les incertitudes causées par ce que la *doxa* nomme communément fin des idéologies, tandis que Fukuyama [1992] affirme la fin de l'histoire et Huntington [1996] le choc des civilisations, Hartog [2003] quant à lui analyse les crispations identitaires et les processus de mise en patrimoine des cultures matérielles et immatériels comme un signe des temps, ou plutôt pour reprendre sa formulation, le signe d'un nouveau régime d'historicité qu'il nomme *présentisme* et qu'il caractérise par le fait que les événements du passé ne sont plus mémorisés à l'échelle d'un pays, à travers des monuments commémoratifs afin de construire le futur, mais à travers une multitude d'éléments mis en patrimoine pour se prémunir d'un futur incertain et vivre le présent. Le patrimoine s'articule aujourd'hui à la question de la mémoire comme témoignage.

Dans cette nouvelle configuration, alors que les frontières éclatent grâce notamment aux nouvelles technologies, permettant ainsi à chacun d'accéder à l'universel et au mondial, les patrimoines se démultiplient et se décentralisent : patrimoine culturel de proximité, naturel (paysage), vivant (animaux et végétaux), immatériel (savoir-faire et folklore), génétique, éthique, etc. Les grandes créations y sont intégrées, tout comme les œuvres modestes, les valeurs, les témoignages. Aux mémoires nationales et universelles s'ajoutent les mémoires partielles, sectorielles et particulières. Les lois nationales sont encadrées par une série de chartes internationales : d'Athènes (1931), de Venise (1964), de l'Unesco pour la protection du patrimoine culturel et naturel (1971) à la protection du patrimoine immatériel (2001). Les États deviennent des promoteurs de la sauvegarde et de la préservation de ce qui appartient désormais au patrimoine de l'humanité. Le rôle des organismes internationaux devient central comme en témoigne par exemple, l'inclusion des danses et chants des masques Gélèdé du Bénin depuis 2005 au patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

Dans ce contexte historique, au-delà d'une certaine dialectique qui oppose mouvements réformistes universalistes et cultes polythéistes et néo-traditionalistes, l'espace de la société civile s'ouvre également pour les formations religieuses non universalistes afin d'y débattre de leur rôle dans la société, d'y affirmer leur spécificité en termes raciaux ou ethniques, selon le contexte, enfin de s'inclure dans le débat de la démocratie participative, en particulier dans des sociétés précédemment muselées par des gouvernements autoritaires.

Dans différents articles nous avons montré comment au Bénin et au Brésil, des chefs de culte et des communautés d'adeptes se mobilisaient désormais dans des actions de mise en valeur de leur patrimoine religieux.

La mise en patrimoine du religieux, en particulier de cultes locaux ou importés qui trouvent ainsi un interstice leur permettant de survivre face au poids écrasant des religions de salut, témoigne de leur plasticité et de leur capacité d'adaptation. Les cultes comme les êtres qui les honorent circulent dans l'espace de la traite atlantique au gré des migrations qui sur l'ancienne Côte des Esclaves va de l'ancienne Côte d'Or jusqu'aux confins de l'actuel Nigeria. Des auteurs comme Matory [1999] et Peel [2000] soulignent le rôle des diasporas dans les transformations/reconfigurations religieuses. Cette capacité réactive des cultes à l'air du temps n'est pas nouvelle et participe des dynamiques induites par le fait que ce sont des religions de la coutume et que, comme telles, elles sont dans la fabrication quasi permanente de traditions nouvelles, au gré des changements sociopolitiques majeurs qu'elles accompagnent.

Tant au Bénin qu'au Brésil, on observe, non pas un accroissement des communautés d'adeptes des cultes vodun ou du candomblé, mais un accroissement de leur visibilité dans l'espace public, à travers notamment des processus de patrimonialisation. Partenaires privilégiés de la société civile, les acteurs de ces mouvements religieux polythéistes participent de plus en plus activement aux processus de démocratisation dans les États où ils sont acteurs à part entière. Cependant, cette visibilité des cultes dans l'espace public s'accompagne parfois de violences entre soi [voir Tall, 1995, 2009] ou à leur rencontre<sup>2</sup>.

### **Vodun et mise en patrimoine au Bénin**

Au Bénin, avec le renouveau démocratique qui a suivi la Conférence nationale qui s'est déroulée en février 1990, le Festival International des Arts et des Cultures Vodun, **Ouidah 92**<sup>3</sup>, marque une étape pour les chefs de culte qui s'engouffrent plein d'espoir dans des politiques patrimoniales dont ils pensent qu'elles leur attireront une clientèle diasporique en mal de racines. Avant cela, et en particulier sous le régime autocratique de Mathieu Kérékou (1972-1989), les chefs de culte vodun sont avant tout sollicités en tant que tradi-

---

<sup>2</sup> Au Brésil, c'est l'Eglise Universelle du Règne de Dieu qui s'est montrée la plus agressive vis-à-vis des cultes afro-brésiliens, faisant de sa lutte contre ces derniers sa marque déposée.

<sup>3</sup> Le festival devait se dérouler en décembre 1992 mais des retards dans les préparatifs ont conduit à ce qu'il se déroule du 8 au 18 février 1993 et, ironie du sort, une semaine après la seconde visite du pape Jean-Paul II au Bénin. Financé par l'UNESCO, la mission de coopération française et le gouvernement béninois présidé alors par le premier chef d'état du retour à la démocratie, Nicéphore Soglo, ce Festival a réuni des prêtres et prêtresses venus de Haïti, Trinidad & Tobago, Cuba, le Brésil et les Etats-Unis, ainsi que de nombreuses personnalités politiques d'Europe et des Etats-Unis.

praticiens pour remédier au coût de la biomédecine. Ces derniers se regroupent en 1976 au sein d'une Association nationale des Praticiens de la Médecine traditionnelle au Bénin et des Géomanciens, Médiums et Voyants sous l'instigation du chef de l'Etat, qui, tout en dénonçant les religions comme opium du peuple, cherche à extraire des religions locales les savoirs herboristes et les techniques de soin permettant une plus grande indépendance vis-à-vis des entreprises pharmaceutiques du grand capital.

Le Festival Ouidah 92 a été l'occasion de réunir autour d'un même événement toutes les politiques patrimoniales menées par les différents gouvernements depuis l'époque coloniale, en célébrant tout à la fois les cultes vodun, les arts dynastiques et l'histoire du comptoir négrier de Ouidah qui avait, de 1727 jusqu'aux années 1850, fait embarquer près d'un million d'esclaves vers les Amériques. C'est ainsi que les représentants des cultes royaux, lignagers et populaires (nouveaux et anciens) défilèrent ensemble sur la plage de Ouidah, tandis que sur l'ancienne route des esclaves, avaient été érigées à grands frais, des sculptures évoquant les emblèmes royaux des différentes dynasties aboméennes, les vodun et les lieux marquants les différentes étapes suivies par les esclaves avant le *middle passage*.

Célébration d'ampleur internationale, Ouidah 92 était principalement destiné à une diaspora transatlantique africaine-américaine dont le gouvernement de Nicéphore Soglo espérait des retombées financières en termes de tourisme culturel et identitaire. Après le Festival, les retombées se sont révélées bien maigres et les tensions entre chefs de culte se sont accentuées.

La mise en place d'une décentralisation des pouvoirs stimulait l'éclosion d'associations de préservation du patrimoine culturel, chacun créant la sienne autour d'un noyau aux allures bien souvent communautaristes. Ces associations s'attachent toutes aujourd'hui à conserver la mémoire d'un culte, d'une dynastie, d'un savoir-faire séculaire pour les générations futures. La diversité du peuplement au Bénin, les nombreuses migrations qui avaient traversé son territoire depuis l'époque précoloniale ont donné lieu à d'homériques conflits dans tout le Bénin méridional pour identifier qui, parmi les groupes cohabitant depuis plusieurs siècles, pouvaient prétendre à une antériorité qui leur assurerait une légitimité plus grande, en matière de tradition mémorielle : ainsi à Ouidah, les représentants des hiérarchies sociales pré-aboméennes de l'ancien royaume de Savi voulaient rendre à leur vodun territorial le python royal *Dangbe*, la place qu'il avait perdu au profit du vodun de la mer *Adantoxu* avec la conquête aboméenne menée pour avoir un accès direct à la mer et à la Traite atlantique, par exemple. Les mémoires sont devenues de plus en plus segmentées, de plus en plus exclusives, souvent perçues par l'homme de la rue comme un combat d'arrière-garde d'anciennes élites

cherchant à reconquérir l'aura d'antan. En outre, ces devoirs de mémoire semblaient toujours s'adresser à l'Autre soi, c'est-à-dire à une diaspora transatlantique dont chacun espérait pouvoir obtenir des retombées financières. Cours de divination Fa, initiation accélérée aux mystères des cultes vodun, services magico-religieux étaient proposés par les chefs de culte [Tall, 2003, 2005] qui avaient réussi à tisser des liens fragiles et entièrement personnalisés avec les membres africains-américains, caribéens et brésiliens de la diaspora qui avaient assisté au Festival. L'instauration d'un jour férié dédié à la célébration des cultes vodun, le 10 janvier<sup>4</sup>, fut l'enjeu de déploiements stratégiques de plus en plus sophistiqués pour répondre aux attentes des membres de cette diaspora, construite à partir d'un imaginaire universaliste véhiculé par les organismes internationaux, tels l'Unesco pour la préservation des patrimoines matériels et immatériels et du FMI et des organismes de développement pour mettre en œuvre un tourisme ethnico-culturel. La manne internationale<sup>5</sup> qui avait accompagné les processus de démocratisation du pays s'étant tarie après Ouidah 92, les différents représentants des cultures vodun ou royales se dispersèrent, chacun cherchant à rentabiliser ses relations interpersonnelles sans s'interroger sur le fait que leurs démarches reposaient sur un imaginaire qui n'était pas forcément en phase avec celui du Béninois moyen.

Cependant depuis les années 2000, loin de miser exclusivement sur des financements étrangers, beaucoup des représentants des Autorités traditionnelles ont diversifié leurs entreprises en conciliant actions de développement durable, services magico-religieux, éducation, etc. Aujourd'hui, dans le Bénin contemporain, ce sont ces cultes, génériquement appelés cultes de la kola (*goro vodun*) qui tiennent le haut du pavé en s'engageant dans les politiques de patrimonialisation du religieux. Ces cultes originaires de l'ancienne Côte d'or ont essaimé depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au Nigeria en s'imposant comme cultes anti-sorciers, détracteurs des cultes plus anciens coupables d'être impuissants face aux transformations sociales induites en particulier par l'entreprise coloniale. Ces cultes dépréciés par les détenteurs de cultes plus anciens, en raison de leur manque de profondeur généalogique, ont été intégrés au panthéon vodun lors du festival Ouidah 92.

---

<sup>4</sup> La date du 10 janvier, institué par le régime de Nicéphore Soglo, suite au festival Ouidah 92 a été déclaré officiellement jour férié pour célébrer la religion vodun sous le premier mandat démocratique de Mathieu Kérékou en 1995.

<sup>5</sup> Pour évaluer l'aide internationale, on se base sur le nombre de financements que pouvaient obtenir une personne suffisamment au fait de la politique de soutien des pays du Nord. C'est ainsi que, jusqu'au début des années 2000, la plupart de nos interlocuteurs chefs de culte bénéficiaient en moyenne de 5 sources de financement pour développer des actions locales d'assainissement de leur quartier, d'éducation professionnalisant, d'actions de santé, d'investissement dans un commerce de voisinage ou encore de mise en œuvre de la démocratie participative.

Au milieu des années 1980, le dynamisme des cultes de la kola était patent au regard des cultes lignagers et dynastiques dont l'état de somnolence n'était rompu qu'à l'occasion de funérailles et de l'intronisation d'un nouveau chef de culte. Le Bénin était encore sous régime marxiste-léniniste et les cultes et religions ne devaient en aucun cas concurrencer le labeur des forces vives de la nation. Au quotidien, l'activité religieuse semblait être une affaire privée, visible surtout dans la prolifération de constructions souvent inachevées de temples et d'Églises diverses. Pourtant dès la nuit tombée, on pouvait entendre au détour d'une ruelle, le battement sourd de tambours et dès le franchissement du seuil d'une concession, on pouvait apercevoir des médiums en train de proférer des accusations ou de faire des prédictions devant un public partagé entre effroi et fascination. Devant un autel où des tas de kolas s'amoncelaient, arrosés d'huile de palme rouge, un prêtre vêtu d'une soutane blanche brodée de croix bleues ou roses, pouvait procéder à des sacrifices sanglants parmi lesquels chats et chiens constituaient les offrandes habituelles. Une image du prophète Mahomet tenant en laisse un mouton, ou encore la lourde croix en fer blanc que portait autour du cou l'officiant signalait à l'observateur que la divinité célébrée avait des accointances avec les deux principaux acteurs des religions de salut que sont l'islam et le christianisme. Si ce n'était la propension de ces cultes à diaboliser les détenteurs de cultes plus anciens et à régler leurs fêtes calendaires sur la fête de la naissance du Christ et le sacrifice du fils d'Abraham, il était difficile de percevoir que ces cultes de la kola avaient émergé bien loin de Cotonou, d'abord comme reconfiguration d'un culte de saint mahométan dans la région du Nord Ghana, avant de se reconfigurer en pays Akan au contact des premières missions chrétiennes, notamment de la *Christian Science* si on en croit le récit fait par l'administrateur colonial Christian Merlo [1950].

Ces cultes ont été largement étudiés depuis l'époque coloniale par des chercheurs européens comme Debrunner [1961] et McCaskie [1981] pour les cultes antisorcellerie au Ghana, Morton-Williams [1956] et Apter [1993] pour ceux au Nigeria. Lanternari [1965] avait été le premier à élaborer une typologie des cultes et religions nées de la rencontre coloniale, alors que Sundkler [1948] s'était auparavant attaché à cataloguer les christianismes africains. Souvent qualifiés de cultes néo-traditionnels ou syncrétiques en raison de l'hétérogénéité de leurs références symboliques alliant divinités locales et figures des religions de salut, ces cultes tout en étant souvent déprécié tant par les Autorités coloniales que par les missionnaires semblent s'accommoder fort bien des processus de mondialisation.

Après Ouidah 92, certains chefs des cultes de la kola ont créé des autels destinés aux membres de la diaspora transatlantique qui peuvent désormais venir se recueillir sur un autel



dédié à leurs ancêtres déportés en esclave, d'autres encore ont créé une Eglise, après s'être rendu compte que la diaspora africaine nord-américaine était très attachée au Christianisme. Néanmoins, tous se sont également investis dans la nouvelle société civile, se plaçant en intermédiaire privilégié entre l'Etat et le quartier, le village ou la région, en particulier lors des élections qui scandent la vie politique du pays. Très actifs à monter des ONG pour la promotion des médecines traditionnelles, pour l'éducation, pour l'assainissement de leur quartier ou pour monter des officines d'apprentissage de la couture ou de l'informatique, ils arrivent également à obtenir des subsides des organismes internationaux ou des municipalités de pays du Nord pour monter des projets de développement à l'échelle de leur quartier, de leur village ou de leur région.

Aujourd'hui, certains chefs du culte de la kola poursuivent leur ascension sociale en se démultipliant sur plusieurs fronts, étant tout à la fois garants de la Tradition, médiateurs entre la société civile et l'Etat tout en continuant à pourvoir des biens magico-religieux à une clientèle issue de la diaspora africaine-américaine, et du lien social pour les adeptes et la clientèle béninoise. Le parcours biographique d'un certain Gbediga [Tall, 2014] en est une parfaite illustration. C'est en effet, en se dévoilant dans la multiplicité de ses activités, que ce chef de culte aujourd'hui dans la force de l'âge, acquiert et renforce son pouvoir. Secrétaire de l'association des rois du Bénin, membre du bureau de différentes associations de chefs de culte, dont l'une qu'il préside, ce qui lui permet de redistribuer depuis 2009, l'allocation gouvernementale de 10 millions CFA versée annuellement par le gouvernement de Yayi Boni pour organiser les festivités de la fête du vodun, le 10 janvier dans toutes les provinces du Bénin, fondateur d'une ONG (la géographie totémique de l'Afrique) reconnue à l'Unesco depuis 2005, détenteur d'une clientèle importante parmi les agents de ministères régaliens, membre de la commission électorale nationale (CENA) depuis les deux dernières élections présidentielles, il œuvre également pour le développement durable à l'échelle de son quartier en ayant ouvert une école d'apprentissage de l'informatique, une autre de tissage. Ces multiples activités se renforcent mutuellement et en bon polygame, ses choix matrimoniaux participent également à la consolidation de ses réseaux au sein du monde vodun, de Ouidah à Abomey ou Cové, sa région d'origine.

Ainsi, maniant avec brio le langage de la bonne gouvernance, de l'éducation et du développement durable, ces chefs de culte ont souvent un bagage universitaire et ont eu d'autres vies avant de se lancer dans le marché religieux. Raison pour laquelle ils sont plus aptes à répondre aux enjeux du nouveau millénaire. En plein dans l'idéologie patrimoniale du

présentisme, ils se dévoilent désormais comme les garants de la tradition, de la démocratie participative et de la mémoire de la Traite atlantique.

### **Le candomblé de Bahia, une Afrique en conserve ?**

Au Brésil, jusqu'à l'Indépendance de la colonie, en 1822, les savoirs produits sur l'Afrique et la colonie lusophone des Amériques appartiennent à la bibliothèque coloniale. Les savoirs européens mobilisés sont ceux des voyageurs et des missionnaires et parmi ces derniers, le rôle des jésuites dans la production de la figure de l'Amérindien comme bon sauvage un peu puéril viendra légitimer la déportation massive des Africains aux Amériques pour compenser la fragilité des Amérindiens face aux épidémies et au travail forcé. Lors de cette première phase, les Africains déportés sont perçus comme des bêtes de somme, jusqu'à ce que leur nombre augmente et que l'on songe à les catéchiser pour mieux les contrôler.

Avec l'Indépendance du Brésil, le nouveau gouvernement impérial cherche à se doter d'institutions universitaires indépendantes de l'Église ou de l'armée, pour penser son territoire indépendant et sa population extrêmement diversifiée : indigènes amérindiens, descendants de colons européens et africains déportés en esclavage. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle va s'élaborer progressivement une théorie raciale partiellement inspirée des théories raciales européennes. En effet, l'idée de métissage biologique et culturel fera son chemin et c'est à travers la production religieuse que les idéaux d'une certaine fraternité raciale, née pendant la période abolitionniste va se réaliser. Guimarães [2002, 2012] propose une lecture sociohistorique du concept de démocratie raciale rendu célèbre par Freyre [1933] au regard des mobilisations des Noirs et affranchis depuis l'indépendance du Brésil qui témoigne de la complexité des affiliations politiques. Ainsi, le candomblé de Bahia, culte de possession né à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, comme culte autonome, nous paraît être la mise en pratique de cet idéal de fraternité raciale où des savoirs sur l'Afrique des anciens royaumes Kongo et du Danxomé<sup>6</sup> sont mis en performance.

Jusqu'à la Première République en 1889, un an après la fin de l'esclavage au Brésil, le pays est avant tout composé d'une multitude de « patries » ou provinces défendant leurs intérêts régionalistes, unies avant tout par une volonté commune de préserver l'esclavage et ce n'est qu'en 1937 avec l'instauration de l'*Estado Novo* qu'il devient un véritable Etat-Nation.

---

<sup>6</sup> Il s'agit des deux principaux royaumes africains qui ont fourni la main d'œuvre esclave en direction du Brésil du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle.

Avec le temps et la consolidation de la République brésilienne, l'échelle de statuts entre gens libres et esclaves, a laissé sa place à une autre échelle, observant les mêmes découpages, et fondée sur l'inégalité raciale, qui, des premiers temps de l'indépendance se métamorphose avec le temps en une hiérarchie de couleur. L'idée de fraternité raciale issue des luttes abolitionnistes du XIX<sup>e</sup> se reconfigure en idéologie de la démocratie raciale au XX<sup>e</sup> siècle, raison pour laquelle les luttes pour la citoyenneté des déclassés afro-descendants se déroulent principalement au sein des mouvements sociaux laïques ou religieux comme le syndicat des ouvriers du port dans la Bahia des années trente, puis le parti des travailleurs ou encore dans la théologie de la libération dans les années 1970. Lors des mouvements de contre-culture qui foisonnent de par le monde dans les années soixante, la conscience des Afro-descendants déjà aiguïlée par la formation du Théâtre noir brésilien<sup>7</sup> à Rio de Janeiro en 1944 stimule des revendications spécifiques [Douxami, 2002]. Ainsi, la nouvelle Constitution de 1988, établie après une longue période de régime autoritaire, reconnaît le droit à la liberté religieuse et le droit à l'acquisition collective des anciennes terres de marronnage pour les descendants d'esclaves fugitifs. Les revendications sociales se déplacent alors sur le terrain ethno-culturel. Les descendants d'esclaves Marrons doivent à l'instar des Amérindiens prouver une certaine spécificité culturelle pour légitimer leur droit à la propriété collective des terres de marronnage. Et, à partir du milieu des années 1990, les militants du Mouvement Noir Unifié investissent les maisons de candomblé pour promouvoir la spécificité culturelle des Afro-descendants au Brésil. Parmi les plus anciennes, ces maisons sont, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans des échanges internationaux avec l'Afrique grâce aux *Retornados*, ces anciens esclaves affranchis qui ont regagné la terre africaine à partir des années 1830. Le mouvement des Retournés a été encouragé dans le Brésil indépendant pour se débarrasser des instigateurs des révoltes anti esclavagistes comme celle des Malês survenue à Bahia en 1935 [Reis, 2003]. La plupart des dirigeants des maisons de candomblé étaient, entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les années 1940, à la croisée des échanges avec l'Afrique et quelques-uns parmi eux ont effectué un à plusieurs voyages au Nigéria et/ou Bénin voisin et/ou ont reçu des émissaires africains dans leur maison de culte bahianais. Relations commerciales adouées de relations culturelles, la mémoire historique retient aujourd'hui les traditions africaines réactivées à Bahia à la fin des années trente et des années quarante par certaines élites sacerdotales du candomblé

---

<sup>7</sup> Le théâtre noir brésilien est fondé par deux personnalités, Abdias Nascimento, fondateur du *Teatro experimental do negro* et Solano Trindade qui créa le *Teatro popular Brasileiro*, résumant à eux deux, les orientations du mouvement noir à la fin des années 1940. L'une essentialiste inspirée à la fois par la négritude de Senghor et la vision Lévi-Brulhienne de la pensée primitive, l'autre par le folklore et la culture populaire. Le théâtre comme modèle de représentation de la société dominante blanche devenait un outil permettant aux Noirs de s'intégrer dans la société qui prônait la démocratie raciale.

comme Martinho do Bonfim qui a rapporté d'Oyo (Nigeria) la tradition des 12 *obas*<sup>8</sup> [Costa Lima, 1966]. Ces traditions réactivées et/ou inventées permettaient aux élites du candomblé d'apporter les signes diacritiques d'une identité noire afin d'alimenter l'idéal de démocratie raciale du Brésil moderne.

Il est certain que les échanges entre l'Afrique et le Brésil n'ont pas cessé à la fin de la Traite (1888) et que dans l'entre-deux de la Traite interlope (1850-1888), beaucoup d'afro-brésiliens circulaient entre les deux continents, en particulier les *Retornados*, qui ont participé jusqu'à sa fin, à la Traite. On sait également, que jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le portugais était *lingua franca* sur toute l'ancienne Côte des Esclaves, ce qui facilitait échanges commerciaux et mouvements de personnes entre Bahia et la Côte africaine.

Aujourd'hui, alors que dans les grandes métropoles du Sud du Brésil, les adeptes du candomblé délaissent peu à peu une identité ethnique pour embrasser une identité mystique à visée universaliste (notamment à São Paulo, voir Prandi [1991], Gonçalves da Silva [2000]) dans le vaste marché des religions *New Age*, dans le Nordeste et à Salvador en particulier, on observe simultanément un repli sur soi et sur les valeurs ancestrales héritées du passé esclavagiste. Depuis la fin des années 1980, le Mouvement Noir Unifié, abandonnant la lutte en termes de lutte de classes, investit le champ de la culture africaine en se mobilisant pour la reconnaissance des terres de marronnage et en s'investissant dans la redynamisation de certaines maisons de candomblé, pour assurer la promotion d'une culture noire qu'il s'agit de faire reconnaître comme valeur positive dans les processus de démocratisation de la société brésilienne. C'est ainsi que des cours de cuisine, de coiffure et de danse sont organisés dans les *terreiros*<sup>9</sup> fraîchement investis par la militance noire, ou encore, que l'on y assiste à l'établissement de crèche et de cours primaires « africanistes », où l'on enseigne aux enfants à être fier de leur culture afro-brésilienne. Des manuels éducatifs retraçant l'histoire et les mythes de l'Afrique ou des héros noirs brésiliens tels que Zumbi sont produits par ces militants qui peuvent être à la fois, initiés d'un *terreiro*, chercheurs en sciences sociales et représentants politiques. Ils font ainsi tout un travail sur la mémoire et sur les mythes dans un processus de patrimonialisation de la culture afro-brésilienne, reprenant une certaine *agency* dans ce phénomène auparavant du ressort des anthropologues, des élites sacerdotales et des

---

<sup>8</sup> Il s'agit d'un rituel dédié à la divinité du ciel *Xangô* qui, dans le candomblé de nation Ketu, est considéré comme le roi d'Oyo. *Oba* est un titre d'adresse pour les rois en pays yoruba.

<sup>9</sup> *terreiro*, littéralement terrain désigne au Brésil de manière générique les temples dédiées aux divinités afro-brésiliennes.

officines touristiques. Il convient de rappeler le rôle joué par l'office de tourisme de l'Etat de Bahia, créé en 1968. La *Bahiatursa* va, dès sa création, participer à la promotion du candomblé en faisant voyager des initiés, en organisant des représentations d'éléments de la culture du candomblé (cuisine et danses, en particulier) lors de manifestations internationales au Brésil ou à l'étranger. En outre, les dates des fêtes publiques des maisons les plus célèbres de Salvador peuvent être consultées à l'office du tourisme où guide et transport sont tarifés, et comme les fêtes commencent rarement à l'heure, il n'est pas rare de voir les touristes quitter le *terreiro* avant la descente des dieux, épuisés par la chaleur et l'attente.

Du côté des adeptes du candomblé et leurs leaders, jusqu'au milieu des années 1980, on peut observer un grand désir de ressourcement en Afrique de leur part, désir avivé notamment par les fréquents voyages de Pierre Verger [1957] au Bénin et au Nigeria. Cependant, à partir des années 1990, l'ardeur du retour dans la mère patrie s'est un peu amoindrie : en effet, les chefs de culte qui ont pu faire un voyage en Afrique (principalement au Bénin et au Nigeria) en dehors des circuits officiels, en sont revenus un peu désemparés en raison de la pauvreté, de la difficulté à communiquer, de l'instabilité politique et c'est vers des échanges de services magico-religieux au sein des Etats d'Amérique latine et du Nord que ces derniers se sont tournés, justifiant ce désintérêt pour l'Afrique contemporaine par une perte des valeurs traditionnelles sur ce continent. L'Afrique dans toute son authenticité se trouverait au Nouveau monde, notamment à Bahia qui aurait su conserver intacte des traditions aujourd'hui perdues sur le continent africain. L'arrivée croissante d'Africains-américains des Etats-Unis en quête de racines semble leur donner raison. L'Afrique conservée et préservée à Bahia trouva une consécration intellectuelle grâce à la théorie du masque syncrétique développée par Roger Bastide (1958,1960), et reprise à l'envi, dans les discours populaires des gens du candomblé.

Ainsi, à Bahia au milieu des années 1990, la question du syncrétisme, loin d'être anecdotique, participait au contraire des discussions militantes et religieuses autour du candomblé. Le concept de masque syncrétique élaboré par Roger Bastide [1955] était régulièrement repris par les militants du Mouvement noir unifié et par les élites du candomblé pour justifier la présence d'éléments symboliques chrétiens dans ce culte. L'explication la plus courante était que c'était pour se protéger de la vindicte des Autorités que les esclaves africains et leurs descendants avaient du dissimuler leurs pratiques religieuses païennes en déguisant leurs dieux africains sous le masque de saints catholiques. Pourtant, lors de nos

enquêtes de terrain à Bahia, dès que nous sortions des sentiers battus, c'est-à-dire des maisons de candomblé les plus prestigieuses de Salvador, nos interlocuteurs nous faisaient comprendre dans leurs pratiques rituelles que le culte des Saints catholiques et le culte des divinités africaines et amérindiennes étaient complémentaires les unes des autres.

### **Les Afriques dans le monde et leurs productions religieuses**

Pour revenir à la patrimonialisation des cultes de possession au Bénin et au Brésil, elle entre en résonance avec le régime d'historicité défini par Hartog comme présentisme, en étant contemporaine dans ces deux pays des processus sociopolitiques mettant fin à des régimes autoritaires au profit de processus de démocratisation et de décentralisation. Ainsi replacés dans leur contexte sociohistorique, ces cultes, loin d'être des transpositions de cultes anciens préservés, doivent être abordés comme des constructions socioreligieuses insérées dans l'histoire de la mondialisation. Or elles semblent très différentes, mais leur horizon pour être compris est celui de l'Atlantique Sud. Même si au Bénin et au Brésil, une idée particulière de l'Afrique est développée, ces idées se rapprochent dans la mesure où elles sont les productions d'un même espace conceptuel.

Considérons maintenant comment les patrimonialisations, aussi bien au Bénin qu'au Brésil, se réfèrent à cet espace. Si on revient aux configurations culturelles 'païennes' dans le Bénin méridional et dans le Brésil contemporain, il est évident de souligner que ce qui fait sens aujourd'hui, est leur inscription et celle de leurs détenteurs dans l'espace de leur société civile reconfigurée globalement. Des deux côtés de l'Atlantique, les chefs de culte voyagent dans les pays du Nord, l'Europe pour les Béninois, les États-Unis ou l'Amérique hispanique pour les chefs de culte bahianais, mais dans les deux cas, la puissance à produire une communauté d'adeptes, s'élabore au sein de l'espace national de chacun. Que les chefs de culte bahianais aient plus de succès aux États-Unis que les chefs de culte béninois, ni les distances linguistique et géographique, ni l'absence de ressources ne suffit à expliquer cette désaffection. Les imaginaires africains sur le continent et dans les Nouveaux mondes ne se conjuguent pas forcément et la racialisation des rapports sociaux dans un colorisme Blanc/Noir qui, au Brésil, évacue aujourd'hui les Amérindiens ne les fait pas obligatoirement se rapprocher. Ainsi, ces cultes, avec leur personnel initié et un calendrier liturgique annuel articulé aux rites chrétiens et musulmans, apparaissent comme de nouveaux espaces de

socialisation et de marquage des identités socioreligieuses, plutôt en termes ethnico-raciaux au Brésil, et en termes socioprofessionnels et générationnels au Bénin [Tall, 1995]<sup>10</sup>.

Toutefois malgré cette différence, des deux côtés de l'Atlantique, chaque configuration culturelle résonne avec l'autre. Les cultes béninois assimilent des éléments produits par la diaspora, par exemple la divinité des eaux salées, *Yemanjá* qui est placée aux côtés de *Mami Wata*, la mère des eaux douces et salées, dans certains temples vodun dont les chefs, en voyage officiel, ont visité le Brésil à partir des années 1990. Au Brésil, ce qui est patrimonialisé inclut également des éléments culturels de l'Afrique, éléments rapportés pour les plus connus dans les années 1930 (la tradition des 12 *Oba* ou encore le culte des ancêtres *Egungun* et enfin la géomancie par le *Fa*<sup>11</sup>). Plus encore, les maisons de candomblé sont principalement liées aux nations *jeje-nagô* ou *ketu*, c'est-à-dire faisant référence à des territoires africains où la traite interlope s'est poursuivie avec le Brésil jusqu'à la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de l'ancienne Côte des esclaves et en particulier de l'ancien Danxomé. Le candomblé de Bahia s'organise en nations qui déclinent les différents territoires africains liés à la Traite, (schématiquement l'ancien royaume Angola et l'ancien royaume du Danxomé et leurs différentes populations respectives). Mais l'évocation de ces nations africaines s'organise dans un cadre sociohistorique qui comprend à côté des divinités originaires d'Afrique, d'autres entités et figures amérindiennes et coloniales, indispensables au culte. Par ailleurs, le retour en Afrique à partir des années 1835, des *Retornados*, constituant jusqu'à aujourd'hui la catégorie ethnique *Aguda* au Bénin et au Togo et celle de *Tabon*<sup>12</sup> au Nigeria, a sans aucun doute participé à la créativité religieuse dans l'espace atlantique.

Ces reconstructions historiques nous permettent de considérer les dynamiques religieuses dans l'Atlantique sud, comme un effet de la longue durée : d'un côté, le candomblé apparaît comme une production brésilienne issue de la réforme catholique, de son esprit baroque, émergeant au moment de la construction de l'État-nation brésilien et de son idéologie de démocratie raciale. De la même façon, de l'autre côté de l'Atlantique sud, on peut identifier des reconfigurations religieuses pendant la Traite atlantique, dans le

---

<sup>10</sup> Nous avons montré comment les adeptes des cultes de la kola formaient des communautés professionnelles dépassant les appartenances ethniques ou religieuses de naissance, se distinguant des cultes plus anciens généralement hérités au sein des lignages. Dans nos plus récentes enquêtes, cette affiliation professionnelle est toujours d'actualité.

<sup>11</sup> Notons que ces trois « traditions » évoquent le monde yoruba dont la mise en valeur par la diaspora des travailleurs saisonniers (voir Peel, 2000) et des professeurs d'anglais au Brésil (voir Matory, 1999) a été poursuivie par des chercheurs français comme Bastide (1958) et Verger (1957).

<sup>12</sup> Nom donné aux Retournés brésiliens en référence à la locution « *tâ bom* » qu'ils semblaient employer à tout propos pour signifier leur acquiescement.

prolongement des travaux de Bay [2008] sur la création de nouvelles traditions avec la confrontation du monde colonial au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous constatons en effet la mise en place progressive d'une cosmologie que l'on pourrait qualifier de dahoméenne, avec la consolidation du royaume du Danxomé par l'englobement des cultes locaux ou étrangers pour augmenter son pouvoir et le légitimer, à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle [Law, 2004]. L'intégration des cultes de la kola au vaste panthéon vodun depuis le festival Ouidah 92 s'inscrit dans les processus d'incarnation de cette dynamique de l'Atlantique sud, où la reconnaissance des cultes polythéistes accompagne les processus de démocratisation de la société béninoise.

Enfin, il convient de remarquer que ce n'est pas un hasard si ces cultes sont aussi actifs dans les processus de patrimonialisation. Résolument ancrés dans le présent, ils allient préoccupation du passé (la Traite esclavagiste et la nécessité du devoir de mémoire pour les descendants d'esclaves), à celle du présent en participant activement aux mutations sociales contemporaines. Au Bénin, en promouvant la mise en patrimoine de la mémoire de l'esclavage à travers la construction d'autels destinés au retour de la diaspora afro-atlantique, et au Brésil, en encourageant la patrimonialisation d'une culture africaine pour faciliter la mise en œuvre d'une véritable démocratie à travers l'insertion des afro-descendants dans l'économie nationale grâce aux politiques de discrimination positive.

### **Le miroir baroque : la matrice eucharistique dans les mises en patrimoine dans l'Atlantique sud**

Tant au Bénin qu'au Brésil, les mises en patrimoine de biens matériels et immatériels concernent principalement des pratiques sociales liées à des traditions religieuses considérées comme authentiquement africaines mais qui en réalité trouve leur sens en relation avec l'espace conceptuel de l'Atlantique sud. Or si le présentisme, comme registre historique du monde globalisé néo-libéral s'impose à tous par la mise en patrimoine de pratiques religieuses considérées comme en train de se perdre, on a déjà souligné le rôle politique que ces mises en patrimoine jouent pour les acteurs religieux [Tall, 2005, 2014].

Le présentisme c'est également rendre présente dans sa concrétude une réalité. Pour rendre compte de la manière dont ces pratiques de patrimonialisation rendent présent l'Atlantique sud, je fais l'hypothèse que la présentification de l'Afrique s'opère, dans ces manifestations religieuses, par transsubstantiation.

J'analyse, à l'instar de Louis Marin [1994], le signe-image-objet divin comme un chiasme entre pouvoir et représentation, ce qui permet d'aborder les mises en scène du divin



en dépassant les habituelles oppositions entre religions du Livre et religions initiatiques. La manière dont Marin relie sa théorie du pouvoir au modèle théologique de l'Eucharistie - « ceci est mon corps » - qui s'impose en France, au XVII<sup>e</sup> siècle, évoque d'autres rituels théologico-politiques. En effet, dans les cultes de possession au Bénin et au Brésil, le rite y est également sous-tendu par un récit, (légende ou mythe autour de la divinité et/ou autour de la rencontre des Hommes avec la divinité), un discours assertif, (la vérité de la parole divinatoire et du langage corporel dans la descente des Dieux sur les initiés) et un discours prescriptif (interdits et obligations) qui institue l'espace de la communauté des adeptes que vient renforcer le partage d'un repas communiel.

Pour développer cette idée, évoquons rapidement l'étude du candomblé de Bahia où j'avais constaté que ces traditions nées de la rencontre entre des mondes connectés par la Traite atlantique partagent avec le christianisme de la Contre réforme, un dispositif commun, la matrice eucharistique. En effet, qu'il s'agisse du corps du Christ transformé en pain, eau et vin ou ceux des divinités africaines et amérindiennes transposées dans le corps des animaux sacrifiés à leur endroit et dans le corps des adeptes possédés, l'opération qui rend présent le divin procède par transsubstantiation. Pour appréhender, plus généralement, les modalités par lesquelles ces pratiques présentent une idée d'Afrique, j'ai également développé une approche en termes de miroir baroque. En effet, cette dernière permet, à partir d'une critique des théories sur le syncrétisme et le bris-collage ou bricolage, de saisir la patrimonialisation de ces cultes non pas comme une pratique qui cache des réalités religieuses pour les protéger, mais comme un dispositif qui montre et intensifie les liens entre des objets *a priori* hétérodoxes, c'est-à-dire pour le Brésil, ceux qui relèvent des mondes africains, amérindiens et européens qui le compose et au Bénin, les mondes musulmans et chrétiens qui accompagnent les mobilités intra-africaines et internationales depuis la période précoloniale.

La métaphore du miroir renvoie donc au regard. Elle explicite l'expérience de celui qui, en regardant se voit dans son présent. Le miroir permet de se voir comme un autre et donc de voir les autres. Il permet de diversifier les points de vue, de soi, de l'autre, de l'autre par rapport à soi, les points de vue pouvant être démultipliés à l'infini, jusqu'à ouvrir une perspective temporelle et spatiale de longue durée. De manière évidente, ces mises en abyme développent des caractères « baroques ». Le miroir en multipliant les reflets manifeste ainsi sa force à produire un corps, une société.

Qu'il s'agisse de la manducation de la kola partagée entre adeptes du culte du même nom ou des animaux sacrifiés et consommés lors de repas communiels dans des rites articulant des temporalités *a priori* hétérogènes (la naissance du Christ ou la célébration de sa

présence réelle dans le sacrement de l'Eucharistie lors de la Fête-Dieu, ou encore le sacrifice du fils d'Abraham à Noël) ceux-ci témoignent de la centralité de la transsubstantiation dans les rites des religions polythéistes et celles de salut. Pour approfondir cette réflexion et comprendre, en référence à l'espace conceptuel de l'Atlantique sud, la célébration de dieux africains dans un temps liturgique chrétien ou musulman, le dispositif sémiologique de Louis Marin [*op.cit.*] a une forte portée heuristique. Il autorise un autre regard qui permet de mettre en miroir les figures prophétiques ou messianiques des religions de salut avec les dieux africains. Pour délimiter « la puissance productive du miroir » ou mieux encore, le pouvoir du miroir à produire des corps dans la manducation, nous adoptons son dispositif sémiologique du signe comme représentation et pouvoir.

Aborder les cultes mis en patrimoine dans l'Atlantique sud à partir de la métaphore du miroir permet de questionner la manière dont ils produisent, avec leurs rituels et leurs sacrifices, un corps hétérogène. Le miroir renvoie, dans le présent historique, à la société globalisée et à ses appropriations qui participent des mélancolies postcoloniales dont Paul Gilroy [2005] montre combien elles sont d'actualité dans la mesure où elles continuent de marquer les sociétés contemporaines par la segmentation des différences en termes culturels et raciaux.

Les chefs de culte de la kola occupent le devant de la scène face à des cultes à la profondeur généalogique plus ancienne, parce que, si leur apparition sur l'ancienne Côte des esclaves n'est pas totalement synchronique avec l'expérience de la Traite atlantique, elle marque néanmoins la rencontre avec les religions universalistes. Parmi les cultes de la kola, il convient de remarquer que les plus visibles sur la scène publique sont également ceux qui incorporent dans leurs rituels des éléments hétérodoxes chrétiens. Les mêmes cultes qui favorisent les éléments islamiques dans leurs rituels n'ont pas la même visibilité dans l'espace public au Bénin et si leurs adeptes le déplorent parfois, il est à noter qu'au Bénin, en dépit de la diversité religieuse à l'échelle du pays, au niveau de l'État et des instances gouvernementales, il continue d'apparaître depuis la période coloniale comme un pays païen devenu majoritairement chrétien.

Au Brésil également, on note une contradiction entre la prégnance catholique héritée de la conquête coloniale du Nouveau Monde et la montée des Eglises évangéliques depuis les années 1980. De manière paradoxale, on peut constater que cette montée des fondamentalismes chrétiens a d'une certaine manière, favorisé la mise en patrimoine des cultes afro-brésiliens.

Ce texte a porté sur les pratiques de patrimonialisation des cultes de possession au Bénin et au Brésil dans le cadre du régime d'historicité actuel du présentisme imposé par la mondialisation. Cette analyse a permis de souligner que la coexistence de pratiques rituelles païennes et universalistes fait fonctionner en miroir et se répondre des pratiques rituelles où deux mondes s'interpellent et polémiquent dans une histoire de longue durée appréhendable dans le cadre du concept d'Atlantique sud. Une attention portée sur la production du corps des adeptes et des objets qui y sont mobilisés fait découvrir la centralité des processus de transsubstantiation. Ce qui permet de déduire que n'est donc pas un hasard si ces créations religieuses se trouvent aujourd'hui au cœur de ces mises en patrimoine des idées de l'Afrique particulières et complexes. En effet, d'un côté, elles expriment des prises de position dans des histoires nationales : la place des Noirs dans les luttes raciales au Brésil, les luttes socioprofessionnelles et générationnelles au Bénin. De l'autre, leur univers de sens renvoie à un positionnement dans le monde global : le Noir brésilien en tant que « plus Africain » que celui du continent, et le Béninois en tant que « garant » de la mémoire de l'esclavage.

### Références bibliographiques

ALENCASTRO L.F. [2000], *O trato dos viventes : formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 525p.

AMSELLE J-L. [2001], *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 265p.

APTER A [1993], "Atinga revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951", in Comaroff Jean and John (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, p. 111-128.

BASTIDE R. [1955], « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do 31º Congresso internacional de Americanistas*, São Paulo, vol.1, p.493-503.

[1958], *Le candomblé de Bahia (rite Nago)*, Paris, Mouton & Co, 260p.

[1960], *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, P.U.F., 578p.

BAY E [2008], *Asen, Ancestors and Vodun. Tracing Change in African Art*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 186p.

COMAROFF J. & J. [1991], *Of revelation and revolution. Volume one Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Chicago, Chicago University Press, 414p.

CORTEN A. [1995], *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme*

*théologique*, Paris, Karthala, 307p.

COSTA LIMA V. [1966], « Os Obás de Xangô, [The Obas of Xango] », *Afro-Asia*, Salvador, CEAO-UFBa, n°2-3, p. 5-36.

DEBRUNNER H. [1961], *Witchcraft in Ghana*, Accra, Presbyterian Book Dept Ltd, 213p.

DOUXAMI C. [2002], « Abdias Nascimento et Solano Trindade. Deux conceptions pionnières du théâtre noir brésilien », *Cahiers du Brésil contemporain*, n°49/50, p. 49-68.

FREYRE G. [1974], *Maîtres et Esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 550p. [1933, 1<sup>ère</sup> édition en portugais]

FUKUYAMA F. [1992], *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 452p.

GAUCHET M. [1985], *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 306p.

GILROY P. [1993], *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris, Kargo, 2003, 333p.

[2005], *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press, 170p.

GONÇALVES DA SILVA V. [2000], *O antropólogo e sua magia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 194p.

GUIMARÃES, A-S. [2002], « Démocratie raciale », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 49/50, p 11-37.

[2012], « La République de 1889 : utopie de l'homme blanc, peu de l'homme noir (la liberté est blanche, l'égalité noire, l'utopie métisse) », *Brésil(s)*, n°1, p. 149-168.

HARTOG F. [2015, 1<sup>o</sup> éd. 2003], *Régimes d'historicité présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 321p.

HUNTINGTON S. [1996], *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Simon & Schuster, 367p.

LANTERNARI V. [1965], « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de sociologie des religions*, 19, p. 99-116.

[1966], « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de sociologie des religions*, 21, p. 101-110.

LAURENT P-J. [2003], *Les pentecôtismes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD éditions-Karthala, 442p.

LAW R. [2004], *Ouidah. The Social History of a West African Slaving 'Port' 1727-1892*, Ohio University Press, Oxford, James Currey, 308p.

MARIN L. [1994], *De la représentation*, Paris, Gallimard- Seuil, 396p.  
[1989]2006, *Opacité de la peinture*, Paris, EHESS, 261p.

MARY A. [2000], *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Edition du cerf, 217p.  
[2005], « *Métissage et Bricolage in the Making of African Christian Identities* », *Social Compass*, 52(3), p. 281-294.

MATORY J.L. [1999], « The English Professors of Brazil : on the Diasporic Roots of the Yoruba Nation », *Comparative Studies in Society and History*, n°41, p.72-103.

MCCASKIE T.C. [1981] « Anti-Witchcraft Cults in Asante : An Essay in the Social History of an African People », *History in Africa*, 8, p. 125-154.  
[2005] « Sakrobundi and Aberewa : Sie Kwaku the Witch-finder in the Akan World », *Journal des Africanistes*, 75 (1), p. 163-207.

MERLO, C. [1950], « Synthèse de l'activité fétichiste aux Bas Togo et Dahomey », *Bulletin de l'IFAN*, XII, p.1155-1166.

MEYER B. [1999], *Translating the Devil religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edimbourg, Africa World Press Edinbourg University press, 265p.

MICHEL P. [1994], « Internationalisation, conscience nationale, religion », *Social Compass*, 41(1), p. 35-45.

MORTON-WILLIAMS, P. [1956], "The Atinga Cult among the South-Western Yoruba: A Sociological Analysis of a Witch-Finding Movement", *Bulletin de l'IFAN*, 18, n°3-4, p.315-334.

PEEL J.D.Y. [2000], *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 420p.

PRANDI R. [1991], *Os candomblés de São Paulo*, HUCITEC/EDUSP, 261p.

SUNDKLER B. [1948], *Bantu Prophets in South Africa*, London, Lutterworth Press, 344p.

TALL E. K. [1995], « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin (On Democracy and Voodoo in Benin) », *Cahiers d'études africaines*, vol.35, n°137, p.195-208.

[2003], « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de culte de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) », *Autrepart*, n°27, p.75-90.

[2005], « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin », in Laurent Fourchard, André Mary & René Otayek (ed.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, p. 267-284.

[2009], « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la Traite », *Politique Africaine*, 115, p. 155-173.

[2012], *Miroir baroque des mélancolies postcoloniales, le candomblé de Bahia*, Préface de Pierre-Antoine Fabre, éd. du Cerf, coll. Sciences humaines et Religions, 175p.

[2014], « On representation and power : Portrait of a vodun leader in present-day Benin », *Africa*, 84(2), p. 246-268.

TONDA J. [2002], *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 243p.

VERGER, P. [1957], Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia de Tous les Saints et à l'ancienne Côte des Esclaves, mémoire de l'IFAN n°51, Dakar, IFAN, 609p. +159p. de planches photos.

### **Résumé: Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud**

A travers l'exemple des cultes de possession au Bénin et au Brésil, l'auteure montre que la mobilisation d'un imaginaire de l'Afrique est plurielle et que l'opposition entre religions du Livre et religions de la Coutume est questionnable dès lors qu'on examine des pratiques rituelles où la centralité des processus de transsubstantiation s'observe. La coexistence de pratiques rituelles païennes et universalistes, loin d'être le signe d'un syncrétisme de masque ou d'un mimétisme, participe d'un espace conceptuel, celui de l'Atlantique sud qui fait fonctionner en miroir et se répondre des pratiques rituelles où deux mondes s'interpellent et polémiquent dans une histoire de longue durée.

**Mots-clefs:** cultes de possession/Bénin/Brésil/patrimonialisation/miroir baroque /religions universalistes /Etat-nation/théologico-politique/présentisme/ Atlantique sud.

### **Abstract: Perspectives on the framing of the cultural heritage of possession cults in the South Atlantic**

Through the example of possession cults in Benin and Brazil, the author shows that the mobilization of an *imaginaire*/imagining of Africa is plural and that the opposition between World religions and Custom religions is questionable as soon as one examines the ritual practices, where in both cases the centrality of the process of transubstantiation is observed. The coexistence of pagan and monotheistic rituals, far from being the indication of a syncretism of mask or mimicry, belongs to a conceptual space, that of the South Atlantic, which, makes these practices act as mirrors and speak with each other, where two worlds question and challenge each other in a story which has been on going in a history of long duration.

**Keywords:** Possession cults/Benin/Brazil/Heritage/Baroque mirror/World Religions/State-nation/Theological and Political/Presentism/South Atlantic.