



HAL
open science

Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés.

Arnaud Halloy

► **To cite this version:**

Arnaud Halloy. Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés.. Psychopathologie africaine, 2001. hal-01797216

HAL Id: hal-01797216

<https://hal.science/hal-01797216>

Submitted on 2 May 2019

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.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés

Arnaud HALLOY

« Le candomblé est une religion, nous ne pratiquons ni la voyance, ni la guérison, ni la magie noire... Il est interdit de filmer, de photographier ou d'enregistrer pendant les cérémonies... Veuillez, s'il vous plaît, ne pas fumer, ne pas croiser les bras ni les jambes, et, garder une attitude décente dans le terreiro. »

Cet avertissement, vous pouviez le lire sur un écriteau accroché au mur en pénétrant dans le *barracão* (salon) où étaient célébrées les fêtes publiques d'un *candomblé* de *caboclo* installé à Carnières, petit village de la région du Centre en Belgique. Ce centre de culte d'origine afro-brésilienne a été officiellement inauguré en territoire belge en 1988¹ et a tenu bon tant bien que mal, comme nous le verrons, jusqu'en janvier 2000. L'instigateur unique de cette entreprise, que nous appellerons A., est Belge, professeur de français, qui au cours de voyages annuels, variant entre deux et neuf mois et s'étendant sur une période de près de vingt années, est devenu *pai-de-santo* (père-de-saint), appellation donnée aux chefs de culte dans le cadre des religions afro-brésiennes. En 1998, le *terreiro*²

1. La façade officielle du culte était une ASBL dont l'objectif principal était "la diffusion de la culture afro-brésilienne". L'ampleur d'un tel intitulé pouvait ainsi englober toute une série d'activités parallèles sans pour autant mettre en évidence l'aspect religieux qui, aux yeux des autorités belges, aurait pu être mal perçu.

2. Dénomination indiquant à la fois le lieu de culte et la communauté qui lui est liée.

PSYCHOPATHOLOGIE AFRICAINE

comptait une douzaine de membres assidus dont huit « initiés »³. Parmi ces personnes, on trouvait des gens d'origines diverses : un Congolais, un Angolais, une Belgo-Grecque, un Belgo-Italien, une Brésilienne, ainsi que plusieurs Belges, dont le chef de culte et le *pai-pequeno*⁴ (petit-père). Un détail de première importance, comme nous le verrons par la suite, est que la plupart des participants faisaient partie, voir même occupaient des charges religieuses importantes dans d'autres cultes.

Revenons à présent à notre écriteau. Les quelques lignes reprises ci-dessus parlent d'elles-mêmes. Elles s'adressent à des personnes étrangères au culte dont la grande majorité ne possède aucune connaissance quant à cette pratique religieuse qui peut, de premier abord, paraître particulièrement inhabituelle pour des Européens, notamment de par l'importance du sacrifice et des transes de possession qu'elle implique. L'emploi du mot "religion", ainsi que le rejet de pratiques telles que la voyance, la guérison spirituelle et surtout la magie noire, toutes facilement associées par le profane au côté mystérieux et donc potentiellement dangereux des religions d'origine africaine, vont dans le sens d'une légitimation d'ordre morale du candomblé sur une terre où il est méconnu. Aussi, l'interdiction de filmer, photographier et enregistrer, ou encore de croiser les jambes ou les bras, souligne pour les visiteurs locaux, de par ses contraintes comportementales, le caractère religieux des cérémonies, insistant ainsi sur le fait qu'il ne s'agit ni de folklore, ni de quelconque autre type de divertissement exotique.

Toute la difficulté de l'installation d'un tel culte en terre étrangère apparaît déjà clairement dans ces quelques lignes : Tout est à apprendre ! Étant en présence d'un culte littéralement importé, le thème de l' "installation/adaptation"⁵ d'un tel culte à son nouvel environnement, ainsi que la transmission des savoirs religieux, eux-

3. L'emploi de guillemet cherche à atténuer ce terme qui ne fait pas vraiment sens dans le candomblé de Carnières où l'initiation, telle que rencontrée dans les candomblés plus proches de l'héritage africain, n'a pas lieu. Il s'agit plutôt d'une première *obrigação* – offrande rituelle – suivie d'une réclusion de trois jours.

4. Le petit-père est le "bras droit" du chef de culte. Il s'agit de la position hiérarchique la plus importante après celle de père-de-saint.

5. L'emploi de guillemets est ici nécessaire car sous le terme générique d' "adaptation", nous verrons qu'il est question de différents processus tels que la transformation, l'innovation, la substitution, etc.

mêmes interdépendants d'autres types de savoirs, s'est imposé comme le fil d'Ariane de cette étude. Dans cette perspective, j'ai choisi de partir de situations problématiques rencontrées sur le terrain. Par *problématique*, j'entends certaines situations portant atteinte, d'une manière ou d'une autre, aux fondements mêmes du culte et, par conséquent, à son maintien (ou "survie", pour employer un terme plus fort, parfois employé par le chef de culte). Le choix d'une telle perspective a été motivé par le fait que de telles situations, dans de nombreux cas, permettent la verbalisation de certaines données appartenant habituellement au domaine du tacite ou du "non-dit". La structure dynamique que sous-tendent ces données se présente souvent, nous le verrons, comme l'assise la plus sûre sur laquelle le culte repose. Je tiens cependant à souligner que ce choix n'implique aucunement qu'il s'agit d'un culte "déraciné", duquel on ne pourrait tracer qu'un paysage chaotique. Une telle perspective analytique sonne tout simplement faux lorsque l'on s'attarde sur l'expérience religieuse au quotidien, en construction, et ce malgré les nombreuses difficultés rencontrées.

I. Situations portant atteinte à la légitimité du culte

Triple délégitimation du chef de culte

Parmi les difficultés les plus saillantes, je relèverai celles touchant aux processus de légitimation de l'autorité du chef de culte. En effet, pendant les dernières années du culte - époque durant laquelle a pris place ma recherche -, le *terreiro* était devenu le théâtre de tensions entre deux groupes de participants que je baptiserai le "groupe de Bruxelles" et le "groupe de Carnières".

Le premier tournait autour d'un Africain, que j'appellerai G., exerçant une forte influence sur plusieurs participants du culte de Carnières, dont son épouse qui comptait parmi les initiées les plus anciennes du *terreiro*⁶. G., médecin d'origine congolaise, descendant d'une famille de prêtres et *ogan*⁷ du *terreiro*, jouissait du statut

6. Elle était en vérité la plus ancienne "initiée" du groupe de Bruxelles, car elle avait déjà réalisé trois *obrigações*.

7. Charge rituelle exclusivement réservée à certaines personnes -souvent illustres ou jouissant d'un certain prestige- alliant souvent les rôles de protecteur et mécène du *terreiro*.

de chef religieux dans un culte aux ancêtres familiaux. G. connut le *candomblé* de Carnières en 1992 et fut totalement séduit car, pour reprendre ses propres termes, il y trouva "les fondements de la magie religieuse négroïde". Il amena ainsi dans le *terreiro* l'ensemble des personnes transitant par son propre culte, au grand désarroi de A., comme nous le verrons.

Le "groupe de Carnières" était également composé d'une demi-douzaine de personnes, toutes intimes de A. et envers lesquelles il avait une confiance totale, contrairement aux personnes du "groupe de Bruxelles" envers lesquelles le climat était plutôt à la méfiance⁸. Il pouvait ainsi se décharger de quelques charges rituelles au sein du groupe de Carnières. Les luttes de pouvoir et de légitimation instaurées entre ces deux groupes, qui semblent inhérentes à la plupart des cultes afro-brésiliens (Capone 1996, 1999), portaient essentiellement sur des comportements introduits par certaines personnes du groupe de Bruxelles que A. jugeait illégitimes. Soit ces comportements étaient en dehors du modèle rituel hérité de sa mère-de-saint, soit ils portaient directement atteinte à son autorité. D'une manière générale, je pense que ces situations ont pu se mettre en place en fonction de plusieurs facteurs jouant en défaveur du père-de-saint et qui sont propres au *candomblé* de Carnières. Parmi les plus évidents, notons une triple délégitimation du chef de culte.

Premièrement, le *candomblé* de Carnières appartient à la "nation"⁹ *caboclo* qui est, dans le marché religieux brésilien, une des plus dévalorisées en terme de "pureté africaine" : elle compte parmi les plus éloignées du modèle africain d'obédience yoruba. Deuxièmement, le chef de culte est "blanc", ce qui est loin d'être valorisant pour un culte d'origine africaine car le lien généalogique avec l'Afrique, notamment vis-à-vis des Africains fondateurs des premiers cultes au Brésil, est un élément central de la définition identitaire afro-

8. Cette méfiance ne fut pas immédiate, mais s'installa petit à petit lorsque A. apprit que l'ensemble des personnes accompagnant G. participaient par ailleurs "d'une série de sectes folkloriques et parfois plus que farfelues", pour le citer.

9. "Nation" peut être défini de la manière suivante : « division interne du *candomblé* [...] recouvrant aujourd'hui une signification plus politique que théologique. » (Capone 1999 : 336). Les principales nations sont nagô, ketu, jeje, an-gola, efon, congo et caboclo.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

brésilienne¹⁰. Cependant, le fait d'être belge semble avoir joué en faveur du chef de culte, du moins aux yeux de sa mère-de-saint. En effet, lorsqu'il lui demanda ce que lui, belge et blanc, avait à voir avec le *candomblé*, celle-ci lui répondit tout simplement : "Le Congo n'a-t-il pas été belge ?" La réponse étant positive, le lien était attesté, laissant A. quelque peu perplexe. Enfin, l'éloignement du culte de son milieu d'origine, le Brésil, ne peut également jouer qu'en défaveur de sa légitimation car le voilà comme "déraciné" du contexte socioculturel qui l'a vu naître. Sa survie, dans de telles conditions, apparaît donc bien plus compromise que dans le milieu dont il est issu.

Une conséquence directe de ce statut d'emblée "fragilisé" du chef de culte - particulièrement vis-à-vis des Africains qui sont censés être nés à la source même du culte - a été la formation (et la scission implicite) au sein du *terreiro* de deux groupes, ce qui mina d'entrée de jeu sa tentative d'implantation en Belgique par la formation d'un réseau humain cohérent et solide.

Contexte social : participation secrète et contraintes rituelles

Un problème important auquel le chef de culte a dû faire face, concerne les différentes *obrigações*¹¹ et plus particulièrement les *resguardos* qui les accompagnent. Le *resguardo* consiste en une période de temps qui suit directement l'*obrigação* ou tout autre rituel individuel et qui peut varier entre 3 et 21 jours. Durant cette période, la personne impliquée doit s'abstenir de fumer, d'avoir de relations sexuelles, de manger certains aliments, ainsi que de fréquenter certains endroits "chargés" négativement, comme les grands carrefours, la foule, les grandes surfaces, ainsi que tout endroit lié à la mort comme les cimetières et les hôpitaux. J'ai choisi ici l'épisode de V., premier fils-de-saint du *terreiro*, car il illustre fort bien la difficulté d'adéquation pouvant exister entre ce genre de pratique religieuse et le mode de vie dans lequel les gens sont inscrits.

Cette année (1999), Omolu, l'*orixá-de-cabeça* – premier *orixá* protecteur – de V., fils-de-saint du *terreiro*, réclama son *obrigação* an-

10. La manipulation des généalogies par de nombreux chefs de culte atteste de l'importance de ce lien.

11. Les *obrigações* sont les cérémonies rituelles réalisées pour les divinités.

nuelle vers la fin du mois d'octobre. Or, le problème qui se posait était que V. ne pouvait en aucun cas déroger une fois de plus à la visite familiale du cimetière, ni à la "goutte traditionnelle" chez ses beaux-parents. La difficulté portait donc directement sur la "clandestinité" de sa participation au culte de Carnières. En effet, dans la famille de V., personne n'était au courant, si ce n'est ses enfants et sa seconde femme qui elle-même participait au culte, sans pour autant s'y impliquer. Comment contourner alors l'interdiction d'alcool et de visite au cimetière, alors que l'année précédente il s'était fait passer pour malade pour déroger à ce qu'il appelle ses "obligations familiales" ? L'astuce rituelle trouvée par A. – car c'est bien d'une astuce qu'il s'agit, montrant la plasticité de certaines pratiques liée au contexte singulier dans lequel elles s'inscrivent – a consisté à faire commencer la période de *resguardo* au premier travail pour Exu¹², qui avait eu lieu, exceptionnellement, plusieurs jours avant *obrigação*. Ceux qui connaissent les cultes afro-brésiliens objecteront que cela n'a rien d'étonnant, car c'est la "tradition" qui veut que le *resguardo* débute le jour de *l'obrigação* de Exu. Cependant, dans la grande majorité des cas, cette première offrande destinée à Exu a lieu la veille de la cérémonie d'*obrigação* pour *lorixá* en question. Or, ici, elle a été déplacée près de dix jours avant la cérémonie à proprement parler, de manière à ce que V. puisse compléter son *resguardo* avant le premier novembre, Jour des Morts dans la tradition chrétienne. Il gagnait ainsi dix jours sur la date prévue et serait libéré de ses interdits rituels avant cette date¹³. Cet accommodement aux circonstances, ainsi qu'au contexte singulier dans lequel s'inscrit le culte est un exemple parmi d'autres soulignant la difficulté à mener de front les contraintes rituelles et la "clandestinité" des pratiques religieuses chez plusieurs participants. Aussi, dans un même ordre d'idée, il faut souligner qu'une condition *sine qua non* à mon enquête de terrain a été le respect absolu de

12. Exu est une divinité aux multiples attributs et fonctions dans le panthéon afro-brésilien. D'une manière générale, retenons ici qu'elle se doit d'être "nourrie" en premier, afin de rendre possible la suite des événements.

13. Remarquons cependant que le travail pour Exu peut être fait bien avant *l'obrigação*, mais le *resguardo* de vingt et un jours débute alors le jour de *l'obrigação* et non celui du travail pour Exu. Il existe cependant dans ce cas un *resguardo* plus court de trois jours lié directement au travail pour Exu. Dans notre cas, V. a dû cumuler les deux, son *resguardo* s'étant étalé sur une période totale de vingt-quatre jours.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

l'anonymat et l'interdiction de prendre des photos des participants. Ces quelques réflexions m'ont ainsi amené à questionner, d'une manière plus générale, l'attitude adoptée par le chef de culte face à ces nombreuses difficultés.

Manque de fermeté et recherche d'harmonie

Je propose à présent d'analyser d'un peu plus près l'attitude du chef de culte face à certaines situations problématiques rencontrées dans le *terreiro* en Belgique. De cette manière, il nous sera possible d'évaluer à la fois l'importance et la difficulté d'adopter, de la part du chef de culte, une posture adéquate pour maintenir, reprenant ici ses propres termes, "l'église au milieu du village".

Pour commencer, le père-de-saint se plaignait beaucoup du cumul de responsabilités qui lui incombaient au sein du culte, même s'il était secondé dans certaines tâches pratiques par le petit-père et certaines personnes du "groupe de Carnières". Il attribuait cette situation, nous l'avons vu, au manque de confiance existant vis-à-vis de certains participants de la communauté. Il se voyait donc dans l'obligation d'assumer plus de fonctions et de responsabilités qu'il ne l'aurait souhaité. Ce sentiment était d'autant plus fort que bien souvent il était le dernier à être mis au courant des décisions prises par son/ses *caboclo(s)* ou son/ses *orixá(s)* qui, lors des réunions, "descendaient" pour organiser les fêtes à venir ou mettre les choses au point lorsque cela était nécessaire. Un dicton connu dans le candomblé, qui dit que "le père-de-saint joue toujours le rôle du cocu", traduit bien cette situation et souligne implicitement la nécessité d'une confiance entre les membres d'une même communauté, sous peine de voir les liens communautaires s'effiloche et laisser ainsi des brèches ouvertes à l'installation de conflits. A. aurait en effet souhaité que P., son "bras droit", prenne en charge la résolution des éventuelles tensions et conflits internes au *terreiro*, comme cela était le cas dans le *terreiro*-mère où cette tâche était dévolue à la petite-mère et non à la mère-de-saint. La personnalité de P. étant peu appropriée pour ce genre de tâche, c'est le chef de culte qui se devait de trancher et apaiser ce genre de situations problématiques qui, à plusieurs reprises, ont représenté une véritable menace pour l'avenir du culte. Certains conflits sérieux - mais toujours larvés - portaient notamment sur les "performances dansées", où la catégorie d'accusation de "fausse transe" était monnaie courante. Cette "co-

médie", selon les accusateurs, était absolument néfaste pour le *terreiro*, car non seulement cela ne faisait aucun sens "rituellement parlant" que de vouloir "imiter" l'*orixá*¹⁴, mais en plus cela enlevait tout crédit vis-à-vis des visiteurs extérieurs qui assistaient aux cérémonies et qui auraient pu percevoir la simagrée. C'est ainsi, suite à un conflit opposant deux fils-de-saint à travers cette logique d'accusation, que l'un d'entre eux pria le chef de culte de choisir qui il désirait maintenir au sein de la communauté, la coexistence de ces deux personnes étant devenue impossible. Le chef de culte refusant de prendre une telle décision, et les divinités ne s'étant pas non plus clairement prononcées sur la position à prendre, cela provoqua, au grand regret de tous, le départ d'un des fils-de-saint les plus appréciés du *terreiro*.

Un second point important concerne la position du chef de culte face à l'orthodoxie religieuse ou plutôt l'orthopraxie du culte, pour être plus précis et pour reprendre la distinction opérée par John Scheid. Un intéressant paradoxe peut être relevé à ce sujet. Lorsque j'ai demandé au chef de culte, qui, soulignons-le, est un véritable passionné d'Afrique, s'il ne lui était jamais venu à l'esprit d'ouvrir un culte "plus africain" plutôt qu'un candomblé de caboclo, il m'a répondu que seul un culte de *caboclo* avait sa place ici. Son argumentation portait sur le fait que la "marge de manœuvre", c'est-à-dire la *plasticité rituelle* d'un tel culte étant plus importante, on pouvait espérer trouver un compromis, une alternative "viable" qui permette de rendre envisageable le maintien d'un tel culte ici en Belgique. La rigidité et les exigences rituelles des cultes plus proches de l'héritage africain auraient rendu impensable et d'emblée vouée à l'échec une telle entreprise. Par contre, il reconnaissait lui-même que c'était le manque de fermeté de sa part qui était une des erreurs stratégiques centrales ayant conduit à la situation, presque impossible à vivre, des dernières années. En effet, d'après lui, s'il s'était montré plus exigeant vis-à-vis des fils-de-saint, notamment en faisant moins de concessions en ce qui concerne les disponibi-

14. Cette opinion est démentie par Roberto Motta (1994) qui insiste sur le fait que le fidèle peut, dans certaines circonstances rituelles, mimer la transe sans que pour autant cette imitation porte une quelconque atteinte au bon déroulement de la cérémonie. Le discours ne tourne donc pas autour de "l'authenticité", mais autour de la notion de la "fidélité à un rôle" que le participant se doit de respecter. Voir également Roberte Hamayon (1995) pour une approche de la transe allant dans ce sens.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

lités de chacun et les comportements rituels inappropriés, il n'y aurait pas eu autant de place pour les problèmes tels qu'ils se sont présentés, car une "sélection naturelle" se serait opérée parmi les participants. Une attitude plus ferme aurait permis un certain "tri" parmi les participants afin de pouvoir, même à comité plus restreint, se décharger de certaines fonctions en exigeant de chacun un engagement plus intense. C'est ce qu'auraient désiré plusieurs participants du "noyau de Carnières", A. ayant cherché à maintenir un climat d'harmonie - même apparente - au sein de la communauté en évitant toute confrontation directe, jusqu'à la fermeture définitive du *terreiro*.

Je pense qu'il y a une part de vrai dans cette opinion, dans le sens où certaines situations problématiques, comme certaines "pressions" de la part de participants du "groupe de Bruxelles" pour introduire des éléments exogènes au candomblé, demandaient peut-être une prise de position plus spontanée et radicale de la part du chef de culte. Toute la difficulté, pour A., résidait d'un côté dans sa volonté de se rapprocher le plus possible de l'*idéal rituel* tel qu'il l'avait hérité de sa mère-de-saint, ce qui aurait exigé à la fois plus de fermeté dans ses jugements et des prises de décision vis-à-vis de certains fils-de-saint, et d'un autre côté, le désir de "donner une chance" à ces personnes à qui la participation au culte apportait beaucoup, notamment en termes de reconnaissance et de prestige¹⁵.

Néanmoins, vu l'environnement effectif du culte, un positionnement plus radical était de l'ordre de l'utopie et risquait de conduire l'entreprise à sa perte. Je suis en effet persuadé, et je pense que le chef de culte l'avait également pressenti, qu'il était fort difficile d'exiger un investissement individuel supplémentaire de la part des participants au culte. Il faut concevoir et accepter que dans le cadre particulier du culte de Carnières, cet investissement se fait tout d'abord par tâtonnements, car il est question, dans un premier temps, de se défaire de ses *a priori* pour pouvoir s'ouvrir progressivement à une logique et une pratique religieuses différentes. Ensuite, si tout se passe bien, cette dimension religieuse prend de plus en plus d'importance dans la vie et l'intimité de chacun et l'on se rapproche alors progressivement de ce que l'on pourrait appeler

15. La prédisposition médiumnique peut accorder à certaines personnes un prestige et une reconnaissance qu'elles ne trouvent peut-être pas ailleurs. Voir à ce sujet Augras 1992.

“l'idéal brésilien” sur lequel, il est vrai, nombre des désirs et attentes personnelles étaient projetés lors des périodes difficiles rencontrées en Belgique.

Nous percevons donc l'ambiguïté de la situation où, d'une part, seul un culte aux *caboclos* et la souplesse rituelle dont il peut faire preuve semblent rendre possible l'installation d'un tel culte en Belgique, mais d'autre part, seule une plus grande fermeté de la part du chef de culte aurait permis d'éviter certaines situations problématiques qui, au bout du compte, et même si cela n'est pas exprimé ouvertement, l'ont entraîné vers sa fermeture. Dans ce contexte, le maintien contre vents et marées d'un climat communautaire basé sur l'harmonie, avec son cortège de concessions, jouaient chaque fois en défaveur du père-de-saint car elles marquaient une perte de contrôle de sa part sur le comportement de certains fils-de-saint, s'éloignant de la sorte chaque fois plus de “l'idéal rituel” dont il était l'héritier.

II. Difficultés liées aux “ressources” humaines et matérielles

La musique et les tambourinaires

Les cérémonies publiques conduisant à la manifestation (ou prise de possession) des divinités chez les fils et filles-de-saint sont une des pièces maîtresses de la pratique religieuse du culte aux *caboclos*, d'où l'usage courant dans le milieu académique de l'expression “culte de possession” utilisée pour désigner l'ensemble des cultes afro-brésiliens. Bon nombre d'auteurs avant moi ont souligné l'importance centrale de ces cérémonies durant lesquelles la musique et la danse apparaissent comme les vecteurs principaux à travers lesquels s'expriment les divinités. Cependant, ces deux modalités d'expression obéissent à des règles et des modalités comportementales fort différentes. Très succinctement, retenons que l'expression de la divinité à travers son “cheval”¹⁶ est censée avoir lieu à travers la possession, c'est-à-dire idéalement “en dehors” de la conscience¹⁷ du “cheval” et surtout pendant les cérémo-

16. La métaphore du “cheval” pour désigner le médium qui “reçoit” la divinité à travers son corps est employée autant par les participants eux-mêmes que par les anthropologues traitant du sujet.

17. L'emploi du binôme *conscient/inconscient* pose problème pour décrire

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

nies publiques. Le tambourinaire, par contre, ne peut d'aucune manière "recevoir" la divinité¹⁸, il est en quelque sorte la *voix* de cette dernière qui va s'exprimer dans un dialogue constant avec la danse qu'il dirige et accompagne à la fois¹⁹. Les rythmes (*toques*) sont joués sur trois tambours de taille différente appelés respectivement du plus petit au plus grand *Lé*, *Rumpi* et *Rum* et sont accompagnés d'une cloche (qui peut être double) appelée *gã* ou plus communément *agogo*, qui joue le rôle de base rythmique. Le *Rum* est le plus important d'entre eux car c'est lui qui est censé "parler", à travers des formules rythmiques propres à chaque divinité, avec l'*orixá* manifesté, dirigeant la prestation dansée du "cheval".

Mais la musique n'est pas seulement percussive. Les chants (*cantigas*) dédiés aux divinités, ou spécifiques à certaines séquences rituelles, forment la base sur laquelle les rythmes vont pouvoir se déployer. La plupart des chants du candomblé de *caboclo* sont en portugais brésilien, mais contiennent également bon nombre de références en kimbundo et kikongo, langues bantoues, et en yoruba, ainsi que toutes sortes de transformations à la fois lexicales et syntaxiques dérivées de ces langues et du portugais. Certaines musiques sont même entièrement "africaines" tandis que d'autres souffrent d'une interpénétration telle qu'il est difficile d'en déterminer la langue dominante. Cet aspect rend caduque, à mes yeux, l'interprétation qui veut voir dans les *cantigas* un fondement mythologique pour l'élaboration d'un système rituel intégré et cohérent, car dans le cas du candomblé de Carnières, la plupart des participants ne parlaient ni le portugais, ni le kimbundo, le kikongo ou le yoruba²⁰. Mais nous reviendrons sur cette réflexion un peu plus loin.

ces "états d'interprétation" qui laissent la place à tout un continuum entre conscience et inconscience totale, et ce même dans le discours des participants. En disant "en dehors" de la conscience du cheval, j'insiste sur le fait que la conscience totale est considérée dans le culte en question comme un état mental inapproprié pour recevoir l'entité et est souvent taxée de simulation ou "d'inauthenticité", alors que l'inconscience totale est une condition idéale marquant la "pleine" présence de l'entité.

18. Cette règle constitutive des rituels de nation ketu et angola, ainsi que des cultes qui s'en inspirent n'est pas en vigueur dans les cultes afro-brésiliens de Recife, désignés comme xangôs par les anthropologues et s'auto-désignant comme nagôs, par opposition aux nations ketu, jeje et angola de Bahia.

19. Pour une réflexion plus approfondie sur la relation entre la musique et la danse, voir Oliveira Pinto 1992.

20. À l'exception de G. qui traduisit plusieurs *cantigas* en kimbundo. Par contre, le sens de la plupart des chants en portugais lui échappaient entièrement.

À présent que l'environnement sonore des cérémonies a été esquissé, je propose d'aborder sans plus tarder l'histoire singulière de la musique au sein du *terreiro* de Carnières, ce qui nous permettra de pointer une première catégorie de difficultés rencontrées en termes de "ressources humaines et matérielles"

Dans ses débuts, le *terreiro* se contentait, la plupart du temps, d'accompagner le chant en frappant dans les mains, comme c'était souvent le cas dans le *terreiro*-mère au Brésil. Mais cette performance, bien que simple en apparence, exigeait beaucoup à certains qui devaient se familiariser à la fois avec les mélodies, les rythmes frappés dans les mains ainsi que les langues chantées. Très vite, le besoin de se faire accompagner de tambours s'est fait sentir. Le père-de-saint s'est donc tourné vers la communauté brésilienne en Belgique dans l'espoir de trouver les musiciens qui auraient pu accompagner les cérémonies aux atabaques. Nous aborderons un peu plus loin d'autres raisons qui poussèrent le père-de-saint à se mettre en quête de musiciens. Mais je propose de commencer par relever les principaux écueils rencontrés dans cette quête.

Dès le début, le chef de culte a été confronté à un double *a priori* le concernant de la part des musiciens : bon nombre de candidats potentiels parmi les percussionnistes brésiliens avaient du mal à croire qu'un culte de candomblé "sérieux", entendons par-là "légitime", puisse exister en terre belge, d'autant plus qu'il était dirigé par un Belge, "blanc" de surcroît. L'éloignement spatial du culte par rapport à son lieu d'origine et l'appartenance "raciale" du chef de culte apparaissaient d'emblée comme un lourd handicap dans la quête de musiciens qui se montraient à son égard d'entrée de jeu extrêmement méfiants²¹. Bien qu'après coup on puisse affirmer que le temps joua un rôle positif vis-à-vis de cet *a priori* de départ, j'ai vu défiler, durant mes deux années de fréquentation du *terreiro*, toutes sortes de personnes se disant musiciens, mais qui étaient loin du niveau musical nécessaire pour un accompagnement "décent" des *cantigas*. Étant moi-même percussionniste et ayant étudié d'assez près les *toques* du candomblé, je pouvais me faire une idée assez précise de ce qui était joué durant les différentes fêtes auxquelles j'ai assisté. En vérité, parmi les percussionnistes engagés

21. Je renvoie le lecteur à la triple délégitimation concernant le chef de culte présentée dans la première partie de l'article.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

dans le cadre des cérémonies, rares étaient ceux qui connaissaient véritablement les *toques* spécifiques du candomblé de *caboclo*²². Le chef de culte ne montrait aucune exigence particulière de ce point de vue. Lui-même n'étant pas musicien et ne connaissant que très approximativement les *toques* habituellement joués, il se contentait la plupart du temps d'une base rythmique capable de soutenir le chant. Malheureusement, ce n'est pas pour cela que les percussionnistes cessaient d'être une source de préoccupations et de difficultés. Il était en effet régulièrement confronté à deux grandes catégories de problèmes.

Soit les tambourinaires n'en n'étaient pas vraiment ou n'avaient pas l'expérience suffisante leur permettant d'accompagner valablement les différents chants, ce qui donnait lieu à de grosses difficultés à obtenir un déroulement rituel sans accroc, où chant et rythme n'arrivaient que trop rarement à se marier. Ce qui explique en partie ce genre de situation, c'est que bon nombre de musiciens se déplaçaient uniquement en vue d'une rémunération, comme ils le feraient pour n'importe quel autre type de prestation musicale. Or, il est évident qu'un rituel religieux n'obéit pas aux mêmes règles qu'un concert de musique et que par conséquent, une expérience préalable de ce genre de situation s'avérait utile, pour ne pas dire nécessaire, à un meilleur déroulement. Soit les tambourinaires étaient d'excellents musiciens et s'adaptaient avec plus ou moins de succès aux différents chants.

Cependant, le "niveau" individuel des différents musiciens n'était pas la condition suffisante, car certains d'entre eux acceptaient de jouer, mais ne montraient aucun respect pour les contraintes rituelles. J'ai personnellement assisté à une cérémonie où des percussionnistes ougandais s'adaptèrent très bien - rythmiquement parlant - aux *cantigas*. Mais, ces musiciens consommèrent abondamment de la marijuana avant la cérémonie, ainsi que lors des courtes pauses entre les manifestations des *orixás*, fait qui échappa totalement au chef de culte. Un autre cas, plus difficile-

22. Il s'agit soit de variantes, soit des copies plus ou moins conformes des rythmes appelés *Angola*, *Congo* (et *Congo de Ouro*), *Cabila* et *Baravento* des candomblés angola-congo, et bien entendu l'incontournable *Ijexá* -d'origine yoruba - devenu un des rythmes les plus populaires du Brésil. Ajoutons à ces rythmes la *Samba de Roda* ou *Samba de Angola*, utilisée dans les moments les plus festifs des cérémonies de candomblé, mais aussi dans d'autres manifestations populaires (carnaval, *rodas* de capoeira, etc.)

ment gérable, était celui d'un excellent percussionniste brésilien, grand connaisseur des différents chants et rythmes du candomblé, mais qui se présentait, deux fois sur trois, dans un état inapproprié provoqué soit par un excès de boisson, soit par la prise de drogues diverses. C'était alors chaque fois une catastrophe du point de vue du déroulement rituel, entraînant l'interruption de certaines manifestations ou *cantigas*.

Dans le contexte du *terreiro* de Carnières, il est évident qu'un des facteurs principaux menant à ces situations déplaisantes était le manque d'option flagrant dans la panoplie de musiciens disponibles en Belgique. Je propose à présent de chercher à mieux comprendre l'insistance du père-de-saint à vouloir engager des musiciens, vu le risque que comprenait une telle décision.

Une des raisons principales est liée aux exigences rituelles propres au candomblé de *caboclo*, du moins tel qu'elles étaient perçues idéalement par le chef de culte. En effet, la sortie du saint "habillé" ne peut se faire qu'accompagnée de tambours. Or, cette sortie est le point culminant des cérémonies publiques. Elle est l'apogée, à la fois esthétique et spirituelle, de toute fête dédiée à une divinité qui apparaît alors dans toute sa splendeur. Il n'est donc pas possible de faire abstraction des tambours qui sont perçus comme indispensables à la réalisation de la moindre danse. Cette importance accordée à la percussion est également le fait des participants au culte qui voyaient dans le tambour un médiateur indispensable afin de se sentir portés par la musique et y trouver ainsi un véritable soutien. La cérémonie, d'après eux, ne s'en trouve que plus belle et plus enthousiasmante. Nous voyons donc que la forme rituelle est en partie modelée par les attentes des participants au culte, celles-ci s'inscrivant dans les conceptions de l'imaginaire occidental par rapport à ce que doit être un culte de possession²³.

Aliments rituels : recherche d'équivalents locaux et de substituts

Le thème de l'alimentation rituelle présente, à mes yeux, un champ d'investigation privilégié, permettant de mettre en évidence

23. Est à l'œuvre ici, je pense, une vision stéréotypée des cultes de possession telle que véhiculée par des séries américaines des années 80 ou encore des revues "branchées" de tourisme ethnique, où le vacarme engendré par les tambours semble être une des caractéristiques principales de ces cérémonies.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

certaines caractéristiques des processus d'adaptation d'un culte afro-brésilien à son nouvel environnement. Je commencerai par aborder le thème de la recherche d'équivalents locaux de plantes et d'aliments brésiliens ou africains et les difficultés qu'une telle démarche soulève. Ensuite, je chercherai à montrer l'importance du choix des aliments et de la commensalité comme pratique de différenciation et d'affirmation identitaire, à la fois au niveau des entités spirituelles, mais également vis-à-vis du *terreiro* dans un contexte plus large de concurrence religieuse.

Une difficulté importante, en ce qui concerne les plantes rituelles, a été de trouver des équivalents locaux aux variétés utilisées au Brésil qui ne poussent pas en Belgique. Pour ce qui est des plantes utilisées dans les diverses pratiques rituelles, bon nombre d'entre elles comme le basilic, le romarin, la cannelle, étaient facilement trouvables ici, tandis que d'autres, comme la *jurema* (*Pithecolobium Tortum Mart*) – arbuste dont l'écorce est le composant central de la boisson du même nom dans le candomblé de *caboclo* –, étaient tout simplement introuvables. Il fallait donc, dans la mesure du possible et dépendant de l'acceptation des *orixás*, se tourner vers des substituts à de telles plantes, respectant à la fois leurs propriétés naturelles et symboliques. Pour cela, A. décida d'entreprendre des recherches d'équivalents symboliques. Mettant de côté les revues de botanique, il chercha à connaître les plantes utilisées par nos druides de l'Antiquité, ainsi que dans les anciennes religions européennes, essayant de tracer des parallèles entre les propriétés attribuées à certaines plantes utilisées pour les divinités de ces panthéons antiques et celles attribuées aux divinités du candomblé. Une fois ces relations dressées, il consultait les divinités concernées, soit à travers le jeu de *búzios* (pratique divinatoire du candomblé), soit de vive voix lors des incorporations, afin qu'elles puissent confirmer ou infirmer les liens établis ou encore conseiller sur l'utilisation de telle ou telle autre plante. D'après le chef de culte, l'exigence ou la tolérance des divinités dépendait beaucoup de l'usage qui allait être fait de ces plantes. Ainsi, s'il était question de plantes destinées à parfumer un plat ou décorer un autel, la marge de manœuvre était plus large et le niveau de tolérance plus élevé. Par contre, s'il était question de plantes entrant dans la confection des *assentamentos*, le choix était d'emblée beaucoup plus restreint, car les divinités se montraient beaucoup plus exigeantes, se limitant souvent aux plantes originales, car la puissance magique et la symbolique de ces

plantes ne trouvaient pas d'équivalent dans d'autres plantes poussant en Belgique. Il fallait donc à ces occasions faire preuve de "débrouillardise" pour trouver les plantes adéquates, que ce soit en profitant de connaissances revenant d'un voyage au Brésil ou en s'y rendant soi-même. Aussi, certaines plantes proposées aux divinités concernées se voyaient attribuer de nouveaux usages ici en Belgique. C'est ainsi que l'utilisation de certaines plantes pour la tête (*ori*), pouvaient également être utilisées pour les bains de purification, dans les rituels de *limpeza* (nettoyage), etc.

En ce qui concerne les ingrédients que l'on retrouve dans les divers plats du candomblé, la plupart étant d'origine africaine, le problème était en grande partie résolu par le recours à des magasins spécialisés en "*exotic foods*" situés dans des grandes villes, telles que Bruxelles ou Paris. On peut en effet y trouver la majorité des aliments nécessaires à la préparation des plats destinés aux divinités.

Notons que ce n'est pas toujours la qualité du produit qui fera qu'il sera ou non accepté par la divinité. Le cas de la *jurema*, qui est la boisson de prédilection des *caboclos*, est très démonstratif à ce sujet. Cette boisson d'une importance rituelle capitale est préparée, dans notre cas²⁴, à base de miel, de clous de girofles, de cannelle, de *rapadura* (brique de sucre de canne), de vin populaire brésilien appelé "*Sangue de Boi*", de *menga*²⁵ et, bien-sûr, de morceaux d'écorce de *jurema*. Ces trois derniers termes nous apprennent beaucoup des choses quant aux critères sur lesquels se base le jugement des divinités, mais aussi sur l'utilisation d'aliments spécifiques comme facteur de différenciation au sein du panthéon afro-brésilien. Tout d'abord, il faut savoir que le vin dont il est question, le "*Sangue de Boi*", est un vin brésilien très bon marché d'une qualité tout à fait discutable. Cependant, c'est de ce vin dont il est question dans la préparation de la *jurema*, les *caboclos* y voyant un grand crû et l'appréciant beaucoup. Mais même s'il ne coûte quasiment

24. Le chef de culte a attiré mon attention sur le fait qu'il existe trois types de *jurema* : 1) celle utilisée dans le *catimbó*, à base d'alcool et de *jurema* essentiellement ; 2) celle de la lignée du terreiro-mère de Carnières (Alagoínhas), qui est mélangée au sang sacrificiel et où le vin substitue l'alcool ; 3) celle qui contient des fruits et se rapproche plus d'une sangria.

25. La *menga* désigne le sang dans le langage des *caboclos*. Le sang utilisé dans le *jurema* provient des animaux sacrifiés lors de la fête pour les *caboclos*, pendant laquelle elle sera consommée.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

rien à l'achat au Brésil, l'importer en Belgique coûterait une petite fortune en transport et frais de douane. Le chef de culte s'est donc tourné vers des substituts, vu la proximité avec de nombreux pays producteurs vinicoles, proposant des vins d'une qualité nettement supérieure à celle du "Sangue de Boi" pour la préparation de la *jurema*. Cependant, le *caboclo* du père-de-saint se montrait toujours insatisfait du résultat obtenu. Finalement, sa préférence alla vers un vin allemand d'une qualité tout aussi médiocre que le vin brésilien original, tout en ne manquant pas d'exprimer que le fameux "Sangue de Boi" continuait, à ses yeux, à faire cruellement défaut. Cet épisode du vin nous renseigne sur le processus de recherche d'un substitut qui, souvent, se fait par tâtonnements jusqu'à obtenir un compromis entre les possibilités matérielles et le contentement des entités spirituelles. Nous voyons également qu'il peut exister un véritable attachement affectif vis-à-vis de certains "produits du terroir", et ce indépendamment de leur qualité et valeur marchande. Le *caboclo* affirme ainsi son identité avant tout brésilienne et sa préférence pour les produits provenant de sa terre. Cet épisode dénote aussi l'importance attribuée à la *jurema*, qui se doit d'être la plus proche possible de sa version brésilienne. La charge symbolique est donc le critère central dans le choix des aliments et dans la préférence des entités. Le second composant essentiel est la *menga*, c'est-à-dire le sang sacrificiel, qui est le véhicule essentiel de l'énergie vitale de l'animal, son *axé*, qui se voit ainsi redistribuée à travers la consommation rituelle de cette boisson. La troisième composante, la *jurema*, est une plante aux propriétés médicinales reconnues, extraite de la partie interne de l'écorce de la *juremeira*. Il est tout simplement impossible d'en trouver en Belgique, mais vu les petites quantités utilisées lors de la préparation de la boisson, qui à plus fortes doses est hallucinogène, le chef de culte s'est constitué une petite réserve qu'il renouvelle chaque année lors de ses voyages au Brésil.

Tentatives de "mise au diapason"

Le calendrier rituel : 4 étapes

Suite à ces deux exemples concernant des tentatives d'adaptation aux "ressources humaines et matérielles" disponibles, le thème

suisant traitera plus spécifiquement d'une "mise au diapason" d'ordre symbolique en fonction du contexte local. Il sera question du calendrier rituel.

Le calendrier des fêtes dans le candomblé de *caboclo*-mère au Brésil, comme dans la plupart des cultes afro-brésiliens, est basé sur le calendrier catholique. Ainsi, selon les correspondances établies entre *orixás* et saint catholiques, tel orixá sera fêté le jour de tel saint. Par exemple, la fête de Oxossi, syncrétisé à Bahia avec Saint-Georges, aura lieu le 23 avril, celle de Xangô le 24 juin, jour de la Saint Jean-Baptiste, ou encore celle des erês (esprits d'enfants) le 27 septembre, jour des Saints Côme et Damien. C'est sur un calendrier liturgique de ce genre que le candomblé de Carnières a fonctionné les premières années de son activité.

Un premier changement a eu lieu dans le *terreiro* de Carnières suite à la question des nuisances sonores engendrées par les cérémonies dans le salon, qui incommodaient un des voisins. Pour éviter les ennuis ou d'éventuelles plaintes qui auraient pu porter préjudice au culte, les cérémonies nocturnes durant la semaine ont été proscrites et reportées au samedi suivant, durant la journée. La disponibilité de la part des différents participants a également joué dans ce sens, certains devant faire les déplacements depuis Bruxelles.

Un second changement a eu lieu suite à la volonté de casser les correspondances établies avec le calendrier catholique. Il s'agissait en effet de marquer une distance entre panthéons afro-brésiliens et chrétiens. Cette attitude est la conséquence directe d'une confusion qui s'installait petit à petit parmi les participants au culte vis-à-vis du traitement des représentations symboliques des *orixás* et des saints catholiques. Cette confusion apparaissait entre autre dans la forme que prenaient les prières adressées aux saints et aux *orixás*, où le signe de croix et l'agenouillement, propres à la tradition chrétienne catholique, étaient utilisés indifféremment pour la Vierge-Marie, pour le Christ et pour les *orixás*. Les représentations d'*orixás* sur posters ont également été retirées du *barracão* parce que les personnes saluaient ces images comme ils l'auraient fait pour des icônes chrétiennes. Afin d'éviter ce type d'attitude et cherchant à maintenir les catégories ontologiques et les pratiques qui les accompagnent dans le modèle rituel dont A. est l'héritier, il prit la décision de tout simplement radier l'autel catholique. Il exprima cette décision dans les termes suivants : "Je me suis laissé aller à un anti-syn-

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

crétisme catholique. De plus, il n'y avait aucune raison de préserver ce syncrétisme à tout prix qui n'apportait, la plupart du temps, que confusion".

Pour justifier cette décision somme toute radicale, il s'est donc appuyé sur une argumentation rationnelle où il soulignait le caractère secondaire de l'influence catholique dans le culte. Pour ma part, je pense que ce comportement s'inscrit dans un mouvement d'africanisation du *terreiro*, celle-ci étant marquée par un durcissement vis-à-vis de l'influence catholique, comme s'il était nécessaire de se défaire de toute trace d'influence chrétienne, afin de ne laisser aucune porte entrouverte à des interprétations "erronées" de la part de personnes pour la plupart issues de cette religion. L'autel catholique a donc été enlevé et les dates des fêtes modifiées. Un nouveau mode de répartition des différentes fêtes devait donc être inventé.

Une première solution, marquant ainsi la troisième phase, a été de rechercher des affinités entre les entités du *terreiro* et des divinités gauloises et celtes de nos anciens panthéons, notamment par rapport aux mois où avaient lieu leurs festivités et tenter de faire coïncider ces fêtes avec celles des divinités du candomblé. Ce choix était intéressant conceptuellement, mais s'avéra peu viable sur la longue durée car il fallait à chaque fois jouer les coquillages (*búzios*) pour obtenir une confirmation et les divinités n'étaient pas toujours d'accord. De plus, bien que certaines correspondances aient été confirmées par les divinités et ne semblaient faire aucun doute, d'autres étaient beaucoup moins évidentes et plus sujettes à discussion, tandis que certaines ne trouvaient tout simplement aucun équivalent plausible.

La quatrième phase est marquée par l'abandon en grande partie de la phase précédente et se caractérise par un calendrier beaucoup plus souple, établi selon des facteurs plus fonctionnels que symboliques, où seuls certains éléments propres à la logique du candomblé, comme l'ordre des divinités, subsistent encore. Le calendrier est ainsi beaucoup plus mouvant. Il est tout d'abord pensé par le chef de culte qui consulte son noyau religieux, le groupe de Carnières. Ce premier compromis est ensuite soumis à la divination (test des *búzios*) Ainsi, chaque année, le calendrier est réadapté en fonction des disponibilités de chacun, des périodes plus propices où plusieurs fêtes pouvant avoir lieu avec à peine quelques semaines d'intervalle, puis être suivie d'un "vide rituel" de plusieurs mois.

PSYCHOPATHOLOGIE AFRICAINE

Au terme de cette partie consacrée au calendrier rituel, nous pouvons clairement percevoir la polysémie du terme "adaptation", d'où la permanence des guillemets dont je l'ai affublé. Il peut recouvrir des réalités telles que la substitution, la transformation ou l'innovation. Ces réalités sont dépendantes non seulement du contexte dans lequel elles prennent place, mais également des choix idéologiques opérés par les dépositaires du savoir liturgique et rituel.

Les anciennes croyances locales

Pour terminer cette réflexion, j'aimerais revenir à une discussion que j'ai eue avec le chef de culte à propos de ce qui devrait être envisagé dans l'éventualité d'une installation définitive du culte en Belgique. D'après A., une condition essentielle aurait dû être prise en considération pour la réussite d'une telle entreprise : "Le culte trouverait véritablement un sens si on le mettait au diapason des croyances d'autrefois." Nous revenons ici à l'idée qui le poussa à tenter de jeter des ponts entre nos divinités gauloises et celtiques et le panthéon du *caboclo*. On se rend compte de l'exercice colossal que représente un tel projet. Aller rechercher les divinités auxquels nos ancêtres vouaient un culte, croyances éteintes depuis parfois plusieurs siècles, et "les mettre au diapason" d'un culte de possession importé depuis le Brésil, n'est pas gagné d'avance. Mais d'après lui, il existe des similarités dans les structures des croyances qu'il serait possible d'exploiter.

Deux exemples illustreront ces tentatives. Le premier concerne la recherche de substitut pour l'arbre sacré de *l'inkice Tempo*. *L'inkice Tempo*, appartenant au panthéon de la nation angola-congo, peut être associé mythologiquement à l'orixá Iroco de la nation yoruba et le vodun Loko de la nation jeje²⁶, bien qu'il jouisse de caractéristiques qui lui sont propres (Lody 1979 : 86-87). Ce lien va nous permettre un parallèle entre une logique de substitution à l'œuvre au Brésil et en Belgique. Selon Pai Cido de Osun Eyin, dans son livre *Candomblé, a panela do segredo* (2000), cet orixá, en Afrique,

26. Les termes *inkice*, *orixá* et *vodun* sont les termes génériques désignant les divinités respectives des panthéons angola-congo, yoruba et jeje. Dans le cadre du candomblé de Carnières, bien que les termes *orixá* et *inkice* renvoient chacun à une origine mythologique propre aux entités spirituelles qu'ils désignent, leur emploi ne marque aucune différence ontologique sur le plan empirique. Le terme *vodun*, par contre, n'y est jamais utilisé.

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

vit au pied de l'arbre du même nom. Or, l'iroko (l'arbre) est commun en Afrique de l'Ouest, ce qui n'est pas le cas au Brésil où il est plus rare et ne pousse pas avec la même majesté. L'arbre sacré originel y fait alors l'objet d'une substitution et se voit remplacé par un arbre de la même espèce, quant à lui particulièrement grandiose : la *gamelmeira-branca* (*Ficus doliaria*). L'auteur souligne que dans le contexte brésilien, c'est avant tout "la signification que l'arbre éveille plutôt que le végétal proprement dit" (2000 : 221) qui sert de référence, dans le sens où tout arbre centenaire peut être considéré un *iroko*. Bien qu'en Belgique c'est un arbre particulièrement jeune qui ait été choisi pour abriter Tempo, la logique de substitution est similaire. L'arbre choisi dans le candomblé de Carnières est un frêne. Ce choix a été motivé par des événements peu ordinaires interprétés, après coup, comme autant de signes de l'action divine. L'histoire de ce frêne portait en effet à croire qu'il avait été choisi par le dieu lui-même car là où l'on trouve aujourd'hui un frêne majestueux, poussait autrefois un prunier. Or, ce dernier, et à deux reprises consécutives, a été brisé par la foudre, permettant ainsi au frêne, qui avait modestement élu domicile à son pied, de se développer pour devenir cet arbre majestueux qu'il est aujourd'hui. De plus, le choix de cet arbre paraissait aux yeux du chef de culte d'autant plus approprié qu'il jouait, selon lui, un rôle important dans nos mythologies antiques, et plus particulièrement germaniques et grecques. Pour le père-de-saint, la "mise au diapason" avec les croyances locales, bien qu'éteintes parfois depuis plusieurs siècles, jouait un rôle décisif dans l'adoption de cet arbre qui, de par son histoire, s'inscrivait d'emblée dans une double réalité, historique et divine.

Un second exemple touche à la manifestation inopinée, chez le père-de-saint, d'une entité non identifiée dans la forêt de Nafrature, où il déposait régulièrement les offrandes rituelles. D'après lui, cette divinité n'appartiendrait pas au panthéon du candomblé de *caboclo*. Il s'agirait d'une entité de jadis - éventuellement une Diane - habitant la forêt, comme "ensommeillée" et qui aurait trouvé, par l'intermédiaire d'un médium, l'opportunité de se manifester à nouveau. Ce qui l'amena à de telles conclusions, ce sont les circonstances de la possession, ainsi que le comportement inhabituel de cette entité. Il est en effet curieux de constater que d'une part cette entité se soit manifestée en dehors du contexte rituel habituel et d'autre part que cette dernière ne parlait pas, contrairement aux *orixás* et *caboclos*

s'exprimant habituellement à travers lui. D'après le père-de-saint, cela est "dans la logique des choses", puisque l'origine de cette entité pouvait éventuellement remonter aux Germains ou aux Gaulois ayant élu domicile, il y a des siècles, dans la forêt ardennaise.

À la suite de ces deux exemples, j'aimerais exposer mon point de vue sur la question. Je ne suis pas aussi persuadé que le chef de culte que cette "mise au diapason" avec les croyances locales d'autrefois soit une étape nécessaire au maintien d'un tel culte ici en Belgique. Certaines de ces références mythologiques peuvent, il est vrai, venir enrichir le panthéon actuel, mais cet ajout *a posteriori* ne joue qu'un rôle secondaire dans la recherche de sens de chacun des participants, qui est à mes yeux le véritable enjeu en ce qui concerne la survie du culte. Par contre, je suis persuadé que tels emprunts à gauche à droite doivent absolument trouver une cohérence dans la pratique rituelle. Ainsi, je perçois comme une condition *sine qua non* pour la survie d'une telle pratique religieuse loin de son pays d'origine le maintien d'une cohérence rituelle, car je suis persuadé que c'est au niveau de la *praxis* que se joue quotidiennement le futur du culte. Par cohérence rituelle, j'entends avant tout une ligne de conduite (ou efficacité) imposant des frontières précises, même si celles-ci jouissent d'une dynamique propre, en ce qui concerne les adaptations et innovations possibles. Cependant, le maintien d'une telle *efficacité rituelle minimale*, qui se caractériserait par une action cohérente sur un monde suffisamment organisé pour faire sens collectivement, ne dépend pas uniquement de la volonté et des comportements du chef de culte. Son rôle est avant tout d'afficher et d'imposer une fermeté suffisante afin d'éviter tout dérapage irrécupérable du culte. Comme il le disait lui-même : "Je ne peux quant même pas tout cautionner", exprimant ainsi clairement la situation dans laquelle il s'est trouvé tiraillé entre, d'un côté, son désir de maintenir une forme d'harmonie entre les membres de sa communauté et, de l'autre, affirmer les frontières du candomblé de *caboclo* qui, même s'il permettait certains écarts au niveau de la pratique rituelle, ne pouvait tout accepter en son sein.

La réussite d'une telle entreprise ne semble donc pas dépendre entièrement du chef de culte. Aussi parmi les difficultés rencontrées, il en est une sur laquelle il n'avait aucune prise et qui s'est avérée être parmi les plus difficiles à surmonter. Il s'agit de l'apprentissage par les fils-de-saint de compétences qui relèvent de ce que John Searle a appelé "nos aptitudes d'Arrière-Plan", où il ne

s'agit pas d'assimiler et de suivre inconsciemment les règles sous-jacentes à un tel culte, mais plutôt d'adopter toute une série de comportements qui nous maintiennent dans le champ du permis, propre au culte en question. Or, comme nous le verrons, ces comportements s'inscrivent dans un environnement culturel qui dépasse de loin le simple cadre du culte. C'est ce terrain encore peu étudié en anthropologie que je souhaite explorer un tant soit peu dans la prochaine partie.

III. Apprentissage des savoirs corporels : "l'Autre qui Sait"

Constat de départ

Un constat simple, mais lourd de conséquences, m'a amené à questionner la nature des savoirs transmis dans le cadre du culte de Carnières. Il s'agit de la tension entre le discours et la pratique des initiés. En effet, de nombreux entretiens avec les participants suggéraient la diversité et la fragilité des conceptions mythologiques propres au culte. Cette difficulté à fournir un discours homogène et univoque semblait reposer sur le fait que l'acquisition des savoirs religieux explicites semblait s'inscrire dans notre cas sur un double support, livresque et oral, et selon une double logique accumulative, intellectuelle et spirituelle, débouchant sur un panorama impressionnant de représentations religieuses directement liées à l'histoire personnelle de chacun des participants qui, je le rappelle, sont d'origines diverses et fréquentent pour la plupart d'autres cultes religieux²⁷. Par contre, la cohérence des pratiques rituelles était tout à fait remarquable, unifiant l'ensemble des postures et gestes à travers un véritable travail "plastique", répondant ainsi à une *esthétique* spécifique - mais implicite - où les dimensions physiologiques, psychologiques, sociales, mais également émotionnelles, sont impliquées. De ce premier constat, j'en suis arrivé à émettre l'hypothèse que la "cohérence" de la pratique rituelle, impliquant un déroulement sans accroc selon une syntaxe propre au rite (Boyer 1997), s'inscrivait dans l'ordre d'une orthopraxie (Scheid) - dans le

27. L'importance de la mémoire autobiographique dans la construction mythologique a déjà été soulignée par plusieurs auteurs s'intéressant aux liens envisageables entre sciences cognitives et anthropologie. Voir à ce sujet Maurice Bloch (1995), Pascal Boyer (1997) et Dan Sperber (1974).

sens de fidélité à une pratique - et non pas dans celui d'une orthodoxie particulièrement vague et foisonnante dans notre cas. Il devenait ainsi possible d'envisager certaines modalités de la transmission des savoirs religieux qui n'auraient pas recours à un modèle linguistique de la transmission - et par conséquent de l'apprentissage - et qui pourraient former une base cohérente au rituel. Parmi celles-ci, les pratiques corporelles semblent ne pas passer par des réseaux de *communication* et *d'apprentissage* liés au langage explicite : elles impliqueraient le corps dans sa capacité émettrice et réceptrice totale, faisant de ce dernier une des fondations les plus sûres pour le maintien du culte. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que dans le culte en question, l'apprentissage de la danse des entités - chaque entité spirituelle possède des postures et des pas de danse spécifiques - ne peut prendre place qu'à travers leur manifestation, c'est-à-dire lors de la possession des initiés par les divinités²⁸. Le savoir-faire corporel est ainsi projeté sur un "Autre qui Sait", en l'occurrence la divinité, laquelle va se substituer à la personnalité du médium à travers la transe.

"L'Autre qui Sait" : conceptions vernaculaires

À travers les deux années durant lesquelles j'ai fréquenté ce culte, il m'a été possible d'observer l'évolution de l'apprentissage corporel des danses des divinités chez certains fils et filles-de-saint. Il m'est apparu évident que la vitesse d'apprentissage pouvait différer radicalement d'une personne à l'autre. Comment expliquer, en effet, que pour certaines personnes plusieurs mois, voir même parfois plusieurs années, pouvaient passer avant que la divinité ne "prenne forme" à travers la danse, c'est-à-dire avant que ces personnes n'intègrent les postures corporelles propres à telle ou telle autre entité, la rendant ainsi identifiable, alors que pour d'autres, comme le chef de culte, le modelage corporel s'est mis en place en l'espace de quelques semaines lors de différents séjours au Brésil²⁹ ? Ce qui m'intéresse ici n'est pas d'évaluer ces faits en terme de stratégie de pouvoir qui seraient liés à une légitimation de sa position en terme de

28. Nous avons vu qu'il ne s'agit pas d'une règle absolue, mais plutôt d'un "idéal rituel".

29. Je me base ici sur les propos recueillis auprès du chef de culte et qui m'ont été confirmés par le petit-père et les fils-de-saint les plus anciens du terreiro.

chef de culte. Je tiens plutôt à montrer, en partant de l'interprétation des participants au culte, de quelle manière l'apprentissage de la danse des divinités fait également partie d'une interprétation religieuse, et que celle-ci permet de rendre compte, en partie du moins, des différentes situations observées.

D'après les "initiés" les plus anciens, lorsque certaines personnes prennent très vite les postures d'un *caboclo* ou d'un *orixá*, l'interprétation religieuse la plus courante est de dire que ce *caboclo* ou *orixá* "a déjà travaillé"³⁰. Cela signifie qu'il s'est déjà manifesté ailleurs, sur un autre "cheval" et que donc il a déjà pris sa forme définitive ou presque. Dans le même ordre d'idées, le chef de culte attirera mon attention sur le fait que, dans certains cas, on peut "hériter" d'un *orixá* de son initiateur, ce qui sous-entend qu'il a déjà atteint une maturité ou un degré de développement avancé. La source des compétences corporelles est ainsi déplacée vers l'entité qui, elle aussi, a besoin de passer à travers un processus d'apprentissage pour apparaître sous une forme adéquate.

Une autre idée rejoignant celle du père-de-saint m'a été suggérée par I., fille-de-saint brésilienne, qui voyait dans le développement exceptionnellement rapide de A. le fait qu'il ait eu affaire à un *orixá* que l'on pourrait décrire comme "déjà adolescent", alors que les *orixás* de la plupart des fils-de-saint sont "encore bébé" et doivent donc encore beaucoup évoluer avant de pouvoir s'exprimer correctement et pleinement. I. employait également la métaphore du diamant qu'elle comparait à l'*orixá* que le père-de-saint, en orfèvre qualifié, devrait tailler au fil du temps de manière à ce qu'il apparaisse sous sa plus belle forme. Le travail sur la longue durée apparaît donc clairement dans le discours des participants, rejoignant ainsi l'idée d'un apprentissage continu, telle que soulignée par Sperber (1974) en ce qui concerne le symbolisme.

J'aimerais également citer une dernière idée du père-de-saint qui rejoint étroitement une théorie récente en anthropologie. A., en effet, parle d'un *contrôle social* du novice, c'est-à-dire, pour reprendre ses propres termes : "une pression des gens autour pour le faire

30. D'après S. Capone, dans la tradition nagô, l'*orixá* ne peut pas avoir déjà "travaillé", car il est censé être une entité individuelle qui naît, en même temps que le nouvel initié (*iyadó*), du processus d'initiation et qui, comme son "cheval", doit passer à travers d'un processus d'apprentissage rituel.

danser” La personne manifestée depuis peu est en effet inscrite dans une configuration relationnelle à plusieurs entrées et fort contraignante, que ce soit vis-à-vis :

- de son ou ses divinités ;
- du chef de culte qui fut pendant plusieurs années l’unique “détenteur du savoir” en ce qui concerne la danse des entités;
- des autres fils et filles-de-saint plus avancés ;
- de son “auxiliaire” (*ekedi*) qui veille sur elle durant la possession³¹ ;
- de l’assemblée avec qui le contact à tout moment peut être établi.

Nous rejoignons ainsi l’approche du rituel telle que préconisée par Houseman et Severi dans leur essai sur le Naven (1995). Ces deux auteurs défendent le point de vue que “la ritualisation ne détermine pas une typologie d’actes mais décrit une modalité particulière de l’action. Celle-ci n’est définie ni par ses propriétés fonctionnelles, ni par une sémantique, ni par des qualités relevant de considérations pragmatiques (performativité, procédés relatifs à la mise en scène, etc.), mais avant tout par la *mise en place d’une certaine forme relationnelle*”³² (1995 : 204 ; c’est moi qui souligne)

“L’Autre qui Sait” : conceptions “scientifiques”

Suivant l’idée du chef de culte qui, comme nous venons de le voir, rejoint celle de Houseman et Severi, la difficulté d’apprentissage chez plusieurs “initiés” du *terreiro* de Carnières peut être attribuée à ce qu’A. appelle un “manque de contrôle social”, qui pourrait être traduit en termes housemaniens par une faiblesse de la configuration relationnelle au sein du rituel. Celle-ci serait due au fait, toujours selon A., que l’apprentissage “ne se passe bien que dans un milieu de gens qui savent”, c’est-à-dire de gens qui savent reconnaître et juger la “prestation” d’une entité à travers sa manifestation chez d’autres “initiés”, mais qui également connaissent l’entité à

31. Dans les cultes plus proches de l’héritage africain, seules les femmes sont habilitées à exercer cette charge rituelle. À Carnières, notamment de par le nombre peu élevé de personnes prenant part au culte, tout fils-de-saint pouvait y remplir ce rôle.

32. Il est crucial de garder à l’esprit que cette tentative de définir l’action rituelle en système relationnel n’évacue en rien les stratégies sociales dont elle peut devenir le véhicule ou l’instrument, mais qui ne pourront prendre place qu’à sa suite, et non en aval de son organisation (1995 : 207).

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

travers son expérimentation. Cette double compétence faisant défaut chez la plupart des participants, il est tout à fait cohérent d'en déduire une réelle difficulté d'apprentissage des postures et gestes adéquats chez plusieurs "initiés".

Bien que rejoignant en partie ses conclusions, je pense qu'un autre facteur est directement responsable de cette difficulté d'apprentissage chez certains fils-de-saint. Il s'agit également d'un déficit, mais qui cette fois ne se situe plus au niveau de la configuration relationnelle, mais plutôt au niveau cognitif, dans le sens large du terme. J'attribue cette difficulté d'apprentissage à un déficit de ce que le philosophe John Searle appelle nos aptitudes d'Arrière-Plan. Pour le dire dans des termes simples, il est question de tout ce bagage de compétences qui vont nous permettre "de structurer la nature de notre expérience", c'est-à-dire "de savoir en quoi consiste le comportement approprié". J'attribue ce manque à une double difficulté.

Tout d'abord, les informations à acquérir pour rendre "esthétiquement pertinentes" les danses et postures des entités dépassent largement le cadre rituel à proprement parler. Rappelons que le chef de culte, accompagné par son "bras droit" P., aujourd'hui devenu petit-père, ont été pendant longtemps ce que nous pourrions appeler – et je m'excuse d'avance auprès d'eux pour l'emploi d'un vocabulaire aussi "barbare" – les *échantillons uniques* d'un comportement rituel adéquat. Or, comme Gregory Bateson le souligne très bien, "on peut apprendre beaucoup à partir d'un seul exemple, mais on ne peut pas apprendre certaines choses relatives à la nature de l'échantillon de la classe où s'inscrivent de tels essais et expériences" (1984 : 131).

La seconde difficulté est liée, à mes yeux, à la nature implicite des informations (corporelles dans notre cas) à acquérir. Dans le *terreiro* de Carnières, aucune instruction explicite n'est formulée quant aux bonnes postures et comportements à adopter. Dans certains *terreiros* brésiliens, par contre³³, des instructions négatives peuvent être données dès l'entrée du novice dans le *terreiro*, spécifiant clairement ce qu'il y a lieu de *ne pas* faire. Cette mise au point préalable n'a cependant jamais eu lieu à Carnières. Ce que j'ai pu observer, par contre, c'est que, lorsqu'une cérémonie s'est mal dé-

33. Je tiens ces informations d'une entrevue avec Stefania Capone.

PSYCHOPATHOLOGIE AFRICAINE

roulée pour une raison ou une autre ou que telle ou telle entité ne s'est pas comportée comme on s'attendait à ce qu'elle le fasse, un *caboclo* du père-de-saint - la plupart du temps il s'agissait de *Boiadeiro* - "descendait" en fin de cérémonie pour mettre les pendules à l'heure en faisant des remontrances, ou le plus souvent des recommandations générales, aux personnes s'étant "mal" comportées. Dans ce cas, il s'adressait bien entendu aux personnes physiques - "la matière" - et non aux entités ayant pris possession de leurs corps. Une formulation récurrente touchait à la relation liant le fils-de-saint à l'entité "manifestée" lors de la possession. *Boiadeiro* insistait sur le fait que "la matière ne pouvait commander à l'orixá", sous peine d'être punie par ce dernier. Ce qui était visé ici c'était des manifestations "douteuses" d'entités qui devenaient rapidement des accusations de "fausse transe" dans la bouche des fils-de-saint. Mais à nouveau, rien à propos des postures et gestes. Nous apercevons clairement ici que c'est l'Autre, en l'occurrence la divinité, qui est censé savoir. De ce point de vue, de telles explicitations pour les "chevaux" n'auraient fait aucun sens.

D'une manière générale, je pense que le facteur temps joue le plus souvent un rôle *modérateur* et *esthétiquement normatif* par rapport aux premières trances souvent assez violentes et "désarticulées", avec l'intégration croissante des traits corporels propres à la divinité. Il s'agit, selon le chef de culte, de mettre en accord deux forces : d'un côté contenter l'orixá ou le *caboclo*; de l'autre, faire en sorte que la personne se sente bien après la manifestation.

En poursuivant notre investigation des relations liant l'initié à sa ou ses divinités, je propose de suivre une piste proposée par Véronique Boyer. Une conclusion à laquelle elle arrive me paraît riche en perspectives dans notre réflexion. D'après elle, cette relation entre le médium (ou initié) et l'entité serait construite sous le sceau de la complémentarité. Mais cet équilibre, elle semble le faire pencher plus en faveur du fils-de-saint qui va devoir développer une compétence particulière de manière à ce que la possession du médium par l'esprit devienne possession de l'esprit par le fils-de-saint : "La réussite du fils-de-saint dépend en effet de sa capacité à représenter l'esprit tout en ne permettant pas au public d'oublier qu'il est le réalisateur de la performance : même quand il incarne le *caboclo*, son identité personnelle n'est pas totalement effacée ; le possédé est à la fois le médium et l'esprit." (1993 : 134).

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

Le cas du *Vieux* (*lorixá* Omolu) de V., premier fils-de-saint du *terreiro*, incite cependant à nuancer ce point de vue car il met en évidence le caractère parfois “dangereux” du phénomène de transe, qui peut faire partie intégrante d’une transe considérée comme “réussie” ou “esthétiquement correcte”. Deux discours différents permettent de rendre compte de ces divergences d’interprétation d’un même phénomène. En ce qui concerne la mère-de-saint de A., elle avait été impressionnée par ce “Vieux” qui avait tout d’un Vieux tel qu’on pouvait le rencontrer dans son *terreiro* à elle, au Brésil. Le père-de-saint, par contre, était parfois préoccupé par le caractère violent que pouvaient prendre les trances de V.: “Je trouve que son Vieux, quand il le “prend”, le secoue de telle manière que moi j’aimerais bien qu’il se calme un petit peu [...] De voir sa tête courir dans tous les sens comme ça, je me dis : il va se la casser”.

Il est donc question, à travers l’éducation de *lorixá* à travers le temps, de rétablir une relation plus harmonieuse entre le “cheval” et son entité, cette dernière mettant en danger l’intégrité physique du premier. Le rôle du père-de-saint est alors celui d’un médiateur entre ces deux instances, qui va devoir faire en sorte que le fils-de-saint soit “moins secoué” tout en laissant libre cours à l’expression de *lorixá* manifesté.

Ce qui ressort de cette réflexion, c’est que l’évolution de l’apprentissage corporel est pensé avant tout en termes relationnels liant le fils-de-saint à son ou ses *orixás*. Nous avons vu que dans le cadre culturel du candomblé de Carnières, il ne fait aucun sens de vouloir s’approprier le savoir de la divinité, puisqu’il appartient à un Autre doublement distant de par sa nature divine et son origine lointaine, africaine ou brésilienne. Dans la logique du candomblé, le “cheval”, c’est-à-dire la personne physique, devient le réceptacle temporaire d’une connaissance appartenant en propre à la divinité, où la conscience du “cheval” ne peut agir que comme un frein à l’expression “authentique” de celle-ci. Ceux qui de manière perceptible dérogeraient à cette règle “implicite” (ce qui était le cas de certains fils-de-saint) couraient ainsi le risque de faire l’objet d’accusation de type “fausse transe”, enlevant de la sorte tout crédit à leur prestation, la présence de la divinité étant mise en doute.

Conclusions

Cette dernière analyse nous permettra de terminer sur une note méthodologique. En effet, l'étude des difficultés rencontrées dans le maintien du culte, et plus particulièrement celles touchant à l'apprentissage corporel, fait apparaître une multivocalité de l'analyse, englobant les dimensions politique³⁴, symbolique et cognitive. Cependant, en deçà de ces catégories analytiques, tout un pan de la réalité a été passée sous silence : celui des émotions. Ce silence, en ce qui concerne cette étude, trouve ses racines dans un double paradoxe méthodologique. Premièrement, il m'est clairement apparu que les personnes censées être les plus impliquées - affectivement parlant - dans une logique et une pratique religieuses singulières se montraient capables de recul vis-à-vis de leur propre expérience et tenaient à son propos des discours dignes des plus fins anthropologues. Ensuite parce que, tout au long de mon terrain, je me suis senti extrêmement mal à l'aise vis-à-vis de la notion d' "observation participante". En effet, ma confrontation avec, d'une part, une forme de religiosité interpellante impliquant des actes sanglants tels que le sacrifice et des états psycho-physiologiques troublants tels que la possession et, d'autre part, les moments difficiles partagés avec les gens du culte ne manquaient pas de me "bousculer", affectivement parlant. La dimension émotionnelle - ce que Jeanne Favret-Saada appelle *l'intensité affective* -, bien que trop peu présente dans ce travail, me semble être un outil de travail privilégié car, comme le souligne très justement cet auteur, elle permet à travers le double mouvement de "prise" et "reprise" de l'ethnographe face à son terrain (1999 [1977] : 33) d'approcher grâce à son propre "ressenti" non plus le système de représentation indigène - qui peut être atteint par de simples entretiens semi-directifs ou un questionnaire bien élaboré - mais bien des « aspects non verbaux et involontaires de l'expérience humaine » (1990 : 8) qui forment, à mes yeux, le soubassement le plus solide de la dynamique intrinsèque de l'expérience religieuse et de ce qui lui donne corps.

Mais ce n'est que partie remise...

34. Politique est pris ici dans son acception la plus large, c'est-à-dire, selon le Petit Robert, "ce qui est relatif à l'organisation et à l'exercice d'un pouvoir" (2000 : 1929).

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

BIBLIOGRAPHIE

- AUGRAS Monique
1992 *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le candomblé brésilien*. Paris : Ed. Méridiens Klincksieck.
- BATESON Gregory
1984 *La nature et la pensée*. Paris : Le Seuil.
- BLOCH Maurice
1995 « Le cognitif et l'ethnographique » *Gradhiva*, 17 : 44-54.
- BOYER Pascal
1997 *La religion comme phénomène naturel*. Paris : Bayard.
- BOYER Véronique
1993a *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*. Paris : L'Harmattan. (Anthropologie-Connaissances des hommes).
1993b « Les traditions risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil » *Journal de la société des américanistes*, 79 : 67-90.
- CAPONE Stefania
1996 « Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées » *Journal de la société des américanistes*, 82: 259-292.
1999 *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, Karthala.
- FAVRET-SAADA Jeanne
1990 « Être Affecté » *Gradhiva*, 8 : 4-10.
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard. (Folio/Essais) 1999.
- FERRETTI Mundicarmo
1991 *O caboclo no 'Tambor de Mina' e na dinâmica de um terreiro de São Luis : a casa de Fanti-Ashanti*, São Paulo, Thèse de doctorat.
- HAMAYON Roberte N.
1995 « Pour en finir avec 'la transe' et l'extase' dans l'étude du chamanisme » *Etudes mongoles et sibériennes 2*, (Variations Chamaniques, cahier 26) : 155-189.
- HOUSEMAN Michael
1990 « The interactive basis of ritual effectiveness in male initiation rite » in Pascal BOYER (ed.) *The Tradition as Truth and Communication: a cognitive description of traditional discourse*. Cambridge: Cambridge University Press: 207-224.
- HOUSEMAN Michael & SEVERI Carlo
1995 *Le Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris : Editions du CNRS (Chemins de l'ethnologie).
- KAWADA Junzo
1998 « La mémoire corporelle : le patrimoine immatériel » in *Pourquoi se souvenir ?*, Académie Universelle des cultures. Paris : Ed. Grasset : 146-150.

PSYCHOPATHOLOGIE AFRICAINE

- LODY Raul
1979 *Santo também come*. Recife : Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- LOSONSCY Anne-Marie
1997 « Produire l'humain par la musique: Corps et danse chez les Négro-Colombiens du Littoral Pacifique » in *Pom, Pom, Pom, Pom: musiques et caetera*. Neuchâtel (Suisse): Musées d'ethnographie, GHK : 253-273.
- MOTTA Roberto
1995 « Le geste et le corps dans la religion afro-brésilienne » *Social Compass* 42, 4 : 477-486.
- OLIVEIRA PINTO Tiago de
1992 « La musique dans le rite et la musique comme rite dans le candomblé brésilien » *Cahiers de musique traditionnelle*, Ed. Georg, Ateliers d'ethnomusicologie/ AIMP : 53-70.
- PAI CIDO de Osun Eyin
2000 *Candomblé. A panela do segredo*. São Paulo : Mandarin.
- POUILLON Jean
1975 « Tradition : transmission ou reconstruction ? » in Jean POUILLON *Fétiches sans fétichisme*. Paris : Maspéro : 155-173.
1993 *Le cru et le su*. Paris : Seuil (La librairie du XX^e siècle).
- SCHEID, John & SVENBRO Jesper
1994 *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris : Ed. La Découverte (Textes à l'appui/Série histoire classique).
- SEARLE John R.
1995 *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard.
- SPERBER Dan
1982 *Le savoir des anthropologues*. Paris : Hermann (Savoir).

Arnaud HALLOY, doctorant en anthropologie, aspirant du FNRS.
Section des Sciences Sociales de l'Université Libre de Bruxelles
Rue Schentveld 50C, 1070 Anderlecht, Bruxelles (Belgique)
E-mail : Arnaud.Halloy@ulb.ac.be

RÉSUMÉ

Dans cet article, je propose de passer en revue une série de difficultés rencontrées dans une tentative d'installation d'un candomblé (culte afro-brésilien) en Belgique. Mon analyse s'attardera sur trois grandes catégories de situations : celles portant atteinte à la légitimation du chef de culte ainsi qu'au respect des contraintes rituelles ; diverses tentatives d'"adaptation" aux ressources humaines et matérielles disponibles ; les difficultés d'apprentissage de certaines catégories de savoirs qui ne reposent pas sur une formulation linguistique. Cette focalisation sur des situations problématiques n'a pas pour objectif de dresser

UN CANDOMBLÉ EN BELGIQUE

un portrait chaotique d'un culte "déraciné", mais bien de rendre compte ethnographiquement de la dynamique et du caractère composite et construit de l'expérience religieuse.

Mots clés : Brésil • Belgique • Candomblé • Apprentissage rituel • adaptation.

SUMMARY

A CANDOMBLÉ IN BELGIUM.

ETHNOGRAPHIC TRACKS OF A SETTING UP ATTEMPT AND ITS DIFFICULTIES

In this article, I propose to go through some difficulties encountered in a setting up attempt of a candomblé (Afro-Brazilian cult) in Belgium. My analysis will propose three main categories of problems: situations undermining the legitimation of the cult's chief and the respect of some ritual constraints; various "adaptation" attempts to human and material resources available; difficulties of learning some categories of knowledge that are not based on a linguistic formulation. To focus in this study on problematic situations does not aim to draw a chaotic picture of a "disrooted" cult but to account ethnographically for the dynamic and the multi-facial and built characteristics of religious experience.

Key words : Brazil • Belgium • Candomblé • Ritual apprenticeship • Adaptation.