



HAL
open science

Les dieux afro-brésiliens et leurs manifestations dans un "terreiro": Espace sacré ou espace de socialisation?

Rosuel Lima-Pereira, Arthur Prado-Netto, Terezinha Camargo-Magalhães

► To cite this version:

Rosuel Lima-Pereira, Arthur Prado-Netto, Terezinha Camargo-Magalhães. Les dieux afro-brésiliens et leurs manifestations dans un "terreiro": Espace sacré ou espace de socialisation? . Diversidade religiosa no Brasil contemporaneo. LOPES RIBEIRO, Antonio, BORGES MARTINS Paulo Cezar & G. DA SILVA, Sandra Célia (organisateurs), vol. III, editora Kelps, Goiânia, pp.185-205, 2018, 2018, 9788540024106. hal-01811614

HAL Id: hal-01811614

<https://hal.science/hal-01811614>

Submitted on 6 Aug 2018

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.

**LES DIEUX AFRO-BRÉSILIENS ET LEURS MANIFESTATIONS DANS UN
TERREIRO : ESPACE SACRÉ OU ESPACE DE SOCIALISATION ?**

**OS DEUSES AFRO-BRASILEIROS E SUAS MANIFESTAÇÕES EM UM
TERREIRO: ESPAÇO SAGRADO OU ESPAÇO DE SOCIALIALIZAÇÃO?**

**THE AFRO-BRAZILIAN GODS AND THEIR MANIFESTATIONS IN A TERREIRO:
SACRED SPACE OR SPACE OF SOCIALIZATION?**

LIMA-PEREIRA, Rosuel ⁱ

PRADO-NETTO, Arthur ⁱⁱ

CAMARGO-MAGALHÃES, Terezinha ⁱⁱⁱ

ⁱ Docteur en Etudes Ibériques et Ibero-américaines par l'Ecole doctorale Montaigne-Humanités, de l'université Bordeaux-Montaigne - France. Actuellement est Maître de conférences en civilisation brésilienne au Département Lettres & Sciences humaines, université de Guyane - France outre-mer. E-mail: rosuel.lima-pereira@univ-guyane.fr

ⁱⁱ Docteur en Psychologie par l'Ecole doctorale Cognition, comportement et conduites humaines de l'Institut de psychologie Henri Piéron, de l'université René Descartes, Sorbonne - France. Actuellement est professeur visiteur au Département d'éducation de l'université de l'Etat de Bahia, Campus XII, à Guanambi, et aussi professeur remplaçant au Campus XVII, de l'université de l'Etat de Bahia, à Bom Jesus da Lapa. E-mail: arthurpradonetto@gmail.com

ⁱⁱⁱ Docteur en Education par L'Université Lusophone des Humanités et de la Technologie, Lisbonne-Portugal. Actuellement est professeur remplaçant au Campus XVII, de l'université de l'Etat de Bahia, à Bom Jesus da Lapa. E-mail: tcamargomagalhaes@gmail.com

INTRODUCTION

La découverte de l'Amérique en octobre 1492, par le navigateur Génois Christophe Colomb (1451-1506), apparaît à l'homme du Vieux continent comme un nouvel espace de tous les possibles. L'homme européen part dans les océans à la recherche d'un chemin vers les Indes orientales mû également par des quêtes symboliques comme celle du Paradis perdu ou celle du royaume du Prêtre Jean¹. En fait, il cherche surtout à fuir la famine, la peste et les persécutions religieuses. Le Nouveau monde paraît à ses yeux comme le lieu idéal pour s'enrichir et pratiquer sa religion loin des querelles dogmatiques. C'est en Amérique portugaise² qu'à lieu dès le début de sa colonisation en 1530, les phénomènes de métissage et de syncrétismes religieux. En effet, dans cette société coloniale, il sera question à la fois de brassages ethniques entre Blancs, Amérindiens et Noirs et de mélanges culturels et cultuels. Dans le Brésil colonial (1500-1822), les pratiques religieuses vont du rite juif au rite catholique, en passant par l'islam, l'animisme et la transe. C'est dans ce nouvel espace, loin de l'emprise inquisitoriale et au milieu de l'entreprise coloniale qu'une nouvelle société se forme. Dans le silence de la nuit, des autochtones, des colons et des esclaves se donnent tantôt aux ébats amoureux tantôt aux devoirs religieux. Au fil des années, tandis que la population locale augmente, les divinités, à leur tour, prolifèrent. Dorénavant, elles se travestissent, se sexualisent et s'expriment dans un espace sacré appelé terreiro, maison de culte.

En Amérique portugaise, les tribunaux ecclésiastiques et le Saint office s'occupent aussi bien des erreurs religieuses que de la sexualité, surtout lorsque celle-ci est assimilée aux hérésies et aux sorcelleries. Dès le début de la colonisation, les pères de la compagnie de Jésus ne cessent alors de dénoncer et de critiquer les mœurs des colons et des Indiens. Les missionnaires se battent surtout contre le concubinage adopté par les Blancs qui n'hésitent pas à se montrer entourés de leurs femmes indiennes et de leur innombrable progéniture. De plus, beaucoup de colons refusent de se marier *in facie ecclesiae*, et s'adonnent bientôt à une débauche plus grande encore avec l'arrivée des Noirs à partir de 1550. Les rapports sexuels de cette période, licites ou illicites, se passent dehors, sur l'herbe, dans un espace ouvert et, paradoxalement, à l'abri des regards indiscrets. En effet, ces regards sont omniprésents dans les maisons où maîtres et esclaves cohabitent souvent dans la

promiscuité. Enfin, si pour le brassage pluriethnique, l'endroit choisi pour les ébats amoureux est plutôt l'espace ouvert ; concernant la pratique religieuse les croyants afro-brésiliens sont obligés de se cacher, de peur d'être dénoncés et poursuivis par l'ordre établi (VAINFAS,1997,p.222-273)

La pratique religieuse afro-brésilienne naît dans un espace à l'abri des regards délateurs. Cet espace se situe, avant l'urbanisation, dans les bois, près d'un cours d'eau. Il s'agit, souvent, d'une clairière ou d'un terrain en terre battue, appelé terreiro. Aujourd'hui, dans les villes, le terme terreiro indique le locus sanctus où les orixás et les entités spirituelles³ se manifestent. Cet espace est localisé à l'arrière-cour d'une maison ou plus largement, il se réfère à la maison de culte concernée. Le mot terreiro est synonyme de terrain, généralement clos, attenant à une habitation et il est, a priori, considéré comme un espace féminin. Auparavant, cette arrière-cour était l'endroit où les femmes plantaient et récoltaient des herbes pour guérir les malades ou préparer des filtres magiques pour les amoureux. C'est aussi dans le terreiro que les femmes jetaient les eaux usées : les eaux utilisées pour baigner le corps des nouveau-nés, laver le linge menstruel ou le corps des défunts. Selon l'historienne Brésilienne Mary Del Priore, une « telle intimité, avec les herbes et avec les eaux, permettait aux femmes d'exprimer leur connaissance sur la vie, d'expérimenter les mystères du monde végétal ainsi que leurs rapports avec les cycles lunaires » (PRIORE,2002,p.78-115).

C'est dans cet espace sacré, le terreiro, que les Africains et leurs descendants cherchent à renouveler leurs forces pour résister à la domination de la société esclavocrate et chrétienne, et ceci même après l'abolition officielle de l'esclavage en mai 1888. En partant de ce lieu commun, le terreiro, considéré comme un espace à la fois sacré, de liberté et de socialisation, où les entités indiennes, les divinités africaines, les saints chrétiens deviennent syncrétiques, il est possible de faire d'ores déjà ces quelques remarques :

- dans les croyances afro-brésiliennes l'humain et le spirituel ne se fragmentent ni entre le féminin et le masculin ni entre le bien et le mal. Ces dualités sont des attributs de l'instance unique. Considérées comme des « énergies », ces dualités peuvent être utilisées soit pour guérir soit pour nuire;

- les tâches ménagères, souvent dépréciées par la société moderne, prennent dans l'espace sacré, le terreiro, une autre dimension et confèrent à la femme qui les pratiquent un statut privilégié parmi ses consœurs ;
- l'homme et la femme ont le même rôle et la même responsabilité lorsqu'ils dirigent un terreiro et exercent leur fonction sacerdotale ;
- au genre masculin et féminin des orixás et des entités religieuses, l'androgynisme a aussi sa place et il reflète la complexité de la sexualité humaine.

Ces remarques montrent que la croyance syncrétique afro-brésilienne est traversée par la sexualité et la sexualisation des rôles, c'est-à-dire, par la liberté, la libération de mœurs et la socialisation des fidèles et des divinités. Cette libération passe par l'affranchissement des principes de la religion chrétienne. Cette liberté se traduit également par l'expression d'un certain comportement libertin de la part du colonisateur vis-à-vis des esclaves et même des divinités qui utilisent le corps du possédé, cavalo ou aparelho, comme bien lui semble. Par conséquent, ces deux éléments majeurs des religions afro-brésiliennes - la communauté des croyants, o povo do santo, et leurs dieux, o santo - nous mènent à nous interroger sur la liberté et l'identité sexuelle des orixás et des entités spirituelles. En d'autres termes, comment la liberté et l'identité sexuelle d'une divinité sont-elles représentées et assimilées par les initiés ? S'il s'agit d'une identification, même d'ordre sexuel ou sexué, du croyant envers le dieu afro-brésilien, comment faut-il alors aborder l'exercice de la fonction sacerdotale des officiants, le grand prêtre, pai-de-santo, et de la grande prêtresse, mãe-do-santo, dans un terreiro ? Quant aux initiés, filhos-de-santo, quel rôle jouent-ils dans l'espace sacré mais aussi dans l'espace social ? Par ailleurs, les rapports symboliques et physiques entre le masculin et le féminin font apparaître la question du pouvoir exercé au sein de la communauté ainsi que son rapport avec les différentes églises locales. En effet, actuellement au Brésil, le terme terreiro ou maison de culte renvoie aussitôt au rapport conflictuel existant entre les communautés religieuses et les mouvements néo-pentecôtistes des églises évangélistes.

IDENTITÉ ET SEXUALITÉ OU LE PROCESSUS DE SOCIALIZATION DANS L'ESPACE SACRÉ DU TERREIRO

Dans le culte des orixás et des entités spirituelles, la grande prêtresse, mãe-de-santo, ou l'officiant, pai-de-santo, sont les chefs des adeptes, les filhos-de-santo. La communauté, povo-do-santo, se compose de toutes les familles des divinités vénérées, família-do-santo, dans la maison de culte, terreiro, dont la généalogie dépasse les villes et les régions où ces familles ont vu le jour. Le chef religieux d'un terreiro initie des adeptes qui doivent dès lors, en principe, rester attachés à ce centre d'initiation. Il faut remarquer que la lignée des responsables religieux, pai ou mãe-de santo, coïncide rarement avec la lignée biologique des initiés, étant donnée le contexte esclavagiste du Brésil colonial. Cette réalité explique, selon Cristiana Tramonte, « l'importance que prend la famille de saints entre les adeptes des religions afro-brésiliennes. Celles-ci remplissent le vide émotionnel, spirituel et social laissé par la famille biologique » (TRAMONTE,2006,p.1-7). Dans ce même ordre d'idée, à chaque possession, lorsque les divinités s'emparent du corps de l'initié, elles se mettent à raconter oralement ou par la représentation les faits et gestes de leur vie terrestre. Les divinités cherchent donc à véhiculer chez le possédé, l'importance de la vie et des rapports sociaux de tout un chacun. C'est donc dans le terreiro que l'initié acquiert à la fois une meilleure connaissance personnelle de lui-même et la conscience d'être le « fils » de telle ou telle divinité. Par ailleurs, il apprend à s'identifier et à acquérir la connaissance commune enseignée par la divinité. En effet, il semble que l'espace terreiro permette que rite et mythe se rejoignent afin de faire place à la manifestation des divinités. Pour que cela ait lieu, les composants, musique et danse, exercés par l'assemblée sont indispensables (SOUZA,2004)

Après la période coloniale, le Brésil proclame son indépendance en 1822 et établit le régime républicain en 1889. Sa première constitution républicaine est promulguée en février 1891. La Carte magne dans l'article 72, paragraphe 3, prévoit alors la séparation du pouvoir temporel et spirituel. Cette séparation entre l'Église et l'État, concède la liberté de culte aux autres religions. Cependant, des codes municipaux de bonne conduite et même le code pénal d'octobre 1890, dans son article 157, prévoit la répression des pratiques qui consistent à guérir par la transe, la sorcellerie ou le spiritisme. De telles pratiques sont considérées comme des crimes contre la

santé publique au même titre que l'exercice de la médecine sans diplôme. Au fait, ces lois ne font aucune distinction entre pratique afro-brésilienne et charlatanisme. L'inculpé devait toutefois prouver sa bonne foi et que sa pratique cherchait le bien du consultant. Ce modèle de hiérarchisation et d'opposition présents dans le corpus social et juridique s'introduit aussi dans le terreiro et crée la distinction entre « bons » esprits et « mauvais » esprits. Le déplacement de cette donnée profane au champ sacré, pousse les responsables religieux à définir quelle divinité est vénérée dans le terreiro et de quel côté elle penche, « magie » blanche ou « magie » noire. Cette problématique pousse aussi, d'une certaine façon, au classement et à la définition de chaque culte afro-brésilien. Le syncrétisme religieux dans la région amazonienne prend le nom de pajelança, cura, terecô, tambor de Mina et babacuê ; dans l'état du Maranhão, il est nommé xangô dans les états de Pernambuco, de Paraíba et de l'Alagoas ; à Rio de Janeiro, il se fait appeler umbanda ; au Rio Grande do Sul, il se présente sous le nom de batuque ; dans l'état de Bahia, ce même culte s'appelle candomblé à Bahia, et souvent, il est surnommé catimbó dans toute la région Nord-est et ainsi de suite (GIUMBELLI, 2003, p.247-281) .

Dans les cultes afro-brésiliens, la création du monde est vue comme l'union du ciel, symboliquement masculin, et de la terre, symbole de la féminité et de la fécondité⁴. Grâce à ce principe, toute femme bénéficie du pouvoir, les plantes poussent, les animaux se reproduisent et l'humanité se perpétue. Sans la femme, il n'y a donc pas de vie. Dans cette perspective, le concept de péché judéo-chrétien n'existe pas lorsqu'il s'agit de sexualité. En fait, ce qui est mis en valeur c'est l'harmonie des deux mondes, le matériel et l'invisible. C'est dans le terreiro que cette harmonie avec le cosmos se réalise chaque fois que les adeptes guidés par la musique et le chant, dansent en cercle. Comme la terre qui tourne autour du soleil, les initiés des cultes afro-brésiliens cherchent dans les cérémonies à s'intégrer aux mouvements de la nature. Ils renouvellent ainsi les pratiques d'autrefois des Indiens et des Noirs lorsqu'ils se mettaient à prier. D'après ces cultes, la nature est habitée par les dieux, les énergies. Par ailleurs, dans les religions d'origines africaines, la nature est habitée par les divinités ce qui rend difficile la distinction entre le sacré et le profane. En plus de cette difficulté de distinction s'ajoute une autre : certaines divinités sont dotées à la fois de pouvoir masculin et féminin.

Les divinités pourvues de pouvoir bivalent, masculin et féminin, se placent, grosso modo, entre deux groupes, celui des orixás et celui des entités spirituelles. Les premiers, les orixás, s'expriment dans le terreiro par la possession dans une composition hiératique et stéréotypée. Le possédé ne parle pas mais le public identifie la divinité par ses ornements caractéristiques et la danse particulière qui est exécutée. Les orixás sont des instances supérieures et distantes des êtres humains qui méritent leur reconnaissance et leurs hommages. Quant aux entités spirituelles lorsqu'elles chevauchent le médium, elles s'expriment oralement et donnent des conseils aux hommes. Ce sont des êtres plus forts que les humains, des intermédiaires entre le monde visible et invisible et qui sont prêts à aider ou à nuire. Les adeptes des cultes afro-brésiliens après leur initiation, *feitura de santo*, leur confirmation, *assentados*, s'identifient pleinement à leur saint protecteur, orixá ou entité spirituelle, auquel ils se sentent appartenir. Chaque divinité établit en quelque sorte, *modus vivendi* ainsi que les objectifs que l'adepte doit tenter de concrétiser. Ce rapport intime entre la divinité et le croyant ne se limite pas aux cérémonies dans l'espace sacré, le terreiro, mais concerne aussi le quotidien du croyant. Encore une fois, la dichotomie entre le Bien et le Mal, la frontière entre le sacré et le profane, le monde visible et l'invisible est presque indéfinissable étant donné « l'emprise » du religieux sur la vie des pratiquants afro-brésiliens. Enfin, cette emprise, loin d'effacer les catégories sexuelles, masculines et féminines, semble plutôt se les approprier, pour ensuite mieux délimiter les frontières. La reconnaissance de ce pouvoir surnaturel, et surtout, la soumission à cette emprise par le croyant, est un gage de son adhésion pleine au système religieux des orixás et des entités spirituelles (BOYER-ARAUJO,1993,p.205-212)

Ainsi, la possession d'un initié par une divinité afro-brésilienne reproduit le schéma du rôle dominant, masculin, et dominé, féminin, et cela, quel que soit le sexe attribué à l'esprit et au médium. L'autorité surnaturelle s'oppose souvent à l'autorité masculine, surtout lorsque l'initié, homosexuel ou femme mariée, est soumis à ce pouvoir affectif et social. Le partenaire d'un couple, qu'il soit homosexuel ou hétérosexuel, doit accepter cette composante « spirituelle » au risque d'encourir pertes et malheurs. Si le partenaire accepte ce triangle affectif, il peut alors préserver sa relation de couple, sinon, il se sentira « poussé » à abandonner son foyer. De son côté, l'initié doit accepter cette intrusion dans sa vie quotidienne et surtout, la

prééminence de sa divinité protectrice, masculine ou féminine, peu importe. Pour les divinités, il est important que les adeptes consentent à leur médiation dans le but de bénéficier d'une vie harmonieuse, aussi bien du point de vue sentimental que sexuel. Enfin, pour que cette harmonie soit stable et cohérente, le croyant doit accepter le lien qui l'unit à son saint protecteur. De ce pacte naît un espace à la fois de liberté et de socialisation dont nul ne peut franchir les limites, dont le garant est l'orixá ou l'entité spirituelle (CAPONE, 1999, p. 181-200)

LE TERREIRO, ESPACE DE JONCTION ENTRE LA FONCTION SACERDOTALE ET LA REALITE SOCIALE

Dans les religions afro-brésiliennes, le médiateur entre le monde visible et le monde des esprits est l'orixá appelé Exu. Il porte en lui la complexité de l'être humain et comme tel, il n'est ni complètement bon, ni complètement mauvais. Il sait tout et ne fait aucune distinction parmi ceux à qui il doit rendre service, c'est-à-dire, les divinités, les hommes et leurs ancêtres. Exu se charge de voir le destin de l'homme accompli et que ce dernier réalise les offrandes nécessaires aux divinités vénérées et à lui-même. Il prend des formes variées et multiples et parmi celles-ci, celle d'un phallus disproportionné. Cette symbolique lui porte préjudice dans la mesure où ce phallus décrit seulement l'image d'un dieu lascif et charnel en oubliant de le représenter dans sa « potentialité, son énergie, le sexe comme force créatrice » (CAPONE, 1999, p. 59). Exu représente ainsi la fécondité et la continuité de l'humanité, loin du stéréotype véhiculé par les archétypes de la religion chrétienne du Mal et du Malin.

Au moins deux exu se trouvent dans tout terreiro. L'un se tient à la porte d'entrée de la maison de culte car il la garde et reçoit les salutations de tous ceux qui entrent dans l'espace sacré ; l'autre est enterré à l'entrée de la maison, sinon, caché derrière la porte principale. Avant chaque cérémonie et chaque fête, Exu doit recevoir les hommages avant toute autre divinité car sans lui, les orixás ne peuvent jamais connaître les besoins de leurs fidèles. L'orixá Exu, qui reçoit les offrandes ne se confond pas avec les exu eguns qui sont des esprits. Ces eguns peuvent être masculins et féminins et se prêtent aussi à faire le mal et inciter à la confusion des genres. Pour que la communication entre les fidèles et les divinités ait lieu, la médiation des tambours consacrés au rituel s'avère nécessaire. C'est grâce à ces tambours, avec la mélodie de leur musique que les dieux peuvent se manifester

dans un certain ordre qui varie selon chaque terreiro. Il n'y a que les musiciens initiés, les alagbé, et leurs auxiliaires qui peuvent toucher ces instruments sacrés. En somme, pendant la cérémonie, les divinités se manifestent grâce à leur emprise sur l'initié. D'abord, l'initié salue, en se jetant par terre, l'officiant ou la grande prêtresse du terreiro ; ensuite, il salue respectueusement le groupe de musiciens, en se courbant et en touchant le sol (BASTIDE,1978,p.15-26)

Le « père-de-saint » ou la « mère-de-saint » est le chef suprême d'un terreiro et fait ainsi office de responsable du culte. Ce sont eux qui détiennent le pouvoir surnaturel, « l'énergie » ou l'ase, ainsi que le pouvoir de le transmettre aux initiés. Le terreiro est un espace où s'organise la communauté de croyants et que les adeptes peuvent aussi habiter. L'ase qui émane de la liturgie d'un terreiro incite les activités internes dans la maison du culte comme la musique, la danse, le chant, la cuisine, l'art et l'artisanat. Les membres d'un terreiro sont de cette façon unis par la pratique religieuse et aussi par l'anamnèse socioculturelle des ancêtres africains. Le chef d'une maison de culte veille à ce que « l'énergie » de chaque fidèle soit scrupuleusement observée à la fois au plan individuel mais aussi pour le bien du terreiro. Le prêtre ou la grande prêtresse, par leurs expériences rituelles et mystiques, possèdent l'ase la plus performante car ils héritent de toute force matérielle et spirituelle accumulée dans l'espace sacré, le terreiro, depuis sa fondation. L'officiant et la grande prêtresse sont les dépositaires de tout pouvoir et ils vont, à leur tour, l'insuffler, le transmettre et le distribuer aux objets-symboles de la maison et aux novices. Dans un terreiro donc, sous l'autorité sacerdotale de l'officiant, tous les membres, en état de possession ou pas, sont des protagonistes, hic et nunc, d'une réactualisation du monde, du point de vue sociohistorique, psychologique et même cosmique (DOS SANTOS,1976,p.39-52)

Cet instant de communication et de communion est indissociable d'un terreiro. Il est très rare qu'un orixá ou une divinité mineure se prête à une possession ailleurs que dans un espace sacré. Sauf, bien sûr, en cas de crise profonde entre l'initié et la divinité ou de menace de disparition du terreiro, mais le chef de la maison de culte est prêt à tout pour éviter cet anéantissement. Dans cet espace sacré, le terreiro, le possédé ou le médium joue son rôle de médiateur entre la société humaine et le monde invisible. Le terreiro a comme mission d'offrir ses services religieux au consultant, moyennant une somme modique. Ces services vont d'une simple

conversation avec les possédés, à un conseil, un désenvoûtement, une solution à un problème économique ou un soin thérapeutique souvent d'ordre affectif. Des curieux se rendent dans la maison de culte juste pour voir les festivités et les rituels perçus par les profanes comme des spectacles. Le terreiro est ainsi un lieu de sociabilité à la fois pour le consultant, le possédé, la divinité mais aussi pour le public spectateur. Ce public devient, d'ailleurs, de plus en plus hétérogène et des classes sociales différentes se côtoient. Il est possible toutefois de constater la participation massive de la population féminine issue des couches pauvres de la population. Les femmes sont des clientes ou des fidèles et leur présence suggère une vision différente de la religion mais aussi de la société civile.

En effet, les femmes brésiliennes ont une place et un rapport différent à la religion. Par ailleurs, ce sont les premières à être touchées par les problèmes sanitaires et économiques, ainsi qu'une certaine dépendance socioéconomique vis-à-vis de l'homme. Ceci aide à expliquer leur quête d'un réconfort auprès des activités d'un terreiro. En effet, la fréquentation de cet espace sacré par les femmes et même par les homosexuels dépasse la recherche d'une dimension thérapeutique et liturgique et pose d'une manière générale la question sur l'aspect religieux présent dans la société brésilienne et sur les droits des minorités au Brésil. Ces minorités sociales sont souvent touchées par la détresse affective et subissent parfois la violence et l'autorité des hommes. En fait, il y a la même analogie entre des femmes et des minorités comme les homosexuels que subissent la force et le pouvoir de la manifestation des orixás et des entités spirituelles. Par ailleurs, la possession pose aussi la question de la métamorphose que le pratiquant des croyances afro-brésiliennes est « obligé » de subir. Les adeptes de ces divinités « prêtent » leur corps et deviennent ainsi un « autre ». Or, au fur et à mesure que s'accumulent les possessions, le médium construit son double. Cette duplicité se forme soit par « distanciation » c'est-à-dire, dans le cas de la possession par des orixás, le sujet s'efface et laisse place à la divinité, le je devient un autre ; soit par « assimilation » ou dans d'autres termes, la divinité assimile ce qui est humain, en renforçant ensuite des traits identitaires déjà présents chez le possédé, et cela est souvent contesté par le pouvoir masculin (BOYER-ARAUJO, 1993, p.25-27)

Le comportement social des femmes et des homosexuels en détresse appartenant aux couches pauvres de la société et initiés aux religions afro-brésiliennes évoluent

vers une affirmation plus grande de leur liberté. Cette liberté va de pair avec la socialisation vécue dans une maison de culte et la rupture avec une certaine idée tranchée du rapport homme-femme. Cette « libération » a lieu soit parce ces femmes et ces homosexuels subissent les aléas de la crise économique et sont obligés de ramener au foyer les denrées alimentaires ; soit parce qu'ils sont victimes de la domination masculine et cherchent à s'émanciper et souvent échapper à la violence physique de leur partenaire. Le terreiro, comme espace de socialisation, joue souvent le rôle de jonction et d'intégration au monde du travail ainsi que d'harmonisation affective, grâce au prestige de leur divinité protectrice et des contacts effectués auprès de l'assemblée lors des cérémonies religieuses. Dans cette perspective, les gains de ces femmes et de cette minorité sexuelle en raison de leur pauvreté ou de leur option homosexuelle contribuent à améliorer leur quotidien familial et à faire accroître leur pouvoir. Enfin, pour les initiés de la classe pauvre, défendre leur filiation à un orixá ou leur « médiumnité » signifie aussi défendre ses propres moyens de subsistance devant une société marquée par des traits machistes dont les racines historiques se trouvent dans des structures esclavocrates (CAPONE, 1999,p.35)

POUVOIR RELIGIEUX ET ESPACE SACRE COMME SOURCE DE CONFLITS

Les croyances afro-brésiliennes ont souffert jusqu'à la fin du XX^e siècle des persécutions de la part de la classe dominante et de l'Église catholique. Les pratiques de leurs adeptes étaient plutôt vues comme une manifestation folklorique ou une fête populaire, étant donné que leur caractéristique principale c'est l'ethos festif. Le rite afro-brésilien est riche et possède une myriade de dieux qui intercèdent pour les hommes auprès du grand Orixalá ou Oxalá, l'orixá de tous les orixás, c'est-à-dire, le chef de la famille. Cette famille syncrétique est composée de toutes les divinités qui sont dans un continuel mouvement d'expansion et de croissance. Cette dynamique contribue donc à la fondation de nouveaux espaces sacrés ou terreiros. Auparavant, dans le Brésil colonial, les Africains et leurs descendants ont su dissimuler leurs pratiques en prétendant adopter la liturgie catholique. Avec le développement des bourgs, les chambres municipales commencent, à partir de 1830, à interdire les réunions festives avec des tambours, les batuques. À la fin du XIX^e siècle, avec l'avènement des idées positivistes et scientistes, dont les oligarchies brésiliennes en seront imprégnées, la toute jeune République crée des

institutions dans le but de poursuivre les pratiques dites de magie et de guérison. Dans cette perspective, sont établies le Service d'hygiène administratif de l'Union en 1904, le Département national de santé publique ainsi que la Police sanitaire en 1920 (FERRETTI,2001,p.28-36)

Dans certains États de la Fédération, l'obligation d'enregistrer le terreiro auprès du commissariat de police perdure jusqu'à 1988, étant donné que ces « maisons de culte » étaient considérées comme des « maisons de diversions ». La fin des persécutions officielles coïncide avec les commémorations du centenaire de l'Abolition de l'esclavage et une certaine valorisation des pratiques afro-brésiliennes désormais vues comme une richesse touristique, culturelle et même paramédicale (LIMA-PEREIRA,2007). Cette même période voit la recrudescence des sectes dans le pays, des évangélistes et des pentecôtistes. Ceux-ci profitent de la crise économique pour prêcher et promettre un eldorado : la manne sera encore plus abondante si les nouveaux convertis donnent déjà tout ce qu'ils ont à leur dirigeant spirituel. Ces mouvements d'origine chrétienne vont véhiculer des nouveaux préjugés envers les religions afro-brésiliennes. Pour ces mouvements évangéliques et néo-pentecôtistes, toutes les croyances afro-brésiliennes sont des macumbas, c'est-à-dire des magies noires fondées sur la pratique du mal et l'invocation des esprits arriérés tels que certains exus et de son binôme féminin, les pombagiras⁵.

Pour les évangélistes et les pentecôtistes, les pratiques afro-brésiliennes étendent la présence du diable parmi nous, puisqu'il se manifeste dans le terreiro dès que certains exu et pombagiras sont invoqués. Une des nouvelles églises les plus hostiles est l'église Universelle du royaume de Dieu, considérée comme une des plus riches sinon la plus riche. Elle est fondée en juillet 1977, par Edir Macedo⁶ (1945-) qui se autoproclamé évêque⁷. Il dirige un réseau de télécommunications dans le but de mener une « guerre sainte » contre les adeptes des religions afro-brésiliennes. Les pasteurs de l'Église universelle royaume de Dieu se prêtent, devant la télévision, à des cérémonies d'exorcisme et d'exhortation aux apostats des croyances afro-brésiliennes, dans le but juste d'humilier et de « malmener » les divinités considérées comme démoniaques. Les méthodes de ces sectes évangéliques et pentecôtistes sont redoutables dès qu'elles ont des moyens financiers. Les trois églises, Assemblée de Dieu, la Congrégation chrétienne du Brésil et l'Église universelle du royaume de Dieu réunissent ensemble 74% des

pentecôtistes et évangéliques. Ce pourcentage correspond à 13 millions d'adeptes au Brésil (MARIANO,2004,p.121-138). L'Église universelle du royaume de Dieu n'hésite pas, par exemple, à acquérir de plus en plus de moyens de communication. Son arsenal de diffusion d'informations est composé aujourd'hui de 67 chaînes de télévision, 40 radios, 2 maisons d'édition, 2 journaux, 1 revue. Son prosélytisme a déjà atteint la majorité de la population brésilienne (PRANDI,2004,p.223-238).

Le domaine religieux au Brésil est devenu un champ de bataille entre les plusieurs courants. Les courants « traditionnels » afro-brésiliens se voient obligés de sortir de leur réserve et de venir en public pour défendre leur intégrité face aux attaques violentes des mouvements évangéliques et pentecôtistes. Les médias servent d'espace de dispute et de prosélytisme. Par ailleurs, les religions afro-brésiliennes depuis les études des Français - Roger Bastide (1898-1974) et Pierre Verger (1902-1996) et des Brésiliens Nina Rodrigues (1862-1906) et Arthur Ramos (1903-1949), sont au centre des intérêts des chercheurs, ce que leur vaut une grande reconnaissance dans le milieu de la recherche anthropologique, ethnologique et socioreligieuse. Le milieu intellectuel a ouvert les portes aux croyances afro-brésiliennes dans les classes moyennes grâce à leurs publications scientifiques et littéraires. En fait, l'un des plus grands phénomènes de ces dernières années au Brésil est la littérature dite « psychographique » c'est-à-dire, une écriture « dictée » par les esprits et reçues par des médiums.

La littérature « psychographique » trouve ses origines dans les enseignements du Français Allan Kardec (1804-1869) et la lecture de son œuvre est appréciée par des adeptes toutes croyances confondues. Ceci pose des problèmes d'ordre dogmatique aux croyances monothéistes comme le catholicisme qui voit 45,9% de ses pratiquants réguliers croire à la réincarnation à la place de la résurrection de l'âme et des corps. Cette confusion trouve aussi des racines dans l'histoire des religions au Brésil lorsque la transe et la guérison par des moyens surnaturels deviennent passibles de poursuite à la fin du XIX^e siècle. De ce fait, ceux qui pratiquent le spiritisme, pour ne pas être poursuivis par la justice se cachent derrière la confession catholique. Ceux qui pratiquent les croyances afro-brésiliennes, surtout les Noirs et leurs descendants, se disent « spirite », car cette pratique est plus au moins « tolérée » par la police. La couverture d'une pratique derrière une autre a pour but

d'échapper à la poursuite policière. L'anthropologue Brésilienne Sandra Jacqueline Stoll qualifie ce phénomène de « religiosité itinérante » (STOLL, 2004,p.181-200).

Enfin, l'espace religieux au Brésil est un champ de bataille pour le pouvoir entre toutes les confessions religieuses. Chacune chasse sur le terrain de l'autre, les spirites dans les religions afro-brésiliennes, les évangéliques et les pentecôtistes chez les spirites et dans toutes les autres religions. Quant aux charismatiques catholiques et leur hégémonie séculaire, ils s'en prennent à leur tour aux sectes évangéliques et pentecôtistes en mettant en question leur crédibilité et leur fondamentalisme. En fait, parmi toutes ces querelles religieuses en quête de pouvoir, les religions plus proches des racines africaines, étant donné leur passé marqué par la méfiance et l'assujettissement, essayent de se garder de tout prosélytisme et toute dispute externe, en dehors bien sûr des tensions normales à tout groupe social. En somme, depuis l'époque du Brésil colonial jusqu'aujourd'hui, les pratiques afro-brésiliennes ont servi, d'une certaine façon, de plateforme à la dure situation sociale des Noirs ainsi qu'à leur désir d'affranchissement physique, culturel et cultuel. Aujourd'hui, l'espace sacré, le terreiro, rappelle aux nouvelles générations de pratiquants que la lutte des ancêtres pour la liberté est un acquis malgré les aléas de la vie. Le terreiro garde donc, toujours sa valeur et sa fraîcheur, car il ne cesse de relier les mondes profane et sacré, tantôt dans la bataille de la liberté du culte des orixás et des entités spirituelles tantôt dans les conquêtes socio-économiques des descendants afro-brésiliens (PRANDI,2004,p.225-227).

CONCLUSION

L'espace sacré des religions afro-brésiliennes, le terreiro, reflète la complexité de la nature humaine dans son rapport avec le corps et autrui. Dans ce locus sanctus, la bipolarité homme femme, du point de vue de la sexualité, est inexistante car dans le panthéon des orixás et des entités spirituelles, le masculin, le féminin mais aussi l'androgynisme a droit à l'expression et à l'existence. Ce trinôme est le signe de la flexibilité de la cosmogonie sans cesse en train de se redéfinir et se réactualiser tout en gardant ses éléments structurants et indépendants. Les membres d'un terreiro sont unis comme un tout, protégés par les divinités vénérées, soumis à l'autorité sacerdotale de l'officiant ou de la grande prêtresse. Ensuite, la solidarité économique fonde la responsabilité de tous dans la préparation de la liturgie. Enfin, l'unité d'une maison de culte permet à chaque communauté d'être autonome et régulée par le

responsable qui dicte ce qui est permis ou interdit. D'ailleurs, puisque tous les initiés participent à la même « énergie », asè ou axé, l'interdiction des rapports sexuels entre eux est une norme.

Jusqu'à présent, les religions afro-brésiliennes ont aussi servi d'instrument de réconfort et d'éveil des problèmes affectifs et socioéconomiques des couches les plus pauvres de la société. Les adeptes des croyances afro-brésiliennes ont d'autres systèmes de valeurs et des principes autres que le rationalisme, le scientisme et l'individualisme occidental. Nous pouvons dire que, même si un certain irrationalisme se manifeste dans les moments de transe, de possession des membres d'une communauté, il est possible de remarquer une mise en valeur de l'affectif et de l'émotionnel. En effet, dans ces moments festifs et liturgiques, où la danse et la musique s'expriment, le contraste et la complexité de la nature humaine sont constatés. Dans le terreiro se réalise donc l'étroite relation entre les deux mondes : le visible et l'invisible, le sacré et le profane, l'homme et la nature et surtout, le contact « corporel » entre l'homme et les dieux. Les croyances afro-brésiliennes échappent ainsi à tout dogmatisme inhérent aux religions dites « classiques » et à tout système de valeur de la société moderne, rationaliste et scientiste.

Dans les religions afro-brésiliennes, les tabous sont les mêmes que ceux présents dans les autres religions. Ce qui différencie les croyances afro-brésiliennes des religions monothéistes c'est son aspect primitiviste et animiste. Ces définitions sont données, par ailleurs, par la culture dominante. Dans la société esclavocrate brésilienne, les Indiens et les Noirs sont des ethnies vouées à l'asservissement. Pour le colonisateur portugais, c'est l'occasion d'exprimer sa domination sexuelle, étant donné que les mœurs, du point de vue de la société européenne étaient moins répressives. Cela démontre « qu'il n'y a pas d'esclavage sans dépravation sexuelle. Celle-ci est l'essence même du régime » selon la définition du sociologue Brésilien Gilberto Freyre (2002,p.371-372). Des études ethnologiques ont déjà prouvé que les ethnies de la diaspora noire ont subi au Brésil en raison des conditions démographiques et sociologiques de la colonisation portugaise, une grande injustice sociale mais aussi une grande incitation à une liberté sexuelle. Le terreiro reflète donc dans ses aspects positifs de socialisation, la cohésion d'un groupe qui essaye tantôt de s'en sortir, tantôt d'avoir droit à la différence sexuelle. Le terreiro, qu'il soit

de rite candomblé, tambor de Mina, umbanda... reste donc un espace sacré et social pour ceux qui sont en quête de liberté.

NOTES

¹ Il s'agit du royaume mythique d'un souverain chrétien qu'on situe au Moyen âge en Afrique ou en Inde. Au XIVe siècle, le prêtre Jean est identifié au negus, l'empereur éthiopien. En 1490, le navigateur Pêro da Covilhã (1460-1526) arrive en Ethiopie et présente au negus neget chrétien une lettre du roi Dom João II du Portugal (1455-1495). Les Portugais n'auront de cesse de chercher ce royaume.

² Le Brésil est découvert en 1500, par le navigateur Portugais Pedro Álvares Cabral (1467-1520).

³ Pour simplifier et sans vouloir faire d'amalgame, nous mettons sous le nom orixá toutes les manifestations dans l'espace sacré d'une maison de culte, le terreiro qu'il s'agisse d'un vodun, d'un caboclo, d'un exu, d'un índio, d'un espírito, d'un encantado, d'un preto velho... Nous connaissons la distinction et nous respectons la spécificité de chacune de ces entités religieuses ainsi que les cultes que leur sont avoués.

⁴ Selon les mythes africains, les deux sexes sont symbolisés par igbá-odu, c'est-à-dire laalebasse de la création. L'orixá féminin Odudua, d'où vient toute création, est la moitié inférieure de laalebasse tandis que l'orixá Obatalá ou Oxalá, est le principe masculin c'est-à-dire la moitié supérieure.

⁵ L'archétype Exu possède une variété de caractéristiques qui varient selon la situation et leur utilité. Chaque Exu a une spécificité et ils sont connus sous les noms de : Exu tranca-rua-das-almas, Exu tiriri, Exu marabô, Exu veludo, Exu morcego ou Exu gira-mundo. Son binôme, Pombagiras, est aussi connue comme Maria Padilha, Maria Mulambo, Pombagira Cigana, Pombagira da Calunga ou Pombagira Rosa.

⁶ La revue américaine Forbes affirme que l'évêque Edir Macedo est le pasteur le plus riche du Brésil et que son patrimoine s'élève à plus de deux milliards de reais, en 2013. Journal Folha da Manhã, le 18 janvier 2013.

⁷ D'après l'Institut brésilien de géographie et statistique (IBGE), l'Église universel du royaume de Dieu possède plus de six mille temples, 1,8 millions de fidèles au Brésil et presque dix mille pasteurs. L'Église universel affirme être présente en plus de deux cent pays.

RÉFÉRENCES

BOYER-ARAUJO, Véronique, **Femmes et cultes de possession au Brésil**: Les compagnons invisibles, Paris: l'Harmattan, 1993.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**, São Paulo: brasiliana, 1978

CAPONE, Stefania. **La quête de l'Afrique dans le candomblé**. Pouvoir et tradition au Brésil, Paris: Karthala, 1999.

DOS SANTOS, Juana Elbein. **Os nãgô e a morte. Pàde, Asésé e o culto Egun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1976.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de Barba Soeira: Codó capital da magia negra?** São Paulo: Siciliano, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**, 46.ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LIMA-PEREIRA, Rosuel. **Violence et métissage dans la formation identitaire d'un syncrétisme religieux afro-brésilien: Le tambor de Mina, dans l'État du Maranhão, Brésil**. SEMINAIRE SUR LA VIOLENCE ET IDENTITE, LAPRIL/GIRLUFI – 2006-2007, Université Michel de Montaigne, Bordeaux, avril 2007, à publier.

PRIORE, Mary Del. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI Carla de (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2002, p. 78-115.

GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. **Revista horizontes antropológicos**, v. IX, n. 19, Porto Alegre: UFRGS, 2003, p. 247-281.

SOUZA, Jurandir de. A construção da identidade a partir da dança e da religião. **Os urbanitas - Revista de antropologia urbana**, ano 1, v. 1, jul. 2004. Disponível em: <<http://www.osurbanitas.org>>. Acesso em: 12 set. 2014.

STOLL, Sandra Jacqueline. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. **Revista de estudos avançados**, v. 17, n. 52, Universidade federal de São Paulo, São Paulo, 2004, p. 181-200.

TRAMONTE, Cristiana. Gênero e diversidade nas religiões afro-brasileiras na grande Florianópolis. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 7, 2006, Florianópolis, **Anais...** Universidade Federal de Santa Catarina; 2006, p. 1-7. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/C/Cristiana_Tramonte_24_B.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2017.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: NOVAIS, Fernando A. (Org.). **História da vida privada no Brasil**. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v.1, p. 222-273.