Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

127 | 2020

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2018-2019)

Anthropologie religieuse de l'Amérique latine

Synchrétisme, purification et mission en Amérique latine

Oscar Calavia Sáez

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3517>

DOI : 10.4000/asr.3517

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 491-500

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Oscar Calavia Sáez, « Synchrétisme, purification et mission en Amérique latine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3517> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3517>

Tous droits réservés : EPHE

Anthropologie religieuse de l'Amérique latine

Oscar CALAVIA SÁEZ

Directeur d'études

Synchrétisme, purification et mission en Amérique latine

Argumentaire I. Un concept désuet ?

La présence du terme « synchrétisme » en tête du séminaire y décèle une intention provocatrice. Après avoir joui d'un grand éclat vers le milieu du xx^e siècle, lorsque l'anthropologie s'est tournée – et pas seulement en Amérique latine – sur l'étude des cultures « métisses », le terme synchrétisme a été dénoncé comme étant à la fois fallacieux et discriminatoire.

Résumons le réquisitoire : le synchrétisme, dit-on, est un stigmat plaqué sur les religions subalternes nées du processus colonial, puisqu'il suggère, par antinomie, l'existence de religions « pures » – que ce soit celle des colonisateurs ou celle des peuples non atteints par la colonisation. Dans l'histoire, cependant, des hybridations équivalentes se sont produites à tout moment et en tout lieu : toute religion est, partant, synchrétique. Le « synchrétisme », dit-on, fait abstraction, aussi, de la politique : il est pensé à l'image du métissage racial, comme s'il était capable d'amalgamer des héritages divers. Loin de ceci, ce qui se passe dans les religions synchrétiques n'est qu'un masquage. Sous des apparences empruntées à une religion dominante subsiste une autre religion refoulée et antagonique. De telles critiques sont connues de longue date et ont déjà été contredites à plusieurs reprises ; rien n'empêche qu'elles continuent à jouir d'une large audience et, surtout, d'une fécondité indéniable.

L'essor antisynchrétique tient à ne pas bannir le sophisme de la pureté, mais à le démocratiser, en essayant de restaurer – en concept ou en pratique – l'intégrité d'univers religieux refoulés, comme si la pureté contenait en soi un pouvoir qui devait être équitablement partagé. La Rome et la Chine impériales devraient cependant suffire comme preuve que, très souvent, le pouvoir reste précisément du côté de l'hybride. D'ailleurs, qui pourrait dire que le synchrétisme se désengage de la politique, si depuis la première apparition du terme dans Plutarque, il a toujours

été utilisé pour désigner des processus politiques ? C'est bien sûr le cas de ces religions subalternes « syncrétiques », où les rapports de clientèle, l'emprunt de rituels ou doctrines, l'offre de services spirituels interlopes et même l'éventuel déguisement sont autant de traces d'un répertoire politique. La notion de « masquage », par ailleurs, est viciée par une interprétation du masque comme un faux visage superposé au vrai. Une idée jumelle de cette distinction « mosaïque » entre la vraie et les fausses religions, qui n'est pas automatiquement recevable. Les dieux imposés peuvent être des alliés, des médiateurs ou des adversaires, des rituels étrangers sont adoptés comme le sont les nouvelles techniques ou entretenus à part ; les groupes religieux offrent des modes de relations qui diversifient ou atténuent la subordination... Tout ceci sans que la question du vrai/faux soit jamais posée. Il n'est pas inouï que les néophytes finissent par assumer l'identité de vrais sujets originaires de cette religion imposée, native au demeurant : peut-être les ancêtres des missionnaires leur en ont-ils jadis volé les fondements. Contraints de prendre au sérieux la religion de leurs maîtres, les dominés sont souvent plus conscients que ceux-ci de leurs ressorts politiques. La fameuse « ruse des opprimés » ne repose donc pas nécessairement sur la simulation.

La disqualification du syncrétisme dérive d'une vision sommaire du fait religieux, qui ignore précisément ses dimensions politiques – micro-politiques, si l'on veut – au profit d'une acception détachée, spécialisée et purement institutionnelle du politique. La mauvaise réputation du syncrétisme est liée, notamment, à la contestation des idéologies du métissage et de l'intégration nationale, entamée dans le contexte du multiculturalisme. Elle relève aussi du paradigme de la résistance culturelle, toujours liée à une anthropologie des objets culturels solides.

Le concept de syncrétisme ne se distingue certainement pas par sa précision. Mais ce n'est que le destin commun à d'autres concepts génériques des sciences religieuses : chamanisme, polythéisme, monothéisme, mots qui fusionnent de manière peu précise, bien que fonctionnelle, des expériences historiques très diverses. On pourrait les utiliser, tous, entre guillemets, mais il est préférable de remplacer cette précision typographique par une attitude méthodologique qui prend en compte le caractère provisoire en permanence de tous les concepts. Par un prétendu souci de précision, au « syncrétisme » ont été substitués d'autres termes comme « hybride », « interculture », « creolization », « collage », « fragmentation », « procès d'invention subversive ». Ces vocables peuvent être aussi valides, aussi précaires ou aussi trompeurs que celui qu'ils sont venus remplacer. Parfois, ils se révèlent comme des euphémismes qui ne tardent pas à incorporer les connotations négatives de leur prédécesseur. Plus qu'une « avancée » conceptuelle ou théorique, ils manifestent l'économie interne des sciences « idéographiques » dans lesquelles il existe un intérêt excessif à forger de nouveaux idéogrammes et à les enregistrer comme propriété intellectuelle. Le syncrétisme, lui, est depuis des siècles dans le domaine public.

Le meilleur argument en faveur du « syncrétisme » reste, pourtant, sa résilience. La réémergence ethnique citée ci-dessus comprend des mouvements de renaissance ou d'invention qui cherchent à purifier les traditions d'un groupe ethnique ou d'une minorité de leurs adhérences coloniales. Cet anti-syncrétisme valide à rebours du concept, surtout lorsque, en se référant à l'héritage colonial que l'on veut jeter,

les agents religieux et les analystes continuent d'y recourir. De plus, essayant de caractériser les transformations d'un évangélisme agressif et expansif, les spécialistes n'ont pas trouvé de meilleure option que de le décrire comme... synchrétique. La stigmatisation fait toujours partie de l'héritage intensif d'un concept, ajoutant à sa dénotation une perception de son histoire.

Argumentaire II. Essais de définition

Dans ce séminaire, le « synchrétisme » désigne non pas un objet, mais une approche : celle qui privilégie l'orientation au dehors (les portes et fenêtres) de toute pratique ou institution religieuse, quel que soit le caractère, symbiotique ou agoniste, de cette relation. Bien entendu, cette approche centrifuge n'exclut pas d'autres façons, « centripètes », d'aborder la religion, des investigations dirigées vers l'intérieur de la pratique religieuse, vers la manière dont les sujets l'interprètent et la vivent. En fait, cette approche prédomine depuis plus de quarante ans dans une anthropologie qui s'est concentrée sur le discours du coauteur natif (l'ancien « informant »). Cela corrige le pouvoir arbitraire de l'enquêteur et équilibre sa relation avec l'agent. Mais il est trop courant que de la vision du fidèle on se glisse dans celle du spécialiste et par la suite dans l'orthodoxie, finissant par écarter toute vision périphérique de la pratique religieuse. En particulier, les liens avec d'autres religions, associées ou concurrentes ; une perte qui devient particulièrement sensible lorsque les religions s'affrontent dans un « marché » très disputé.

Le synchrétisme sera traité dans ce séminaire non pas comme une donnée extensive (c'est-à-dire non comme un ensemble de religions ou de pratiques), mais comme une dimension intensive toujours en compétition avec des vecteurs de purification et de normalisation.

Le synchrétisme n'aboutit pas nécessairement à un mélange homogène et involontaire. Souvent, il est soigneusement aménagé. Il n'est pas rare que, dans une même religion, des éléments d'origines différents soient séparés par des marques temporelles ou spatiales, ce qui est particulièrement visible dans les religions de racine africaine. Les entités arrivées d'autres traditions peuvent être installées dans des endroits cultuels spécifiques et honorées dans des rituels à part. Son apparition en dehors de ces enclaves (c'est le cas typique de possession par un esprit étrange au panthéon de la maison) peut-être sommairement refusée. Mais cela ne témoigne pas de son annulation. « Purifier » une tradition signifie souvent réorganiser les interactions avec l'Autre au sein du Soi. Et bien sûr, les limites ainsi établies ne sont pas étanches et ne configurent pas une hiérarchie immuable. Les esprits caractéristiques de ce qu'on appelait jadis le « bas spiritisme » peuvent assumer dans d'autres religions un rôle de subordination symbolique à des entités plus nobles, tout en se montrant plus actifs, voire plus puissants – à la fois serviteurs et gouvernants effectifs de la « maison ».

La multiplicité interne semble, statutairement, étrangère aux grandes religions universelles, dotées d'une structure ecclésiale. Mais cette idée ne résiste pas à une observation moins guidée par les idées des théologiens : l'adjectif « populaire » a longtemps servi, dans ce type de religion, à neutraliser la présence de personnages

ou de pratiques en dehors de l'orthodoxie – bref, à s'affranchir du syncrétisme. Les saints ou démons « populaires » ne cessent pas d'avoir un rôle essentiel dans la pratique religieuse parce que les spécialistes leur y refusent la citoyenneté.

Le fait que toute religion soit historiquement syncrétique ne signifie pas, pourtant, que le syncrétisme soit également pertinent dans tous les cas. Il ne manque pas de religions qui le considèrent comme un trait distinctif; dans les autres, la pertinence attribuée à ces ponts d'interconnexion est très variable. Dans un domaine qui, comme on vient de le dire, accueille une intense concurrence, l'orientation vers l'extérieur – le penchant syncrétique – caractérise en général la démarche expansive, tandis que la « pureté » s'avère parfois le signe d'une stagnation voire d'une rétraction.

Argumentaire III. Développements

Les conférences ont souligné l'utilité de certains concepts mis au point en dehors des études religieuses, ou au moins en dehors du contexte latino-américain.

Dans le premier cas, la disjonction entre traditions plastiques et traditions discursives qui a été décrite par l'historien de l'art Erwin Panofsky dans son travail sur les « renaissances » dans l'art occidental. En l'absence d'une instance savante capable de contrôler la relation entre iconographie et doctrine, nous trouvons d'une part des images qui reçoivent une nouvelle interprétation et d'autre part des traditions orales ou écrites dotées d'une nouvelle iconographie. Cette description apporte un plus grand détail au binôme resignification/resymbolisation, connu depuis longtemps dans les sciences sociales. Le cas paradigmatique de cette « disjonction conjonctive » est celui du « masquage » dont on a parlé plus haut. Ce que les processus missionnaires arrivent à imposer – même à cause d'une maîtrise précaire de la langue des ouailles – ce sont parfois des images. Il faut corriger le logocentrisme des études religieuses, dérivé, bien entendu, du poids des traditions scripturaires : la dévaluation de l'image vient de la condamnation de l'idole. L'image est capable de déborder les limites sémantiques, et de s'ériger en noyau de nouveaux cultes ou de nouvelles pratiques.

À côté de cette disjonction entre image et parole, entre symbole et sens, on pourrait aussi considérer une autre entre figure et fonction. Nous constatons souvent que le rétablissement des figures autochtones – ce dessein constant des antisyncrétistes – s'accompagne souvent de l'adoption de fonctions religieuses nouvelles empruntées à autrui. Les mythes commencent à jouer un rôle d'Écritures, les agents rituels adoptent les manières du prêtre et cherchent à définir des groupes sous la forme d'églises – équipés de locaux spécifiques, de représentation légale, de positions définies dans les débats publics, d'actions caritatives, etc. La récupération des figures autochtones peut ainsi agir comme déclencheur d'une transformation postcoloniale beaucoup plus radicale que la conversion coloniale qui l'a précédée.

Dans le second cas, l'on trouve la distinction entre les religions primaires et secondaires faite par l'égyptologue Jan Assman. D'après lui – et en faisant un trop court résumé – une religion primaire se caractérise par l'absence de frontières avec d'autres domaines tels que la politique, l'art, l'économie, etc. Une religion

secondaire, à son tour, délimite un espace du religieux *stricto sensu* et le met en antagonisme avec le monde « profane » en dehors. C'est le cas des religions universelles comme le bouddhisme ou le christianisme, nées sur une souche hindoue ou biblique. Parfois incapables de les remplacer totalement, les religions secondaires finissent par cohabiter avec leurs religions primaires dans une relation qui relève de ce qu'on appelle syncrétisme, en remêlant ce qui était déjà commun à l'origine. Dans d'autres cas, les religions secondaires se « primarisent », comme cela s'est produit dans le cas du christianisme, couvrant presque tous les domaines qui avaient été auparavant rejetés à l'extérieur de la « Cité de Dieu ». Ce processus ne se réalise pas une fois pour toutes : il revient constamment, sous la forme de nouveaux revivalismes qui s'attaquent à des revivalismes vieillissants, toujours avec pour devise un retour à l'origine et une purification des racines. La dualité primaire/sciences peut ainsi être reformulée dans un sens théorique plus général, comme récursivité religieuse, ou en d'autres termes comme production de nouvelles religions par l'application répétée des mêmes principes. Notons – le sujet sera repris un peu plus tard en parlant des mouvements messianiques – que ce qui dans un contexte est généralement désigné comme revivalisme tombe parfois, lorsqu'il s'agit de ses versions subalternes, dans la catégorie des phénomènes syncrétiques.

Le domaine religieux a toujours été traité comme un ensemble d'agents explicitement religieux. Autrement dit, on a systématiquement éludé la présence sur le terrain d'autres types d'acteurs étrangers au culte ou à la foi, dont les chercheurs par exemple. Ceux-ci, cependant, ont joué un rôle considérable dans la consolidation ou la transformation de nombreuses pratiques religieuses, agissant en tant que définisseurs, transmetteurs ou inventeurs de traditions, voire des théologiens improvisés – ceci, bien entendu, au sein de ces religions subalternes que ne disposent pas de tels professionnels. Cela pouvait se vérifier il y a un siècle, quand la présence d'un chercheur, en raison de son caractère extraordinaire, pouvait bouleverser des concepts et des hiérarchies, mais aussi à l'heure actuelle, lorsque le poids démographique de la population universitaire a fait de la présence des chercheurs une marque de prestige ou une routine pour de nombreux groupes religieux. Bien sûr, il ne faut pas ignorer la conviction religieuse (ou même antireligieuse) de l'enquêteur, soit manifeste ou refoulée, faisant suite à une conversion au cours de la recherche (le cas n'étant si extraordinaire qu'il peut sembler) ou originaire. Dans ce dernier cas, l'on trouve de plus en plus des dévots qui suivent des études universitaires et qui entendent servir leur foi en la prenant comme thème de leurs travaux savants. Cela fait longtemps que l'impératif de neutralité scientifique – un agnosticisme méthodologique, en l'occurrence – a donné lieu à une controverse sur la place que la subjectivité du chercheur occupe dans son travail. Nous savons bien à quel point la relation personnelle avec l'objet de la recherche conditionne les concepts et les théories. Mais l'on a accordé moins d'attention à la « productivité » que les sciences de la religion montrent dans la pratique religieuse concrète. Elle est cependant particulièrement importante dans les nouveaux phénomènes religieux qui ont surgi dans l'environnement multiculturel. Les syncrétismes afro- ou indoacadémique n'ont jamais été inclus dans les vieux inventaires classificatoires

des culturalistes du mi-siècle, mais ils le méritaient déjà, et peut-être le méritent de plus en plus.

Le champ ethnographique

Les questions théoriques qu'on vient de décrire ont été développées au cours du séminaire, autour de quatre domaines empiriques.

1. Premièrement, le mouvement de purification ou réafricanisation des religions afro-brésiliennes. En tant que mouvement explicite, il a environ quarante ans. Cependant, de nombreuses études menées dans les années 1980 et 1990 montrent qu'il s'enracine dans la tradition anthropologique (notamment française) qui avait défini, sinon coopté, un secteur « plus fidèle aux traditions africaines » dans l'ensemble afro-brésilien, contribuant à peine consciemment à son hégémonie. Il est temps d'évaluer ce processus, qui est loin d'être couronné du genre de succès initialement prévu. Les *terreiros*, même ceux d'entre eux qui en étaient les principaux partisans, n'ont pas abouti à bannir le « syncrétisme ». Mais dans cette démarche, l'on a créé des tendances, voire de nouvelles religions : il y a maintenant des groupes qui s'identifient comme des « candomblés africanisés » – de plus en plus opposés aux « traditionnels » ou « syncrétiques » – ou des groupes qui abandonnent cette dénomination pour s'identifier, par exemple, comme « Tradition des orixás ». Ils n'ont pas réformé le champ religieux afro : ils y ont ajouté de nouveaux éléments. Malgré leur référence à une Afrique primitive, et aussi malgré son identification au mouvement noir, les résultats de ce processus sont souvent une plus grande adaptation aux conditions sociales et économiques d'aujourd'hui – processus initiatiques plus courts, paramètres rituels plus simples – et un embourgeoisement (ou « blanchiment ») perceptible de ses adhérents.

La relation entre ces processus et les résultats des derniers recensements reste à déterminer – ainsi que leur relation avec les récents développements politiques. Mais nous en avons des indices d'un grand intérêt.

D'une part, il semble que la population noire, naguère considérée comme le public par défaut des religions afro-brésiliennes, s'est déjà concentrée à l'autre bout du champ religieux, autour du pentecôtisme. Sans que l'un dérive nécessairement de l'autre, il convient également de noter que ce pentecôtisme – au moins, d'importants secteurs de celui-ci – affiche des tendances qui l'éloignent du pentecôtisme ou même du néo-pentecôtisme conventionnel. Quelques auteurs vont jusqu'à dire qu'il s'est placé en dehors du secteur évangélique. Parfois, ces tendances pointent vers la tradition catholique, même vers certains aspects de cette tradition qui ont été des catalyseurs de la réforme protestante, comme le luxe de la liturgie et des temples, ou la monétisation des biens spirituels. D'autres pointent, d'une façon encore plus claire, vers ce secteur « médiumnique » dans lequel ont été toujours classées les religions afro-brésiliennes. Outre les pratiques de transe caractéristiques du pentecôtisme – telles que la glossolalie, églises telles que l'IURD (Église universelle du Royaume de Dieu) donnent une place marquante à la possession par des esprits maléfiques – exorcisés par la suite. L'antagonisme affiché contre les religions de racine africaine finit par caractériser ce type de pentecôtisme comme

quelque chose de très proche d'un mouvement d'anti-sorcellerie. Enfin, et au-delà de cet engouement pour l'exorcisme, les danses extatiques ont proliféré dans les églises, donnant lieu à des appellations locales telles que la « *reteté* » (ou « soulier de feu » ou « feu du Saint-Esprit »). Pour ses nombreux détracteurs au sein du pentecôtisme, ces pratiques ne sont rien d'autre que des manifestations ignominieuses, une contamination par les pratiques de l'antagoniste religieux. Du point de vue de cet antagoniste – c'est-à-dire, des religions afro, telles que Candomblé ou Umbanda – ces innovations pentecôtistes peuvent sembler plutôt des exemples du type de possession « sauvage » que leurs processus initiatiques cherchent à apprivoiser.

En résumé, la « désyncrétisation » d'un secteur du champ religieux est contemporaine d'un mouvement qui, à l'autre extrême, est perçu de manière critique comme syncrétiste.

L'antagonisme entre les églises pentecôtistes et les religions afro-brésiliennes est une donnée structurelle pour les premières. Cet antagonisme constitue le sujet principal de toutes les études sur l'intolérance religieuse au Brésil aujourd'hui. Mais le spectre des rapports entre ces adversaires peut devenir encore plus complexe. L'Église universelle du Royaume de Deus, la plus vaste et la plus agressive des organisations néo-pentecôtistes, a diffusé par exemple des images de membres des religions afro-brésiliennes, portant leurs vêtements et ornements rituels, reçus en tant qu'invités dans le Temple de Salomão, le chef-lieu de l'IURD – qui essaie ainsi de démentir son intolérance. Isolées, timides et susceptibles d'être interprétées comme fruit du machiavélisme de l'IURD, ces initiatives méritent encore d'être signalées. À quoi bon démentir une intolérance qui s'est avérée si fructueuse dans le passé ? Dans ce rendez-vous paisible devant la caméra se rencontrent, d'une part, le projet « africanisant » de constitution d'une religion « normale », héritières d'une tradition ancienne et respectable, et d'autre part une église, l'IURD, décidée à devenir, disons, une religion primaire, passant d'une position sectaire à une hégémonie qui pourrait remplacer le catholique. L'investissement monumental dans la construction à São Paulo d'un Temple de Salomão va dans ce sens, ainsi que l'adoption d'une multitude d'éléments rituels extraits de l'ancien judaïsme, tels que l'arche de l'Alliance ou les parements rabbiniques parfois utilisés par le fondateur de l'église, Edir Macedo. Même le sacrifice animal – maintes fois le motif d'attaques contre les religions afro-brésiliennes – est récupéré, sinon comme rituel, au moins comme mémoire de l'Ancien Testament dans le complexe culturel et touristique attaché au temple.

Si dans le domaine de l'ethnopolitique le mouvement noir a fréquemment suivi les pas du mouvement indigène, l'inverse est plus fréquent dans le cas de la religion. Au cours du séminaire a été examinée la transformation en « religions » des pratiques chamaniques de divers peuples indigènes, dans un sens qui dépasse l'habituelle collaboration avec le Nouvel Âge. La présence de chamans indigènes dans la ville nous est connue de longue date. En revanche, l'apparition d'un courant « indianiste » dans les religions de l'*ayahuasca* est une nouveauté. Le breuvage sacré de l'Union du Végétale ou du Santo Daimé est, certes, d'origine indigène. Ceci nonobstant la référence aux autochtones n'était, dans ces religions, que très faible – voire « sublimée » quand l'*ayahuasca* était présentée comme un don de

l'Inca andin, et non pas des Amérindiens de la forêt. Récemment, pourtant, des branches du Saint Daime accueillent volontiers des chamanes indigènes comme officiants invités, et incluent dans son répertoire des liturgies d'un nouveau type, « indigène ». Les mêmes agents indigènes qui participent à cette innovation créent, de son côté, des réseaux religieux chamaniques qui visent avant tout un public blanc de classe moyenne. Dans ce cas, et parallèlement à ce qui a été dit précédemment sur les candomblés africanisés, il y a en même temps une « récupération des racines », voire une purification des éléments syncrétiques communs dans la pratique des chamans en ville, et une vraie révolution fonctionnelle, avec l'adoption de formes organisationnelles typiques des agences missionnaires évangéliques.

2. Les équivalences entre les orixás africaines et les saints catholiques, ou entre ceux-ci et les figures autochtones (le Santo Tomás de los Guarani, ou l'interprétation catholique des Quetzalcoatl ou des Tonantzin mexicains en sont des exemples classiques) ont été le thème par excellence de la littérature sur le syncrétisme. Dans ses pages ressuscite cette sorte de dictionnaire religieux polyglotte à travers lequel les peuples de l'Antiquité classique établissaient les correspondances entre leurs dieux respectifs. Le syncrétisme semble se réaliser, éminemment, dans le registre hagiographique, autour de personnages sacrés. Le deuxième champ empirique visité au séminaire a été celui du culte des saints « populaires », qui a surgi dans la plupart des cas autour des sépultures de morts sélectionnés par un motif quelconque – le plus souvent en raison de leur décès violent.

Apparemment insignifiants, par leur faible entité et leur manque de structures ecclésiales, ces cultes sont, pourtant, comptés par des centaines, voire des milliers. Au total, ils rassemblent donc des millions d'adeptes plus ou moins dévoués – bien sûr, des habitués aussi d'une autre, ou d'autres religions. Les microcultes des microsaints forment une ceinture périphérique autour du champ religieux, par où l'expérience historique locale est filtrée, et qui abrite une énorme productivité religieuse. On y trouve des combinaisons incontrôlées d'éléments de toute origine religieuse ou non, de la culture populaire ou, de plus en plus, de la culture pop tout court. Parmi ces cultes, il y en a certains aux dimensions considérables, comme celui de la Difunta Correa en Argentine, ou de l'esclave Anastasia à Rio de Janeiro. Le cas le plus frappant est cependant celui du culte ou de la religion de María Lionza au Venezuela. L'on devrait considérer aussi le rôle que ce type de religiosité marginale a eu dans la formation de l'Umbanda brésilienne, généralement décrite comme un compromis entre les religions afrobrésiliennes et le spiritisme kardéciste.

3. Les mouvements messianiques sont un thème classique de l'anthropologie religieuse en Amérique latine. Leur caractère syncrétique a été toujours affiché au premier plan, à côté de l'irrationalité foncière qui leur est attribuée. Les messianismes ont toujours été présentés comme des phénomènes inouïs qu'il faudrait d'abord expliquer, et toujours classés parmi les pathologies : pathologies psychologiques ou physiologiques (les allusions aux carences nutritionnelles n'y manquent pas) ou sociales : ruptures, conflits, anomies. Il n'a été accordé que peu d'attention au fait que le christianisme en soi a de fortes racines messianiques et

apocalyptiques. Ainsi, un fait inconfortable est ignoré : l'irrationalité des rustres illettrés et fanatiques peut être la projection, dans leur monde, de lignes essentielles de la religion instituée.

Il n'y a pas de meilleure façon de s'en apercevoir que de revoir les manuscrits d'Antonio Conselheiro, chef du mouvement messianique brésilien le plus célèbre, celui de Canudos dans les dernières années du XIX^e siècle. Les textes de Conselheiro ont été recueillis par des agents de l'armée brésilienne qui a pulvérisé la « Cité sainte » de Canudos au bout d'un siège terrible, et ont été mis à disposition d'Euclides da Cunha, l'auteur d'*Os Sertões*, qui ferait de l'épopée de Canudos un classique et de la littérature et des sciences sociales brésiennes. Euclides da Cunha a décrit comme barbare et aberrante l'art oratoire du Conselheiro : il l'a, peut-être, à peine lue. Finalement publiée – une partie pendant les années 1970, l'autre récemment, en 2017 – elle témoigne de l'équivoque, voire de la tergiversation. Les écrits du Conselheiro – et sa propre calligraphie, visible dans le fac-similé – surprennent par sa régularité. Comme le fait remarquer le responsable de l'édition, non seulement ils sont très fidèles aux lignes les plus orthodoxes du catholicisme de leur temps, mais ils adoucissent leurs aspects les plus apocalyptiques. Face au moralisme morose et terroriste des catéchismes destinés à la ré-évangélisation de la société rurale – des textes comme la fameuse « Mission abrégée » – les écrits du Conselheiro annoncent un salut, somme toute, possible. Il existe une ligne d'études plus récentes sur les messianismes de l'intérieur brésilien qui insistent sur son lien étroit avec les formes rituelles et dévotionnelles du catholicisme populaire : le mouvement messianique est ainsi présenté comme une renaissance de ce catholicisme, comme une action réursive dans laquelle des principes identiques sont à l'origine de nouvelles différenciations.

4. Un quatrième thème inscrit dans le titre du séminaire, celui de la Mission, est resté à l'état d'ébauche, bien qu'il ait fait l'objet d'une présentation au séminaire « Systèmes de pensées et de croyances médiévaux », offert par Christophe Grellard.