

Anthropologie religieuse de l'Amérique latine

Synchrétisme, purification et mission en Amérique latine

Oscar Calavia Sáez



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3613>

DOI : 10.4000/asr.3613

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 15-22

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], 128 | 2021, mis en ligne le 12 juillet 2021, consulté le 18 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3613> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3613>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Anthropologie religieuse de l'Amérique latine

Oscar CALAVIA SÁEZ

Directeur d'études

Synchrétisme, purification et mission en Amérique latine

Remarques préliminaires

Le séminaire de cette année comportait, en principe, deux segments distincts. D'abord, une série de conférences sur le rôle de la sexualité dans la religion « populaire » latino-américaine. Ensuite, un panorama du champ religieux indigène à Manaus (Amazonie brésilienne) basé sur mon enquête de terrain de l'été 2019.

La pandémie de Covid-19 a considérablement réduit ce plan initial, ainsi que les nombreuses suspensions provoquées au préalable par la longue grève des transports publics à Paris. Ce résumé de conférences est rédigé dans une situation où la pandémie, toujours en plein essor, a imposé la tenue de séminaires exclusivement en ligne. Ce n'est pas un simple changement de support de communication. Les séminaires en ligne ouvrent la possibilité d'un plus grand nombre de participations, mais avec une interaction bien moindre entre l'enseignant-chercheur et les autres participants, et modifient ainsi profondément le modèle d'enseignement de l'EPHE lui-même.

Thème général. Le séminaire s'est limité, pour les raisons exposées, au premier des thèmes annoncés. La sexualité est un thème fort visible dans les religions « populaires » d'Amérique latine, une clé de nombre de leurs figures sacrées, de leurs rituels, et de l'organisation du champ religieux dans son ensemble. Dans un paysage social toujours dominé par le christianisme, la sexualité devient souvent un pivot des controverses politiques. Cela s'est vérifié dans les dernières élections brésiliennes, marquées par le poids des églises évangéliques et par l'accent disproportionné mis sur les questions de morale sexuelle.

Le noyau du séminaire est l'étude de la *Pombagira*, figure religieuse extrêmement populaire au Brésil. D'habitude, on la décrit sommairement comme « l'esprit d'une prostituée ». La *Pombagira* appartient au secteur explicitement hybride des religions « médiumniques » brésiliennes – l'Umbanda, au sens large –, mais elle se manifeste aussi dans le contexte des traditions afro-brésiliennes les plus

« pures » telles que le *Candomblé*, et non moins – cette fois en tant qu’antagoniste – dans l’environnement évangélique-pentecôtiste. À partir de ce noyau, les conférences traitent aussi d’autres figures équivalentes ou apparentées que l’on peut trouver dans le champ religieux brésilien ou d’autres pays de la région. Le séminaire aborde aussi le sujet de la morale sexuelle et de l’homosexualité dans les religions afro-américaines, et les divers concepts de la famille en conflit au sein de la société brésilienne.

Le dossier démonologique

La *Pombagira* est, du point de vue du christianisme brésilien, un « démon-femme », l’équivalent féminin d’*Exú*. En fait, les évangéliques étendent cette identification à tous les esprits objet de culte en dehors de leur propre cadre. Les religions médiumniques rejettent bien sûr cette classification, mais elles placent toujours la *Pombagira* dans une marge dangereuse de leur pratique : elle est un personnage provocateur et pas toujours bienveillant, fréquemment associé à la sorcellerie. L’on trouve d’autres figures féminines dans l’environnement médiumnique qui, du moins pour leurs fidèles, sont épargnées de cette connotation, comme les *caboclas* ou les *pretas velhas* (esprits d’indiennes et de vieilles esclaves noires). Mais dans ces cas, il s’agit de figures parallèles à leurs homologues masculins, avec les mêmes attributs. Le cas de la *Pombagira* est très différent. Elle a beau être un *Exu* féminin, tout change avec le sexe : noms, attributs, fonctions. Les *pombagiras* ne sont pas de simples doubles féminins des *exus* : elles intègrent les relations de genre, et surtout les conflits de genre, dans le culte.

La diabolisation explicite ou implicite dérive, en premier abord, de l’influence exercée par le christianisme, la religion officielle, sur les religions de tradition africaine où *Exú* appartiendrait à la catégorie des *orixás* (« dieux »), même s’il est en cette position de médiateur ambigu – voire de filou – qui a souvent mené à le comparer à Hermès ou à Loki. Cela fait plus de trente ans qu’une étude de Stefania Capone a pris *Exú* comme fil conducteur d’une révision de la distinction classique au sein de l’afro-brésilien, entre traditions pures ou puristes et religions hybrides (*Candomble* de Bahía vs *Candomblé Angola* ou, a fortiori, les différents types de *Umbanda*). Capone a montré qu’une identification explicite avec le démon n’est pas nécessaire pour que la diabolisation se produise. Une certaine orthodoxie établie avec l’aide des ethnologues (en premier lieu les Français, comme Bastide et Verger), a conduit à nier la possibilité qu’*Exú* soit l’*orixá* personnel d’un adepte, et qu’il puisse incorporer comme les autres *orixás*. Il y communiquerait une énergie excessive et dangereuse ; plutôt qu’un *orixá*, il serait un *egúm*, un mort dont le contact est à éviter. Les offrandes qui lui sont dédiées sont interprétées plutôt en termes d’exorcisme : elles visent à le mettre de côté pour permettre un déroulement ordonné des cérémonies. Tout cela malgré les nombreuses preuves du contraire trouvées dans la pratique, où les « fils d’*Exú* » existent bel et bien. Le purisme africaniste appartient au cadre syncrétique avec les mêmes titres que l’hybridation explicite : il ne manque même pas d’auteur qui, animé par une volonté de rendre les religions afro-brésiliennes politiquement égales au credo chrétien

dominant finit par redéfinir *Exú* comme une personnification du Mal (même si ce n'est plus le Mal chrétien !).

Tout cela devient plus évident dans le cas de la *Pombagira* : ses antécédents africains sont douteux – le bantou *Bombomgira* vers lequel pointe l'étymologie est une entité masculine – et sa présence dans les rituels aux côtés des *orixás* est impensable. *Pombagira* est une création bâtarde, qui n'a pas sa place dans une religion de tradition africaine, ni dans son canon rituel, mais qui prolifère dans des rituels « en marge » car de nombreux adeptes entretiennent malgré tout une relation intense avec elle. Dans certains cas examinés, *Pombagira* est le véritable « principe actif » d'une pratique religieuse où les *orixás* occupent une position prestigieuse, mais quelque peu oisive. Cela renvoie à une question qui hante les études religieuses, et qui affecte tout particulièrement la démonologie : dans quelle mesure les limites d'une religion sont-elles celles déclarées par sa doctrine et non celles qui se manifestent dans sa pratique ? La marge occupée par *Pombagira* et d'autres esprits issus d'une souche « hybride » est une marge trop large, et surtout trop présente, pour être réduite à un appendice, ou à une figure inversée de l'orthopraxie.

Le dossier mythologique

Les *pombagiras* sont des types paradigmatiques, des transformations post-mortem de figures humaines, dont les biographies peuvent être en partie récupérées dans le discours des esprits incorporés. Biographies assez vagues et génériques : misère extrême, abus, prostitution, et toujours une mort tragique, souvent aux mains de ses amants ou clients. Parallèlement à ces résumés, peut-être plus pertinent est ce que A. Panagiotopoulos a appelé les *nécrographies*, le récit de leur trajectoire d'esprits désincarnés et de leurs relations avec leurs partisans. La présence d'une *Pombagira* dans la vie quotidienne des adeptes, et surtout dans leur vie affective, est un sujet de conversation beaucoup plus fréquent que celui de leur « vie mortelle ».

Cette dualité d'histoires correspond à celle de la « vie » et des « miracles » des saints du catholicisme, et il faut noter que la tradition catholique antérieure à la Contre-Réforme a une floraison considérable de saintes marquées par la sexualité : prostituées ou femmes licencieuses (Marie Madeleine, Marie l'Égyptienne, Sainte Nafise, dont parlent les hagiographies médiévales ou quelques auteurs libertins de la Renaissance) ou victimes d'un martyr à forte connotation sexuelle (saintes martyres comme Barbara ou Christine). Les religions afro-brésiliennes ont assumé les saints catholiques – c'est le topique le plus connu et aussi le plus trompeur du « syncrétisme » – mais elles l'ont fait surtout par la voie iconographique, ce qui n'a pas permis la transmission de ces contenus peu agréables à la morale établie. Mais les saintes « souillées », perdues dans ce transfert du catholicisme aux terres américaines, ont été réinventées *in loco* comme partie de la très vaste série de saints non canoniques vénérés dans les cimetières – et dans certains cas, comme Escrava Anastácia, bien au-delà de cet environnement. Ce sont, encore une fois, des femmes qui périssent aux mains de leurs maris, amants, maîtres ou clients. Leur condition de saintes se définit par un double sacrifice : celui d'une mort tragique et celui d'une offrande dans leurs tombes qui donne lieu à leur relation avec

les fidèles. Au milieu d'une foule de saints non officiels – esclaves, enfants décédés prématurément, bandits – dont les aventures font également référence à l'oppression et à la violence, le groupe des femmes est probablement le plus important des saints populaires d'Amérique latine.

Il y a un cas qui élargit ce tableau : c'est celui de *María Padilla*, la *pombagira* la plus prestigieuse ou la reine de toutes, généralement conçue comme une riche prostituée espagnole, parfois propriétaire d'une maison close. Il y a des décennies (dans les œuvres de Laura de Mello e Souza et Marlyse Meyer), son lien avec la démonologie populaire ibérique a été établi : *María Padilla* était le nom de la maîtresse d'un roi de Castille du ^{xiv}^e siècle (Pedro I), censée pratiquer une sorcellerie surtout érotique. L'assassinat de ce roi par un frère bâtard et le changement de dynastie ont donné une impulsion politique à l'inclusion de *María Padilla* dans un panthéon démoniaque, comme le montrent quelques procès de sorcières gitanes deux siècles plus tard. C'est le cas d'une d'entre elles, condamnée par l'inquisition une fois au Portugal et plus tard au Brésil, où elle avait été déportée : *María Padilla* « avec toute sa bande » couronne dans les conjurations de la magie noire une liste qui inclut Satan, Caïphe, Belzebuth et d'autres démons célèbres. Mais la mémoire de *María Padilla* appartenait aussi à la haute culture : comme le souligne Capone, un opéra peu connu de Donizetti (*María Padilla*, de 1841) a pu rafraîchir et élargir sa figure au Brésil, où l'opéra a été joué au ^{xix}^e siècle. En Espagne à la même époque, sa mémoire était encore assez vivante pour donner naissance (par le truchement de Mérimée et Bizet) à la protagoniste d'un opéra bien plus célèbre : *Carmen*, dont les costumes et les attitudes inspirent jusqu'à aujourd'hui les médiums qui incorporent *Maria Padilla* au Brésil.

Lors du séminaire, on a signalé l'existence de plusieurs indicateurs d'un « dossier Padilla » encore plus large : il y eut une autre *María Padilla* – chef importante d'une rébellion castillane au ^{xvi}^e siècle – dont la personnalité véhémement et hétérodoxe pourrait faire partie du personnage, et il y a des témoignages de la permanence de *María Padilla* comme fantôme à Séville au ^{xvii}^e siècle : l'érudite qui l'enregistre, Rodrigo Caro, spéculait sur sa relation avec des figures de l'antiquité préchrétienne du type d'Hécate.

María Padilla offre ainsi un cas précieux pour l'histoire de la mythologie. Elle est un exemple de stéréotype qui surmonte la discontinuité d'une tradition : les efforts pour la lier généalogiquement à d'anciennes divinités féminines sont aussi communs que vains, mais ceci n'empêche pas *Maria Padilla* de reconstruire une lignée déchu. C'est aussi l'exemple de la paradoxale infidélité de cette reconstruction : pour que ce dangereux sacré féminin continue, tout doit changer. Et tout change : les emprunts à l'histoire, les passages par la littérature de fiction ou le grand-guignol de la chronique noire, les images popularisées par le cinéma et les médias de masse.

Le brouillage des genres

Pombagira, esprit féminin en conflit avec la masculinité, n'est cependant pas un esprit exclusif des femmes. Elle est également l'entité principale de nombreux

adeptes masculins, mais elle l'est en mettant sa masculinité entre parenthèses, ou même entre guillemets. L'ambiguïté sexuelle est un sujet bien connu dans l'étude des religions de « transe ». Elle peut être vue simplement comme un aspect de plus de l'ambiguïté de toute figure médiatrice (que ce soit un chaman ou même un prêtre catholique), ou comme un effet du brouillage des identités sexuelles des esprits et de leurs médiums. L'incorporation d'une entité masculine dans un corps féminin ou vice versa modifie au moins temporairement l'identité sexuelle du porteur, et laisse généralement des traces au-delà du moment rituel. Le genre des personnages sacrés influe toujours dans une certaine mesure sur la définition de genre du médium, d'une manière éventuellement dysfonctionnelle. Pas nécessairement : le résultat peut également être un équilibre idéal entre les capacités et les conditions masculines et féminines. La susceptibilité même à la possession est généralement marquée comme une condition « féminine » déterminant parfois une hostilité diffuse envers ces cultes, capables de démasculiniser les hommes – une peur qui était déjà invoquée dans la répression des bacchanales dans la Rome antique. Mais c'est de la capacité à « être possédée » que provient la fécondité religieuse, l'aptitude à parrainer des prosélytes : les adeptes non possédés peuvent exercer des fonctions importantes, mais finalement honorifiques dans le culte, jamais celles de « père de saint » ou de « mère de saint ».

Tous ces facteurs conduisent à une situation bien connue depuis les années 1930, mais longtemps éludée dans la littérature : celle de la nette prédominance, dans la hiérarchie de ce secteur religieux, des femmes, ou des hommes d'orientation homosexuelle – une orientation moins affichée, mais aussi très présente chez les femmes. L'interprétation la plus répandue de cette précedence a longtemps été celle d'une adéquation topologique : la marginalisation sociale des femmes et des homosexuels (et des femmes homosexuelles) leur a ouvert une niche dans des religions également marginales. Les interprétations ultérieures ont avancé d'autres types de raisons, enracinées dans des questions de parenté sacrée et profane. Les religions de transe donnent naissance à des groupes culturels avec une structure familiale, avec parents, enfants et frères et sœurs « dans le saint » sans qu'il y ait, de manière significative, des « conjoints dans le saint ». L'appartenance à la même lignée religieuse exclut les rapports sexuels ; mais ceux-ci, à son tour, sont incapables de surmonter l'antagonisme entre les différentes lignées. Épouser un « frère dans le saint » – quoi dire d'un père ou d'une mère – est interdit ; épouser l'enfant d'une autre lignée est voué à l'échec. L'alliance de mariage est donc une dimension traditionnellement élaguée dans cet environnement religieux, ce qui n'est pas loin de ce que l'on trouve, dans la vie profane, dans les modèles familiaux des classes subalternes (la fameuse « famille consanguine », « partielle » ou « matri-focale ») ou aristocratiques (la « famille patriarcale » des anciens seigneurs des plantations qu'inspire quelque part la conception et les manières de la famille de saint). L'homosexualité peut ainsi être un moyen de concilier la vie sexuelle des adeptes (ou du moins de ceux qui entreprennent une carrière hiérarchique au sein de la religion) avec la moralité familiale du groupe religieux, comme le montre Fernando Giobellina dans sa monographie – moins connue qu'elle ne mériterait – sur le candomblé. Une sexualité hors de norme, donc non repérée dans la structure.

L'interprétation de Giobellina, qui demanderait plus d'espace pour être bien développée, est néanmoins antérieure à la normalisation du mariage homosexuel, qui a introduit deux phénomènes nouveaux dans ce tableau, dont nous parlerons dans la section suivante.

Avant cela, il convient de noter certains autres aspects. *Pombagira* introduit une quasi-torsion dans l'image « consanguine » des relations de parenté spirituelles, qui détermine une filiation (ou une identification) entre l'adepte et son esprit : dans de nombreux cas, cette relation devient beaucoup plus similaire à une relation d'amoureux, établissant une tension triangulaire entre l'adepte, sa *pombagira* et les éventuels époux du premier ou première. Si le mariage a déjà une place difficile dans la religion, *Pombagira* y ajoute une volonté hostile : jalouse, elle défend les fidèles dans leurs éventuels conflits (très fréquents) avec leur conjoint terrestre, mais tend aussi en général à rendre leurs relations difficiles.

En revanche, et pour autant qu'elle soit parfaitement compatible avec l'homosexualité, *Pombagira* n'est pas forcément compatible avec la transsexualité. La sympathie pour les religions afro-brésiliennes dans les moyens alternatifs au Brésil – en particulier dans l'environnement LGBT – a été basée, en partie, sur l'hypothèse que, globalement en dehors de la morale chrétienne, ces religions s'y opposeraient point par point. Ceci est loin de se produire. La transsexualité apparaît, plus d'une fois, comme un tabou pour des entités comme *Pombagira*, favorables à toutes sortes de combinaisons entre polarités homme-femme, mais pas à l'abolition de cette polarité. Le sujet reste, pour l'instant, comme un embrayeur de futures recherches.

Enfin, dans les études les plus récentes se rend visible une tendance à « centraliser » la *Pombagira*, c'est-à-dire à « marginaliser sa marginalité » et à souligner, au contraire, son importance dans le culte et son caractère bénéfique et même éventuellement normatif. La présentation de la *Pombagira* devient moins spectaculaire, moins provocante et plus affirmative. Tout cela n'est pas étranger, bien entendu, à la pénétration du féminisme dans ces cercles religieux : la *Pombagira* devient ainsi plus douée d'autorité et peut-être en même temps moins subversive.

Le dossier politique

Ce qui a été connu pendant des décennies comme le mouvement de « réafricanisation » des religions médiumniques au Brésil s'est de plus en plus clairement montré comme une modernisation voire un embourgeoisement de ces religions. Ceci se vérifie aussi, évidemment, dans le domaine de la sexualité. La *Pombagira* est un bon exemple de la façon dont la sexualité « déviante » a trouvé sa place dans une religion pareillement « déviante », et a marqué ses distances envers la famille, la norme sexuelle et l'institution matrimoniale. Cependant, les nouvelles versions des religions médiumniques s'évertuent à la normalisation non seulement de la religion elle-même, mais aussi des sexualités autrefois déviantes : les rituels de mariage se frayent un chemin dans cet environnement et parmi eux et plus en évidence, le mariage homoaffectif. C'est un nouveau sujet, qui peut être de grand

intérêt si l'on ne perd pas de vue précisément sa nouveauté : bien sûr, il y a la tentation d'en faire une tradition jusqu'à présent ignorée.

D'autre part, ce qui a été dit dans les sections précédentes permet de comprendre que le fantasme d'une sexualité dépravée ait favorisé – à côté de l'accusation de sorcellerie et du préjugé racial – le choix des religions afro-brésiliennes comme ennemi par excellence ou bouc émissaire du secteur religieux évangélique (pentecôtiste et néo-pentecôtiste, en particulier) qui a acquis un grand ascendant politique dans ces dernières années. Il serait cependant trompeur de réduire cette confrontation à un assaut entre puritanisme et religions libres d'entraves morales dans le domaine sexuel. Ni cette amoralité supposée ni ce puritanisme ne résistent à un examen un peu plus approfondi. Dans le monde des religions afro-américaines, les interdits sexuels constituent une partie très importante du système rituel, même si la religion en tant que telle n'a rien à dire sur la vie sexuelle de ses adhérents en dehors de l'environnement cérémoniel. Aussi bien, le puritanisme évangélique est sujet à des doutes (la simple existence d'un « gospel porn » suffirait à les élever) et en tout cas il n'arrive jamais au degré de rejet de la sexualité développé – et encore largement maintenu aujourd'hui – dans l'ambiance catholique. Il y a un point où coïncident le très connu moralisme sexuel des églises évangéliques, le presque inconnu libéralisme sexuel des églises évangéliques et leur hostilité manifeste envers les religions médiumniques : l'engagement de ces églises vis-à-vis du couple conjugal hétérosexuel, c'est-à-dire le noyau de la « famille moderne ». Comprendre cette famille nucléaire ou conjugale, comme l'on fait d'habitude, comme un « modèle traditionnel de famille » en Amérique latine n'a pas de sens. La famille conjugale/nucléaire n'a jamais été accessible aux classes inférieures et n'a pas non plus été dans l'intérêt des classes supérieures. En ce qui touche aux classes moyennes, elles ont oscillé entre la précarité et l'instabilité de la parenté prolétaire et des idéaux de famille étendue propres des classes aisées brésiliennes. En résumé, la famille conjugale est dans la pratique une innovation — connue surtout par les films et séries nord-américains — à laquelle les Églises évangéliques adhèrent d'une façon enthousiaste, tout en identifiant cette famille à un modèle de progrès économique et moral (même si pour ceci il faut s'affranchir de quelques scrupules traditionnels, arrivant même dans quelques cas à l'acceptation de l'avortement). C'est au nom de cet idéal conjugal que se déclenche la croisade. Le catholicisme, encore lié à des solidarités de famille étendue, à des tabous conservateurs et au célibat, et globalement atteint par des scandales bien connus, pourrait représenter un antagoniste tout aussi valable pour l'évangélisme politique, mais il est encore très fortement enraciné dans les réseaux de pouvoir brésiliens. La position beaucoup plus vulnérable – et symboliquement marquée – des religions médiumniques d'origine africaine en fait un ennemi beaucoup plus tentant.

