Bien dire, le geste et la parole

Salutation cérémonielle et organisation sociale (Ceará, Brésil)

Blessings: speech and gesture. Ceremonial greetings and social organisation in Ceará (Brazil)

Bien decir, el gesto y la palabra. Saludo ceremonial y organización social, (Ceará, Brasil)

Agnès Clerc-Renaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23803>

DOI : 10.4000/assr.23803

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2012

Pagination : 73-93

ISBN : 978-2-7132-2329-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Agnès Clerc-Renaud, « Bien dire, le geste et la parole », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 158 | Avril-juin, mis en ligne le 09 juillet 2012, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23803> ; DOI : 10.4000/assr.23803

Agnès Clerc-Renaud

Bien dire, le geste et la parole

Salutation cérémonielle et organisation sociale (Ceará, Brésil) ¹

Le propos de cet article est d'interroger un mode particulier de salutation cérémonielle en vigueur au Brésil : la bénédiction entre parents, observée au cours de deux années d'enquête ethnologique ² à Jericoacoara, localité littorale du nord de l'État du Ceará.

Au-delà des spécificités de chaque contexte, le rôle social des salutations dans la vie courante a été largement exploré par les ethnologues et ethnolinguistes : ouvrir une séquence d'actes de communication entre deux personnes, définir et affirmer l'identité et le rang, manipuler les relations en vue d'atteindre des fins spécifiques (Goody, 1972 : 40) ; « réduire l'incertitude sociale » d'une rencontre (Firth, 1972 : 30-31) et reconnaître cette dernière comme socialement acceptable (*ibid.* : 1) ; « reconnaître publiquement le statut » des parties en présence, nouveaux arrivants et déjà présents (Duranti, 1992 : 668) ; instaurer la « médiation dans des situations où il semble que pourrait s'élever un conflit » (Riviere, 1971 : 206, notre traduction, apud. Monod Becquelin et Erikson, 2000 : 14), entre beaucoup d'autres.

Cependant, aucune de ces fonctions n'est à elle seule opératoire pour rendre compte d'une salutation réitérée plusieurs fois par jour, entre des personnes habitant souvent la même unité domestique, dont les positions respectives semblent fixées par la parenté consanguine.

Partant de l'hypothèse que les actes d'échange – fussent-ils de paroles – et l'organisation sociale sont profondément interdépendants et que leur compréhension passe par celle des cérémonies (Monnerie, 2005 : 29), nous suivrons les pistes ouvertes par des approches comparatives qui établissent que la forme prise

1. Toute ma gratitude pour l'aide à l'amélioration de précédentes versions de ce texte va à Daniel de Coppet, *in memoriam*, à Denis Monnerie, ainsi qu'à Catherine Capdeville, Jean-Marc de Grave, Virginie Lanouguère, Elisabeth Luquin, Delphine Ortis, Véronique Pardo et Almut Schneider.

2. Les séjours sur le terrain ont été échelonnés entre 1990 et 2009, les périodes les plus longues et continues s'étant déroulées de 1990 à 1995.

par les salutations cérémonielles n'est pas étrangère au mode d'organisation d'une société donnée (Goody, 1972 : 43-46, Erikson, 2000 : 116).

Comment la pratique quotidienne et banale de la bénédiction entre parents est-elle liée à l'organisation sociale de ce groupe rural brésilien ? Pour montrer comment cette institution participe de la construction de l'espace et du temps de la société tout comme elle est construite par elle, nous analyserons les dimensions gestuelles, temporelles et « performatives » de cette interaction.

Au préalable, précisons que Jericoacoara a longtemps été maintenue dans un relatif isolement par sa situation à la pointe d'une presqu'île et à l'arrière d'un cordon de dunes mobiles interdisant la construction d'une route pérenne. Comme beaucoup d'autres groupes ruraux, ses habitants ne disposaient jusqu'au début des années 1990 d'aucune des commodités – eau courante, électricité, téléphone, infrastructures de santé – que la ville offrait à leurs concitoyens néo-brésiliens. Les hommes pratiquaient une pêche artisanale côtière dangereuse dans de petites embarcations à voile latine, les femmes et enfants salaient le poisson et tous dépendaient pour leur survie de relations de type « paternaliste » avec les commerçants qui écoulaient la pêche. Les traits principaux de ce système (faible circulation monétaire, usage du crédit, monopsonie, entre autres) sont proches de ceux décrits dans d'autres régions du Brésil (Leborgne-David, 1996, par exemple). Outre l'achat et le transport de la marchandise, les commerçants en poisson finançaient la construction des embarcations, s'assurant ainsi une production régulière, car une fois l'outil de travail confié au pêcheur, ce dernier se devait de vendre sa pêche à son propriétaire, dont il était par ailleurs le client obligé du magasin. Depuis le milieu des années 1980, la localité a subi un processus d'urbanisation rapide et complexe qui a transformé le « village de pêcheurs » d'antan en une « destination phare » du tourisme brésilien. D'un millier d'habitants permanents en 1994 (dont 850 autochtones) elle est passée en 2009 à trois milliers³ tandis que les « natifs »⁴ (*nativos*) sont désormais en minorité. Les pêcheurs et anciens pêcheurs constituant la population autochtone, dont le point de vue est ici privilégié sont en contact constant avec de nouveaux habitants d'origine urbaine et un flux de visiteurs d'amplitude variable.

Au milieu des années 1990, une grande majorité des autochtones se définissent eux-mêmes comme « pauvres » et *cristão* « chrétien ». Localement, cette notion renvoie avant tout au baptême catholique, seul rite du cycle de vie (hormis les funérailles) à être pratiqué de façon impérative (Clerc-Renaud, 2002 : 209-323). Est « chrétien » celui qui est baptisé, cette condition de *cristão* s'opposant à celle de *pagão* « païen ».

3. Données à titre indicatif, ces chiffres émanent pour 1994 du comptage de l'agent de santé local, pour 2009 de l'estimation d'un membre d'une association d'habitants.

4. Pour une analyse des catégories locales d'assignation, cf. Clerc-Renaud, 2005a.

D'après les récits des anciens, durant les quarante ans qui ont précédé la décennie des années 1990, le contact des habitants avec le clergé se limite à la visite annuelle du prêtre dans l'une ou l'autre des localités voisines et cet éloignement a favorisé des pratiques et des représentations parfois assez distantes des dogmes de l'Église, notamment en matière de bénédiction.

Au sein des unités domestiques, cette pratique est omniprésente. « Nous nous saluons par la bénédiction » (*nos se salve com a bênção*) dit une interlocutrice questionnée sur le sens de cette pratique. Sa sobriété contraste avec les exclamations et interrogations sonores des touristes « Hello, tout va bien ! ? » (*Ola ! tudo bem ! ?*) vis-à-vis de tout un chacun, ou les « accolades » (*abraços*) expansives des nouveaux habitants entre eux. De nombreux travaux placent ce qui peut être regroupé sous le terme générique de salutations dans le registre des rites et cérémonies : « *teletic rites* » (Firth, 1972 : 3) ; « rites de présentation » (Goffman, 1974 : 63) ; « rite de renouvellement » (Labatut, 1989 : 72) ; « *ceremonial greetings* » (Duranti, 1992 : 657), etc. En première approximation, la coexistence de la bénédiction avec d'autres modes de salutations en fait ressortir le caractère religieux, mais aucune forme de salutations n'étant dépourvue d'une dimension de répétition et de codification qui figure parmi les caractéristiques du rite, comment appréhender la spécificité de cette pratique ?

A. Monod Becquelin et P. Erikson (2000 : 17) soulignent que départager ce qui, dans une société, relève du « quotidien stéréotypé » ou du « rituel » ne va pas de soi. En cherchant à définir les situations de dialogues cérémoniels les mêmes auteurs semblent envisager une sorte de continuum allant du « micro-rite au macro-cérémoniel » (*ibid.*)

Une gradation entre rites et usages est également proposée par Mauss dans *La prière et les rites oraux* : « Mais tous les actes traditionnels ne sont pas des rites, les usages de la politesse, ceux de la vie morale, ont des formes tout aussi fixes que les rites religieux les plus caractérisés [...] Mais le fait qui les différencie, c'est que dans le cas des usages de la politesse, des coutumes, etc., l'acte n'est pas efficace par lui-même. Ce n'est pas qu'il soit stérile en conséquences. Seulement ses effets tiennent, principalement ou exclusivement, non pas à ses qualités propres, mais à ce qu'il est prescrit. » (Mauss, 1968 [1909] : 403).

Dans le contexte considéré, nous allons voir que l'objet de cette prescription – la bénédiction – concerne la parole ; ceci dans un groupe social où « parler de la vie des autres » est considéré par les anciens comme « la pire chose du monde », même si comme dans beaucoup d'autres villages – et villes – l'une des occupations les plus délectables consiste à dire du mal de son voisin. Le silence ou, à tout le moins, la sobriété de parole, la réserve sont valorisés et la parole dérégulée condamnée. Comme nous le verrons, cette valorisation du silence peut être lue comme une contrepartie de l'efficacité de la parole. Lorsque « dire c'est faire » selon la traduction française du titre d'Austin (1970), qu'en est-il des paroles, mais aussi des gestes échangés dans le salut quotidien ? Que traduit cette

parole prescrite et que construit-elle ? Si, comme l'écrit Mauss, l'acte n'est pas stérile en conséquences, quelles sont-elles ? Pour répondre à ces questions, nous commencerons par décrire les ressources sémiotiques mobilisées par la bénédiction, c'est-à-dire les gestes et paroles de ce face-à-face, dont nous proposerons une interprétation. Nous aborderons ensuite son étiquette, notamment les circonstances qui la requièrent pour dégager sa construction temporelle. Enfin, nous examinerons la relation entre les humains qui la pratiquent et les entités de l'au-delà qu'elle implique.

Une bénédiction réciproque

Pour comprendre le sens des paroles et des gestes échangés, voyons tout d'abord les « ressources sémiotiques d'interaction » mobilisées dans ce face-à-face (Duranti, 1992 : 683) et notamment l'intrication des dimensions verbale et kinésique⁵ (Goody, 1972 : 40).

Quels que soient son sexe et son âge, toute personne se doit de « donner la bénédiction » (*dar a bênção*) à ses pères et mères, mais aussi à ses oncles et tantes, à ses grands-parents, à sa mère de lait, à la personne qui l'a aidée à naître, et à ses parrains et marraines. Il est important de garder à l'esprit que le sens local de l'expression « donner la bénédiction » (*dar a bênção*) est différent du sens français courant, pour lequel le donateur serait le père et le récipiendaire le fils. En effet, il est très souvent dit qu'il est du devoir d'un enfant de « donner la bénédiction ». Ceci signifie que l'on bénit du bas vers le haut, du descendant vers l'ascendant, et qu'on reçoit en retour, ainsi qu'il apparaît dans la gestuelle.

Le geste habituel consiste pour l'enfant à orienter sa main droite ouverte, en direction de l'adulte auquel il s'adresse. La main tendue est placée à hauteur du plexus solaire, paume tournée vers le haut, c'est-à-dire vers le ciel, l'avant-bras replié serré contre le buste. La tête légèrement inclinée sur le côté évoque une attitude respectueuse, voire implorante. Il prononce alors la formule d'usage. Par exemple, s'adressant à son père, il dit : « La bénédiction, père ! » (*a bênção, Pai*).

La formule prononcée, qui débute toujours par l'invariable « La bénédiction... » (*a bênção...*)⁶ est adaptée au destinataire. Ce qui suit inclut toujours le terme d'adresse en usage pour désigner le parent en question, par exemple « la bénédiction, mère ». Ce complément supporte une certaine flexibilité, adaptée aux circonstances. Si celles-ci sont cérémonieuses, le terme d'adresse est assorti

5. *A contrario* d'autres sociétés, cette salutation n'implique en général ni prestations, ni partage de boisson ou nourriture.

6. Pour une oreille française, l'homophonie entre *a bênção* (c'est-à-dire l'article et le substantif) et *abenção* (impératif du verbe bénir) nous a fait hésiter sur la transcription convenable de la formule. Nous avons opté pour *a bênção*, congruente avec la logique des pratiques observées.

d'un possessif, par exemple : « La bénédiction, mon parrain ! » Si les relations ou les circonstances sont plus intimes, le terme d'adresse peut être un diminutif affectueux, par exemple : « La bénédiction, tantine ! »

L'adulte répond au geste en étendant la main en direction de l'enfant, bras légèrement tendu et paume tournée vers le sol. Il prononce à son tour les paroles : « Dieu te bénisse ! » (*Deus te abençõe !*).

Selon la même logique du don qui fait du fils le donateur et du père le récipiendaire, dans le parler autochtone il appartient à l'adulte de « prendre la bénédiction » (*tomar a bênção*) de l'enfant, c'est-à-dire d'accepter l'hommage et d'y répondre par l'acte de « mettre sa bénédiction » (*botar a bênção*). Toutefois, à la différence de « donner la bénédiction », toujours employé de façon univoque (le don est considéré comme émanant du fils pour aller vers le père) l'expression « prendre la bénédiction » (*tomar a bênção*) est équivoque. Il est aussi bien dit d'un fils qu'il « prend » la bénédiction de son père que d'un père qu'il « prend » la bénédiction de son fils. Selon les contextes, la même expression fait référence soit à l'acceptation par l'adulte des paroles de l'enfant, soit à l'acceptation par l'enfant des paroles prononcées en retour par l'adulte. Nous insistons sur ces nuances de langage, car elles traduisent une dimension importante de ce cérémonial. Les séquences de paroles échangées par les protagonistes ne sont pas représentées comme séparées.

Figure 1. La circulation des paroles dans la bénédiction

Malgré les apparences (et les deux flèches exigées par la mise à plat en deux dimensions) qui confèrent à cette circulation l'allure d'un aller-retour symétrique, le statut des deux protagonistes n'est pas équivalent. Sauf circonstances particulières, telles que l'absence de l'un d'entre eux, il paraît en effet impensable

qu'une bénédiction puisse être « mise » si elle n'a pas été préalablement « donnée » par qui la demande. L'initiative du don par le descendant est la condition *sine qua non* de la circulation. Pas de « demande », pas de retour. Mais s'agit-il ici d'une demande ?

Ce que raconte un jeune homme frondeur d'une localité voisine est à cet égard significatif. Désireux d'affirmer son indépendance vis-à-vis des « anciens en savates » (*velhos de alfargatas*), et de se rapprocher des touristes dont il a adopté certains traits d'attitude et de vêtement, il nous décrit les méandres tortueux qu'il fait dans les ruelles de son village pour éviter ses oncles. S'il les rencontre, il ne pourra pas leur faire l'affront de ne pas leur demander leur bénédiction. La solution qu'il adopte pour afficher l'affranchissement de sa dépendance à ses aînés, à savoir les éviter, révèle bien le sens de l'institution : celui d'un acte d'allégeance.

Toute aussi significative est la glose d'une ancienne qui explique ainsi l'échelonnement de différents degrés de droits et devoirs entre parents et enfants : « Ma fille la plus vieille ne me doit pas beaucoup d'hommages, je l'ai seulement transportée dans mon ventre neuf mois, c'est ma mère qui l'a élevée. Le plus jeune, c'est la Maria qu'il a tétée, il a une part d'elle. Alors, où qu'il la voie, il lui donne un baiser et il l'embrasse, il l'appelle Mère Maria. » [Dona Maria C, environ 70 ans]

Comme le dit explicitement Dona Maria, il s'agit avant tout d'un « hommage ». Il est aussi fait référence, indirectement, au don de cet hommage dans la formule qu'un fils, s'il sait écrire, enverra à son père en voyage : « Père, recevez mes bénédictions », ou encore dans le message oral qu'il lui fera transmettre par un tiers : « Dites à mon père que je lui donne la bénédiction ».

Cette figure comporte pourtant une dimension circulaire qui fait de chacun des protagonistes, à son tour, c'est-à-dire de façon orientée dans le temps, des donateurs et des récipiendaires. La question se pose de ce qui fait de l'enfant un donateur. Autrement dit, qu'a-t-il reçu qui le place en position de donner ? Question que nous laisserons en suspens en nous attachant pour l'instant aux modalités de ce don réciproque. Sa dimension circulaire est notable dans la gestuelle parfois plus élaborée du cérémonial. Celle-ci intervient lorsque la relation entre les protagonistes implique une certaine intimité, et tel est le cas, par exemple, entre un fils et la mère de lait « qu'il a tétée ». Comme évoqué précédemment par Dona Maria, les gestes pourront alors être plus expansifs et comporter baiser et embrassade. L'enfant prendra la main qui lui est tendue et la baisera. L'adulte retournera les deux mains toujours serrées pour baiser à son tour la main de l'enfant. Celui-ci répétera alors les gestes (nouveau retournement des mains toujours serrées et nouveau baiser) avant d'embrasser sa mère. Les phases successives de l'échange gestuel se concluent par la répétition de la première, la paume de l'enfant dessous, celle de l'adulte dessus ainsi qu'il est schématisé dans la figure suivante :

Figure 2. La gestuelle de la bénédiction (circularité et orientation dans le temps)

Quelle est l'efficacité de cette « technique du corps » ? (Mauss, 1985 [1936] : 371)

Cette série de gestes réalise en même temps un clivage et une union. Clivage entre haut et bas (ici ciel et terre) que l'extension horizontale des paumes sépare. Toutes proportions gardées, nous retrouvons là, dans un contexte chrétien différent, les caractéristiques analysées par Daniel de Coppet de l'objet technique qu'est le poile (dais portatif en usage notamment lors des funérailles royales en France), lequel « sépare donc deux régions du cosmos, l'en dessus qui est céleste et proprement divin et l'en dessous qui ne l'est pas, mais qui, de par cette couverture faite d'un « ciel » et de « pentes » est consacré par le divin. » (Coppet, 1992 : 121)

Rappelons à l'appui de cette interprétation qu'il est bien question de Dieu dans les paroles accompagnant le geste et prononcées par l'ascendant. Que « consacrent » alors les « pentes » de la paume tournée vers le bas de la paume de l'ascendant sinon l'offrande de la paume ouverte du descendant. Plus largement, que manifeste cet « exis » (Mauss, 1985 : 368) corporel de la relation, bien terrestre, entre ascendant et descendant, sinon que celle-ci participe aussi du monde céleste ? En ce sens l'union des paumes affirme en même temps le même et l'autre, la qualité d'êtres terrestres et célestes, l'altérité d'êtres « doubles ». Dans un texte sur le cérémonial de politesse observé à Salvador dans le contexte du candomblé, Roger Bastide décrit un geste similaire qui conclut la séquence gestuelle lors de salutation entre fille et mère de saint. Le premier baiser est également ouvert par la fille vis-à-vis de la mère qui « répond en embrassant la sienne » (Bastide, 2007 [1959] : 149).

La circularité des retournements successifs, dont nous observons que l'hommage mutuel et réciproque des deux premiers baisers se conclut, souvent, par la « relance » du descendant, n'est pas sans évoquer la circularité du cycle de remplacement des générations.

Un procès de socialisation

La codification assez stricte de cette salutation cérémonielle – n'importe qui ne bénit pas n'importe qui, n'importe comment, n'importe quand – suppose l'apprentissage d'une étiquette. Ainsi que le montre Elias dans un tout autre contexte, nous allons voir que celle-ci marque « [...] les distances qui séparaient sur le plan interne les membres de la société les uns des autres » (Elias, 1985 [1969] : 108).

L'apprentissage du geste et de la formule de la bénédiction fait partie de l'éducation d'un enfant qui sera jugé « mal éduqué » (*mal educado*) s'il ne « s'habitue » (*acostuma*) pas à cet usage ; la bénédiction étant précisément considérée comme le premier « devoir » (*dever*) d'un enfant vis-à-vis d'un parent.

L'acquisition de cet « habitus » (Mauss, 1985 [1936] : 368) constitue aussi cette part du procès de socialisation qui l'amène, dès son jeune âge, à se situer parmi ses aînés et à distinguer sa place dans les générations. Par l'apprentissage de la bénédiction, un enfant apprend dès son jeune âge que l'allégeance est due à tout parent consanguin plus âgé des lignes directes et collatérales.

Quatre sortes de parents nous ont été mentionnées comme concernés de façon facultative par cette pratique. De manière significative, tous quatre appartiennent à la catégorie des parents par mariage, nettement moins valorisés que les consanguins. Il n'est pas obligatoire de demander leur bénédiction aux parâtre et marâtre, beau-père et belle-mère. La demande par un beau-fils de sa bénédiction à son parâtre ou à sa marâtre témoigne de la « considération » dans laquelle il la/le tient, et, partant, de la reconnaissance de son autorité. Dans ce contexte, optionnel serait d'ailleurs plus exact que facultatif. Car une fois l'allégeance acquise il n'a pas le choix d'en disposer selon son humeur. Il devra s'acquitter de ce devoir de façon systématique. Il en va de même pour les beaux-pères et belles-mères pour autant que l'habitude soit prise immédiatement après le mariage.

Quelles sont les circonstances qui requièrent la bénédiction ?

Des modalités distinctes sont observables selon que les protagonistes vivent ou ne vivent pas dans la même maison. Lorsqu'ils ne vivent pas dans la même maison, la demande a lieu lors de la première rencontre fortuite de la journée, quand les deux parents se croisent pour la première fois. D'une façon générale, les gestes sont plus marqués lorsqu'ils sont échangés à l'intérieur de la maison. Lorsqu'il est public, notamment quand il est pratiqué dans la rue, l'acte est moins solennel. Dans son aspect, il diffère alors à peine d'une salutation commune. La formule consacrée *a bênção meu tio* (« La bénédiction, mon oncle ! ») peut être grommelée d'une façon presque inarticulée. Elle peut être contractée au point qu'on en entendra que le début ou la fin *a bênç...* ou *...tio*. Les gestes sont alors beaucoup moins ostensibles. L'offrande par le descendant de la paume ouverte tournée vers le ciel est seulement esquissée. Son acceptation par le recouvrement de celle de l'adulte, paume vers le bas est souvent à peine perceptible. S'il s'agit d'une visite, la bénédiction a lieu à l'arrivée et au départ de la maison visitée.

L'atténuation des gestes effectués entre parents dans la rue n'est pas propre à la bénédiction. Elle peut être repérée dans cet autre mode de salutation qu'est le discret battement de paupières qui marque, par exemple, la reconnaissance d'un frère et d'une sœur qui se croisent dans la rue principale. Le contraste est alors notable avec le caractère plus effusif des gestes pratiqués dans l'espace de la maison ; discrétion renvoyant à la codification, sexuée, des espaces de la maison et de la rue, « [...] opposition de base de la grammaire sociale brésilienne » analysée par Roberto DaMatta (1987 : 17).

Lorsqu'ils vivent dans la même maison, la bénédiction est demandée par une personne à ses ascendants directs et collatéraux présents au foyer plusieurs fois par jour, au lever, avant tout autre échange de paroles ; à la tombée du jour ; avant d'aller dormir si le coucher ne coïncide pas avec la tombée du jour. Sous cette latitude (2°50' sud) les jours et les nuits ont une durée respective d'environ douze heures, à peu près égale tout au long de l'année et la tombée de la nuit survient autour de six heures. En première approximation nous pouvons donc considérer que la bénédiction marque la division des jours et des nuits. Dans la temporalité quotidienne – du moins celle qui prévalait avant l'arrivée du tourisme et surtout, de l'électricité (en 1998) –, la bénédiction du matin anticipe légèrement le passage de la nuit au jour. « Le jour se lève, le devoir des enfants est de prendre la bénédiction de leurs parents. » (*O dia amanhece o dever dos filhos é tomar a bênção aos pais*). Plus qu'une division, elle apparaît comme l'inscription sociale d'un passage, non seulement celui du jour à la nuit, mais encore celui de l'état de sommeil à celui de veille. Un oubli matinal suscite un rappel à l'ordre exprimé par un ironique : « Tu as dormi avec moi ? » (*Você dormiu comigo ?*) qui déclenche inmanquablement le rire des présents⁷. L'idée d'une absence de séparation, d'une indistinction des personnes semble donc grotesque. Cet aspect du cérémonial marque donc la reconnaissance de l'altérité, et des places de chacun à l'intérieur de la maison. Le soir, l'acte est répété, en quelque sorte redoublé, marquant une première transition de la lumière à l'obscurité et une seconde, tout aussi redoutée, de la veille au sommeil. Dans certaines familles, la bénédiction est aussi de mise à l'heure du déjeuner, autour de midi, marquant un autre passage temporel, celui du soleil au zénith : « Nous avons toujours cette habitude de prendre la bénédiction le matin quand on se lève. Et on prend aussi la bénédiction à l'heure du repas. On termine de déjeuner ou de dîner, on prie, on se signe et alors on prend la bénédiction à nouveau. Et la nuit avant de dormir. » [Dona Maria A, environ 50 ans]

7. Cette réflexion, et l'invariable rire qui l'accompagne m'ont longtemps paru énigmatiques. Elle fait écho à une remarque de Gluckman qui mentionne de façon critique une idée de Junod, inspirée par Van Gennep, qui ferait de la vie sociale tsonga une série de déplacements dans le temps et l'espace : « dormir est sortir de la veille et s'éveiller sortir du sommeil » (Gluckman, 1962 : 9, c'est l'auteur qui souligne). Une idée du même ordre est développée par Firth (1972 : 3) pour étayer la notion de *teletic rites*.

Il n'est pas seulement question dans ce propos de salutation lorsque des personnes se retrouvent après un moment de séparation. Nous n'avons pas plus affaire à un simple marquage de la « division » des jours et des nuits. L'acte est plutôt représenté comme reliant l'un à l'autre, par le geste et la parole, l'événement quotidien de l'alternance jour/nuite⁸ et sa traduction humaine en veille/sommeil. Plus généralement, il instaure le passage entre des temporalités de qualités différentes, ainsi qu'il est observable dans certaines occasions spécifiques : la bénédiction clôture par exemple la dernière séquence des funérailles. Elle est aussi demandée par la *macumbeira*⁹, lorsqu'elle sort de la transe, à ses parentes présentes à une cérémonie du *terreiro*. Au quotidien, elle pourra aussi clôturer une visite ou encore un repas.

Entre parents habitant une même maison, ce cérémonial construit la temporalité sociale de la journée selon un rythme cosmique, mais aussi religieux, au sens où l'observe Van Gennep¹⁰. Dans le propos de Dona Maria précédemment cité, cette pratique est clairement associée à la prière et au signe de croix.

La même idée émane d'une autre réflexion de la même interlocutrice, qui critique l'attitude de sa voisine : « C'est aujourd'hui même que je [le] disais à Maria, [parce] que Maria quand la nuit tombe ou que le jour se lève, ses portes de l'avant sont fermées. Moi, non, je n'aime pas ça. Ainsi, très tôt le matin, moi, j'ouvre ma porte [parce que] Jésus passe en bénissant. »

Il faut donc, pour bénéficier pleinement du passage de Jésus laisser les portes de la maison ouvertes, notamment celle de l'avant.

Un autre passage d'entité céleste intervient à la tombée de la nuit. Notre Dame, elle aussi, est réputée faire un tour vers six heures, c'est pourquoi il est bon de prier à ces heures-là :

« Notre Dame passe en bénissant [parce] qu'on a ce dicton : "À six heures, Notre Dame passe en bénissant, ayez vos lan[ternes], vos lumières allumées à la maison". Et alors, priez et attendez ce bonheur donné par Dieu. »

Ou encore :

« Six heures du soir est l'heure à laquelle Dieu passe dans les maisons pour bénir. »

Une autre personne, lettrée et plus proche de l'orthodoxie catholique explique :

« À six heures, oui, les gens ont aussi l'habitude. Il y a des gens qui sont habitués comme ça à prendre la première bénédiction à six heures du soir, [parce] que six

8. La même liaison est perceptible dans la manière qu'ont certains anciens de dater un événement à venir. Il n'est pas dit qu'il aura lieu tel jour, par exemple mardi, mais il est relié (par la nuit) au jour précédent : il est dit qu'il aura lieu « de lundi à mardi » (*de segunda para terça*).

9. La personne qui dirige le culte de *macumba*.

10. « Les saluts divers des chrétiens [...] renouvelaient à chaque occasion le lien mystique créé par l'appartenance à une même religion, tout comme le salâm chez les musulmans. » Van Gennep, 1969 : 46.

heures du soir c'est une heure très très bonne, une heure de beaucoup beaucoup de respect [parce] que c'est l'heure des Ave Maria. » [Dona Maria B, environ 50 ans]

Ces explications font de la bénédiction d'une personne par ses ascendants l'imitation du geste céleste de Dieu, Jésus ou Notre Dame, selon les cas.

Dimensions rituelles et mythiques

Outre les gestes effectués au quotidien par les entités célestes au passage du jour et de la nuit, la bénédiction est aussi la répétition d'un autre geste, beaucoup plus ancien :

« On dit que Jésus au début quand il venait dans le monde, n'est-ce pas, quand il est venu et qu'il est resté à surveiller les enfants, alors on dit qu'il donnait, qu'il demandait la bénédiction des enfants sur la terre, n'est-ce pas. Alors on dit que tous lui donnaient la bénédiction. » [Dona Maria A]

Ainsi décrit, l'acte de bénir se présente comme un rite relié à un temps mythique, certes imprécis, mais auquel on fait souvent référence :

« Ça a été une [des] choses que Dieu a laissée dans le monde, ça a été la bénédiction. »

Questionnée sur la raison d'être de cette coutume, la même interlocutrice la présente comme découlant du baptême, glose qu'elle conclut par ces mots :

« Alors, il [Jésus] a prononcé qu'après les baptêmes l'enfant avait le droit de posséder des parrains et de donner la bénédiction. »

Or le baptême instaure la relation parrain/filleul¹¹ et le « droit » pour ce dernier de se comporter en « chrétien » c'est-à-dire de demander la bénédiction et d'être béni. En effet, la cérémonie se clôture, ainsi que nous l'avons observé, par la première bénédiction du parrain et des marraines. Tout comme au quotidien, l'événement inscrit la transition entre des temporalités de qualité différentes. L'une, sacrée, du rite ; l'autre, « profane », mais transformée par le rite : dès lors, « commence la vie de chrétien » selon le mot de Dona Maria. Il appartient désormais à un filleul (*afilhado*) ou une filleule (*afilhada*)¹² de demander cette bénédiction aux parrains chaque fois que les circonstances l'exigent, les modalités étant identiques à celles que nous avons détaillées précédemment comme étant de mise entre une personne et ses parents consanguins¹³. Quand il rencontre son parrain, le filleul est tenu de prononcer à haute voix l'une des deux invariables formules : « la bénédiction mon parrain ! » ou « la bénédiction

11. La configuration locale idéale pour le baptême fait intervenir un couple de parrain et marraine dits « de bougie » et une marraine dite « de présentation » (Clerc-Renaud, 2005b : 127)

12. Afin d'alléger le texte, nous utiliserons dans les paragraphes qui suivent le mot « parrain » pour un parrain ou une marraine et le mot « filleul » pour un ou une filleul(e). Le mode de relation décrit concerne indifféremment les personnes des deux sexes.

13. En région amazonienne, R. Araújo (1993 : 155) mentionne une posture corporelle impliquant une « brève génuflexion » lors des rencontres parrain - filleul.

ma marraine ! ». L'obligation du parrain consiste alors à prononcer les paroles de bénédiction. Lorsque le filleul est trop jeune pour en prendre l'initiative, la mère « habitue » (*acostuma*) l'enfant en le plaçant dans ses bras face au parrain, en prononçant la formule adéquate et en ouvrant la main pour le geste requis. Vers l'âge de quatre ans, le filleul sera considéré comme assez grand pour en prendre l'initiative et jugé mal éduqué s'il ne le fait pas. En général, une omission accidentelle suscite un rappel à l'ordre de la part des parents. Tout manquement délibéré à cette étiquette, tant de la part du filleul que du parrain, fait l'objet des commentaires de la rumeur publique. Il est interprété comme un signe de conflit grave entre les compères.

Cet échange de gestes et de paroles reproduit le « prototype » de la bénédiction instauré par le Christ et réitéré à l'issue du baptême. Cependant, entre les temps des commencements – temps mythique : « On dit que Jésus quand il venait dans le monde... », mais aussi temps du rite transformateur, ainsi qu'est représenté le baptême dans le cycle de vie du néophyte, et le temps du quotidien, s'inscrit encore un autre bornage temporel.

Dans le cycle calendaire annuel, une date marque le renouvellement de la relation instaurée par le baptême entre parrain et filleul. La bénédiction du parrain est sollicitée particulièrement le vendredi saint (*Sexta-Feira Santa*), également nommé « le vendredi le plus grand » (*Sexta-Feira Maior*). Ce jour-là, « il est bon » qu'un filleul se déplace vers la maison de son parrain dans le but de recevoir sa bénédiction. Ce moment du calendrier religieux est celui de la « mort et passion de Notre Seigneur Jésus Christ ». Il est chômé et consacré aux pratiques du jeûne et de la prière (et autrefois, explique une ancienne, à la chasse aux « nuisibles » : serpents, scolopendres, araignées et crapauds ; animaux liés au monde chthonien). Dona Maria A dépeint ainsi la singularité de ce moment : « On dit que c'est le jour tout à fait propre à ce que l[es] personne[s] se demande[nt] pardon les un[e]s aux autres, n'est-ce pas. S'il arrive qu'un fils, son père lui donne quelques conseils et qu'il [en] reste mal satisfait, n'est-ce pas, quand arrive le vendredi le plus grand, il vient dans la maison de son père, il s'agenouille et prend la bénédiction et demande pardon de toutes les grossièretés qu'il a faites au père. »

En ce qui concerne la bénédiction, l'idée de Mauss d'une gradation entre rite et usage se retrouve donc dans un autre type de gradation qui fait de la « totalité complexe d'actes de communication » (Goody, 1972 : 40) qu'est la bénédiction quotidienne la réitération d'un acte « prototypique » réalisé dans un temps mythique, actualisée lors d'un rite du cycle de vie, répétée de façon solennelle une fois par an et diffractée de façon plus ou moins complète selon les circonstances quotidiennes.

De multiples relais ?

La référence à un acte, et à un protagoniste « prototypique » apparaît également dans la glose d'un interlocuteur : « Dieu a béni le monde, nous devons bénir. Ça n'est pas nous qui bénissons, c'est Dieu qui bénit. » [Seu Francisco, environ 60 ans]

Cette dernière réflexion est à relier à un fait de langage dont nous n'avons pas encore rendu compte. Bien que la « demande » soit nommément adressée à un parent, on ne lui réclame pas « sa » bénédiction mais « la » bénédiction. Ces données suggèrent l'idée d'un relais, transmettant d'ascendants à descendants le geste de Dieu. La même idée ressort aussi du dialogue suivant. Un homme et une femme, originaires de deux localités différentes de la campagne alentour discutent de leurs manières respectives de bénir leurs enfants. La femme explique qu'elle bénit un par un tous ses enfants matin et soir et qu'elle n'oublie pas ceux qui sont absents. Pour eux, elle prononce tout de même les paroles « Dieu te bénisse ! » accompagnées du prénom de l'enfant, qui, ainsi évoqué, où qu'il soit les recevra. L'homme explique qu'il fait de même, trois fois par jour, matin, midi et soir, mais que comme il a trente-quatre enfants (de ses trois femmes) les bénir un par un lui prendrait beaucoup trop de temps. De surcroît, il risquerait d'en oublier, s'exposant ainsi à commettre une injustice. Il se contente donc d'une adresse collective « Dieu vous bénisse, mes enfants », car, conclut-il en substance, puisque Dieu lui a donné à lui de bénir ses enfants, il s'autorise à le faire pour tous à la fois.

Ce dialogue présente un cas de figure dans lequel la bénédiction est effectuée en l'absence du descendant. À l'inverse elle est aussi possible en l'absence de l'ascendant. Dona Maria raconte qu'elle prend tous les soirs la bénédiction de sa mère, toujours en vie, mais aussi celle de son père défunt :

« Parfois, quand à celle de six heures mes enfants ne sont pas à la maison, je me signe et je prends [récitant] : “La bénédiction papa ! La bénédiction maman du ciel !”

Et après, je vais prendre la bénédiction de maman et si elle n'est pas [à la maison], je prends seulement celle de Dieu et Notre Dame.

Toujours à l'heure de ma prière la nuit, je me signe et alors je prends la bénédiction de papa [défunt]

[Récitant :]

“La bénédiction papa

La bénédiction maman

La bénédiction papa du ciel

La bénédiction maman du ciel

Bénie de mon Dieu

De jour pour tout le jour

De nuit pour toute la nuit

Par la voix de [São Francisco das] Chaga[s]

Le cœur de Maria”

A bênção papai

A bênção mamãe

A bênção papai do Céu

A bênção mamãe do Céu

Abençoada de meu Deus

De dia por todo dia

De noite por toda noite

Pela voz de Chaga'

O coração de Maria

Alors, ça suffit ! Je fais cette bénédiction seulement avec moi-même. » [Dona Maria A]

Cette « prière valant bénédiction » contraste deux fois quatre vers répartis en deux distiques de part et d'autre d'un vers central. Les quatre premiers vers énoncent les formules « stéréotypées » de demandes telles qu'elles sont couramment adressées à un parent présent. Les deux distiques mettent en regard de façon tout à fait symétrique : père/mère d'une part, et Dieu/Notre Dame en tant que « papa et maman du ciel » d'autre part. Le vers central, relatif à la bénédiction divine est formulé à la voix passive. Les quatre derniers font référence à la durée de la protection ainsi attribuée et au moyen par lequel elle l'est, l'entremise d'un saint ([Francisco das] Chagas ¹⁴) et d'une sainte (Maria). Les deux distiques mettent en regard le jour et la nuit d'une part, une voix masculine et un cœur féminin d'autre part. La mention et la place des saints ne sont pas sans importance, car, tout comme la bénédiction de Dieu se formule à la forme passive, elle nuance la remarque finale de notre interlocutrice. Pour faire cette bénédiction « seulement avec elle-même », Dona Maria n'en fait pas moins intervenir, par la parole, et l'invocation, d'autres entités qui relaient la bénédiction divine. La relation à Dieu n'est ni tout à fait personnelle ni tout à fait directe.

Malgré son alternance rythmique, qui n'est pas sans évoquer l'alternance des jours et des nuits que nous avons relevée comme moment propice à la bénédiction, cette prière comporte deux asymétries. Tout d'abord, les vers « masculins » précèdent les vers « féminins ». Leur ordre d'alternance associe le père terrestre au père du ciel (Dieu), au jour, et à la voix masculine pour les premiers de chaque distique, la mère terrestre à la mère du ciel (Notre Dame), à la nuit, et au cœur féminin pour les seconds. Toutes proportions gardées, car il ne s'agit pas ici d'un dialogue, nous voyons là l'une des fonctions revêtues par les formes binaires telles que les rappellent P. Erikson et A. Monod Becquelin (2000 : 14) concernant les dialogues cérémoniels : la mesure des distances « spatiales, temporelles ou notionnelles ».

Le contenu du vers central met ensuite en avant Dieu, nommément invoqué, en tant que principe unique cette fois, comme l'unicité du vers qui le concerne. Il est aussi principe indistinct, ainsi que l'indique la forme passive du vers. Ce changement de mode, et de plan, est aussi marqué par l'usage du possessif, absent des distiques. Ce changement de plan nous paraît devoir être souligné, s'agissant principalement de jour/nuit et de masculin/féminin. Car dans leur contenu, ces paires de contrastes condensent « deux grands blocs de réalités irréductibles » qui selon F. Héritier (2001 : 83) fondent notre appréhension du monde par des classifications dualistes. Concernant ce dualisme, la référence (centrale tout comme la position du vers en question) à un principe indistinct suggère que Dieu

14. *São Francisco das Chagas*, littéralement Saint François des Plaies, en référence aux stigmates portés par cet avatar brésilien de Saint François d'Assise (dont le sanctuaire se trouve dans la ville de Canindé, dans le sertão du Ceará) est représenté comme « le plus miraculeux » des saints régionaux. Pour la protection dispensée par la bénédiction des saints, cf. Menezes, 2004 : 219.

n'est ici ni homme ni femme, mais les deux à la fois, de la même façon qu'un « jour » (au sens d'un jour entier, soit vingt-quatre heures) représente un jour et une nuit. Jour et nuit n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre bien que le premier soit à même d'exprimer le tout qu'ils constituent.

Pour être indistinct, remarquons que Dieu n'en est pas moins décliné au masculin ; asymétrie marquant une prééminence, au sein de la ligne directe, des pères sur les mères ¹⁵. Nous résumons la structure dégagée dans le schéma suivant :

Figure 3. Structure de la « prière valant bénédiction »

Il ressort aussi du contenu de cette prière valant bénédiction que les parents concernés avant tout dans cette affaire sont les père et mère du locuteur. Mais père et mère « du ciel » peuvent-ils pour autant être considérés comme des substituts des père et mère terrestres ? Une telle interprétation est tentante si nous considérons que les termes d'adresse induits par la forme de respect de mise pour

15. L'analyse du vocabulaire de parenté local présente une asymétrie du même ordre (Clerc-Renaud, 2002 : 536)

s'adresser à ses père et mère, respectivement *senhor* et *senhora* sont aussi ceux par lesquels on s'adresse à Deus (Dieu) et, précisément, à Nossa Senhora (Notre Dame). Elle ferait de ces entités des sortes de doublures des père et mère, invoqués en l'absence de ceux-ci. Il semble que la chose soit plus complexe si nous en croyons la morale d'une historiette racontée par une ancienne. Cette dernière s'adresse à un garçon d'une dizaine d'années, excédé par l'inconduite notoire de sa mère et prêt à en découdre avec elle. Dona Maria commence par ces mots : « Une mère est une mère. Si dévergondée qu'elle soit, qui ne respecte pas sa mère, Dieu [lui] tourne le dos. » (*Mãe é mãe, por mas vagabunda que seja, quem não respeita a mãe, Deus vire as costas.*) Suit un exemple. Un jour, Dieu – et « Dieu est père » (*Deus é pai*) appuie-t-elle – commande à un fils de venir converser avec lui. Au même moment, le père de ce fils a besoin d'être aidé dans sa tâche et l'appelle. Le fils arrive auprès de Dieu qui lui tourne le dos et le sermonne : « Tu n'as pas entendu que ton père est en train de t'appeler pour l'aider ? Pourquoi as-tu laissé ta tâche ? [Que] ton père légitime c'est lui ! »

La morale de l'historiette nous permet de préciser ce qu'il en est de la relation entre entité céleste et parenté terrestre. En aucun cas un fils ne peut se prévaloir de Dieu pour se dispenser de ses obligations vis-à-vis de son père. Il se doit de donner la priorité à ce dernier. Dans ce face-à-face – position des protagonistes dans la bénédiction –, les bienfaits divins ne sont accessibles qu'à travers les parents terrestres.

Soulignons au passage un trait important du catholicisme local. Telle qu'elle apparaît à travers l'analyse de la pratique de la bénédiction, la relation d'une personne à Dieu n'est ni individuelle ni directe, elle passe par un tiers ; et pas n'importe quel tiers : un ascendant dont les paroles dites transmettent la protection divine au quotidien. Dieu « tourne le dos » à un fils qui prétendrait s'affranchir en son nom de ses devoirs vis-à-vis de ses ascendants. Dans la situation du jeune garçon à qui Dona Maria raconte l'histoire, cet ascendant est la mère. Ceci amène à penser que Dieu en tant qu'autorité ultime vaut en quelque sorte à la fois pour les père et mère. Ainsi, l'impératif se trouve du côté du père, mais il inclut l'autre ascendant, la mère.

« Bien dire »

Les formules de réponses aux « demandes » de bénédiction font aussi valoir la prééminence de Dieu sur Notre Dame. Leur codification est moins rigide que celle des demandes. Différentes formulations sont possibles, dont les versions les plus fréquemment entendues au quotidien sont : « Dieu te fasse heureux mon fils ! Notre Dame te donne une bonne chance ! Dieu te donne du bonheur mon fils ! Notre Dame te bénisse ! Dieu te donne une bonne chance ! Dieu te fasse une bonne fille ! Dieu te donne la santé ! Dieu te couvre de fortune ! »

Dans ces variantes au sempiternel « Dieu te bénisse ! » nous voyons que Notre Dame intervient parfois, mais jamais sans Dieu et toujours en second lieu. Dans la plupart des cas, Dieu vaut pour le tout.

Ces paroles font aussi valoir une autre dimension importante de la bénédiction : son caractère propitiatoire. Leur contenu est très proche, jusque dans leur formulation de certains des sens que donne le dictionnaire du verbe « bénir » (*abençoar*) : « Protéger, rendre heureux, rendre prospère » (Ferreira, [1948] : 5, notre traduction). Il est important de souligner cette dimension, car elle pose les limites de l'autorité paternelle et/ou maternelle. Les ascendants ne sont pas tout-puissants. Car si un fils ne peut pas ne pas demander la bénédiction de ses père et mère, les parents ne sont pas plus libres de ne pas le bénir. Ainsi, dans les conflits qui se nouent parfois au moment du départ des jeunes hommes adultes de la maison, le différend entre père et fils entraîne un refus de la bénédiction paternelle. Dans le récit qu'en font les fils, ce refus, considéré comme un acte grave est mis en avant pour justifier *a posteriori* la rupture du lien familial¹⁶.

D'autres données suggèrent que « bénir » est représenté littéralement comme un « bien dire » dont l'efficace protège. À l'inverse, son omission nuit à la personne du descendant. Ainsi, plusieurs personnes évoquant la mémoire d'une jeune femme décédée nous ont fait remarquer que celle-ci « était restée longtemps sans prendre la bénédiction de son père » s'exposant au danger d'une mort prématurée. Dans le même registre, une ancienne explique qu'un père en colère contre un fils ou une fille ne doit pas parler sans réfléchir. Aussi fondée soit sa colère : « il y a certaines paroles qu'il ne peut pas prononcer ». Ceci reviendrait à abuser d'une autorité qu'il exerce, parce que transmise par ses propres ascendants, mais représentée comme émanant de Dieu.

De même, une ancienne attribue les dégâts provoqués par le « mauvais œil » dont une femme est porteuse à la « malédiction de ses père *et* [emphasis] mère ». Nous voyons par là que des paroles de malédiction peuvent s'avérer tout aussi efficaces. Nous voyons aussi que le désordre social provoqué par des paroles incontrôlées dépasse la relation entre les protagonistes et affecte la prospérité du groupe. L'emphasis mise sur la conjonction (père *et* mère) suggère qu'une personne ainsi traitée ne peut que détruire. Elle se trouve en effet doublement coupée des jalons intermédiaires vers Dieu, principe de toute prospérité.

Ainsi, la question laissée en suspens *supra* de ce qui place l'enfant en position de donateur trouve ici sa réponse. Une telle position s'avère dépendre du double relai transmis à Ego (à G0) par ses ascendants directs (à G-1), eux-mêmes relayés par le parrain et les marraines lors du premier cérémonial réalisé à l'issue du baptême.

16. Le cas d'une « ritualisation négative » de la dispute avec le père de jeunes adultes passant par un refus de la bénédiction n'est pas spécifique à cette localité (cf. Esterci, 1996 : 134).

Considérant que la relation d'une personne à Dieu et Notre Dame n'est ni individuelle ni directe d'une part, qu'une telle relation ne peut être placée avant la relation aux père et mère terrestres d'autre part, ceci place en quelque sorte les père et mère en position d'intercesseurs. Toutefois, pour être à même d'assumer cette position d'intercesseurs entre Dieu et leur enfant, les père et mère dépendent de l'action rituelle initiale du parrain et des marraines, action qui rend simultanément l'enfant à même de « donner la bénédiction » et, un jour, de devenir parrain à son tour.

Rite et usage

Les multiples dimensions, gestuelles, verbales, et temporelles de la bénédiction font qu'elle ne peut pas être considérée comme un simple salut, mais comme un cérémonial quotidien qui engage toute la société. Toutefois, dans le continuum entre micro-rites et macrocérémoniel (Monod Becquelin et Erikson, 2000 : 17) cette pratique occupe une position particulière. En effet, sa possibilité dépend de la performance « prototypique » initiée par Dieu et réactivée lors du baptême, c'est-à-dire au cours d'un autre rite.

Son actualisation quotidienne renvoie donc au rite d'intégration d'une personne à la société, dont elle apparaît comme la réitération, accomplie, sur la base d'une trame minimale, de façon plus ou moins complète selon les protagonistes et les circonstances. En ce sens, son caractère propitiatoire ne serait-il pas lié à la capacité prêtée au rite initial à « arracher l'enfant au monde des esprits mal-faisants, lui ouvrir la vie sur cette terre et dans l'au-delà » ? (Fine, 1994 : 227)

Si l'on se souvient que le parrain ou la marraine est le protagoniste principal du rite qui, près de la naissance « arrache son filleul au monde des morts » (*ibid.* : 226), la bénédiction en tant que salutation viserait donc à prolonger et garantir le partage entre morts et vifs repéré (dans un contexte non chrétien) par P. Erikson (2000 : 122 ; 133) comme une dimension des salutations amazoniennes.

Quant à la participation de cette salutation cérémonielle à la construction de l'organisation sociale du groupe, sa codification renvoie à deux domaines saillants : le marquage de la parenté, consanguine et rituelle et le marquage des transitions temporelles et spatiales. En effet, la reconnaissance sociale de la parenté consanguine passe par la bénédiction, acte quotidien d'allégeance d'une personne à ses ascendants directs et à ses consanguins aînés, allégeance conduisant à Dieu. Au plan religieux, ses modalités traduisent une relation à Dieu qui n'est ni individuelle ni directe, mais qui passe toujours par un tiers, ascendant ou consanguin aîné. Si la représentation de la continuité générationnelle et de ses jalons successifs fait du père un jalon irremplaçable vers Dieu, elle passe aussi, en dernier ressort, par les relais du parrain et des marraines sans lesquels la bénédiction initiale du baptême n'a pas lieu. Les parents rituels apparaissent donc comme les « tiers » par excellence et sous cet angle les dérives politiques et économiques

repérées par maints auteurs (Pereira de Queiroz, 1965 ; Araújo, 1993 ; Geffray, 1995 ; Miranda, 2001, entre autres) dans diverses régions du Brésil autour de la figure du parrain sont moins surprenantes.

L'analyse montre également que construire des espaces et borner des temps sociaux sont intrinsèquement liés entre eux. Par la constante réitération de cette pratique, la cérémonie marque la transition entre des espaces et/ou des temporalités de qualités différentes (visites, retrouvailles, séparations, transe, jour, nuit, veille, sommeil). Outre l'inscription dans la durée longue des générations, sa pratique rythme la temporalité d'une vie, tout comme elle scande le temps quotidien et le cycle annuel.

Enfin, la dimension propitiatoire de la bénédiction nous amène à réfléchir sur le caractère prescrit qui selon Mauss distingue l'usage du rite. En dernier ressort la prescription de cet usage cérémoniel renvoie au baptême en tant que rite (au sens plein) du cycle de vie. En ce sens, à quoi tiendrait l'efficacité du « bien dire » sinon à la prescription de réfracter, pendant la vie de la personne la performance initiale réalisée dans le rite intégrateur d'un nouveau membre de la société ?

Agnès CLERC-RENAUD

Université de Strasbourg

UMR 7236 – Cultures et sociétés en Europe

agnes.clerc-renaud@misha.fr

Bibliographie

- ARAÚJO Roberto, 1993. La cité domestique. Stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne, Thèse de Doctorat de l'Université de Paris X.
- AUSTIN John L., 1970, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Le Seuil.
- BASTIDE Roger, 2007, *Sociologie du folklore brésilien. Études afro-brésiliennes* (1959), Paris, L'Harmattan.
- BENVENISTE Émile, 1969, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, t. 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit.
- CLERC-RENAUD Agnès, 2002, L'ici-bas et l'au-delà dans un village du Nord Ceará (Brésil). Ébauche d'un système cosmogonique et changement social, Doctorat d'anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales, Dactyl.
- , 2005a, « Le “natif”, le touriste et la protection de l'environnement : la rhétorique de la différence dans une localité du Nord Ceará », *Lusotopie*, 12 (1-2), p. 3-20.
- , 2005b, « Amizade e interesse. Formas de trocas e compadrio », *Revista de Ciências Sociais* (Fortaleza, Brésil), 36 (1-2), p. 126-131.
- COPPET Daniel de, 1992, « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées », in Descamps C. (éd.), *Philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, p. 115-130.
- DAMATTA Roberto, 1987, *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Guanabara.

- DURANTI Alessandro, 1992, « Language and Bodies in Social Space: Samoan Ceremonial Greeting », *American Anthropologist*, 94 (3), p. 657-691.
- ELIAS Norbert, 1985, *La société de cour* [1969], Paris, Flammarion.
- ERIKSON Philippe, 2000, « Dialogues à vif... Notes sur les salutations en Amazonie », in Monod Becquelin A. et Erikson P. (éd.), *Les rituels du dialogue : promenades ethno-linguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'Ethnologie, p. 115-138.
- ESTERCI Neide, 1996, « Imobilização por dívida e formas de dominação no Brasil de hoje », in Lusotopie 1996. *L'oppression paternaliste au Brésil*, Paris, Karthala, p. 123-137.
- FERREIRA Aurélio Buarque de Hollanda, [1948], *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*, (10^{ème} éd.) Rio de Janeiro, Civilux.
- FINE Agnès, 1994, *Parrains, marraines : La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard.
- FIRTH Raymond, 1972, « Verbal and Bodily Rituals of Greeting and Parting », in La Fontaine J. S. (éd.), *The Interpretation of Ritual. Essays in Honour of A. I. Richards*, Londres, Tavistock, p. 1-38.
- GEFFREY Christian, 1995, *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala.
- GLUCKMAN Max, 1962, « Les rites de passages », in Gluckman M. (éd.), *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester, Manchester University Press, p. 1-52.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- GOODY Esther. 1972 « "Greeting", "Begging", and the Presentation of Respect », in La Fontaine J. S. (éd.), *The Interpretation of Ritual. Essays in Honour of A.I. Richards*, Londres, Tavistock, p. 39-71.
- HÉRITIER Françoise, 2001, « Privilège de la féminité et domination masculine », *Esprit*, 273, p. 77-95.
- LABATUT Roger, 1989, « De la salutation peule » in *Graines de parole : puissance du verbe et traditions orales. Textes offerts à Geneviève Calame-Griaule*, Paris, Éditions du CNRS, p. 65-77.
- LEBORGNE-DAVID Anne, 1996, « Intermédiation marchande et exploitation paysanne, le cas du Sud-Ouest du Paraná - Brésil », in Lusotopie 1996. *L'oppression paternaliste au Brésil*. Paris, Karthala, p. 217-228.
- MAUSS Marcel, 1968, « La prière et les rites oraux » [1909], in *Œuvres*, t. 1, *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, p. 357-477.
- , 1985, « Les techniques du corps » [1936], in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 363-386.
- MENEZES Renata de Castro, 2004, *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, NuAp/Relume Dumará, coll. « Antropologia da política ».
- MIRANDA Júlia, 2001, « Imaginaire et utopie dans la politique du Nordeste brésilien », in Martin J.-B. (éd.), *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire en France et au Brésil*. Lyon, Presses universitaires de Lyon, p. 85-105.
- MONNERIE Denis, 2005, *La parole de notre maison : discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Chemins de l'ethnologie ».
- MONOD BECQUELIN Aurore et ERIKSON Philippe, 2000, « Introduction », in Monod Becquelin A. et Erikson P. (éd.), *Les rituels du dialogue : promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 11-27.

- PEIREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura, 1965, *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo : Dominus Editôra. 373 p.
- RIVIERE Peter, 1971, « The political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue », in Beidelman T. O. (éd.), *The translation of culture: essays to E. E. Evans-Pritchard*. Londres, Tavistock, p. 293-311.
- VAN GENNEP Arnold, 1969, *Les rites de passage*. [1909] Paris, Mouton et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bien dire, le geste et la parole : salutation cérémonielle et organisation sociale (Ceará, Brésil)

Dans cette localité du Nordeste du Brésil, la reconnaissance sociale de la parenté consanguine passe par la bénédiction, acte quotidien d'allégeance d'une personne à ses ascendants directs et à ses consanguins aînés, mais aussi à son parrain et ses marraines, allégeance conduisant à Dieu. L'analyse ethnologique des multiples dimensions, gestuelles, verbales, et temporelles de la bénédiction montre qu'elle ne peut pas être considérée comme un simple salut, mais comme un cérémonial quotidien dont les implications engagent toute la société. Par conséquent, cette pratique est intrinsèquement liée à l'organisation sociale : sa forme est partie prenante de la construction des espaces et des temps sociaux tout comme elle est construite par eux.

Mots clés : bénédiction, salutations cérémonielles, Brésil, rite, ethnologie.

Blessings: speech and gesture. Ceremonial greetings and social organisation in Ceará (Brazil)

In this community of the Nordeste of Brazil, kinship is recognized through the practice of blessing, daily act of allegiance to a person's elder kins and godparents, this allegiance leading to God. The anthropological analysis of the multiple dimensions of blessing, such as gestural, verbal, and temporal shows that it cannot be considered simple greetings, but as a daily ritual action that involves the whole society. Therefore, this practice is intrinsically linked to social organization: its shape is part of the construction of social spaces and times as it is built by them.

Key words: blessing, ceremonial greetings, Brazil, ritual, social anthropology.

Bien decir, el gesto y la palabra. Saludo ceremonial y organización social (Ceará, Brasil)

En esta localidad del Nordeste de Brasil, el reconocimiento social del parentesco consanguíneo pasa por la bendición, acto cotidiano de sumisión de una persona hacia sus ascendientes directos y a sus consanguíneos mayores, pero también a su padrino y a sus madrinas, acto que conduce a Dios. El análisis etnológico de las múltiples dimensiones gestuales, verbales y temporales de la bendición muestra que ésta no puede ser considerada como un simple saludo, sino como una ceremonia cotidiana cuyas implicancias comprometen a toda la sociedad. Entonces, esta práctica está intrínsecamente ligada a la organización social: su forma es una parte fundamental de la construcción de espacios y de tiempos sociales, y a su vez es construida por ellos.

Palabras clave: bendición, saludos ceremoniales, Brasil, rito, etnología.