Agnès CLERC-RENAUD, D'un monde à l'autre.
Fragments d'une cosmologie brésilienne

Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll.
« En temps et lieux », Paris, 2016, 304 p.

Marion Aubrée

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/44702>
DOI : 10.4000/assr.44702
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018
Pagination : 236-238
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Marion Aubrée, « Agnès CLERC-RENAUD, D'un monde à l'autre. Fragments d'une cosmologie brésilienne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 13 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/44702> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.44702>

Ce document a été généré automatiquement le 13 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Agnès CLERC-RENAUD, D'un monde à l'autre. Fragments d'une cosmologie brésilienne

Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « En temps et lieux », Paris, 2016, 304 p.

Marion Aubrée

RÉFÉRENCE

Agnès CLERC-RENAUD, D'un monde à l'autre. Fragments d'une cosmologie brésilienne, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « En temps et lieux », Paris, 2016, 304 p.

- 1 Cette réflexion approfondie sur les transformations qu'ont enregistrées les cultures populaires de la région Nord-Est du Brésil est basée sur une riche ethnographie qui s'est étendue sur plusieurs périodes d'observation dans un petit village de pêcheurs, entre les années 1990 et 1995, moment où le lieu enregistrait de profonds changements dans son mode d'être au monde. Il s'agit de Jericoacoara, dans l'État du Ceará, village devenu en une vingtaine d'années un lieu privilégié du tourisme national et international. La temporalité longue a permis à l'auteure d'observer les mille et un détails symboliques qui permettent à une communauté de faire face aux conditions changeantes de son environnement sociétal et au processus de mutation de son système de représentations et des valeurs qui lui sont attachées. Elle s'est employée à décrypter la signification vernaculaire des rites et des pratiques religieuses qui, au cours de ses divers séjours, a continué d'informer – malgré les transformations socio-économiques enregistrées – la cosmologie des natifs du lieu.
- 2 Dans un premier temps, l'auteure expose, à travers une littérature anthropologique classique, la « boîte à outils », méthodologiques et théoriques, qui lui a servi à structurer sa réflexion. Une place importante y est donnée à l'analyse des notions de

« rite », « prière », « parenté spirituelle » ou « synthèse créative », terme qu'elle préfère à celui de « syncrétisme » souvent employé pour décrire les chevauchements religieux que l'on enregistre au Brésil. Par ailleurs, l'auteure développe une réflexion sur l'importance du comparatisme, dont elle a pris conscience grâce à son rattachement administratif en tant que chercheuse à l'équipe ERASME de l'EHESS, plus orientée vers les terrains océaniques que latino-américains. Elle y a trouvé un moyen de sortir des « évidences consensuelles » que souvent partagent les spécialistes d'une même aire culturelle et cela a nourri, tout au long de l'ouvrage, sa volonté d'échapper aux cloisonnements engendrés par une certaine spécialisation autour de rituels particuliers.

- 3 Pour aborder le sujet complexe de la cosmologie, l'auteure a donc centré son analyse sur les divers rituels coutumiers qui ponctuent les étapes ordinaires de la vie des gens de Jericoacara et qui marquent leur rapport entre ce monde et l'autre monde, l'ici-bas et l'au-delà, dans un contexte de croyances ressortissant à ce que l'on nomme généralement le « catholicisme populaire », qualification pour le moins imprécise. En raison de cette imprécision, elle choisit, en premier lieu, de l'employer au pluriel puis, ensuite, de le remplacer par le terme de « catholicismes locaux » qui semble mieux adapté à la démarche ethnographique qu'elle a choisi de privilégier, soit la compréhension du sens donné par les acteurs autochtones à leurs pratiques et représentations religieuses. Cette approche est d'ailleurs l'occasion d'un intéressant développement sur « les chausse-trapes de la question des origines », dans un pays où les systèmes de représentations issus de cultures différentes se sont interpénétrés, recouverts, et présentent, malgré tout, des fragments irréductibles à l'une ou l'autre standardisation institutionnelle. Sur ce thème particulier l'auteure introduit une analyse novatrice pour la région dont il est ici question : celle de l'inachèvement de la longue tentative catholique de « désindianisation » des populations locales chez lesquelles, paradoxalement, la concomitance entre la nouvelle Constitution de 1988 (qui a favorisé la reconnaissance de la spécificité culturelle des groupes minoritaires) et l'arrivée des touristes a entraîné une sorte de « ré-ethnisation » des populations, déjà soulignée par Eduardo Viveiros de Castro à propos d'autres contrées.
- 4 Le livre s'ouvre sur les détails d'un rite funéraire dont les modalités engendrent une discussion des autochtones sur la disposition du corps (tête ou pieds tournés vers la mer) et qui sert à l'auteure d'entrée en matière pour mettre en scène un certain désarroi des habitants par rapport à leurs propres traditions sur la relation entre les vivants et les morts. Cette incertitude est liée aux transformations engendrées par un apport important de « gens du dehors » et elle fait l'objet du premier chapitre. Les valeurs « autres » des arrivants ont commencé à modifier la perception du monde des autochtones, en particulier en ce qui concerne le rapport au sol et à sa valorisation, mais aussi à la ressource première du lieu (la pêche) et aux pratiques artisanales traditionnelles qui, face à l'arrivée de l'« industrie touristique », perdent une part croissante du profit engendré par les premiers temps du contact avec les gens venus de l'extérieur. L'auteure note également un antagonisme nouveau qui se traduit par l'introduction dans le village des catégories spatiales du « bas » (le littoral), aux maisons en torchis couvertes de palmes, et du « haut » (la colline) où les constructions sont en briques sous un toit de tuiles. Ce contraste s'accompagne inexorablement de la ségrégation sociale entre les pauvres et les riches, deux catégories qui, auparavant,

n'avaient pas cours dans un contexte de pénurie économique généralisée – ségrégation envisagée, par certains, comme la nécessaire entrée dans la « civilisation » (p. 44-52).

- 5 Les sept chapitres qui suivent sont dédiés aux éléments du système symbolique ancestral que la dynamique de transformations n'a pas encore fait disparaître et qui s'expriment à travers le culte des saints, les prières (« ces aliments de l'âme », dit une autochtone) et les rituels d'intégration et de séparation par rapport au corps social que sont le baptême et les funérailles. Le baptême est une cérémonie indispensable, aux yeux des autochtones, pour faire passer l'enfant du statut de « païen » à celui de « chrétien », autrement dit le tirer de l'animalité pour le faire entrer dans la pleine humanité. Cette cérémonie est collective et sporadique, en raison de l'absence d'un prêtre à demeure et, de ce fait, l'âge des enfants peut varier de quelques mois à quatre ans. Pourtant, malgré cette dimension « collective », chaque baptisé est au centre d'un rituel qui réunit sa famille biologique et sa famille spirituelle (officiant, parrain, marraine de bougie et marraine de présentation). Hormis l'aspersion classique qui signe, pour l'institution, l'entrée de l'enfant dans la communauté des chrétiens, c'est la lumière concrétisée par la bougie, mise dans la main de l'enfant par sa marraine « pour qu'il reçoive le Divin Esprit Saint en son cœur » (p. 83), qui confirmera aux yeux des présents son intégration sociale pleine et entière. L'auteure s'attache à l'analyse de tous les détails susceptibles de rendre compte de la dynamique de transformations d'une configuration symbolique qui, face aux bouleversements sociétaux vécus par les habitants, continue (pour combien de temps ?) de maintenir une cohérence entre les éléments qui donnent sens à leur quotidien.
- 6 Cette reconstruction incessante du sens passe non par un accommodement du dogme ecclésial, mais par un « contournement délibéré » (p. 73) de celui-ci qui, nous montre l'auteure, engendre une relative autonomie des croyances locales. C'est bien ce que l'on retrouve tant dans le rapport aux saints et à leurs « images » (équivalent brésilien de statues) que dans la représentation de l'au-delà et des rites qui mènent les mourants vers cet « autre monde » dans lequel il faut entrer « de la meilleure façon possible » (p. 138). Et, pour ce faire, on ne doit pas mourir seul ni sans la lumière que l'on retrouve à l'autre bout de la chaîne de vie. Ainsi, ceux qui veillent le mourant vont placer une bougie dans sa main au moment du dernier soupir pour que « son âme soit mise sur le bon chemin » et qu'il parte en paix vers son salut éternel. Ceux qui n'ont pas la chance d'être ainsi accompagnés (mort violente ou accident) reviendront hanter les vivants de diverses manières. À ce sujet, l'auteure fait remarquer l'existence d'une nouvelle modalité de la mort, inconnue localement jusqu'alors, à savoir le suicide.
- 7 Les conjectures qui entourent le statut de l'âme après son passage dans l'au-delà font état de variations autour de la façon dont elle sera jugée par Dieu (jugements immédiat ou différé) ou par saint Michel (dévolu par certains à la « pesée » des péchés). Il en résulte un univers symbolique dans lequel les représentations du paradis, du purgatoire et de l'enfer sont très éloignées de celles de l'orthodoxie ecclésiale dans la mesure où le premier ne fait pas partie du vocabulaire local, seul le « ciel » étant employé comme localisation du repos des « âmes bonnes » ; le purgatoire, selon l'analyse classique qu'en a faite Jacques Le Goff pour le Moyen Âge européen, n'a pas d'équivalent local, tout juste pourrait-il être rapproché du lieu où les bébés qui meurent après avoir déjà tété le lait de leur mère doivent attendre pour éliminer cet élément « impur ». En outre, l'auteure met en évidence le fait que la dichotomie matérialité du corps/immatérialité de l'âme, attachée au dogme chrétien, est loin

d'être reprise telle quelle par les autochtones qui peuvent recevoir la visite de l'âme, soit en songe, soit à l'état de veille, soit en tant qu'être invasif du corps du vivant (*encosto*). Reprenant le thème de la « désindianisation », évoquée au début de son texte, elle suggère, avec toutes les précautions nécessaires, une éventuelle vague trace qui rappellerait la configuration du cosmos *araweté* à travers ce qu'elle appelle la « dualité ternaire » engendrée par les portions d'âme résultant des diverses transformations dues au passage de l'ici-bas vers l'au-delà (p. 263).

- 8 Il est bien difficile de rendre compte de la richesse ethnographique de cet ouvrage qui expose, de façon minutieuse, l'exégèse faite par les acteurs eux-mêmes des pratiques rituelles à travers lesquelles ils essaient de protéger leur système de valeurs des mutations engendrées par la rapidité des changements opérés dans les relations sociales nouvelles établies entre « gens d'ici » et « gens venus d'ailleurs ». La profonde réflexion anthropologique qui court tout au long de ce texte est, de par la tendance affirmée de l'auteure au comparatisme, alimentée par des références puisées aux sources les plus diverses et qui fait la part belle aux travaux des anthropologues brésiliens. Ce travail s'imposera, sans nul doute, comme un jalon important dans l'histoire des mentalités d'une région soumise, depuis quarante ans, à une polysegmentation sociale qui lui était étrangère et à partir de laquelle, espérons-le, les habitants sauront (re)-construire une cosmologie dynamique et novatrice qui leur appartiendra en propre.