Comment se construit et s'invente une tradition religieuse

L'exemple des nations du candomblé de Bahia

Emmanuelle Kadya Tall

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/151>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.151

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 441-462

ISBN : 978-2-7132-1774-6

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Emmanuelle Kadya Tall, « Comment se construit et s'invente une tradition religieuse », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 167 | 2002, mis en ligne le 22 juin 2005, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/151> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.151>

Emmanuelle Kadya Tall

Comment se construit et s'invente une tradition religieuse

L'exemple des nations du candomblé de Bahia

« Je suis de la nation Ketu, ma mère de Saint qui est de Logunede, appartient à la nation Ijexa, parce que Logunede n'existe pas dans l'Alaketu, mais elle a été initiée par un père de Saint de la nation Nagô-vodun dans une maison Angola parce qu'il n'avait pas encore ouvert sa propre maison [de candomblé] »¹.

Ces paroles, énoncées par un chef de culte du candomblé bahianais qui reconstituait sa parenté symbolique lors d'un entretien, sont un exemple parfait des difficultés rencontrées par le chercheur pour comprendre le sens accordé au terme nation dans le candomblé. Moyen d'identifier des pratiques religieuses au sein d'un univers symbolico-religieux ample et flexible, manière de reconstituer une parenté mystique et construction idéologique qui accompagne les mouvements de traditionnalisation et d'ethnisation de pratiques religieuses venues d'une Afrique aujourd'hui mythifiée, le concept de nation est tout cela à la fois.

Notre propos ici est de montrer comment des catégorisations attribuées par le pouvoir esclavagiste ont été peu à peu appropriées par les sujets eux-mêmes dans une quête identitaire qui ne date pas d'hier. Les confréries laïques catholiques, puis les maisons de candomblé vont progressivement s'instituer en espaces socioreligieux autonomes pour les anciens esclaves libérés et leurs descendants. L'histoire du concept de nation, sa polysémie qui touche aux registres de l'ethnicité, du politique et du religieux, permettront de mettre en lumière les différents moments qui aboutissent à la

-
1. Ketu, en référence à l'ancien royaume de Ketou (actuel Bénin). Logunede est une divinité qui est, pendant 6 mois de l'année, un jeune chasseur et, pendant les autres 6 mois, une belle nymphe qui ne se nourrit que de poisson. Ijexa en référence à l'ancien royaume Ijexa dont la capitale était Dassa (actuel Bénin). Nagô-vodun littéralement divinité nagô, i.e. d'origine yorouba. Nagô désigne les yoroubophones du Bénin. Angola en référence à l'ancien royaume Angola (situé entre les actuels États du Congo et de l'Angola).

situation actuelle. En effet, aujourd'hui, le télescopage des différents registres auxquels le concept se réfère produit des effets de sens multiples dont le plus médiatisé est d'être le fer de lance des mouvements de revendication culturelle afrocentrée. L'invention et/ou la fabrication de traditions participe de la construction du concept de nation depuis son apparition au Brésil.

Le concept de nation comme catégorie ethnique

Le terme « nation » était employé aux ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles par les trafiquants d'esclaves, les missionnaires et les administrateurs des forts coloniaux pour désigner les différentes sociétés locales africaines. Dans le contexte colonial européen de l'époque, la plupart des nations européennes étaient gouvernées par des monarchies. Ces dynasties européennes avaient le sentiment de se trouver en terrain connu devant les identités collectives ouest-africaines dont les chefferies étaient organisées autour de la parenté. L'appartenance identitaire y était articulée à différents niveaux : lignager, religieux, territorial, linguistique et politique. Dans les multiples chefferies ou royaumes ouest-africains, le lien identitaire le plus global était d'ordre territorial ou linguistique et c'est à ces niveaux que les conquérants européens ont puisé les éléments leur permettant de caractériser les populations autochtones. Dans beaucoup de cas, les attributions catégorielles ethniques étaient créées par des pouvoirs externes ou des populations avoisinantes, avant d'être appropriées par les membres des groupes ainsi désignés. Ces dénominations imposées de l'extérieur incluaient une pluralité de groupes à l'origine hétérogène et pouvaient aussi être transformées à la suite des guerres, de l'appropriation de cultes étrangers, des migrations et des changements politiques.

L'État de Bahia est l'État le plus ancien du Brésil. La ville de São Salvador da Bahia de Todos os Santos a été fondée en 1549 par la couronne portugaise qui y installa le siège de sa colonie au Brésil. Salvador de Bahia était le centre du commerce des esclaves, de l'exportation sucrière et jusqu'à la fin du ^{xviii}e siècle, le siège du pouvoir colonial. Trois millions et demi d'esclaves entrèrent au Brésil entre le milieu du ^{xvi}e siècle et le milieu du ^{xix}e siècle, la plupart par le port de Salvador pour travailler dans les plantations de cannes à sucre, comme employés de maison ou comme travailleurs à gage (*escravos de ganho*). Ces esclaves provinrent successivement du monde soudanais, c'est-à-dire des régions septentrionales de l'Afrique de l'Ouest, puis du monde bantou (cycle Congo et Angola à partir du ^{xvii}e siècle) et à nouveau du monde soudanais (région de la côte Mina et de l'ancienne Côte des esclaves), du ^{xviii}e siècle au milieu du ^{xix}e siècle.

Capone (2000), dans un article sur l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-brésiliennes, montre bien comment dans l'Europe de la conquête, le souci de classer le genre humain sous toutes ses formes est à l'origine de la dichotomie soudanais/bantou et de l'échelle de valeurs

entre ces deux groupes. Dans le Brésil colonial et esclavagiste, ces attributions catégorielles ethniques avaient pour but de différencier une marchandise humaine en fonction de qualités présumées de robustesse (*negro boçal*)², de domestication et de civilité (*negro ladino*)³. De manière générale, les esclaves d'origine bantoue étaient orientés vers les travaux de gros œuvre tandis que ceux d'origine soudanaise étaient plutôt réservés à la domesticité et au petit commerce.

Ces attributions catégorielles ethniques étaient assez vagues, car fondées sur une provenance qui n'était pas toujours le territoire d'origine de l'esclave capturé. Celle-ci pouvait être, en effet, le port d'embarcation, l'ethnie « ennemie » vaincue par les groupes locaux qui participaient à la Traite, ou encore des « inventions » européennes. Ainsi, les attributions catégorielles les plus courantes, comme les ethnonymes jeje, nagô, angola puis ketu (si tant est que le terme ketu ait jamais été une catégorie attributive pendant la Traite) vont jouer un rôle bien différent au cours de l'histoire afro-brésilienne. À l'exception du terme ketu venant d'Alaketu qui est une auto-dénomination des habitants de l'ancien royaume de Ketou et qui apparaît fort tard au Brésil, les termes les plus couramment employés aujourd'hui dans le contexte religieux sont des constructions étrangères. Ainsi d'après V. Costa Lima (1976) le terme jeje qui, au Brésil, regroupe les Fon d'Abomey, les Gun de Porto-novo, les Xweda de Ouidah et les Mahi de Savalou, trouverait son étymologie dans le mot yoruba *ajeji* qui signifie étranger. Quant au terme nagô, selon Mercier (1950), il s'agit d'un terme dépréciateur signifiant « pouilleux » en langue fon, qui aurait été attribué par les populations dahoméennes aux premiers yoroubophones venus s'installer dans la région de Porto-Novo. Cette étymologie s'est perdue dans la nuit des temps et, depuis la conquête coloniale, nagô désigne les yoroubophones installés au Bénin. Par ailleurs, le terme *anago* désigne l'adepte du culte Sakpata, divinité de la terre qui se manifeste par des maladies éruptives et culte d'origine yorouba.

L'ethnicisation des esclaves africains par les négociants et trafiquants de la Traite a servi de base idéologique au système esclavagiste. Comme l'indique Cortes de Oliveira (1992), les dénominations d'esclaves variaient selon les époques, indépendamment de leur origine géopolitique. Ainsi au xvi^e siècle, « Noirs de Guinée » désignait tous les esclaves venus d'Afrique par opposition aux « Noirs de la terre », les amérindiens. C'est à partir du xviii^e siècle, avec la fréquence des révoltes d'esclaves, que le pouvoir esclavagiste devient plus attentif à l'origine des esclaves afin de prévenir tout mouvement insurrectionnel. Le pouvoir ecclésiastique lui prêterait main forte en incitant les esclaves à s'affilier aux confréries laïques catholiques (*irmandades*). Comme le souligne Reis (1991), les confréries catholiques laïques étaient un reflet de la société globale avec ses hiérarchies de couleur, race,

2. Littéralement Noir grossier.

3. Littéralement Noir malin.

classe et spécialisation professionnelle. Chaque segment de la société s'encastrait dans une confrérie pour retrouver une sociabilité, une solidarité entre semblables. Au début de la Traite, les esclaves avaient difficilement accès, pour des raisons économiques, à cette forme associative. Mais à partir du dernier quart du xvii^e siècle (1685), le pouvoir ecclésiastique encouragea ce genre d'organisation chez les esclaves et les affranchis et, au début du xix^e siècle, les confréries de couleur étaient les plus nombreuses. C. Bernand (2001 : 42), commentant le dernier ouvrage de A. Mary (2000) sur le bricolage synchrétique, note que « dans les villes des Amériques aux xvii^e et xviii^e siècles [...], les noirs, qu'ils soient esclaves ou affranchis, peuvent représenter leur musique et leurs danses dans le cadre des festivités organisées par l'Église. Il n'y a pas là de véritable résistance, mais, au contraire, la manifestation de la grandeur de l'Empire par l'inclusion d'une mosaïque de "nations" ». Cette attitude de l'Église et de l'État se modifiera, non seulement sous l'effet des politiques de modernisation et de sécularisation dans la seconde moitié du xviii^e siècle, mais aussi parce que les différentes insurrections et la poussée démographique des anciens esclaves menaçaient de plus en plus le pouvoir colonial.

On observe donc une première phase de soumission des esclaves aux catégories d'identification, puis une seconde phase, à la fin du xvii^e siècle, celle d'acceptation de ces catégories avec la participation active des esclaves et des affranchis dans les confréries catholiques laïques et dans les associations (*juntas*) d'esclaves affranchis. En effet, à partir de la fin du xvii^e siècle, les esclaves semblent prendre en charge leur destin, maniant alliances et exclusions au sein de ces formes associatives. Au xix^e, une même personne pouvait appartenir à plus de huit confréries car celles-ci fonctionnaient comme de véritables contrats d'assurance. La discrimination ethnique-raciale stimulait la compétition entre les confréries. C'est ainsi que l'église Nossa Senhora do Rosário dos Pretos à Salvador a été entièrement financée par la confrérie d'esclaves du même nom. Cependant, comme le remarque Reis (1988), les stratégies d'alliance et d'hostilité entre les différentes nations d'esclaves changeaient selon le contexte. Ainsi, à Cachoeira⁴, par exemple, Jeje et Angola étaient alliés au sein d'une même confrérie tandis qu'à Salvador les Crioulos⁵ étaient alliés avec les Jeje contre les Angola. Ces stratégies d'alliance interethnique, selon nous, avaient moins à voir avec des questions identitaires qu'avec des questions de pouvoir et notamment celui d'antériorité. Reis (*ibid.*) rapporte que dans les confréries pluriethniques, la loi n'était pas celle du plus grand nombre mais celle du fondateur. Un tel exemple montre que les nations étaient perméables et l'objet d'enjeux

4. Jusqu'au début du xx^e siècle, Cachoeira était la deuxième ville la plus importante de l'État de Bahia et la porte de communication entre le Sertão et la Baie de Tous les Saints. Véritable comptoir commercial, c'est par le port fluvial de Cachoeira que transitaient d'abord la production du sucre puis celle du tabac de tout le Recôncavo vers le port maritime de Salvador.

5. Esclaves noirs nés au Brésil.

sociaux au niveau local. Et avec le temps, les différences ethniques au sein de la population noire se sont estompées, contrairement à la division fondée sur la couleur de la peau qui perdure jusqu'à aujourd'hui.

Des confréries catholiques aux maisons de candomblé

Lors d'une troisième phase qu'il est difficile de dater exactement, le concept de nation va se déplacer du terrain proprement ethnique vers le champ du religieux et vers une autonomie des concepts vis-à-vis de la société coloniale. Ce glissement est visible dans la religiosité populaire comme en témoignent les récits des voyageurs européens qui ne manquent pas de noter la couleur donnée par la communauté esclave aux cultes catholiques. Les gravures de Debret et Rugendas en sont de parfaites illustrations. C'est au sein même des confréries laïques de couleur que les attributions ethniques vont se transformer en dénominations religieuses. Les fêtes célébrées en l'honneur des saints catholiques vont trouver sur le parvis des églises leurs correspondants africains, les divinités vodun et orixá se trouvant distribuées en nations déterminées par leur origine territoriale respective. Il convient de rappeler qu'au Bénin et au Nigeria, ces divinités, souvent considérées comme des ancêtres divinisés, appartenaient à des territoires sociopolitiques bien déterminés, toujours identifiés par des mythes ou par l'histoire locale, quel que soit leur degré de dispersion au-delà de ces territoires de fondation. Ainsi, au Bénin, la légende rapporte que le vodun Sakpata aurait été importé à Savalou par la mère du roi dahoméen Tegbessou⁶ qui l'aurait pris comme tribut de guerre lors des conflits entre le royaume du Danxomé et le royaume d'Oyo. Il est à noter que les différentes nations du candomblé font la part belle aux anciens royaumes africains. Les gravures de Rugendas en 1835 témoignent déjà de ce goût pour l'Afrique et ses royaumes dans les parodies jouées par les esclaves lors des grandes fêtes calendaires catholiques (Rugendas 1940).

Par ailleurs, depuis la période dite de l'illégalité (1816-1851), lorsque la Traite n'est plus officielle, la différenciation entre les groupes d'esclaves ne se fait plus en fonction d'origine ethnique mais de continent. Il y a désormais les Africains, distincts des Noirs nés au Brésil, les Crioulos chez qui va jouer une différenciation basée sur les différents degrés de couleur. Cette période inaugure l'idéologie « raciale » qui va connaître une forte expansion au début du ^{xx}e siècle et qui continue de marquer les rapports sociaux dans le Brésil contemporain.

Si l'imprégnation religieuse des nations se laisse entrevoir au sein des fêtes catholiques populaires, notamment celles organisées par les confréries laïques d'esclaves et d'affranchis, c'est avec la fondation des premières maisons de candomblé qu'elle va trouver tout son essor.

6. Le roi Tegbessou a régné au Danxomé de 1728 à 1775 (GLÉLÉ 1974).

Il est difficile de savoir avec précision à quand remontent les premières maisons de candomblé. E. Carneiro (1986) date de 1830 l'une des plus prestigieuses maisons de Salvador (O Engenho Velho) ; pour cette même maison, Verger (1968) parle de 1826, de Mello e Souza (1999) du ^{xvii}^e siècle, mais certains historiens comme J. J. Reis (1988) et I. Cortes de Oliveira (1992) contestent les dates antérieures à la seconde moitié du ^{xix}^e siècle en avançant que le terme *calundu* — ancêtre du candomblé — désignait avant tout des rituels ludiques équivalant à ce qui s'appela plus tard *batuque* ou *samba*. V. Costa Lima (1976 : 83) fait remonter à 1867 l'une des maisons les plus anciennes (Alaketu) de Salvador, M. Agier (1998) à 1875 l'ancienne Vila Flaviana. V. Costa Lima (1977) nous semble être celui qui a défini le plus rigoureusement ce qui caractérise le candomblé, à savoir l'organisation par un personnel initié d'une liturgie avec des fêtes calendaires annuelles, qui se déroulent régulièrement dans un même espace consacré. Vraisemblablement, l'organisation des candomblés avec une structure spatio-temporelle propre remonte au plus tôt à la seconde moitié du ^{xix}^e siècle. Il est en effet difficile d'imaginer une pareille liberté d'organisation en pleine période de la Traite, lorsque l'on sait par ailleurs que le candomblé a fleuri essentiellement en milieu urbain et continue à le faire. Wimberly (1998), à travers l'exemple des villes de Cachoeira et São Felix, montre bien dans quel contexte y émergent les premières maisons de candomblé : la fin de l'esclavage et la chute de la production sucrière marquent une transition pour les anciens esclaves devenus libres qui se transforment en classe ouvrière dans les nouvelles usines à tabac. La fin de l'Empire et l'avènement de la Première république sont des conditions idéales pour l'émergence des maisons de candomblé nées du besoin de subvenir au bien-être d'une population qui, tout en se retrouvant libérée du joug de l'esclavage, n'a pas encore les moyens d'accéder à la vraie citoyenneté.

Le *calundu*, comme ébauche de ce qui deviendra plus tard le candomblé, est un culte de possession orienté vers le magico-thérapeutique. Jusqu'à la fin de la période coloniale, les rituels effectués dans la forêt ou dans les arrière-cours des quartiers d'esclaves (*senzala*) sont le fait d'individus isolés qui se regroupent temporairement pour résoudre des problèmes de l'ordre de l'affliction. C'est au sein des confréries catholiques laïques de couleur que s'organisent les groupes fondateurs des premières maisons de candomblé. L'installation quasi simultanée de la confrérie Nossa Senhora da Boa Morte et du premier candomblé Ventura à Cachoeira en sont des témoignages assez éloquents. Originaires toutes les deux de Salvador, ces institutions ont été fondées après 1850, selon les traditions orales (*ibid.*).

Les maisons de candomblé comme institutions religieuses autonomes nous paraissent être les dignes héritières des confréries catholiques laïques noires. Les liens étroits qui unissent, aujourd'hui encore, les confréries Nossa Senhora do Rosário dos Pretos à Salvador et Nossa Senhora da Boa Morte à Cachoeira aux maisons de candomblé les plus anciennes de ces deux villes l'attestent. En outre, le mythe d'origine d'une des maisons de

candomblé les plus anciennes de Salvador (Engenho Velho) énonce clairement un lien entre confrérie et candomblé dans son récit de fondation⁷.

Le modèle des confréries catholiques laïques au Brésil est directement inspiré des congrégations qui existaient au Portugal depuis le ^{xiii}^e siècle. Pour fonctionner, une confrérie devait trouver une église qui l'héberge et ses statuts et son règlement devaient être approuvés par les autorités ecclésiastiques. En général, une même église accueillait plusieurs confréries qui vénéraient leurs saints patrons sur des autels latéraux jusqu'au moment où certaines s'émancipaient et construisaient leur propre église. Ainsi, à Salvador, la confrérie Nossa Senhora do Rosário dos Pretos a d'abord débuté en 1685 dans la cathédrale Sé jusqu'au moment où ses membres, esclaves et affranchis, ont érigé l'église du même nom aux portes du Carme, au début du ^{xviii}^e siècle. L'administration de chaque confrérie était placée sous la responsabilité d'un bureau dirigé par un juge, un président, un prieur ou un économiste (*provedor*) — le terme pouvait varier —, et composé de greffiers, trésoriers, procureurs, consultants, majordomes chargés de différentes tâches : convocation aux réunions, visite et assistance aux membres nécessiteux, organisation des enterrements, gestion des livres et des biens de la confrérie, fêtes, loteries, etc. Le bureau était renouvelé chaque année et dans les Premières constitutions, la réélection des membres était expressément interdite, règle qui n'a pas toujours été respectée. Les confréries étaient des associations corporatives au sein desquelles s'exprimaient des solidarités fondées sur les hiérarchies sociales. Il y avait les confréries de l'élite blanche portugaise comme la confrérie de Nossa Senhora das Angústias ou encore le Tiers ordre de São Domingos par exemple qui exigeaient la « pureté de sang » dans son règlement intérieur, jusqu'au moment de l'Indépendance où les Blancs de toute origine purent faire partie des mêmes confréries (Reis 1991).

Au ^{xix}^e siècle, les confréries de couleur étaient les plus nombreuses et, dans la seconde moitié du siècle, le clergé s'en est inquiété car il trouvait peu appropriées les fêtes qu'elles organisaient (Cortes de Oliveira 1992 : 294). Déjà en Afrique, certains esclaves, notamment ceux venus d'Afrique centrale, avaient été catéchisés. Ainsi, dès 1596, le Congo avait été érigé en diocèse et le culte de Saint Antoine y était très actif au début du ^{xviii}^e siècle (Binon-Cossard 1970 : 27 *sq.*). Les récits contradictoires de voyageurs européens, membres du clergé ayant assisté à des scènes de catalepsie périodique parmi les fidèles congolais, montrent bien comment, dès le début, le dogme catholique a été bricolé pour fournir un sens compatible avec les coutumes locales. Les états de transe de possession, observés souvent dans les églises de la colonie brésilienne, le plus souvent sur le parvis,

7. Trois sœurs confrériques auraient fondé le premier temple dans l'enceinte de l'église Barroquinha dans le quartier du Pelourinho, église aujourd'hui désaffectée et en voie de réhabilitation sous l'égide du programme Patrimoine de l'Humanité de l'Unesco.

obéissent à cette même logique : ces manifestations de grande charge émotionnelle apparaissent régulièrement dans le culte des Saints et le rituel de purification (*lavagem*) qui précèdent leur célébration, le défilé des rois Congos en période de Carême (prélude au Carnaval) ou lors des processions dans les églises paroissiales de Salvador des initiés revenus à la vie civile, à l'occasion des fêtes patronales — les plus courues étant celles dédiées à la Vierge Marie sous tous ses aspects, Jésus-Christ le Seigneur de la Bonne Fin (*Senhor do Bonfim*), sainte Anne, sainte Lucie, saint Antoine, saint Lazare et saint Roc. Les Saints patrons de l'église catholique trouvent leurs correspondants dans les divinités africaines et c'est moins un effet de masque qu'une dynamique païenne englobante, où tous les éléments qui la composent ne sont pas sur le même plan hiérarchique, mais s'associent et se complètent néanmoins. Dans un jeu de miroir, les saints et les dieux rencontrent des équivalences, mais aussi des différences qui font que l'un n'est jamais véritablement le double de l'autre, à l'instar des dieux païens qui se multiplient à l'infini en fonction du zèle et des spécificités de leurs adorateurs.

C'est au sein des confréries catholiques laïques d'esclaves et d'affranchis que se sont constitués en partie les premiers noyaux qui ont donné naissance aux maisons de candomblé. C'est au cœur même du directoire de ces confréries qu'a mûri une élite sacerdotale dans la seconde moitié du XIX^e siècle. L'esclavage aboli, confréries et conseils d'esclaves affranchis se sont délités progressivement au profit de nouveaux espaces religieux à l'instigation de cette élite désireuse d'une véritable autonomie. Les noms de nations comme marqueurs d'identité avaient déjà glissé de l'ethnique vers le religieux, à travers le culte simultané et/ou complémentaire des dieux africains et des saints catholiques. Le culte des saints catholiques continua d'être exercé au cœur des confréries catholiques conjointement avec le culte des Orixás à l'intérieur des maisons de candomblé. Qui plus est, les espaces religieux du candomblé se sont mis sous la protection d'un saint catholique. En effet, beaucoup des anciennes maisons les plus illustres de Salvador continuent d'être gérées par des Sociétés de bienfaisance sous le patronage d'un saint⁸.

Le concept de nation comme catégorie religieuse

Le candomblé comme institution autonome prend toute son ampleur au cours du XX^e siècle. Les nations y ordonnent les divinités honorées selon leur ancien territoire d'origine. En effet, le culte des voduns et orixás en

8. Sociedade Beneficente de São Lazaro pour l'ancienne Vila Flaviana, plus connue aujourd'hui sous le nom du Cuivre (O Cobre) dans le quartier Engenho Velho da Federação, le Centro da Cruz Santa do Axe Opô Afonjá dans le quartier São Gonçalo do Retiro, ou encore Sociedade Beneficente de São Bartolomeu pour le terreiro Oxumaré situé dans le quartier Vale do Ogunjá.

Afrique a toujours été inscrit dans des territoires sociopolitiques nommés et identifiés quel que soit leur itinéraire migratoire ultérieur. C'est ainsi que les divinités Oxum, Ogum⁹ et Logunede sont rattachées par les mythes et légendes à l'ancien empire Idaxa ou que Sakpata a transité de l'actuel Nigeria à l'actuel Bénin par l'ancien royaume de Savalou. Dans un contexte purement liturgique, la nation désigne le territoire d'origine d'une divinité. Les nations de candomblé ordonnent l'ensemble des divinités en fonction du contexte rituel selon une logique hiérarchique d'ancestralité. C'est cette même logique qui intègre comme divinité locale l'Amérindien autochtone sous la figure générique du Caboclo. Ancêtre primordial de tous les Brésiliens, l'Indien caboclo est le maître de la terre et le premier occupant du sol national. Figure ambiguë, divinité accessible à tous, le caboclo rentre dans l'univers religieux du candomblé tout en conservant ses distances. Il est honoré selon le principe d'autochtonie, il fonctionne comme messenger et/ou révélateur de désordres sociaux et individuels et aujourd'hui il compose une nation parmi les autres dans le panthéon afro-bahianais. Le candomblé de caboclo désigne à la fois un espace religieux et une pratique rituelle qui met sur le devant de la scène les divinités autochtones, caboclos, tout en conservant en arrière-plan les divinités majeures du panthéon afro-brésilien¹⁰.

Dès le début de la fondation des maisons de culte à Bahia, le concept de nation englobe une pluralité de sens où les notions d'antériorité et de pureté participent à la construction d'une tradition. Cette tradition va s'élaborer tout au long du ^{xx}e siècle grâce à l'action conjointe de l'élite sacerdotale issue des confréries laïques catholiques et des intellectuels intéressés par la question raciale au Brésil. La tradition du candomblé s'est construite à partir de la fin du ^{xix}e siècle et participe depuis d'un processus de légitimation basée sur une ancienneté (re)trouvée ou (ré)inventée. Les différentes « traditions inventées » que l'on peut dater du premier quart du ^{xx}e siècle (le mythe de fondation d'une des plus anciennes maisons de Salvador ou encore la tradition des douze ministres de Xangô d'une autre maison illustre que nous détaillerons plus loin) obéissent bien aux mécanismes analysés par E. Hobsbawm (1983) : (a) la nécessité de se référer à l'histoire, fût-elle fictive, pour signifier un continuum nécessaire à la mise en perspective dans le présent et le futur, est particulièrement importante pour des descendants d'esclaves dont on sait que ce qui les définit c'est justement l'absence de passé, donc de possibilité de projection vers le futur ; (b) la production de traditions trouve un terrain particulièrement fertile en période de changement social et la fin de l'esclavage en est un particulièrement éprouvant pour une population qui se heurte soudainement à l'absence de repères, la

9. Oxum divinité de l'eau douce, Ogum divinité du fer.

10. La figure du caboclo demanderait sans aucun doute un développement plus long mais ce n'est pas ici notre propos et nous renvoyons le lecteur intéressé à l'ouvrage de TELES DOS SANTOS (1995).

fin de l'esclavage n'ayant pas signé la fin des inégalités sociales au Brésil, comme on le sait ; (c) l'adaptation de certains modèles anciens dans de nouvelles perspectives, la référence au passé est pour le candomblé bahianais la référence à l'origine et l'origine c'est la pureté initiale des rituels africains. Ainsi, le retour en Afrique d'un grand initié permet l'importation récente d'un rituel et son insertion dans un *terreiro*¹¹ bahianais où il va constituer un des fondements de la tradition de cette maison. Des processus de formalisation et de ritualisation extrêmement sophistiqués, établissant des frontières symboliques de plus en plus marquées entre les différentes nations, contribuent à la fixation de la tradition dans le candomblé bahianais. Cependant, ces processus de fixation et de durcissement des traditions, observables depuis le début du xx^e siècle avec une accélération autour des années soixante-dix, sont avant tout d'ordre idéologique. Les discours sur la pureté, l'authenticité, l'originalité et l'absence de « syncrétisme » ne rendent pas compte de la logique pratique, de l'inventivité de tous les instants de chaque maison de candomblé. La singularité y prédomine autour d'une ou plusieurs personnalités charismatiques selon sa profondeur généalogique, la plasticité y règne selon les différentes logiques sociales observées (logique familiale et logique rituelle par exemple), chaque maison fonctionnant comme un dispositif rituel restreint à son propre espace consacré.

Aujourd'hui, à Bahia, les nations de candomblé regroupent quatre grands groupes (angola, jeje, nagô/ketu et caboclo). Ils se segmentent en de multiples sous-groupes qui s'entrecroisent constamment. Les nations angola, jeje, nagô et/ou ketu ne font plus référence à une origine « ethno-territoriale », mais à une ou plusieurs origines symboliques partagées par les membres d'une même communauté/nation religieuse. Notre citation introductive d'un chef de culte bahianais en témoigne, tout adepte du candomblé se rattache à plusieurs lignées/nations religieuses : celle de sa divinité protectrice, celle de son initiateur, celle de l'espace consacré (*axé*) où il a été initié, et toutes celles de ses collatéraux et parents en religion. La flexibilité et la faculté d'intégrer de nouveaux panthéons, de nouvelles entités, de nouvelles nations, sans mettre en danger l'équilibre des cultes afro-brésiliens, ce que M. Augé (1982) définit comme étant le « génie du paganisme », leur permettent de survivre à toutes les époques et à toutes les innovations. Tolérantes et douées d'une grande plasticité, les religions païennes organisent des relations de force et de sens pour les êtres humains entre eux et dans leur rapport avec l'au-delà : « Instruments d'action, de négociation avec la nature et la société, les dieux du paganisme sont aussi des figures d'identification » (*ibid.* : 140). Le candomblé organisé en nations rend compte de la diversité d'un univers symbolique à la fois pluriel, diversifié et uni par la logique du Même et de l'Autre.

11. *Terreiro*, littéralement terrain, désigne à la fois l'espace territorial consacré du candomblé et sa communauté d'adeptes.

L'univers afro-brésilien réunit un ensemble de pratiques et de symboles dans une logique hiérarchique de valeurs, en grande partie induites et construites par le discours étique des chercheurs. En effet, lorsqu'on observe les discours locaux dans un même espace consacré singulier (*terreiro*), on se rend compte que la juxtaposition des dieux et des pratiques rituelles se fait dans la plus grande harmonie et que les tensions qu'on y observe parfois proviennent de l'usage simultané d'un discours émique et d'un discours étique dans des quêtes singulières de légitimation sociopolitique. Ainsi, un chef de culte me confiait un jour qu'un Caboclo peut très bien porter un nom à consonance yorouba dans une maison de nation ketu car, à force de fréquenter des divinités africaines, il s'est en quelque sorte acculturé. De la même façon, dans une maison de nation caboclo, les Orixás peuvent porter des noms d'origine portugaise car la langue autochtone aujourd'hui est le portugais. La juxtaposition et l'accumulation des dieux et de leurs nations, ordonnées hiérarchiquement selon le contexte rituel, consolident le poids d'une maison plutôt qu'elle ne l'affaiblit.

La plupart des maisons de candomblé les plus anciennes de Salvador ont affermi leur autorité grâce au support de traditions inventées. Nous prenons pour exemple deux *terreiros* prestigieux établis à la fin du XIX^e siècle et issus de la même lignée. Le premier, Engenho Velho, aujourd'hui localisé dans le quartier Vale do Ogunjá, aurait été fondé, selon le mythe de la maison¹², il y a plus de deux siècles, par trois femmes portant le titre honorifique de *nasso*. Cette distinction était donnée aux femmes de haut rang à la cour d'Alafin à Oyo, empire yorouba placé sous la protection de Xangô, divinité de la Foudre symbolisée par la double hache. Pourtant le terreiro Engenho Velho revendique depuis toujours une origine ketu et c'est Oxossi, divinité de la Chasse et de la Forêt régissant l'ancien royaume de Ketou, qui en est la divinité protectrice. En fabriquant une tradition à partir d'institutions appartenant à deux royaumes africains souvent ennemis, les généalogistes de l'Engenho Velho cherchent avant tout à établir ou à symboliser la cohésion d'une communauté, l'appartenance de ses membres, en inculquant des croyances, un système de valeurs et des conventions comportementales propres à cette maison-ci. Le même télescopage de traditions s'est produit dans une maison fille, l'Axe Opô Afonjá située dans le quartier Alto de São Gonçalo, avec l'installation d'une nouvelle tradition, celle de Xangô et ses douze ministres obás¹³ en juin 1937, par un membre de l'élite sacerdotale ayant effectué de nombreux voyages en Afrique (Costa Lima 1966).

12. Il est difficile de dater précisément ce mythe de fondation, mais il est devenu public en 1937 lors du 1^{er} congrès de l'Union des sectes afro-brésiliennes de Bahia auquel participa Edison CARNEIRO (1986).

13. Xangô, divinité de la Foudre et du Tonnerre, roi-dieu dans l'ancien royaume d'Oyo. Les Obás dans le candomblé constituent l'élite des Ogãs, conseillers et bienfaiteurs qui ont la particularité d'être initiés sans jamais être possédés par les dieux.

Cette nouvelle institution venait fort à propos légitimer un changement antérieur, datant de la scission originale de cette maison avec sa maison mère. En effet, la prêtresse fondatrice du *terreiro*, Mãe Aninha, avait placé celui-ci sous l'égide de Xangô et non d'Oxossi, comme l'aurait voulu la coutume. Mais si les traditions peuvent être modifiées et inventées à chaque instant, le lien lignager continue de peser son poids et d'anciennes traditions spécifiques à la lignée continuent d'être respectées comme en témoigne l'accomplissement dans ces deux maisons affiliées du rituel dédié à Oxossi chaque année le jour de la Fête. À l'instar des nations, les traditions rituelles peuvent s'accumuler sans que cela ne provoque des schismes idéologiques et politiques. Aujourd'hui, l'actuelle dirigeante de cette maison, Mãe Stella, grande militante des « traditions africaines » au Brésil, en écrivant son livre *Meu Tempo é agora* (1993), véritable recueil des conduites et des conventions à respecter en matière de candomblé de nation ketu, s'associe au même travail, à savoir l'entérinement d'une tradition inventée, à partir de sa normalisation.

Les nations de candomblé aujourd'hui à Bahia :
normalisation de traditions inventées et inventions nouvelles

Depuis le début du ^{xx}e siècle, le candomblé est sous la loupe des chercheurs en sciences sociales : Raimundo Nina Rodrigues dans la première décennie du ^{xx}e siècle, Gilberto Freyre dans les années trente, Edison Carneiro et Ruth Landes dans les années quarante, puis Roger Bastide et Pierre Verger dans les années cinquante et soixante, pour ne parler que de ceux dont la référence est constante, aussi bien chez les anthropologues que chez les gens du candomblé.

Dès le début, les études afro-brésiliennes ont été marquées par une volonté de rendre visible et lisible l'apport des cultures africaines dans la construction de l'identité nationale brésilienne. Cet effort s'est traduit par une exploitation de certaines catégories ethniques au détriment d'autres. Ainsi, s'est opérée, dès l'origine de l'intérêt pour la culture afro-brésilienne, une valorisation du monde soudanais au détriment du monde bantou dont la culture aurait été plus anciennement ancrée et fondue dans le grand brassage brésilien. Il est vrai que les derniers esclaves venus d'Afrique étaient massivement importés de l'ancienne Côte des Esclaves (Ghana, Togo, Bénin et Nigeria) et que les mouvements d'insurrection les plus importants, au début du ^{xix}e siècle ont été déclenchés par ces derniers. Mais ces conditions socio-historiques ne paraissent pas suffisantes pour expliquer cette valorisation du monde des Orixás. Une séduction intellectuelle semble aussi avoir été à l'œuvre dans cette mise au pinacle du monde yorouba. Le panthéon des Orixás a souvent été comparé au panthéon grec en raison du contexte racial du début du siècle et du succès des thèses de Gobineau. Chaque civilisation humaine était jaugée à l'aune des cultures européennes. On comprend alors

combien ces paramètres étaient importants pour prouver que la culture des esclaves africains déportés au Brésil était une culture supérieure, ce qui revient à la rapprocher d'un modèle connu du monde européen.

Selon V. Costa Lima (1976), Nina Rodrigues aurait inventé le modèle jeje-nagô et nous ne sommes pas loin de penser que P. Verger a créé le modèle ketu. Quant à R. Bastide, qui a développé les concepts de bricolage et de syncrétisme, il est considéré tant par les intellectuels brésiliens que par les adeptes du candomblé comme l'artisan de la construction du modèle aujourd'hui considéré comme le plus orthodoxe dans la hiérarchie des cultes, le modèle nagô-ketu. Ces différents modèles s'interpénètrent et les variations observables sont avant tout d'ordre liturgique. Dans le modèle jeje-nagô, la terminologie en usage dans la hiérarchie des groupes d'initiation est d'origine fon, tandis que les désignations des divinités, les chants et les rythmes sont d'origine yorouba. Dans les modèles nagô-ketu et ketu, la logique hiérarchique place au sommet de la pyramide les divinités originaires des anciens royaumes africains de Ketou et d'Oyo. Ces divinités sont considérées comme des divinités de la Nature, liées aux quatre éléments fondamentaux (eau, terre, ciel, air). Ces auteurs ont plus ou moins volontairement fixé, normalisé des traditions observées dans des maisons bien particulières, reprenant à leur compte des discours d'autolégitimation induits par les contextes sociohistoriques de leur époque. L'avènement de la Nouvelle république et le souci d'intégrer la culture des anciens esclaves dans la nouvelle nation brésilienne pour Nina Rodrigues, et la volonté d'affirmer la culture afro-brésilienne comme une culture supérieure ou aussi complexe que la culture européenne pour R. Bastide et P. Verger ont influencé leur perception des apports africains dans la culture brésilienne. Cultiver des divinités symbolisant les éléments de la Nature, c'est d'une certaine manière échapper au « fétichisme » et aux stigmates qui ont longtemps marqué les cultes afro-brésiliens.

Nous connaissons le pouvoir de la chose écrite dans les sociétés à tradition orale et les réflexions de J. Goody (1968) sur la Raison graphique s'appliquent parfaitement au contexte afro-brésilien. En effet, la prédominance actuelle de la nation nagô-ketu, dans l'idéologie du candomblé de Bahia, tient moins à des pratiques censées être plus complexes et mieux conservées dans cette nation que d'autres qu'à la légitimité que lui a conférée le monde intellectuel et universitaire depuis le début du xx^e siècle. Dès la constitution de l'Union des sectes afro-brésiliennes de Bahia¹⁴, à la fin des années trente, s'est établie une tradition de coopération entre l'élite sacerdotale du candomblé et les chercheurs en sciences sociales. L'attribution de charges ou de titres honorifiques à ces derniers, dans les maisons les plus illustres de Salvador, témoigne de cette complicité.

14. Elle se transformera plus tard en Fédération bahianaise des cultes afro-brésiliens laquelle, depuis l'an 2000, est devenue Fédération nationale des cultes afro-brésiliens.

Si Bahia demeure la capitale du candomblé à l'échelle nationale, la dynamique qui opère entre les différentes nations est particulièrement saisissante à São Paulo, comme en témoigne son analyse par R. Prandi (1991). D'implantation plus récente dans la mégapole industrielle, supplantant depuis les années soixante-dix l'umbanda¹⁵ — dénommé à Bahia candomblé de caboclo pour lui redonner ses lettres de noblesse —, le candomblé participe depuis lors, aux tentatives d'universalisation menées aux quatre coins du pays et au-delà de ses frontières. Cette propension à globaliser est véhiculée par une élite cosmopolite influencée par les mouvements *New Age* qui se multiplient depuis les années soixante et les mouvements de contre-culture.

Il est intéressant de noter l'apparition récente au Brésil, chez une certaine élite intellectuelle éprise de candomblé, du concept « yoruba » pour supplanter celui de nagô-ketu. Ceci sans doute pour embrasser un ensemble linguistique et symbolique plus vaste et communiquer avec l'Afrique sans passer par Bahia. Il semble que la Fédération nationale des cultes afro-brésiliens s'y prépare. Sa place hégémonique est de plus en plus fragile et ses tentatives d'homogénéisation des traditions culturelles se heurtent à une désaffection de plus en plus nette de la part des chefs de culte bien installés. On peut aisément imaginer que, dans quelques années, les termes yoruba et bantu auront supplanté les anciens noms de nation dans un mouvement de plus en plus accéléré de fusion identitaire. Ce processus témoigne de la trans-nationalisation des cultes afro-amérindiens qui apparaît clairement dans les différents congrès et séminaires préparés par des organisations non gouvernementales autour des cultures ou civilisations bantoue et yorouba.

Les mouvements ou tentatives d'uniformisation ne sont ni récents, ni spécifiques aux Amériques et aux Caraïbes. Ils participent au renouvellement et à l'invention permanente des traditions en Afrique même, comme en témoignent les travaux de M. R. Doortmont (1990) sur l'histoire de l'apparition du concept/nation yoruba au Nigeria à l'époque coloniale. Récusant la notion d'intentionnalité systématique dans l'invention d'une tradition, M. R. Doortmont discute les thèses de E. Hobsbawm à travers l'exemple des Yorouba. D'après lui, l'utilisation générique du concept yoruba — autrefois réservé à un sous-groupe longtemps dominant dans l'histoire locale, les habitants d'Oyo — s'est peu à peu étendue jusqu'à désigner une identité proto-nationale grâce à une élite yoroubophone, dispersée dans différents centres urbains de l'ancienne Côte des Esclaves, et à la Church Mission Society, en réaction d'abord aux guerres régionales du XIX^e siècle, puis au pouvoir colonial (Peel 2001) poursuivant le raisonnement de Doortmont il souligne le rôle moteur des mouvements religieux chrétiens dans la construction de cette identité yorouba.

15. *Umbanda* désigne le culte le plus synchrétique, mélange du culte des saints catholiques et des divinités africaines, de spiritisme et d'entités amérindiennes (*pajelança*).

Il est intéressant de noter que l'invention de traditions est souvent le fait de l'élite d'une minorité en quête de légitimité. Nous avons vu comment un certain pouvoir colonial, celui des commerçants de la Traite, avait pu inventer des noms de nations pour distinguer des marchandises humaines. Ces dénominations ont ensuite été reprises successivement au sein des confréries catholiques et dans les maisons de candomblé, chaque appropriation nouvelle impliquant de redéfinir les concepts. La construction d'une tradition inventée s'élabore souvent à partir de l'emprunt et du déplacement d'un élément culturel donné. Ainsi, par exemple, le début de la colonisation ouest-africaine a vu l'apparition de nouveaux cultes communément appelés cultes anti-sorcellerie (Tall 1995a) sur l'ancienne côte Mina. Ces cultes originaires du Nord Ghana ont été implantés au Sud Ghana pour y remplacer les cultes locaux rendus inopérants par le démantèlement de l'organisation sociale locale mise à mal par la logique coloniale. Ces cultes anti-sorciers arrachés à leur contexte originel ont pris un tout autre sens et ils ont ensuite essaimé sur toute la Côte, jusqu'au Nigeria. Aujourd'hui encore, ils apparaissent comme des traditions nouvelles concurrentes des traditions locales antérieures. Comme l'a fort bien analysé E. Hobsbawm (1983) à travers des exemples européens, ce qui stimule l'invention de traditions ce sont les grandes transformations socio-économiques et politiques des deux derniers siècles. C'est toujours dans un contexte de transformation sociale que l'invention d'une élite trouve écho dans l'ensemble plus vaste du corps social.

Au cours des recherches menées à Cachoeira, considérée au Brésil comme la Rome du candomblé, nous avons constaté que si, aujourd'hui, la plupart des maisons de candomblé se réclament de la nation ketu, le candomblé de cette nation le plus ancien de la région était apparu à la fin des années quarante : il s'agit du Portão aujourd'hui situé à Muritiba. Une prêtresse de Cachoeira, de nation jeje-mahi et âgée de plus de quatre-vingt-dix ans, nous rapportait que dans sa jeunesse les maisons étaient majoritairement nagô-vodun. Une enquête systématique auprès des chefs de culte à Cachoeira et à Salvador, dans le quartier Cosme de Farias, nous a révélé que rares sont les maisons qui se prévalent d'une seule nation. En effet, les divers éléments qui constituent la marque déposée d'une maison — à savoir l'identité mystique de son chef et celle de la divinité régnant sur l'espace consacré — se correspondent rarement, dès lors que cette maison possède une profondeur généalogique remontant à plus d'une génération. Si la fondation d'une maison par un chef de culte engendre souvent une homologie entre la divinité protectrice de ce chef et la divinité qui régit la maison, les règles successorales sont telles que, dès la seconde génération, l'homologie n'existe plus. Parfois même, la différence entre les deux identités produit une différence de nations. Le cas d'une vieille prêtresse est assez éloquent : « née dans la secte¹⁶ », son père était *pejigan*¹⁷ d'un célèbre

16. Expression couramment utilisée par les personnes qui ont été initiées dès leur plus jeune âge et qui sont les enfants biologiques d'initiés ou de chefs de culte.

17. Littéralement, responsable/gardien de l'autel et sacrificateur.

terreiro jeje de Cachoeira, jeune femme elle a été initiée dans une maison de nation ketu. La divinité protectrice de sa maison est le vodun Azansu¹⁸ (nation jeje-mahi) tandis que sa divinité personnelle principale est l'orixá Oyá (nation ketu). Finalement, les divinités cohabitent dans un même espace consacré et reproduisent à petite échelle une mosaïque de nations dont rend bien compte l'expression courante qui définit chaque maison de candomblé comme un morceau d'Afrique.

En se tenant au plan purement liturgique, on pourrait dire que la nation ketu désigne le candomblé qui accomplit un rituel bien particulier, appelé familièrement tête de bœuf (*cabeça de boi*), destiné à Oxossi, divinité de la Chasse et de la Forêt régissant l'ancien royaume de Ketou. Pourtant, beaucoup de maisons de candomblé ne pratiquant pas ce rituel se réclament de cette nation car ce concept polysémique englobe actuellement les notions de pureté, de tradition et d'africanité et c'est ce qui prévaut aujourd'hui.

*

Nous avons vu comment le concept de nation est inscrit dès son apparition au Brésil dans un processus propre aux constructions identitaires. Marqueur de frontières ethniques plus ou moins introduites par le pouvoir colonial, réapproprié par les confréries catholiques de couleur pour participer aux jeux sociaux de l'époque, et réinventé dans le candomblé, ce concept s'est affiné au cours du temps en s'appuyant de manière récurrente sur un autre concept tout aussi labile, celui de tradition.

La notion de tradition est ici une notion d'ordre émique sur laquelle se sont appuyées les élites qui ont mis en œuvre les différents modèles de nation. Dans le cas du candomblé, les inventions apportées par l'élite sacerdotale ont été renforcées, voire légitimées par le pouvoir d'écriture des anthropologues qui leur ont plus ou moins consciemment servi de caution. Ces élites, d'abord composées par les responsables des confréries catholiques de couleur, puis par la hiérarchie des adeptes du candomblé peuvent être considérées comme des élites ethnicisantes (Agier 2001). Même si, aujourd'hui, les identités ethniques se déclinent de plus en plus en termes d'identités culturelles, comme l'analyse fort bien cet auteur : « D'une manière générale, l'identité culturelle est devenue un lieu commun des nouvelles formes du politique, source de mobilisations populaires en zones rurales et urbaines, comme de lois foncières, éducatives voire de constitutions pluri-ethniques récemment promulguées. » (*ibid.* : 21).

Ainsi, depuis les mouvements de contre-culture inaugurés au Brésil par le tropicalisme de Caetano Veloso et de Gilberto Gil qui ont remis au goût du jour les compositions classiques de Dorival Caymi et Vinicius de Moraes,

18. Le vodun Azansu est une forme de Sakpata, divinité de la Terre qui se manifeste par des maladies éruptives.

considérés jusqu'alors comme les chantres de la culture régionale du Nordeste, le candomblé comme expression culturelle est devenu de plus en plus médiatisé, se transformant peu à peu en culture à la fois locale et globalisée. C'est ainsi qu'au tournant des années quatre-vingt-dix, l'effondrement du bloc communiste a suscité un revirement d'objectifs pour les militants du Mouvement noir unifié qui se sont lancés dans un militantisme d'actions affirmatives à la mode nord-américaine. À Salvador, nombre d'entre eux ont investi le champ du religieux en participant aux activités de maisons de candomblé centrées sur la production de biens et de services à la fois religieux et culturels (Tall 1995b). Cours de yorouba, danse africaine, couture et coiffure constituent aujourd'hui, le vademecum de l'afrocentrisme bahianais.

La problématique de la mondialisation, dont J. Friedman (2000) affirme qu'elle est avant tout un discours d'une élite intellectuelle voyageuse, a pris néanmoins corps auprès des élites des minorités locales qui savent très bien à quelle porte frapper pour obtenir des réseaux transnationaux appuis et subsides.

Aujourd'hui, alors que nous sommes tous contemporains les uns des autres, tout énoncé scientifique d'ordre étique prend vite valeur émique dans une logique de légitimation et de délégitimation autour des quêtes identitaires : invention ethnique, fabrication des traditions ou ré-africanisation sont en quelque sorte les ingrédients nécessaires au bon fonctionnement des cultes dans la Bahia du troisième millénaire.

IRD, Centre d'Études africaines, EHESS.

BIBLIOGRAPHIE

AGIER, M.

1998 « Between Affliction and Politics, a Case Study of Bahian Candomblé », in H. KRAAY (ed.), *Afro-Brazilian Culture and Politics*, Armonk (NY), M. E. Sharpe : 134-157.

2000 *Anthropologie du Carnaval, la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Éditions Parenthèses.

2001 « Distúrbios identitários em tempos de globalização », *Mana*, 7 (2) : 7-33.

AUGÉ, M.

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann.

1982 *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier (« Critiques »).

DE AZEVEDO SANTOS, M. S.

1993 *Meu tempo é agora*, São Paulo, Oduduwa.

BASTIDE, R.

1958 *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris, Mouton & Co.

1960 *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des inter-pénétrations de civilisation*, Paris, PUF.

BERNARD, C., CAPONE, S., LENOIR, F. & CHAMPION, F.

2001 « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 114 : 39-59.

BINON-COSSARD, G.

1970 *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil. Le candomblé d'Angola*, Doctorat de troisième cycle, Paris, Université Paris I-Sorbonne.

CAPONE, S.

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

2000 « Entre Yoruba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'Études africaines*, XL (1), 157 : 55-77.

CARNEIRO, E.

1986 [1948] *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CORTES DE OLIVEIRA, I.

1992 *Retrouver une identité : jeux sociaux des Africains de Bahia (vers 1750-vers 1890)*, thèse de doctorat, Paris, Université Paris IV.

COSTA LIMA, V.

1966 « Os Obás de Xangô », *Afro-Asia*, 2-3 : 5-36.

1976 « O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia », *Afro-Asia*, 12 : 65-90.

1977 *A família de santos nos candomblés jeje-nagô da Bahia : um estudo das relações inter-grupais*, Salvador, UFBa, Dissertação de Mestrado.

1984 « Nações de candomblé », in *Encontro de nações de Candomblé*, I, Salvador, Ianamá/UFBa/CEAO (« Estudos e Documentos »), 10 : 11-26.

DEBRUNNER, H.

1961 *Witchcraft in Ghana*, Accra, Presbyterian Book Depot.

DOORTMONT, M. R.

1990 « The Invention of the Yorubas : Regional and Pan-african Nationalism Versus Ethnic Provincialism », in P. F. de MORAES & K. BARBER (eds), *Self-assertion and Brokerage : early Cultural Nationalism in West Africa*, Birmingham, University of Birmingham, Centre of West African Studies, (series 2) : 101-108.

FREYRE, G.

1952 *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard.

FRIEDMANN, J.

2000 « Des racines et (dé)routes : tropes pour trekkers », *L'Homme*, 156 : 187-206.

GLÉLÉ, M. A.

1974 *Le Danxome*, Paris, Nubia.

GOODY, J.

1968 *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (eds)

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

LANDES, R.

1967 [1947] *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

MARY, A.

2000 *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Les Éditions du Cerf.

DE MELLO E SOUZA, L.

1999 *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras.

MERCIER, P.

1950 *Notice sur le peuplement yoruba au Dahomey-Togo* (Études Dahoméennes, IV), Porto-Novo, Institut de Recherches Appliquées du Dahomey (IRAD).

NICOLAU, L.

1997 « The Nagô "Nation" : Ethnic, Religious and Political Connotations in the Afro-Brazilian Context of the Tambor de Mina », communication présentée au Colloque *Yoruba : Diaspora et Identités*, organisé en décembre 1997 au Centre d'Études africaines du département d'Art et d'Archéologie de la London School of Oriental and African Studies (SOAS), Londres, multigr.

NINA RODRIGUES, R.

1988 [1932] *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional.

PEEL, J. D. Y.

2001 *Religious Encounter and the Making of Yoruba*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

PRANDI, R.

1991 *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, HUCITEC/EDUSP.

REIS, J. J.

1988 « Magia jeje na Bahia : a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785, Revista Brasileira de História » *ANPUH/Marco Zero*, 8 (16) : 57-81.

1991 *A morte é uma festa, ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Ed. Companhia das Letras.

RUGENDAS, J. M.

1940 *Viagem pitoresca através do Brasil [1835]*, São Paulo, Livraria Martins.

TALL, E. K.

1995a « Dynamique des cultes voduns et du christianisme Céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (4) : 797-823.

1995b « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la nouvelle génération de chefs de culte, les exemples de Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) », séminaire franco-vénézuélien, *Anthropologie, état des lieux*, 2-5 octobre 1995, Caracas, multigr.

TELES DOS SANTOS, J.

1995 *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador, Ed. Sarah Letras.

VERGER, P.

1957 *Notes sur le culte des Orisa et Vodun : à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, Mémoire de l'IFAN, 51.

1968 *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et la Baie de tous les saints : du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton.

WIMBERLY, F.

1998 « The Expansion of Afro-Bahian Religious Practices in Nineteenth Century Cachoeira », in H. KRAAY (ed.), *op. cit.* : 74-89.

RÉSUMÉ

L'auteur s'attache à montrer comment des attributions catégorielles en termes de nations, données aux esclaves africains par les commerçants de la Traite ont été réinterprétées par ces derniers et leurs descendants d'abord au sein des confréries laïques catholiques, puis au sein des communautés du candomblé, dans des quêtes identitaires ethnico-statutaires et religieuses. L'histoire du concept de nation, sa polysémie qui touche aux registres de l'ethnicité, du politique et du religieux est retracée pour mettre en lumière les différents moments qui aboutissent à la situation actuelle. Ainsi, l'élaboration de la tradition du candomblé bahianais repose en partie sur les inventions d'une élite sacerdotale, constructions en partie légitimées par le pouvoir d'écriture des intellectuels.

ABSTRACT

How a Religious Tradition is Constructed and Invented: Candomblé Nation in Bahia. — How have the nations that slave-traders assigned to African slaves been reinterpreted by the latter and their descendants within Catholic organizations and then Candomblé communities in the quest for ethnic and religious identities? The history of the concept of a nation (with its many meanings referring to ethnicity, politics

and religion) is recounted to shed light on the various phases leading up to the current situation. The construction of the Candomblé tradition in Bahia (Brazil) is partly based on the inventions of a priestly elite and partly legitimated via the writings of intellectuals.

Mots-clés/Keywords : Bahia, candomblé, confréries laïques catholiques, quête identitaire, invention des traditions, ethnicisation, africanisation/*Bahia, candomblé, slavery, African diaspora.*