Les lavages du quai des esclaves du Valongo

Agencements rituels et patrimoine dans le vieux port de Rio de Janeiro

The Washing Ceremony of the Valongo Slave Wharf. Ritual Agency and Heritage in the Old Port Area of Rio de Janeiro

Jérôme Souty

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafrcaines/21812>

DOI : 10.4000/etudesafrcaines.21812

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2018

Pagination : 25-68

ISBN : 978-2-7132-2741-7

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Jérôme Souty, « Les lavages du quai des esclaves du Valongo », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 229 | 2018, mis en ligne le 15 mars 2020, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafrcaines/21812> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafrcaines.21812>

Les lavages du quai des esclaves du Valongo

Agencements rituels et patrimoine
dans le vieux port de Rio de Janeiro

En janvier 2011, à Rio de Janeiro, dans le vieux quartier portuaire de Saúde, lors de travaux de drainage et de voirie liés à l'opération d'urbanisme appelée Porto Maravilha¹, furent mis à jour les premiers vestiges du quai du Valongo. Il s'agit en fait d'un ensemble constitué des vestiges imbriqués de deux débarcadères. Un premier quai en pierres irrégulières (appelées *pé de moleque*), dit quai des esclaves, actif de 1811 à 1831 et par lequel débarquèrent plusieurs centaines de milliers de captifs venus du continent africain². Un second quai en pierres rectangulaires et régulières, dit quai de l'Impératrice, construit par-dessus le quai des esclaves en 1843 pour accueillir la princesse napolitaine Tereza Cristina de Bourbon, future épouse de l'empereur Don Pedro II. Après une rapide campagne de fouilles archéologiques (Lima, de Souza & Sene 2016) puis un aménagement sommaire du site, celui-ci fut ouvert au public en juillet 2012.

1. L'opération d'urbanisme Porto Maravilha, initiée en 2009, est une opération mixte (publique-privée) de très grande envergure visant à « revitaliser » les vieux quartiers portuaires de Rio de Janeiro. Elle a été accélérée par la réalisation, dans l'agglomération, d'une série de grands événements internationaux, notamment la Coupe du Monde de football en 2014 et les Jeux olympiques de 2016. Durant les deux mandats du maire Eduardo Paes (2009-2016), ces quartiers ont été traversés par des grands chantiers d'aménagement urbain et de construction immobilière (<<http://portomaravilha.com.br/>>).
2. À partir de 1769, le débarquement et le commerce des esclaves, effectués aux abords de la Praça XV, furent transférés dans les quartiers alors excentrés de Saúde et Gamboa, vers ce qui devint le « complexe du Valongo » (DE P. HONORATO 2008 ; SOARES 2011 ; DA S. PEREIRA 2013). Sur le site du Valongo, entre 1779 (soit avant même la construction du quai en pierre) et 1831, selon les estimations, débarquèrent entre 600 000 et plus de 1 million de captifs africains (KARASCH 2000 : 512, n. 2 ; SOARES 2013 : 10-27). Rappelons que, entre le XVI^e siècle et la fin du XIX^e siècle, le Brésil reçut plus de 40 % de tous les captifs transportés au Nouveau Monde, et que 60 % d'entre eux débarquèrent à Rio de Janeiro.

Depuis le jour même de cette inauguration, le site du quai du Valongo est devenu le support de nombreuses pratiques. Celles-ci sont artistiques et festives, mémorielles et militantes, rituelles et religieuses. Elles s'exercent *in situ* et à l'air libre : sur le petit amphithéâtre qui jouxte le site archéologique et sur la grande esplanade qui l'entoure (appelé aussi Place du Commerce) ; beaucoup plus rarement sur le quai lui-même, car celui-ci est protégé par de petites barrières qui en restreignent l'accès.

FIG. 1. — DÉBARCADÈRE DU VALONGO. LE QUAI DE L'IMPÉRATRICE EST SUPERPOSÉ AU QUAI DES ESCLAVES

Photographie de J. Souty, 17 août 2012.

Je limiterai ici mon analyse à l'activité rituelle et religieuse qui se développe sur ce site. Ma présence très régulière dans la région portuaire depuis une dizaine d'années m'a notamment permis d'assister à la genèse d'une cérémonie de lavage du quai (en 2012), ainsi que d'observer sa consolidation au fil des années³. D'où vient cette pratique du lavage et comment qualifier ce qui s'est institué depuis quelques années comme un « rituel » ? Par quel

3. Entre 2010 et 2015, mes recherches dans les vieux quartiers portuaires de Rio, développées dans le cadre d'un contrat de post-doctorat avec le département de sciences sociales de l'Université de l'État de Rio de Janeiro (UERJ/PPCIS), furent financées par une bourse de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ PDJ 2010). Je remercie en particulier P. Birman, ainsi que les membres du Groupe de Travail Distúrbio.

biais cette manifestation publique, qui par ailleurs n'est pas réductible à sa dimension religieuse, s'insère-t-elle dans la tradition du *candomblé* brésilien ? Observer les agencements rituels et les créations culturelles *in situ* revient aussi à analyser les stratégies d'appropriations symboliques et les stratégies de visibilité de certains acteurs et intermédiaires. L'étude de cette « mise en rituel » du quai du Valongo conduira à nous intéresser à la « mise en patrimoine » de ce site archéologique par les pouvoirs publics et les instances internationales mais également par les acteurs et habitants locaux, les militants du mouvement noir, les chercheurs engagés. Depuis juillet 2017, le site archéologique du quai du Valongo est inscrit sur la Liste du patrimoine mondial, et reconnu comme un « site de conscience »⁴.

Certains objets trouvés aux abords du quai par les archéologues — qui eux aussi attribuent une vie passée et une force aux objets — ont été associés à ce qui a été interprété comme un ancien culte aux orixás ; ils ont été ainsi investis et réappropriés symboliquement par certains membres du *candomblé* local. Le quai du Valongo lui-même, « vestige en palimpseste », support à une lecture polyphonique du passé (Souty 2015b), est devenu une sorte d'objet ventriloque dont les voix et les messages sont interprétés par divers acteurs chacun à sa manière, en fonction de certains objectifs. Cela nous mènera à une série d'interrogations : Le « fétichisme du patrimoine » s'allie-t-il ici au mysticisme du *candomblé* ? Dans quelle mesure le pragmatisme rituel des mères-de-saint⁵ du *candomblé* (et autres faiseurs de rituel) s'articule-t-il avec l'opportunisme des promoteurs de l'opération d'urbanisme qui remodèle à grand frais ces quartiers, ainsi qu'avec les stratégies de « mise en patrimoine » menées par certains responsables politiques, experts et militants ? Plus largement, selon quelles modalités le patrimoine se fait-il dans le rituel, et *vice versa* ? Quelles sont les logiques qui président à leur rencontre ? On verra notamment que ces pratiques rituelles, artistiques et festives, c'est-à-dire associées par les instances du patrimoine à du « patrimoine immatériel » ou « intangible », participent directement au classement et à la valorisation d'un site qui leur sert de support matériel et de vitrine.

Comme l'a montré Bruno Latour (2009 : 35) « faits et fétiches mélangent partout leurs vertus », et nous considérons ici le quai du Valongo, et certains objets retrouvés à ses abords, comme des « faitiches ». Ce néologisme, qui permet d'agréger les « faits objectivés » et les « fétiches », devient un opérateur. La notion de « faitiche » nous permet en effet de sortir de la fausse

4. Voir <<http://whc.unesco.org/fr/decisions/6907>>.

5. Les mères-de-saint ou *ialoriás* (ou encore *yalorixás*) sont les *leaders* religieux féminins, les chefs d'une famille symbolique composée des fils et filles-de-saint, et des autres membres sacerdotaux.

alternative entre réel ou fabriqué, entre ce qui serait « construit » et ce qui serait « découvert », et même de sortir partiellement de la fausse asymétrie descriptive entre sciences et croyances (Latour 2009).

Généalogies, sources d'inspiration et naissance du rituel

Le premier samedi du mois de juillet en matinée, des *baianas* (« Bahianaises »), vêtues de blanc dans leur costume « traditionnel »⁶, mères-de-saint et filles-de-saint du candomblé, arrivent en procession (une dizaine à une vingtaine d'individus) sur l'esplanade du Valongo. Pieds nus, elles portent sur la tête des jarres d'eaux parfumées (*água de cheiro*), avancent en dansant, en entonnant des cantiques rituels. Elles sont accompagnées des membres du *bloco* Afoxé Filhos de Gandhi⁷, composé d'hommes musiciens, un turban clair enroulé sur le crâne. Une partie de la foule joyeuse (membres du candomblé, sympathisants de la cause afro) accompagne la procession. Le reste des spectateurs est constitué de photographes et journalistes, de curieux et de touristes. Les *baianas* descendent la petite rampe menant au plateau qui jouxte le quai et effectuent plusieurs rondes dansées (*rodas*), reprenant les cantiques aux principaux orixás (les divinités du candomblé *jeje-nagô*) et dansant sur les rythmes percussifs (tambours *atabaques* et cloches de métal *agogôs*) louant ces divinités, rappelant en cela les cérémonies publiques réalisées à l'intérieur des *terreiros* (sanctuaires ou centres religieux) du candomblé. Une mère-de-saint et son accompagnatrice franchissent bientôt la petite barrière qui les sépare du site archéologique ; pieds nus sur les vieilles pierres, elles se recueillent, puis aspergent une portion du quai des esclaves avec l'*água de cheiro* contenue dans les jarres, au son de cantiques. Des gerbes de glaïeuls et de roses blanches sont déposées sur le quai, parfois aussi une couronne avec une inscription. Danses, chants et festivités, ponctués de quelques discours, reprennent ensuite sur le petit amphithéâtre et sur l'esplanade. La première cérémonie de ce type s'est déroulée lors de l'inauguration du quai au public, le samedi 1^{er} juillet 2012 ; elle fut ensuite reconduite (parfois avec quelques variantes) sans interruption les années suivantes.

6. Les « Bahianaises » sont immédiatement identifiables à leur habillement (turban, large robe blanche bordée, *pano da costa* — rectangle de tissu blanc ou bicolore d'inspiration africaine et porté sur les épaules —, colliers, bracelets, boucles d'oreilles).

7. Il s'agit d'un des premiers *bloco* afro de Rio de Janeiro, créé en 1951, soit deux ans après la fondation du *bloco* Ijexá Filhos de Gandhi, de Salvador de Bahia, grâce à l'action de membres de ce dernier et grâce à l'action de dockers des quartiers portuaires de Saúde et Gamboa, ainsi que d'autres habitants du port de Rio.

FIG. 2. — *BAIANAS* ET *FILHOS* DE *GANDHI* DESCENDANT
LA RAMPE MENANT AU QUAI DU VALONGO

Photographie de J. Souty, 9 juillet 2016.

FIG. 3. — RONDE DANSÉE DES *BALANAS*
DEVANT LE QUAI DU VALONGO

Photographie de J. Souty, 6 juillet 2013.

FIG. 4. — LES PIERRES DU QUAI DES ESCLAVES SONT ASPERGÉES D'EAU.
FLEURS ET COURONNE SONT DÉPOSÉES

Photographie de J. Souty, 4 juillet 2015.

Peut-on parler de l'apparition d'un nouveau type de rituel ? En fait, augmenter légèrement l'échelle d'observation permet rapidement de rapprocher cette cérémonie d'autres lavages publics ayant lieu à proximité de ce quai. Ainsi des lavages rituels des escaliers sculptés (par des mains esclaves) dans un bloc rocheux dit « Pedra do Sal » sont réalisés depuis le milieu des années 1980, époque du classement du site au Patrimoine culturel immatériel par l'État de Rio de Janeiro⁸, et avec plus d'intensité depuis la fin des années 2000, c'est-à-dire au moment où débute l'opération Porto Maravilha. Haut-lieu du travail esclave, de la samba et du candomblé (Mattos & Abreu 2010), cette roche que jouxte une petite place marque aussi le centre symbolique de la « Communauté Remanescente du Quilombo de la Pedra do Sal »⁹. Elle est située dans ce qui est aujourd'hui la « zone d'amortissement » du quai du Valongo, telle que définie dans le dossier de son classement au Patrimoine

8. Les premiers lavages, effectués depuis 1984 au mois de novembre, célébreraient ainsi la reconnaissance du lieu au patrimoine culturel immatériel de l'État de Rio par l'INEPAC (Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Estado do Rio de Janeiro), officialisée le 20 novembre 1984 (*Proposta de inscrição na lista do Patrimônio Mundial*, Rio de Janeiro, Sítio Arqueológico Cais do Valongo, 2016, p. 84).

9. À partir du milieu des années 2000, un groupe de 25 familles entama une lutte pour la reconnaissance officielle de cet espace social à travers la catégorie juridique de « *quilombo* » (SOUTY 2015a : 252-258).

mondial¹⁰. Les lavages de la Pedra do Sal sont réalisés (avec des variations selon les années et la conjoncture) notamment le 20 novembre — « jour de la Conscience Noire » ou « jour de Zumbi »¹¹ —, le 2 décembre — jour national de la samba —, le 8 décembre — jour de Notre Dame de la Concession¹².

Par ailleurs, une fois par an (le 2 novembre, depuis l'année 2009), est réalisé par des mères-de-saint (certaines d'entre elles actives aussi sur le quai du Valongo) un lavage du sol de l'Instituto dos Pretos Novos (IPN), dans le quartier voisin de Gamboa. Cette ancienne habitation, dans le sous-sol de laquelle des ossements d'esclaves furent découverts à partir du milieu des années 1990, est devenue un petit centre culturel et un musée/mémorial. L'IPN est situé à l'emplacement même de l'ancienne fosse commune dans laquelle les corps des *Pretos novos* — les captifs africains décédés peu après leur débarquement, souvent avant même d'avoir été vendus comme esclaves — étaient déposés¹³.

Enfin, d'autres *lavagens* ont lieu aussi un peu plus loin, dans le quartier de Cidade Nova et autour de l'ancienne Place Onze¹⁴. Ainsi en est-il du lavage de la statue du héros noir Zumbi (le 20 novembre, depuis deux décennies au moins), située sur l'Avenue Presidente Vargas. Ou encore du lavage d'une portion de la rue Marquês de Sapucaí (c'est-à-dire sur le parcours même du défilé des écoles de samba, en plein « Sambódromo »), une semaine avant les défilés du carnaval (et ce depuis 2011)¹⁵.

Pourtant, la principale référence rituelle est à chercher hors de Rio de Janeiro. Il s'agit de la célèbre et ancienne cérémonie publique du lavage du parvis et des escaliers extérieurs de l'église catholique du Seigneur do Bonfim, à Salvador de Bahia, à la mi-janvier, par les adeptes du candomblé (certains d'entre eux étant aussi catholiques pratiquants).

10. *Proposta de inscrição...*, 2016, *op. cit.*

11. Zumbi (1655-1695), dernier *leader* du quilombo de Palmares (Alagoas), est devenu un symbole national de la résistance et de la révolte des esclaves au Brésil. Depuis 1995, le 20 novembre (date de sa mort) est considéré journée officielle de la Conscience Noire.

12. Synchrétisée avec l'*orixá* féminin Oxum, Notre Dame de la Concession est la sainte patronne du morne de la Concession, colline habitée à laquelle la Pedra do Sal est adossée.

13. Active entre 1770 et 1831, cette fosse commune désignée aussi comme « cimetière des esclaves » faisait partie du complexe esclavagiste du Valongo. Outre le quai de débarquement des esclaves et ce cimetière, ce complexe regroupait aussi les bâtiments proches où étaient détenus et vendus les esclaves (de part et d'autre du *vale longo*, actuelle rue Camerino), ainsi qu'une maison de quarantaine ou hôpital de fortune (appelé *lazareto*), situé dans le quartier Gamboa mais dont la localisation précise demeure inconnue.

14. Haut-lieu du carnaval populaire et des traditions afro-brésiliennes, la Praça Onze fut détruite dans les années 1940.

15. Ce lavage rend ainsi hommage à la composante rituelle/religieuse de la samba.

Ce lavage est lui-même concomitant et indissociable d'une séquence rituelle privée du candomblé de tradition yoruba (*nagô* au Brésil) dénommée *Águas de Oxalá*¹⁶. Lors de la procession rituelle des « Eaux d'Oxalá », effectuée avant le lever du jour, les adeptes, en silence et vêtus de blanc, amènent de l'eau d'une source jusqu'à la résidence d'Oxalá, une cabane située dans la partie extérieure du *terreiro* et construite avec des feuilles de palmier, dans laquelle Oxalá est installé durant sept jours. Cette procession représente une marque de respect et de pardon envers cet orixá¹⁷. Cérémonie de purification et de pénitence, elle annonce aussi l'ouverture du calendrier sacré du candomblé.

Le rituel public du lavage de l'église de Bonfim, à Salvador, est ainsi lui aussi précédé d'un cortège, parcourant plusieurs kilomètres, depuis l'église de Notre Dame de la Concession de la plage jusqu'à l'église du Seigneur de Bonfim. Les *baianas* du candomblé, vêtues de blanc, aspergent alors les fidèles avec l'eau parfumée contenue dans les vases qu'elles portent sur la tête, et lavent avec cette eau, à coups de balais, le parvis de l'église et ses escaliers, au son des percussions et des cantiques (les *baianas* décorent aussi l'autel de fleurs). Acte de foi transformé en fête populaire, le rituel de Bonfim, qui a considérablement évolué depuis la fin du XVIII^e siècle (Sansi 2005a), réunit donc de manière dynamique des éléments des deux traditions religieuses — catholique et du candomblé.

À Rio de Janeiro, certains organisateurs et acteurs du lavage du quai du Valongo revendiquent explicitement le lien entre leur cérémonie et le lavage de Bonfim¹⁸. Dans la mesure où il existe des rituels à la fois similaires et antérieurs (dans les quartiers portuaires et centraux de Rio), et que le lavage bahianais de l'église de Bonfim constitue une source d'inspiration revendiquée, la cérémonie du lavage du quai du Valongo ne peut pas être considérée comme une création *ex nihilo*, comme une pure invention formelle. Il s'agit plutôt de la réinterprétation locale, adaptée et contextualisée, d'un modèle rituel.

Mais tout cela ne suffit pas à expliquer comment est né ce rituel en ce lieu. En fait, l'élément déclencheur ayant abouti quelques mois plus tard au premier lavage effectif du quai réside dans une invitation faite, avant même

16. J. BENISTE (2006 : 222) évoque l'hypothèse selon laquelle le rituel des « eaux d'Oxalá » n'aurait pas été apporté par les esclaves africains mais créé au Brésil, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, à partir de cette fête catholique de Bonfim.

17. Le rituel relate un épisode de la mythologie yoruba (VERGER 1982 : 258-259). Lors d'une visite à Xangô, alors roi de Oyo, Oxalufã (Oxalá âgé), confondu avec un voleur de chemin, aurait injustement subi sept années de prison. S'apercevant enfin de son erreur, Xangô aurait demandé à tous les membres du royaume de transporter de l'eau pour baigner Oxalá en signe de pardon.

18. Entretiens personnels. Voir aussi le témoignage de Mãe Edelzuita de Lourdes, une des fondatrices de l'événement (revue *Porto Maravilha*, julho de 2014, p. 8).

l'aménagement du quai, à certaines responsables du candomblé, à participer au « groupe de travail curatorial » (composé de représentants de la mairie et de l'opération d'urbanisme, d'activistes du mouvement noir, d'archéologues, d'historiens, d'anthropologues) qui allait donner un avis consultatif sur l'aménagement et la « mise en patrimoine » du quai du Valongo, et plus largement de certains vestiges de la Traite choisis par la municipalité¹⁹. Entre décembre 2011 et juin 2012, les membres de ce groupe délibérèrent notamment à propos de la dimension religieuse du quai du Valongo. Pour l'un, la présence de « pièces religieuses » (voir plus loin) obligeait à considérer le lieu comme « sacré » ; l'autre pointa « la nécessité de faire une offrande » ; un autre « de faire un travail religieux [...] pour libérer les énergies entravées » ; un autre encore recommanda aux « autorités religieuses » de « consulter les ancêtres » ; fut évoquée aussi la « possibilité de réaliser des festivités », etc.²⁰. Le dernier mot revint finalement aux trois *baianas* du candomblé intégrées progressivement à ce groupe de travail. Deux mères-de-saint respectées, originaires de Bahia et chacune à la tête d'un centre de candomblé reconnu (Mãe Edelzuita de Oxaguiã et Mãe Beata de Yemanjá — décédée en mai 2017), ainsi qu'une adepte du candomblé (Mãe Celina de Xangô) se présentant comme co-fondatrice du centre culturel Pequena África, situé à proximité du quai du Valongo. Ces trois femmes afro-descendantes firent notamment une visite commune sur le site le 18 mai 2012 et, après s'être concertées, préconisèrent la réalisation d'un « rituel de lavage des pierres du quai » le jour de son inauguration, puis, plus précisément, un « rituel de paix, à réaliser chaque année, sous la forme d'un lavage du quai du Valongo, louant ainsi les ancêtres ». Cette décision fut acceptée d'emblée et à l'unanimité par les membres du Groupe de travail (col., *Relatório final*... 2012 : 114), la légitimité accordée à ces mères-de-saints du candomblé et leur expertise religieuse facilitant certainement l'adhésion de tous quant au bien-fondé d'une telle création rituelle en ce lieu. La naissance de ce rituel est donc indissociable d'une politique municipale de mise en patrimoine du quai du Valongo.

Le 1^{er} juillet 2012, le premier lavage du quai s'inscrivit dans une séquence de manifestations correspondant à l'inauguration officielle du lieu, en présence des autorités politiques (notamment du Maire de la ville et du gouverneur de l'État), et de plusieurs médias. Le lavage lui-même fut notamment suivi d'un spectacle théâtral, de démonstrations de samba et de capoeira par des danseurs

19. Le « Circuit historique et archéologique de célébration de l'héritage africain de la zone portuaire » et ce « Groupe de travail » furent créés par décret municipal en novembre 2011.

20. Suggestions faites par les mères-de-saint mais aussi par d'autres membres du groupe (notamment parmi les activistes du mouvement noir, anthropologues et historiens), par ailleurs sympathisants, et pour certains initiés, au candomblé (Col., *Relatório final*..., 2012, *op. cit.*, pp. 78-79).

recrutés pour l'occasion. La dimension d'emblée médiatique, spectaculaire, voire folklorique, attribuée à ce premier lavage public est ainsi liée à une conjoncture particulière et elle dépasse le champ d'action des acteurs du rituel. C'est-à-dire que le rituel des *baianas* n'est pas réductible à cette dimension. Nous définissons en effet ici la performance rituelle d'abord comme une « action », et non pas seulement comme un spectacle à l'intention d'un public.

Les années suivantes, la cérémonie du lavage du quai du Valongo s'institutionnalisa progressivement, gagnant aussi en visibilité et en popularité. Chaque année, des groupes de musique et de danse afro, des batteries d'écoles de samba, réalisent aussi des interventions après le lavage lui-même et participent aux réjouissances. Des représentants de la gastronomie et de l'artisanat liés à la région portuaire sont également présents. Regroupant en 2016 au maximum trois cents participants et spectateurs, cette cérémonie est loin d'avoir une fréquentation et une couverture médiatique comparables à celles de la cérémonie du célèbre lavage de l'église de Bonfim, qui réunit jusqu'à 800 000 personnes.

Candomblé « à ciel ouvert » ou rituel œcuménique et sécularisé ?

À l'intérieur des sanctuaires de candomblé, plusieurs rituels privés font intervenir des *lavagens*. De l'eau dans laquelle ont macéré des feuilles sacrées est ainsi utilisée lors du bain purificateur de la tête des initiés mais aussi lors du lavage des colliers rituels (*lavagem das contas*), des *otás* (pierre, fétiche principal de l'*orixá*), des pattes et cornes des animaux à sacrifier, de divers objets sacrés... En revanche, les lavages publics en milieu urbain n'entrent pas directement dans le calendrier liturgique du candomblé, lequel est essentiellement scandé par les devoirs rituels et cérémonies envers les *orixás*, et par les cycles d'initiations.

Au-delà du lavage public du parvis de l'église de Bonfim, le terme *lavagem* s'applique souvent, et par extension, à des cérémonies publiques de lavage réalisées dans (ou autour) des églises catholiques par des membres du candomblé. C'est à partir de la fin du XIX^e siècle, dans un contexte de réforme de l'église catholique au Brésil (un processus de romanisation visant à combattre les pratiques magiques et à restaurer l'autorité des prêtres), que ces formes d'expression de la religion populaire, traditionnellement associées au catholicisme, commencèrent à être vues comme des formes de « candomblé public », comme des « candomblés à ciel ouvert » (« *candomblés a céu aberto* »), et d'ailleurs, à ce titre, souvent persécutées par la police et par l'église (Azzi 1976 ; Sansi 2005a). Rappelons aussi que le candomblé est une religion qui, dans son

processus de formation, a longtemps développé des relations étroites avec le catholicisme²¹.

À Rio, ce sont des mères-de-saint, soit la plus haute autorité du candomblé, qui dirigent les opérations du lavage du quai du Valongo. Elles sont accompagnées et secondées par les Filhos de Gandhi, eux-aussi liés au candomblé. La plupart sont initiés dans ce culte et beaucoup ont une responsabilité sacerdotale (*ogã*), notamment celle de responsable de la musique rituelle des *orixás* (*alabé*). Ils portent un long collier aux perles blanches et bleues, c'est-à-dire aux couleurs des *orixás* Oxalá et Ogoun. L'Afoxé Filhos de Gandhi est plus qu'un groupe (*bloco*) de carnaval ou qu'un *rancho negro*²². Terme d'origine yoruba lié à une manifestation musicale et dansée, l'Afoxé entretient un lien étroit avec les religions afro-brésiliennes. Le terme désigne aussi un instrument musical ainsi qu'un rythme propre au candomblé de nation Ijexá (une subdivision à l'intérieur du groupe nagô) et c'est ce rythme ijexá qui est joué par les Filhos de Gandhi. L'Afoxé a pu ainsi être défini comme une sorte de « candomblé de rue » (Lody 1976) voire comme un « candomblé de qualité inférieure » car porteur d'une certaine ambiguïté profane/sacré (Carneiro 1948).

Puisqu'il est organisé et mené par des pratiquants du candomblé en costume religieux, le lavage annuel du quai du Valongo s'inscrit *a priori* ouvertement dans une dynamique religieuse. Par ailleurs, et à la différence de ce qui se passe à Bonfim ou avec d'autres lavages d'églises au Brésil, ce rituel n'entretient apparemment aucun lien direct avec une tradition catholique locale²³. L'unique tradition religieuse à laquelle les adeptes font ostensiblement référence ici est bien celle du candomblé. Le lavage contemporain du quai du Valongo par les *baianas* et les Filhos de Gandhi est une cérémonie publique liée au candomblé carioca. On pourrait donc *a priori* parler de « candomblé à ciel ouvert », voire de « candomblé de rue ».

21. Les confréries d'esclaves étaient placées sous l'égide de l'Église catholique et le syncrétisme saints/*orixás* ne se limita pas à un simple subterfuge ; de nombreux fidèles maintenaient une double appartenance religieuse — au candomblé et au culte catholique —, etc. Par ailleurs, à Salvador en particulier, à partir des années 1930 et singulièrement à partir des années 1980, un processus de « réafricanisation » visa notamment à effacer l'influence catholique de certains *terreiros* de candomblés « traditionnels » (SOUTY 2007 : ch. 5).

22. Association carnavalesque composée de Noirs, caractéristique du Rio de Janeiro de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle.

23. Cela n'est pas contradictoire avec le fait que les adeptes du candomblé puissent être pratiquants catholiques. Ainsi, plusieurs femmes ayant des responsabilités dans le candomblé, liées à la Pedra do Sal et actives dans le lavage du Valongo, fréquentent volontiers les messes de l'église São Francisco da Prainha, située tout près de la Pedra do Sal (Entretiens avec l'*ekede* Maria Moura et la mère-de-saint Iracy de Ogoun, 20/11/2015 ; et avec Frei Tatá, le père franciscain de cette église, lui aussi afro-descendant, septembre 2017).

Néanmoins cette affirmation doit être nuancée pour au moins trois raisons :

1. Les rituels religieux sur le quai du Valongo semblent plutôt faire référence à une religiosité diffuse et ouverte, aussi bien qu'à une ancestralité générique et indéfinie. Comme si, finalement, il s'agissait moins d'appeler les *orixás* ou les *eguns* que de rendre hommage aux anciens esclaves débarqués en ce lieu. Certes, à plusieurs reprises, des mères-de-saint ont déclaré avoir « senti » la présence des *orixás*, en particulier de l'*orixá* Xangô, sur le quai du Valongo²⁴. Mais il est important de souligner que, si les *orixás* sont bien loués lors de ces cérémonies rituelles, ils ne sont pas pour autant directement « appelés », et ils ne « descendent » pas. Je n'ai assisté à aucun phénomène de transe rituelle, de possession, d'incorporation par des divinités ou « entités », alors que ces phénomènes peuvent avoir lieu lors d'autres cérémonies publiques en extérieur liées au candomblé et à l'umbanda (pensons par exemple à la fête annuelle de Yemanjá, à Salvador ou à Rio de Janeiro). De plus, quand les mères-de-saint réalisent sur le quai du Valongo un rituel pour les « milliers d'Eguns africains », comme ce fut le cas en 2012²⁵, elles semblent faire référence, de manière plutôt vague et indifférenciée, aux esprits des esclaves morts, et non pas au culte spécifique des eguns, les ancêtres-revenants²⁶. On pourrait même dire que les eguns appelés ici par ces mères-de-saint représentent en quelque sorte « tous les ancêtres africains » des Brésiliens (et surtout des Afro-brésiliens) plutôt que les ancêtres singuliers d'une maison de culte particulière²⁷.

2. La seule référence à la tradition religieuse du candomblé ne rend pas compte de la dimension œcuménique de cette cérémonie. On a vu que les instigateurs, même indirects, du rituel ne sont pas exclusivement des membres du candomblé eux-mêmes. Des membres d'autres religions et de la société civile peuvent aussi être associés à ces lavages. Le caractère non prosélyte du candomblé, les valeurs de tolérance généralement associées à ce culte, et plus largement la plasticité structurale de cette religion, facilitent d'ailleurs cette dynamique d'ouverture.

24. Les mêmes mères-de-saint déclarèrent aussi avoir ressentir la présence de Xangô au sein de l'Instituto dos Pretos Novos, qui abrite des vestiges du cimetière des esclaves (VASSALLO 2012 : 24).

25. Col., *Relatório final...*, 2012, *op. cit.*, p. 124.

26. La plupart des *terreiros* rendent hommage aux eguns, aux esprits des ancêtres défunts. Par ailleurs, un culte spécifique aux eguns ou egunguns est organisé en sociétés secrètes masculines parallèlement au candomblé. Ces entités, que les vivants consultent, font leur apparition au terme d'un long rituel secret (DOS SANTOS 1984).

27. Dans le candomblé de nation *nagô-ketu* et *jeje*, les ancêtres sont appelés respectivement à travers le rituel du *padê* et le rituel *aizan* ; mais il s'agit d'abord des ancêtres de la maison, en particulier des fondateurs du sanctuaire, soit une ancestralité relativement récente (PARÉS 2016 : 314).

Lors du lavage rituel annuel, l'ouverture pacifique à l'autre, aux autres religions et aux non-croyants, est symbolisée par exemple par le dépôt sur le quai d'une couronne de fleurs avec l'inscription « Paz e Amor », qui est aussi la devise des Filhos de Gandhi. Le nom de ce *bloco* « Afoxé Filhos de Gandhi », choisi lors de sa création en référence à la lutte sociale non violente menée par le *leader* de l'indépendance de l'Inde, fait d'ailleurs aussi écho au caractère consensuel et œcuménique du lavage rituel du Valongo. De plus, le symbolisme du lavage lui-même — en l'occurrence le nettoyage, la purification, voire la guérison par l'eau — est partagé par de nombreuses traditions religieuses, et il est facilement compréhensible par l'ensemble des spectateurs.

Notons par ailleurs que d'autres lavages rituels peuvent être organisés, sur ce même quai mais à d'autres dates, lors d'événements exceptionnels. Un « lavage œcuménique » (*sic*) (avec des représentants du candomblé, du catholicisme et de l'islam) eut par exemple lieu le 11 mars 2014, lors de journées d'hommage à Abdias de Nascimento (1914-2011), artiste, intellectuel et militant du mouvement noir. Des rituels d'umbanda²⁸ sont aussi parfois réalisés aux abords du quai et sur son esplanade. Enfin, le quai reçoit assez régulièrement, depuis 2012, la visite de touristes membres de différents cultes afro-brésiliens, et plus largement afro-américains (santería de Cuba ou de Puerto Rico, candomblé d'Uruguay, voodoo de Louisiane, Lucumi religion nord-américaine, etc.), ou encore d'autorités religieuses africaines (par exemple, en 2014, la visite d'un roi béninois descendant de l'*orixá* Oxalufã), qui se recueillent sur les lieux et se prêtent parfois à des pratiques rituelles.

3. Enfin, la variété des définitions émiques de cette cérémonie montre que la composante religieuse n'en est qu'une facette possible. Les acteurs (du rituel et/ou de la mise en patrimoine du quai) évoquent ainsi, pêle mêle un « rituel de purification spirituelle » ou un « rituel de guérison », un « rituel de paix », une « cérémonie du souvenir ». Ils présentent aussi ce lavage public comme une manière de rendre hommage aux esclaves débarqués en ce lieu, d'évoquer les ancêtres africains, de louer certaines divinités²⁹. Pour reprendre un des termes qui revient avec fréquence dans les propos des acteurs, une des fonctions principales du rituel serait « d'apaiser » les esprits des anciens esclaves. C'est d'ailleurs bien au quai des esclaves qu'il est fait explicitement

28. L'umbanda est une religion née au début du XX^e siècle dans les grandes agglomérations urbaines du Sud-Est (Rio de Janeiro puis São Paulo), qui réunit des éléments du candomblé (en particulier de nation angola), du catholicisme populaire et du spiritisme d'origine européenne, ainsi que des religions amérindiennes. Au sein des religions dites « afro-brésiliennes », elle est celle qui compte le plus grand nombre d'adeptes.

29. Entretiens personnels ; *Proposta de inscrição...*, 2016, *op. cit.*, p. 170 ; Col., *Relatório final...*, 2012, *op. cit.*

référence, et jamais au quai de l'Impératrice (lui aussi visible, superposé au quai des esclaves), symbole de la domination des élites blanches esclavagistes.

Des objets du candomblé? Une ancienne présence des *orixás*?

En 2012, avant la fin des fouilles, plusieurs *leaders* du candomblé, membres de la communauté afro-brésilienne ou militants du mouvement noir, furent conviés par l'archéologue responsable, Tania Andrade Lima (une chercheuse universitaire désignée par la municipalité), pour leur présenter le chantier, l'histoire du site et les objets trouvés sur les lieux. Au-delà de ce qui fut présenté comme une forme de restitution symbolique du chantier aux Afro-descendants et comme une archéologie socialement et politiquement « engagée » (Lima 2013 ; Vassallo & Cicalo 2015 : 247), on peut considérer qu'il s'agissait aussi d'une invitation faite à certains *leaders* religieux préalablement sélectionnés, essentiellement des mères-de-saint du candomblé de tradition *nagô* (ou *jeje-nagô*), à participer au travail de reconnaissance et d'identification des objets trouvés. Il leur était ainsi implicitement demandé une sorte d'expertise religieuse, même informelle³⁰. Comme on l'a vu, trois mères-de-saint furent aussi invitées à intégrer un groupe de travail dont les recommandations devaient servir aux instances municipales dans leur gestion des vestiges de la Traite dans la région portuaire.

Ainsi, plusieurs types d'objets trouvés sur les lieux, conditionnés et triés par les archéologues furent reconnus (à ce moment-là ou même *a posteriori*), par des membres du candomblé (et notamment par Mãe Celina de Xangô) comme des pièces liées à leur propre tradition religieuse. Ainsi, un objet a été identifié comme une sculpture de Bara (l'*orixá* Exu) ; un diadème de métal comme un *adê* (utilisé par les *orixás* féminins Oxum, Yemanjá, Iansã et Nanã lors de l'incorporation) ; différents types de perles (*contas*, *missangas*, *monjolós*, *seguis*) comme liées au culte des *orixás* en général. Certaines pierres seraient des *otás* (*assentamento* ou « siège » principal des *orixás*), une « pierre de foudre » (symbole de Xangô) serait liée à cet *orixá*, etc.³¹ En 2012, les trois mères-de-saint du « groupe de travail curatorial » réalisèrent aussi sur le quai

30. Furent notamment sollicités le *babalaô* Fernando Portugal, les mères-de-saint Meninazinha de Oxum, Celina de Xangô, Edelzuita de Oxaguiã, Beata de Yemanjá (ces trois dernières intégrantes du « groupe de travail curatorial »), Celina de Oyá, Regina de Oxóssi, et l'*ekede* Maria Maura.

31. Entretiens avec plusieurs mères-de-saint, notamment Mãe Celina de Oya, Mãe Iracy de Ogun, et avec l'*ekede* Maria Maura (2012, 2013, 2014). Témoignage de Mãe Celina de Xangô (*O Globo*, 28/04/2012).

du Valongo une séance de divination avec des cauris³² retrouvés sur les lieux des fouilles et supposément vieux de deux siècles³³. Or, et ce n'est pas une coïncidence, toutes trois sont de tradition nagô. Mãe Edelzuita et Mãe Beata, originaires de Salvador de Bahia ou de sa région, étant chacune, au moment des faits, à la tête d'un *terreiro* de nation *nagô-ketu*.

Ainsi, selon les déclarations de plusieurs membres du candomblé, reprises par la responsable des fouilles, puis par de nombreux commentateurs, plusieurs trouvailles archéologiques seraient à relier directement à des pratiques cultuelles du candomblé carioca contemporain de tradition *nagô* (ou *jeje-nagô*). Pourtant, au regard de critères historiques et géographiques, de telles affirmations apparaissent pour le moins paradoxales :

1) Un anachronisme. En effet, il faut rappeler qu'à Rio de Janeiro, le candomblé, dont les *baianas* sont aujourd'hui les représentantes privilégiées, ne s'est constitué en tant que tel, c'est-à-dire en tant que système religieux relativement consolidé et codifié, qu'à la toute fin du XIX^e siècle et surtout dans les deux premières décennies du XX^e siècle, soit bien après la fin du trafic d'esclave en provenance d'Afrique³⁴. De plus, à partir du début des années 1830, avec l'interdiction progressive du trafic, les captifs ne débarquaient plus directement dans la région du Valongo, mais de manière furtive sur des plages isolées du littoral ou dans des îles éloignées, les bateaux négriers ne voulant pas se faire repérer. En fait, le candomblé carioca prit forme au moment où arrivèrent en nombre significatif, dans ce qui était alors la capitale du Brésil, les dits « Bahianais ». Le terme désignant à l'époque, à Rio de Janeiro, des travailleurs noirs nés en Afrique (*africanos*) ou au Brésil (*crioulos*), anciens résidents de Bahia³⁵, et pour beaucoup d'entre eux louant *orixás* et/ou *voduns*, membres du candomblé de cette région³⁶. Or, quand ceux-ci, venant de Bahia, débarquèrent à Rio, à partir du milieu du XIX^e siècle, d'une part le quai du

32. Le *jogo de buzios*, qui s'exerce avec seize coquillages du type cauris, est le principal instrument de divination dans le candomblé brésilien.

33. Col., *Relatório Final...*, 2012, p. 124.

34. Plus ou moins toléré au Brésil de 1831 à 1851, le trafic d'esclaves devint strictement illégal à partir de cette date, même si il continua dans l'illégalité jusqu'aux années 1870.

35. Même si les dits « Bahianais » de Rio pouvaient en fait venir d'autres provinces, beaucoup étaient issus de Bahia, et notamment de la ville de Salvador et de la région du Recôncavo. Plusieurs auteurs (CUNHA 2001 ; GOMES 2003 ; SLENES 2005 ; DOS R. SAMPAIO 2009) relativisent l'importance de la diaspora bahianaise par rapport aux autres nations africaines dans la capitale.

36. Le terme candomblé est mentionné par écrit pour la première fois à Salvador en 1807 (REIS 2011 : 55). Une communauté religieuse afro-brésilienne émergea dans cette ville dès la décennie 1820, mais le candomblé ne s'y est institutionnalisé qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle (PARÉS 2016 : 338), probablement à partir de la décennie 1860 (PARÉS 2006).

Valongo était désactivé puis enseveli (remplacé par le quai de l'Impératrice en 1843, recouvert par une nouvelle place dans les années 1870), d'autre part ces « Bahianais » n'étaient pas tous des esclaves : grand nombre d'entre eux étaient des affranchis ou des hommes nés libres³⁷.

Ce sont en grande majorité ces « Bahianais » qui implantèrent les premiers centres de candomblé carioca dans les quartiers portuaires de Saúde, Gamboa et Santo Cristo³⁸. De la fin du XIX^e aux années 1930, ces *leaders* religieux eurent un rôle central dans l'installation et l'institutionnalisation du candomblé carioca. C'est le cas notamment de la mère-de-saint Aninha, ou des pères-de-saint João Alabá, Assumano, Cipriano Abedé, Benzinho Bamboxê (Tio Rodolfo), Obá Sayã (Tio Joaquim), Tata Fomotinho, généralement considérés « Africains » à Bahia, mais *minas* ou simplement *baianos* à Rio³⁹.

Cela ne veut pas dire que tous les fondateurs « historiques » du candomblé carioca étaient forcément « Bahianais ». Des initiés venant directement d'Afrique, ont pu aussi planter « en droite ligne » le culte religieux des *orixás* et des *voduns* à Rio de Janeiro. Mais, en tout état de cause, ils arrivèrent à Rio alors que le trafic d'esclave était strictement interdit (c'est-à-dire dans la deuxième moitié du XIX^e siècle), et ne débarquèrent pas sur le quai du Valongo. C'est le cas, par exemple, avec la première maison de nation *jeje* de Rio, qui aurait été initialement implantée dans le quartier de Saúde par la fondatrice Gaiaku Rosena, une Africaine d'Allada (actuel Bénin), qui serait arrivée à Rio en 1864 ou 1874⁴⁰ (Rocha 2000 : 24 ; Netto 2010 : 214).

2) Une « confusion » géographique. À Rio de Janeiro, des esclaves venant d'Afrique débarquèrent au lieu-dit du Valongo dès la fin du XVIII^e siècle, directement sur le rivage ou à l'aide de précaires pontons en bois, puis grâce à un quai en bois construit en 1803, puis enfin sur le solide quai de pierre construit en 1811 et actif jusqu'en 1830 ou 1831 (après cette date seuls les hommes libres et les marchandises continuèrent à être débarqués sur ce quai).

37. Le trafic interprovincial d'esclaves et les migrations internes d'hommes libres (notamment de Bahia vers Rio) augmentèrent considérablement dès l'interdiction définitive du trafic de l'Afrique vers le Brésil (1850) jusqu'à l'abolition de 1888 (DOS R. SAMPAIO 2009).

38. À Rio, les premières *casas-de-santo* n'étaient pas des *terreiros* dans le sens contemporain d'une construction architecturale spécialisée dans la fonction religieuse ; elles étaient organisées dans de simples pièces situées dans des habitations populaires urbaines le plus souvent exiguës et précaires (*sobrado*, *casa de vila*, *cortiço*, *casa de cômodo*, *caserbe*), parfois associées à des arrière-cours (*fundo do quintal*), voire à des coins de rue.

39. Voir notamment J. DO RIO (1976), R. CONDURU (2010) et A. M. ROCHA (2000), ainsi que la note 53 de ce présent article. L'histoire de l'essor du candomblé dans la région portuaire de Rio reste largement à faire. Je remercie Blonsom Faria pour certains éclaircissements apportés (décembre 2016).

40. J. BENISTE (2006 : 297, 307) évoque 1874 comme date de fondation de ce *terreiro* Podabá (ou Kpodabá).

Or, ils étaient dans leur majorité écrasante — voire de manière exclusive lors des trois premières décennies du XIX^e siècle —, originaires d’Afrique centrale occidentale (principalement *Congos, Angolas, Cabindas, Benguelas*) (Florentino 2015 : 45) et d’Afrique orientale (souvent réunis dans la catégorie *Moçambique*). En effet, les Soudanais, issus de l’Afrique de l’Ouest, *directement* débarqués d’Afrique au Valongo étaient ultra minoritaires, et même complètement absents à partir de 1816⁴¹ (Verger 1987 ; Florentino 2015). Or, c’est bien dans ce groupe d’Africains « occidentaux », que certains captifs — singulièrement parmi ceux embarqués depuis le golfe du Bénin — étaient susceptibles d’honorer *orixás* ou *voduns*⁴².

À l’échelle de l’actuel quartier portuaire de Gamboa, ou de l’ancienne *freguesia* de Santa Rita, des recherches archéologiques (Bastos *et al.* 2010) et historiques (DA S. Pereira 2007) montrent d’ailleurs que les Africains enterrés dans la fosse commune des esclaves (les « Pretos Novos », captifs récemment arrivés par le port de Rio) faisant partie du complexe du Valongo, étaient certes d’origines géographiques très diverses, mais qu’ils venaient essentiellement — sinon quasi exclusivement — de trois grandes régions :

41. M. FLORENTINO (2015 : 85) parle de l’Afrique occidentale comme d’une « région insignifiante pour le ravitaillement de Rio » pour la période de 1795 et 1830, alors que dans le même temps, cette région fournissait la majorité des esclaves déportés à Salvador. De 1790 à 1811, seulement un bateau venant du golfe du Bénin et trois du golfe de Guinée accostèrent à Rio de Janeiro. De 1816 à 1830, aucun bateau venant directement d’Afrique occidentale n’accosta à Rio de Janeiro (FLORENTINO 2015 : 246, apêndice 13). Pour autant, ceci n’exclut pas une présence (minoritaire) à Rio d’esclaves africains occidentaux arrivés en cette ville après une halte plus ou moins longue dans d’autres ports brésiliens, en particulier celui de Salvador de Bahia. Notons aussi que, après la prohibition de la Traite au nord de l’équateur (selon l’accord de 1815 signé entre le Portugal et l’Angleterre), certains négriers de contrebande prétendaient naviguer vers l’Angola mais chargeaient des esclaves au Nigeria, qu’ils enregistraient comme venant d’Angola et les débarquaient ensuite à Rio. Selon les travaux de M. KARASCH (2000 : 53) entre 1808 et 1850, 1,5 à 7 % des esclaves à Rio seraient issus d’Afrique de l’Ouest. Par ailleurs, 11 % des baptisés à Rio étaient originaires d’Afrique occidentale selon F. GOMES (2011 : 218), qui se base pour la période 1801-1830 sur les registres de baptêmes paroissiaux. Mais, comme le remarque GOMES (2011 : 219), cette surreprésentation apparente des esclaves d’Afrique de l’Ouest pourrait s’expliquer notamment par le fait que de nombreux esclaves provenant d’Afrique occidentale étaient susceptibles d’être déjà baptisés avant leur arrivée au Brésil. P. VERGER (1964 : 367-368) montre aussi que sur une liste de 504 esclaves affranchis à Rio de Janeiro en 1864, 481 (95,44 %) étaient Bantus contre 23 (4,56 %) qui étaient en provenance de la région de la Baie du Bénin.

42. À Rio de Janeiro, les Africains embarqués dans le golfe du Bénin étaient connus comme de « nation mina » (SOARES 2004). La Côte de Mina désignait en fait la partie du golfe du Bénin entre le fleuve Volta et Cotonou (VERGER 1987). La « nation » ne désignait pas forcément la terre d’origine mais aussi, souvent, le port d’embarquement des esclaves.

Angola, Congo et Mozambique⁴³. Autrement dit, les divinités que louaient les esclaves *directement* débarqués depuis l'Afrique sur le quai en pierre du Valongo au début du XIX^e siècle, n'étaient pas (ou en nombre extrêmement réduits) des *orixás* ni des *voduns*.

Il faut préciser à ce stade que, même si le terme candomblé est d'origine bantoue, il concernait au XIX^e siècle les dévots des *voduns* et des *orixás*, qui formèrent la grande majorité des esclaves arrivés à Bahia dans les dernières décennies de la Traite (Verger 1987 ; Parés 2006 : ch. 1, 2 ; Reis 2011). Les captifs adeptes des *voduns* (peuples venus de régions contrôlées par le royaume du Dahomey, parlant des langues de la famille Gbe) étaient connus à Bahia comme *jeje* ; et ceux honorant les *orixás* (parlant yoruba, venus du Nigeria et de l'est du Dahomey) comme *nagô*. Sans entrer dans les débats interminables sur la part respective des « nations »⁴⁴ dans la constitution du candomblé, rappelons ici que c'est bien un « complexe *jeje-nagô* »⁴⁵ qui, au milieu du XIX^e siècle, servira de base à l'institutionnalisation du candomblé bahianais, mais aussi, quatre ou cinq décennies plus tard, au candomblé carioca⁴⁶.

43. J. J. M. DA S. PEREIRA (2007 : 143) identifie la provenance de 3 128 corps enterrés au cimetière des Pretos Novos entre 1824 et 1830 en détaillant le port d'embarquement en Afrique de chacun des esclaves (registre de Santa Rita). Or, seul un contingent de 4 esclaves, embarqués respectivement dans les ports de Mina (1 individu) et de Guinée (3 individus), est susceptible de compter des adeptes des *orixás* et *voduns*. Les autres esclaves ont été embarqués dans les ports de : Benguela (914), Angola (891), Mozambique (354), Cabinda (309), Quiliname (289), Ambriz (229), Luanda (95), Fleuve Zaïre (38,1), Inhambane (12).

44. Sans lien désormais avec l'origine ethnique ou géographique de ses adeptes, la « nation » de candomblé est un concept sur tout théologique (LIMA 1976), une catégorie culturelle. On distingue trois grandes nations (sans évoquer ici les nations plus petites ou divisions des grandes nations) censées faire référence aux origines africaines des fondateurs des *terreiros* : la nation *nagô-ketu* ou *ketu* serait issue des Yorubas du Nigéria et du Bénin, la nation *jeje* des Fons du Bénin, la nation angola des Bantus d'Angola et du Congo.

45. Dans la formation du candomblé bahianais, L. N. PARÉS (2006) a relativisé grandement la supposée « hégémonie nagô » en montrant que le culte aux *voduns* (de nation *jeje*) offrit notamment un « modèle organisationnel » capable d'intégrer le pluralisme religieux des esclaves au sein de communautés de type ecclésiastique.

46. La focalisation sur les « survivances » africaines et la prétendue suprématie religieuse yoruba, puis l'effort inverse de déconstruction de l'« hégémonie nagô », ont déjà fait couler beaucoup d'encre. Je précise ici que, de mon point de vue, il est largement vain de vouloir démêler l'origine des éléments liturgiques. En effet, les religions de matrices africaines sont le résultat d'un processus complexe de synthèse et de créativité culturelle, dans lequel se mélangent de manière plutôt inextricable les contributions les plus diverses, celles de peuples africains et de leur descendance *crioula*, de populations chrétiennes ibériques et de populations amérindiennes (PARÉS 2016 : ch. 7).

Acteurs religieux, experts, spécialistes du patrimoine

Les pièces retrouvées aux abords du quai du Valongo lors des fouilles sont aussi nombreuses (environ 500 000) que variées, et certains de ces objets furent certainement associés à un vaste répertoire de pratiques, notamment d'ordre religieux. Certains artefacts (amulettes et talismans, *figas*, ornements divers) trouvés en grande quantité sur les lieux ont été interprétés par l'équipe des archéologues comme des objets associés à des rituels de protection, de résistance, de lutte contre l'infortune, certains de ces objets constituant ce que ces chercheurs ont nommé une « seconde peau » (Lima, de Souza & Sene 2014). L'historien Carlos E. L. Soares, en raison de la grande quantité de bagues et de perles intactes retrouvées sur les lieux, dissimulées du fait d'une persécution intense, évoqua aussi la présence d'une « maison de culte secrète à proximité de la rue de la plage »⁴⁷. Pour autant, rien ne permet d'indiquer formellement que les objets recueillis étaient liés spécifiquement au culte des *orixás* ou des *voduns*. *A fortiori*, rien ne prouve que le quai du Valongo fut un *assentamento* (ou *assento*) des *orixás*. C'est pourtant ce qui fut annoncé à plusieurs reprises par certains membres du candomblé ou par l'archéologue responsable des fouilles, qui s'est par ailleurs présentée elle-même publiquement comme non membre du candomblé et non spécialiste des religions afro-brésiliennes⁴⁸. L'*assentamento* est un matériel sacré qui accueille la force magico-sacrée ou *axé* ; ce n'est pas la représentation ou l'image de la divinité, c'est plutôt la demeure de l'*orixá*, c'est même l'*orixá* lui-même sous l'une de ses formes (Halloy 2005 : 514-515 ; Sansi 2013 : 21-22). *Assentar* est un processus rituel visant littéralement à « asseoir » la divinité en un réceptacle privilégié, c'est-à-dire à fixer l'énergie dynamique de l'*orixá* dans son siège ou *assentamento* : soit dans le « fétiche » matériel principal de l'*orixá* (une pierre ou *otá*, un symbole métallique, un arbre...) ⁴⁹, soit dans la tête de l'initié. Ainsi, l'*otá* est une forme silencieuse et immobile, dissimulée et constante, de l'*orixá* (Sansi

47. Voir Col., *Relatório final...* 2012 : 78 [Actes de la réunion du 4 mai 2012].

48. Tania Andrade Lima déclara tenir ses informations de certaines mères-de-saint. Dans le documentaire de Wavá de Carvalho Costa *Cais do Valongo, Sangra da terra* (2011), elle déclare par exemple : « Segundo as *yalorixás*, aqui temos um *assentamento* dos *orixás*. »

49. De nombreux *orixás* ont leurs objets consacrés placés à l'intérieur d'un bâtiment (*Ilê Axé*) du sanctuaire du candomblé, dans une ou plusieurs petites pièces réservées (*peji*). L'ensemble (*otá* ou pierre sacrée de l'*orixá* placée dans un pot de terre ou de porcelaine, baignée de miel, d'huile douce ou de palme, avec d'autres symboles et fétiches) formant une sorte d'autel. Certains *orixás* ont leur *assentamentos* dans la partie non construite du *terreiro* (arbres, sources), ou en dehors du sanctuaire, généralement dans des espaces naturels. L'*assentamento* est régulièrement alimenté par des offrandes rituelles, des nourritures sacrificielles.

2005b : 149-150), alors que le corps dansant de l'initié est une forme publique, éphémère et « humanisée », pour ainsi dire, de ce même *orixá*.

En fait, il n'y a guère eu, à ce stade, de débats contradictoires publiques, entre responsables religieux, scientifiques et responsables des politiques du patrimoine (ni au sein du « groupe de travail curatorial », ni lors de la constitution du dossier de candidature du quai au Patrimoine mondial) sur la possible nature/fonction religieuse de certains objets trouvés, et des vestiges du quai lui-même. C'est donc la question de l'expertise partagée qui peut être posée. Et aussi celle de la position parfois ambiguë de certains chercheurs et acteurs religieux locaux, faisant eux-mêmes partie du groupe d'experts appelés par les pouvoirs publics, devenant ainsi partie prenante des politiques publiques de patrimonialisation et de développement touristique, et non plus seulement cantonnés à une posture consultative⁵⁰. Quoi qu'il en soit, tout s'est passé comme si la légitimité religieuse conférée aux mères-de-saint présentes et leur charisme individuel avaient suffi à valider les affirmations de celles-ci quant à l'origine et la fonction passée de certains objets (désignés comme des objets d'un ancien culte aux *orixás*) ; comme si cela avait également suffi à qualifier le quai du Valongo comme ancien support actif de rituels lié à ce culte. Les scientifiques (archéologues, historiens ou anthropologues) ont, semble-t-il, accepté d'emblée et validé en toute « bonne foi », pour ainsi dire, l'expertise de ces *leaders* religieux⁵¹, puis la création de nouveaux rituels inspirés par les informations ainsi recueillies. Ces conclusions et propositions furent ensuite reprises par les militants afro, les responsables du patrimoine, les politiciens, les différents acteurs.

En associant aujourd'hui de manière sélective le quai aux *orixás* du candomblé jeje-nagô (ou en évoquant les esprits des morts eguns), en désignant parmi les trouvailles archéologiques des objets rituels (liés à un culte ancien des *orixás* et/ou utilisables dans le candomblé contemporain), certaines

50. Au cours de ces années (2010-2016), ces acteurs (décideurs et promoteurs, chercheurs, experts du patrimoine) ont notamment semblé s'accorder implicitement sur l'idée suivante : la mise en valeur patrimoniale des vestiges du Valongo représente une opportunité et un outil au service du développement touristique dans ces quartiers. Si certaines modalités d'implantation d'un « tourisme de mémoire » autour du Valongo ont été partiellement discutées, le bien fondé de l'émergence d'une telle industrie touristique internationale en ce lieu, ses limites et inconvénients, n'ont pas été débattus. Là comme ailleurs, l'idéologie patrimoniale telle qu'elle est véhiculée par l'UNESCO (et qui est d'abord au service de l'industrie touristique) s'est imposée.

51. Seul l'historien Alberto e Costa Silva, membre du « groupe de travail curatorial », alerta sur le fait que « les esclaves auraient été convertis au culte yoruba ici au Brésil ». Il souligna par ailleurs qu'« une partie du matériel yoruba trouvé lors des fouilles proviendrait de la contrebande de marins, car les esclaves étaient amenés nus » (Col., *Relatório final...*, 2012, *op. cit.*, p. 190 [Actes de la réunion du 16 mai 2012]).

« Bahianaises » de Rio s'appliquent à re-signifier ce lieu, à le raccrocher à une tradition religieuse à laquelle il n'était pas forcément, en tout cas pas directement et pas exclusivement, associé. De cette manière, les acteurs de ces lavages s'inscrivent aussi dans une forme de continuité symbolique permettant de renforcer la légitimité de leur présence : en quelque sorte, ils poursuivraient, après une pause de presque deux siècles, une tradition religieuse (la leur) supposée familière en ce lieu.

Au-delà du quai lui-même, c'est d'ailleurs l'ensemble du circuit municipal des vestiges de la Traite qui a été associé aux divinités du candomblé *nagô*, en l'occurrence à l'*orixá* Xangô. Après une brève négociation, l'attribut de cet *orixá* (sa double hache ou *oxé*) est devenu le symbole visuel de ce circuit⁵². Pourtant, là aussi, et si on s'en tient à d'autres considérations (la présence écrasante de populations bantoues parmi les esclaves débarqués sur ce quai), un symbole religieux bantou aurait sans doute été plus approprié qu'un symbole du candomblé de tradition *jeje-nagô*, comme l'ont d'ailleurs remarqué eux-mêmes certains membres du « groupe de travail curatorial »⁵³.

En fait, les membres des religions afro-brésiliennes actifs sur le quai du Valongo ne semblent pas spécialement préoccupés par le besoin de démonter la suprématie du modèle *jeje-nagô*, ni même de prouver une origine géographique précise des objets trouvés. Mais il se trouve qu'ils raccordent d'emblée le quai des esclaves à la tradition qu'ils connaissent et qu'ils pratiquent : la leur. Devant la force incomparable du symbole que représente le quai du Valongo (le plus grand débarcadère d'esclaves du monde ; le seul dont les vestiges soient conservés au Brésil), ils sont d'abord animés par la volonté de revendiquer

52. Une discussion interne des membres du « groupe de travail curatorial » et un rituel effectué par les trois mères-de-saint aboutirent au choix de l'*orixá* Xangô. Le sous-secrétaire au Patrimoine de la Mairie (Washington Farjado), refusant sans doute d'inscrire le circuit sous un symbole trop religieux, et alléguant des raisons techniques, décida finalement de choisir une représentation stylisée du principal attribut de l'*orixá* Xangô (Col., *Relatório final...*, 2012, *op. cit.*, pp. 89-90 [Actes de la réunion du 16 mai 2012]). On voit dans cet exemple que la construction d'un patrimoine « consensuel », convenant au plus grand nombre, est forcément le résultat d'une négociation, d'une recherche d'un possible dénominateur commun (sinon édulcoré), et cela passe par une mise à distance relative d'un référent religieux trop explicite.

53. Les Actes de la réunion du 16 mai 2012 relatent notamment les faits suivants : l'archéologue responsable des fouilles, Tania Andrade Lima, marqua sa préférence pour un symbole bakongo, de culture du centre-ouest africain, elle indiqua en particulier un « cosmogramme bakongo ». La militante et chercheuse Elisa Larkin Nascimento suggéra une sculpture traditionnelle d'Angola dénommée « Le penseur ». L'historien Eugenio Libano Soares déclara avoir changé d'avis : il pensait l'année précédente à un symbole bantou, mais choisirait désormais « un symbole lié à la culture des orixás » et, alléguant que « la culture yoruba a réuni les Africains dans la diaspora », suggéra « le marteau de Xangô » (*sic*) comme « symbole sacré le plus important » (Col., *Relatório final...* 2012, p. 90, ma traduction).

(par le truchement de certaines divinités et de certains objets) la dimension *religieuse* et *africaine* du Valongo. Et pour cela, *orixá* (les termes *vodun* ou *inquice* n'étant à ma connaissance pas utilisés ici) est un dénominateur commun, un terme générique, partagé et efficace, compréhensible par tous. *Orixá* signifie ici simplement « divinité africaine » et non pas tant « divinité d'origine yoruba ». Si la prééminence supposée du candomblé bahianais de tradition *nagô* (ou *jeje-nagô*) est donc, une nouvelle fois, reproduite ici par quelques mères-de-saint locales et autres adeptes du candomblé, c'est plutôt à la marge, presque à leur corps défendant, pour ainsi dire. On revient à notre constatation initiale d'une cérémonie du lavage du quai marquée par une religiosité diffuse, générique. Est mis ici en exergue un héritage religieux et culturel africain concernant l'ensemble du pays, un héritage apporté par les innombrables esclaves débarqués ici et transmis par leurs descendants. Il y a donc une porosité entretenue et un changement d'échelle, un glissement de l'ethnique vers le national, un passage aussi du religieux au politique.

Des pratiques et des représentations bantoues

Pour les raisons évoquées précédemment, il est difficile de considérer *a priori* ce quai comme un ancien site de culte des *orixás* ou des *voduns*, *a fortiori* comme un ancien site actif du candomblé. On peut par contre considérer qu'il s'agit d'un site où ont pu s'exercer, à la fin du XVIII^e siècle et dans les premières décennies du XIX^e siècle, des pratiques rituelles bantoues, et surtout d'un site par lequel sont arrivés des individus porteurs de représentations religieuses de l'ensemble bantou. Par ailleurs, mais seulement à partir des deux ou trois dernières décennies du XIX^e siècle, il est possible que des offrandes aient pu être faites en l'honneur des *orixás* et *voduns* (et notamment des offrandes lancées à la mer) à proximité immédiate de l'ancien quai des esclaves. D'ailleurs, un peu plus loin du quai, à seulement 200 mètres environ de l'actuel site archéologique, la Pedra do Sal est un lieu où, incontestablement, des *orixás* ont été « assis » dès la fin du XIX^e siècle⁵⁴. Ils continuent d'ailleurs d'être régulièrement « alimentés » par différentes types d'offrandes (*ebós*, *despachos*).

54. Dès 1886 est ainsi évoqué un *assentamento* de l'*orixá* Xangô Afonjá à la Pedra do Sal. Trois personnages « bahianais » ont un rôle central dans la fondation et/ou la manutention de cet Axé Opô Afonjá, qui est probablement le premier centre de candomblé de Rio : la célèbre mère-de-saint bahianaise Aninha (Eugênia Ana dos Santos, Obá Byi, aussi fondatrice de l'Axé Opô Afonjá de Salvador en 1910), et deux « Africains » résidents à Bahia : Obá Sayã (Joaquim Vieira da Silva) et Benzinho Bamboxê (Rodolfo Martins de Andrade) (AUGRAS & DOS SANTOS 2005 : 112 ; DOS S. TOBIOBÁ 2007 : 267-268, n. 6 ; NETTO

Pointer du doigt, comme nous l'avons fait ici, le *leadership* de certains Bahianais et souligner la coïncidence entre leur arrivée en nombre à Rio (dans les dernières décennies du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle) et la consolidation/institutionnalisation du candomblé carioca, de même que souligner l'importance des cultes aux divinités d'origine *nagô* et *jeje* dans la formation du candomblé carioca, ne revient donc pas à minimiser l'influence des éléments liturgiques bantous dans la constitution de ce même candomblé carioca, bien au contraire. Comme on l'a déjà souligné, la présence d'esclaves bantous débarqués à Rio pendant les siècles de la Traite fut écrasante. Pendant la période coloniale, avant l'implantation tardive (en comparaison avec Salvador) du candomblé de Rio de Janeiro, les cultes honorant des divinités africaines à Rio étaient notamment représentés par des *calundus* bantous, un ensemble de pratiques religieuses et magiques à finalité essentiellement thérapeutique et divinatoire, composées d'éléments de diverses régions du sud de l'Afrique (Angola, Congo, Mozambique)⁵⁵. À Rio comme ailleurs au Brésil, les « nations » angola⁵⁶ et congo (d'origine linguistique kimbundo et kikongo) participèrent à la formation du candomblé. La présence importante, dans le Rio contemporain, de candomblés de « nation » angola, congo ou cabinda, de candomblé de *caboclo* (modalité de la nation angola, centré sur le culte des ancêtres indigènes), sans même parler ici de l'umbanda (qui emprunte beaucoup au candomblé angola), témoignent aussi, s'il en était besoin, de l'influence déterminante des éléments bantous dans la constitution des diverses traditions religieuses afro-brésiliennes locales et régionales⁵⁷.

2009 : 109 ; ROCHA 2000 : 25). Par ailleurs, et selon certaines sources orales recueillies sur place (membres du quilombo de la Pedra do Sal et/ou adeptes du candomblé), la Pedra do Sal compterait un *assentamento* d'une Oxum des eaux salées.

55. Dès les débuts de l'esclavage, les Noirs se réunissaient lors de réunions festives et dansées aux sons des tambours incluant des phénomènes de trances : les *batuques*, les *cantos*, ainsi que les *folias* des confréries catholiques. Les pratiques à caractère religieux d'origine africaine (notamment le calundu) connurent une complexité sociale et rituelle grandissante et, au début du XIX^e siècle, apparut un premier réseau social de congrégations extra domestiques. Il n'est pas aisé d'établir une généalogie directe entre calundu et candomblé (SWEET 2003 ; DE M. e SOUZA 2011 : 41-54).
56. Des *leaders* du candomblé de nation angola originaires de Bahia arrivèrent eux aussi à Rio de Janeiro pour implanter leur *terreiro*, mais seulement à partir des décennies 1930 et 1940, soit plusieurs dizaines d'années de décalage avec les *leaders* bahianais du candomblé nagô. Citons notamment le célèbre Joãozinho da Gomeia (João Alves de Torres Filho, 1914-1971) qui arriva à Rio en 1948, ou encore Manoel Ciriaco de Jesus du *terreiro* Tumba Junçara, João Lesenge du *terreiro* Bate-Folha (DE BARROS 2010).
57. Juca Rosa, né à Rio en 1834, « chef des macumbas de Rio » (DOS R. SAMPAIO 2009), peut être considéré comme un précurseur du candomblé angola et de l'umbanda de Rio de Janeiro.

« Faitiche »

Ce qui importe ici n'est pas de souligner que des interprétations rétrospectives puissent être sélectives ou partielles, biaisées d'un point de vue historique et géographique, qu'il puisse s'agir d'une « reconstitution » ou d'une « invention » de tradition. Des objets ont été identifiés, « reconnus » comme porteurs de sacralité et appartenant à une certaine tradition ; ils sont revendiqués, voire utilisés rituellement, par des membres du candomblé carioca contemporain : cela suffit amplement à les qualifier comme objets religieux, doués d'une certaine *agency* (Gell 1988), doués d'une efficacité au présent.

Rappelons en effet que dans le candomblé, l'attraction d'un individu (initié ou futur initié) pour un objet trouvé et adopté — de même qu'un rêve marquant ou une vision, un dérèglement du comportement ou une maladie — peut être interprété comme un appel des divinités, comme le signe annonciateur d'une possible initiation. Il importe donc moins, de mon point de vue, de vérifier si certaines pièces « ont déjà servi » ou de prouver leur généalogie, que de constater qu'elles sont aptes à être utilisées dans le candomblé contemporain. Certaines qualités (une vie passée, une voix, une force) sont attribuées à certains objets, et ces qualités conditionnent l'utilisation de ces objets au présent. Les biographies de certaines pièces et vestiges archéologiques, mises en relief par certains acteurs (*baianas*, mais aussi archéologues, experts du patrimoine), nous renseignent d'abord sur le faisceau d'intentions porté par ceux qui évoquent, utilisent, mettent en scène au présent ces objets ou ces monuments, poursuivant en cela divers objectifs.

Avancer que le quai du Valongo n'était pas, au début du XIX^e siècle, un site où *orixás* et *voduns* étaient loués (et même que le lieu n'a pas été, ni au XIX^e ni au XX^e siècle, un site rituel du candomblé *jeje-nagô*) n'empêche pas de reconnaître qu'il soit devenu, depuis 2012, un site absolument légitime du candomblé contemporain carioca ou des autres religions afro-brésiliennes. Dans le candomblé de nation *nagô*, le verbe est « agissant », la parole (cantiques, formules magiques, salutations) est déjà action efficace (Verger 1997 : 25-62). La performance rituelle est instituante : elle instaure une nouvelle réalité. Force est ainsi de constater que les nouvelles pratiques rituelles des membres du candomblé carioca insèrent désormais l'ancien quai des esclaves dans une dynamique de circulation et de distribution de l'*axé*. *Axé* est une force magico-sacrée qui parcourt l'ensemble du système religieux (dos Santos 1984 : ch. 3), une énergie labile présente, sous diverses modulations (lesquelles autorisent différents niveaux de participation), dans les divinités et les êtres humains, mais aussi dans des éléments de la nature et dans certains objets et

artefacts (voire donc dans certains éléments de construction). Ainsi, rien ne s'oppose à ce que les vieilles pierres du quai du Valongo récemment remises à jour puissent elles aussi être porteuses d'*axé*⁵⁸.

En fait, dans l'ontologie du candomblé, tout ce qui contient de l'*axé*, les divinités comme les personnes, mais aussi certains objets, préexistent, pour ainsi dire, à leur construction (Goldman 2009) : ils existent déjà (mais d'une autre façon, sur un autre plan) avant d'être « faits », c'est-à-dire avant d'être révélés/fabriqués rituellement, en particulier durant l'initiation (pour les personnes) et lors de rituels de consécration⁵⁹. Surtout, les cérémonies de lavage de ces vieilles pierres, les offrandes et les performances rituelles qui accompagnent ces lavages visent à aviver cette énergie magico-sacrée, à la mettre en mouvement, à l'entretenir. L'*axé* circule alors entre les participants, éventuellement entre des participants et des entités susceptibles de manifester des formes ou des modalités de présence.

Autrement dit, même si il n'y a jamais eu de *fundamento* (objets contenant une modulation spécifique de l'*axé*, placés à la base d'une construction religieuse) planté sur le quai du Valongo, ni d'*assentamento* d'*orixá* jadis installé ici, ce débarcadère des esclaves est devenu un support privilégié de circulation de l'*axé*. Le site est, pour ainsi dire, « chargé » : l'*axé* circule désormais en ce lieu, autour de ces vieilles pierres, et en particulier lors des célébrations rituelles.

Dans la mesure où ils sont « produits » tout autant qu'ils ont été « découverts »⁶⁰, les vestiges du quai des esclaves, ainsi que certains objets trouvés à ses abords, sont bien des « faitiches » (Latour 2009). Il s'agit de trouvailles archéologiques authentiques aussi bien que d'objets construits au présent :

58. Dans le candomblé, les pierres se répartissent selon trois possibilités ontologiques : « des pierres *communes*, qui resteront toujours ce qu'elles sont ; des pierres *spéciales*, qui peuvent devenir des orixás ; et des pierres qui *sont* des orixás » (GOLDMAN 2009 : 122-123, ma traduction, italiques originales).
59. Dans un article où il interroge la notion de fétiche et de fétichisme, M. GOLDMAN (2009 : 129, ma traduction) définit le candomblé comme « une forme d'art très particulière » dans laquelle objets, personnes et dieux « existent déjà avant d'être créés, ce qui fait que le processus de création en jeu ne peut être appréhendé que comme la révélation de virtualités contenues dans les actualisations dominantes, dans le double sens du mot ».
60. On peut d'ailleurs interroger, ou relativiser, la « découverte » archéologique du Valongo. La mise à jour du quai en 2011 correspond plutôt à une « redécouverte » dans la mesure où l'emplacement du quai, même enseveli, était parfaitement connu. La présence sur les lieux d'une colonne en granit (surmontée d'une sphère armillaire) flanquée d'une plaque commémorative faisant référence au quai de l'Impératrice, en est la preuve. Cette colonne fut érigée en 1872 par les monarchistes qui voulurent rappeler la présence du quai de l'Impératrice (LIMA, DE SOUZA & SENE 2016 : 316). L'historien C. E. L. SOARES (2013 : 7) avait d'ailleurs déjà suggéré de réaliser des fouilles exactement en ce lieu dès 2001. Les enfouissements successifs du quai des esclaves et du quai de l'Impératrice furent des actes

ennoblis par le patrimoine, devenus enjeux de mémoires et de mobilisations, devenus supports à plusieurs types d'identifications, de revendications et d'appropriations (rituelles, mais aussi culturelles, sociopolitiques...).

Une nouvelle géographie sacrée

La recomposition du paysage religieux déborde l'esplanade de ce quai. Depuis quelques années, — en fait clairement depuis le début de l'opération urbaine « Porto Maravilha » —, les membres des religions afro-brésiliennes, et singulièrement du candomblé, ont réinvesti les quartiers de Saúde et Gamboa, qu'ils avaient pourtant largement abandonnés depuis longtemps⁶¹. Cette réappropriation symbolique s'effectue notamment à travers des cortèges, des processions publiques et des offrandes : *ebós*, *despachos*, *balaio das Yabás*⁶², fête de Yemanjá⁶³. Cette nouvelle présence s'exerce aussi à travers la vente de produits culinaires afro-brésiliens, notamment les *acarajés* (beignets à base de haricots blancs), l'*angu* (à base de maïs) et les *caldos* (soupes). Ces produits sont présentés sur des petits stands (*barracas*) ou des plateaux portables (*tabuleiros*) autour de la Pedra do Sal, sur l'esplanade de la Prainha, sur la place de l'Harmonia, sur la place Maúá, parfois sur le quai du Valongo lui-même ou à proximité. Vendu dans la rue par les *baianas* en costume traditionnel, l'*acarajé* est un plat rituel du candomblé, le met préféré des orixás Yansã, Xangô et Obá, et le savoir-faire des *baianas de acarajé* a été reconnu depuis 2004 comme patrimoine culturel national immatériel, par l'Institut du patrimoine historique et artistique national ou IPHAN (Bitar 2011)⁶⁴. La figure

politiques, une manière d'effacer les mémoires de l'esclavage et du régime colonial puis impérial, une amnésie volontaire en acte (SOUTY 2015b).

61. Les premières *casas-de-santo* carioca implantés dans les quartiers portuaires (Saúde, Gamboa, Santo Cristo) et Praça Onze/Cidade Nova à la toute fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, furent ensuite chassées par la spéculation immobilière et les transformations urbaines et, profitant de la nouvelle offre de transport (tramways, trains puis bus), elles migrèrent en périphérie à partir des années 1930 et 1940 : d'abord dans la Baixada Fluminense puis dans la Zona Oeste (ROCHA 2000 ; CONDURU 2010 ; NETTO 2010). Profitant de l'espace disponible et de la présence de la nature, ces centres du candomblé ou *terreiros* furent aussi renommés *casas de roça*.
62. Cérémonie dédiée aux *orixás* féminins, organisée depuis 2007 par le Quilombo de la Pedra do Sal, au cours de laquelle un panier d'offrandes est lancé à la mer.
63. Depuis 2017, une fête est donnée en l'honneur de Yemanjá dans ces quartiers, le 2 février. La cérémonie commence au quai du Valongo ; le cortège déambule ensuite jusqu'à la place Mauá, où des offrandes sont lancées à la mer.
64. À Rio de Janeiro, les Bahianaises vendeuses d'*acarajé* avaient disparu de l'espace public (à l'exception du quartier excentré de Penha), leur retour partiel date des années 1970 (témoignages de Gracy Mary Moreira et Marcos Cesar, 01/07/2015).

de la *baiana de acarajé* contemporaine rappelle les vendeuses de rues (*baianas de tabuleiros, quintandeiras et quituteiras*) de « nation » *mina* (Velloso 1990 : 218 ; Farias *et al.* 2005 ; Farias *et al.* 2006) et, plus largement, elle renvoie aux pratiques urbaines des femmes noires de la période abolitionniste et post-abolitionniste dans ces quartiers portuaires et centraux⁶⁵. Quant à la vente contemporaine d'*angu*, elle rappelle les rassemblements d'esclaves et d'affranchis au sein des *angús* ou des *zungús* (Soares 1998), lieux de commensalité et de convivialité, mais aussi espaces rituels, religieux et festifs au XIX^e siècle. Les *baianas* s'emploient ainsi à alimenter l'imaginaire local de la *Pequena África*, la « Petite Afrique ». Cet imaginaire récemment réactivé (dans les années 1980 avec certains travaux historiques, puis dans les années 2000 avec divers projets de revitalisation portuaire) dépeint les quartiers portuaires et centraux de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle (de la Place Mauá à l'ancienne Place Onze), comme une « Petite Afrique », voire comme un « réduit bahianais » (*pedaço baiano* ou *canto baiano* (Velloso 1990 : 209 ; Moura 1995 ; Soares 2011 ; Souty 2015a). La présence des *baianas* contemporaines dans les vieux quartiers portuaires reste néanmoins relative, ponctuelle et conjoncturelle, et elle suit plutôt un calendrier profane. La vente de mets afro-brésiliens, s'effectue par exemple le week-end et/ou lors d'événements festifs publics (jours fériés, commémorations, fêtes). Par ailleurs, les chefs de culte du candomblé n'exercent pas dans la région portuaire, ni ne résident dans ces quartiers, à quelques très rares exceptions près⁶⁶.

Les *baianas*, médiatrices et intermédiaires idéales

Les *baianas* ne sont pas seulement actives lors de la séquence rituelle du lavage. Certaines d'entre elles prennent aussi la parole publiquement lors de cet événement annuel, elles sont par ailleurs interviewées par des médias, consultées par les autorités et par les experts, approchées par les curieux et les touristes ; elles gagnent une nouvelle audience. Tout se passe comme si l'innovation rituelle fournie par les *baianas* du candomblé autour du quai du Valongo conférait à celles-ci l'ensemble de la gestion religieuse du site, mais aussi leur conférait une légitimité particulière dans la manutention de la mémoire locale de la traite des esclaves. Une légitimité similaire n'a semblé-il pas été attribuée à d'autres afro-descendants, habitants ou travailleurs des

65. Pour relativiser le rôle des *tias* de cette époque, et en particulier de la fameuse Tia Ciata, voir CUNHA (2001), GOMES & SOARES (2002), GOMES (2003), DOS R. SAMPAIO (2009a).

66. Seule la mère-de-saint Gloria de Yemanjá (non impliquée dans le rituel annuel du lavage) possède un centre ou *terreiro*, au morro da Providência. La mère-de-saint Celina de Oyá, réside à Providência mais n'y exerce pas.

quartiers portuaires, comme les dockers (*estivadores*), les vieux sambistes locaux, les *quilombolas* de la Pedra do Sal, ou plus simplement les membres militants de la cause afro, actifs dans ces quartiers. Une légitimité comparable n'a pas non plus été accordée aux membres de l'Afoxé Filhos de Gandhi, eux aussi liés au candomblé et qui accompagnent les *baianas* dans leurs cortèges et leurs rituels de lavages.

Alors, d'où vient cette légitimité ? D'abord, et on reviendra plus loin sur cette idée, en raison d'une conception, implicite et largement partagée, de la suprématie du religieux dans la gestion de la tradition africaine au Brésil. De plus, et au-delà du type d'appartenance religieuse des *baianas*, c'est la catégorie des « *tias pretas* » (littéralement les « tantes noires » ; on pourrait aussi traduire par « les grandes sœurs afro-brésiliennes ») qui semble ici avoir été activée. Ce groupe est constitué de personnages féminins afro-descendants adultes. Il inclue les *avós*, les *madrinhas* et les *comadres* (grand-mères, marraines et commères). Figures maternelles et conciliatrices, les *tias pretas* articulent un large réseau de sociabilité et sont d'importants médiateurs sociaux. Le personnage de la *tia* afro-brésilienne se confond par ailleurs largement avec celui de la « *Mãe Preta* » (littéralement la « Mère Noire »), célébrée notamment dans des *blocos* carnavalesques. Par un léger glissement sémantique, la *Mãe Preta* peut aussi devenir aussi la *Mãe África*, la Mère Afrique⁶⁷. Certaines *tias* locales du début du xx^e siècle, très souvent d'origine bahianaise, sont d'ailleurs restées présentes dans l'imaginaire collectif : la désormais légendaire Tia Ciata (Moura 1995) mais aussi Tia Davina, Tia Bebiana, Tia Carmen, Tia Perciliana, Tia Amélia...⁶⁸

En faisant appel aux *baianas* du candomblé (pour les consulter sur les objets archéologiques trouvés et sur les modalités d'aménagement du quai), en encourageant et en facilitant leur appropriation rituelle des lieux, les autorités responsables des politiques du patrimoine, conseillées par quelques experts, universitaires et militants du mouvement noir, ont associé ce quai du Valongo à une tradition religieuse et historique singulière et, par ailleurs, à une présence très largement féminine. Mais la légitimité qu'apporte en retour aux autorités la présence de ces femmes n'est pas seulement basée sur des critères religieux, historiques et de genre. Elle est aussi « ethnique » : l'immense majorité des *baianas* sont noires ou métisses, quand l'immense majorité des responsables

67. L'admiration pour les mères afro-brésiliennes contemporaines se confond alors avec l'idéalisation d'une Afrique « originelle » censée être le berceau d'une tradition culturelle et religieuse redécouverte. Le tube du chanteur Chico César, « Mama África » (1995) incarne par exemple ce glissement de sens.

68. Sur les *tias pretas* contemporaines dans la région portuaire, voir notamment DE ALMEIDA (2013).

publics et des experts sont blancs. Elle est « populaire » : ces femmes sont issues de milieux modestes, quand les politiciens et les experts sont issus de la classe moyenne ou supérieure. Elle est bien sûr « culturelle » : les autorités savent bien que les *baianas* du candomblé incarnent le maintien et le rayonnement des traditions afro-brésiliennes, et qu'elles sont une référence importante dans l'imaginaire populaire. La nouvelle présence des *baianas* dans la région du vieux port de Rio est consensuelle, elle fait pour ainsi dire l'unanimité.

Cumulant plusieurs critères de représentativité et de légitimité, les *baianas* servent en quelque sorte de caution aux responsables des politiques du patrimoine. Pour ces raisons, elles ont gagné un statut d'interlocutrices et de médiatrices privilégiées dans la gestion patrimoniale de cet important vestige de la Traite. Au moins pendant les deux mandats du maire Eduardo Paes (2009-2016), elles ont été associées à cette gestion, elles sont devenues des gardiennes du patrimoine.

Le rituel au service du patrimoine ?

On a vu que la conception et la naissance du rituel du lavage du quai du Valongo, en 2012, coïncida avec la « remise du chantier » aux *baianas* du candomblé et avec une invitation faite à trois d'entre elles de participer à une commission consultative réfléchissant à l'aménagement du site. En fait, le succès croissant de cette cérémonie est bel et bien indissociable des politiques publiques de « mise en patrimoine » et de « mise en tourisme » du site. Le 20 novembre 2013, « Jour de la Conscience Noire », le site archéologique fut officiellement inscrit dans le circuit « La Route de l'Esclave », un projet international, interdisciplinaire et pédagogique de l'UNESCO initié en 1994. Conjointement, le jour de cette inauguration, l'Institut Rio Patrimoine de l'Humanité (IRPH), créé fin 2012 par la municipalité (avec pour objectif de gérer le label « paysage culturel urbain » attribué à la ville de Rio de Janeiro par l'UNESCO en 2012)⁶⁹ désigna le quai du Valongo comme « patrimoine culturel carioca » et comme l'une des étapes du « Circuit historique et archéologique de célébration de l'héritage africain »⁷⁰ créé en novembre 2011. Dans la foulée, fut mis en place un projet d'inscription du quai du Valongo sur la liste du Patrimoine mondial de l'UNESCO. La reconnaissance par l'IPHAN étant un préalable nécessaire, l'organisme fédéral élaborait un dossier technique

69. Les « Paysages cariocas entre la montagne et la mer » furent inscrits au Patrimoine mondial de l'humanité de l'UNESCO en 2012.

70. Ce circuit municipal regroupe aussi la Pedra do Sal, l'Instituto dos Pretos Novos (et ses vestiges du cimetière d'esclaves), le centre culturel José Bonifácio, les jardins du Valongo et la place des *estivadores*.

(en coopération avec la mairie) pour classer lui-même le site au patrimoine. La candidature à l'UNESCO, avec un dépôt final du dossier en septembre 2015, correspondit avec l'anniversaire des 450 ans de la ville de Rio. Nul doute que la récente reconnaissance internationale par l'UNESCO, annoncée officiellement le 9 juillet 2017, renforcera considérablement la fréquentation touristique du quai du Valongo ainsi que la visibilité des manifestations qui s'y déroulent. L'aménagement prochain d'un lieu d'exposition/mémorial (doté d'un appareil pédagogique et présentant les trouvailles archéologiques) dans le vaste bâtiment situé juste en face du quai du Valongo (appelé bâtiment des docks Pedro II ou bâtiment André Rebouças)⁷¹ renforcera encore cette dynamique.

Si le quai a donc fait l'objet de toutes les attentions patrimoniales, la cérémonie du lavage elle-même a connu une reconnaissance formelle et une progressive institutionnalisation par les pouvoirs publics. Depuis janvier 2015, elle est d'ailleurs inscrite dans le calendrier officiel des célébrations de la ville.

Au Brésil, le candomblé, longtemps persécuté par les pouvoirs publics, a timidement commencé à devenir « patrimoine » à partir du milieu des années 1980. À Salvador de Bahia en particulier, des communautés de candomblé — certains *terreiros* « historiques » — commencèrent alors à être classés au patrimoine au niveau national (IPHAN), c'est-à-dire à être reconnu comme bien symbolique de la nation. À Rio de Janeiro, la patrimonialisation des communautés religieuses du candomblé est plus récente, il faut ainsi attendre les années 2000, soit deux décennies de plus, pour que quelques *terreiros* de candomblé sollicitent l'IPHAN ou d'autres organismes de classement et préservation du patrimoine culturel.

À Rio, certains sanctuaires du candomblé, mais aussi des objets du culte⁷², et maintenant — depuis le début des années 2010 et avec une visibilité accrue — des constructions symboles de la Traite situées dans le vieux port, sont donc « mis en patrimoine » (Mattos, Abreu & Guran 2014 ; de Araujo 2015). C'est donc chaque fois la dimension matérielle, et non pas immatérielle, du patrimoine afro-brésilien qui est officiellement reconnue⁷³.

71. L'ingénieur André Rebouças (1838-1898) supervisa la construction de ce bâtiment et la réforme des docks portuaires dans les années 1866-1871. Lui-même afro-descendant et militant abolitionniste, il refusa d'employer de la main-d'œuvre esclave lors de ces chantiers.

72. Voir notamment l'exposition Relicário multicolor tenue en 2008 au centre José Bonifácio (CONDURU 2008). En fait, dès 1938, le Sphan (ancêtre de l'IPHAN) classa une partie de la collection de « Magie noire » du Musée de la Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, constituée d'objets saisis lors des actions de répressions policières empêchant la pratique de ces cultes.

73. Sur l'institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien, voir notamment CAPONE & MORAIS (2015).

La valorisation et la commémoration du quai du Valongo, mise en œuvre par les experts et les autorités, aboutit déjà à une forme de « sanctuarisation » séculaire du site. Or, la « sacralisation » actuelle du site par l'activité rituelle des *baianas* alimente et renforce incontestablement son « aura patrimoniale ». En ce sens, mise en rituel locale et politique publique du patrimoine entrent en synergie et en complémentarité, elles se renforcent l'une l'autre.

On peut considérer que le quai du Valongo n'avait pas besoin du candomblé, ni d'ailleurs d'aucune religion, pour devenir « Patrimoine mondial de l'humanité », mais la présence des mères-de-saint de cette tradition religieuse, reconnues par extension comme les administratrices légitimes du sacré afro-brésilien en général, semblait renforcer considérablement la valeur patrimoniale du site en le reliant de manière dynamique, rituelle, charnelle, « vivante », non seulement à des formes de transcendance, mais aussi à un certain passé et à tout un univers culturel et social.

Élargissons et inversons un peu le problème. Sur le quai du Valongo, tout se passe comme si l'héritage africain était nécessairement pensé *in fine* comme religieux ; comme si la religion de matrice africaine (synthétisée par le candomblé de nation *nagô*) était le meilleur réceptacle de la tradition afro-brésilienne en général. Cette idée semble partagée par les militants afro, par les experts et les universitaires, et finalement par les instances du patrimoine. Il y aurait donc une primauté du religieux, ou plutôt une légitimité insurpassable du religieux dans la « récupération » et la valorisation de l'héritage africain ? Effectivement, et ce constat renvoie à une idée ancienne, implicite et très largement partagée, y compris par les militants du mouvement afro. Déjà au début du *xx^e* siècle, Nina Rodrigues (1977) voyait dans le candomblé un noyau efficace de résistance culturelle des traditions africaines en général, mais aussi un support de rébellion sociale. Plus tard, Roger Bastide (1960) notamment, considéra les religions afro-brésiliennes comme un foyer très privilégié, comme une niche précieuse à partir de laquelle se seraient reconstitué l'ensemble des traditions d'origine africaine au Brésil, qu'elles soient musicales, dansées, plastiques, philosophiques, etc.

Il se trouve que les nouvelles manifestations rituelles effectuées sur le quai des esclaves cadrent parfaitement avec la notion, bureaucratique et internationale, de patrimoine intangible ou patrimoine immatériel. Plus que cela, ce « patrimoine immatériel » local offre une visibilité supplémentaire au patrimoine matériel sur lequel il s'appuie, et il confère à ce dernier un supplément de légitimité et de visibilité. Dès lors, pour les pouvoirs publics et les experts, communiquer sur les réappropriations locales de ce patrimoine, insister sur sa dimension « vivante » et « vécue », facilite et renforce incontestablement le processus politique de classement, de labélisation, et

de reconnaissance internationale⁷⁴. Il est ainsi significatif que les rédacteurs du dossier de candidature au Patrimoine mondial de l'UNESCO, insistèrent très fortement sur ces lavages. Malgré la modestie de ces rituels (qui ont lieu une fois par an seulement), ils y sont cités, décrits et commentés à de très nombreuses reprises⁷⁵.

L'activité rituelle mise en œuvre sur le quai du Valongo par certains membres du candomblé carioca fait indéniablement le jeu des politiques publiques du patrimoine mises en œuvre par la municipalité. Or, celles-ci sont largement au service d'une opération d'urbanisme qui remodèle ces quartiers en vue de créer un « port culturel » dédié au tourisme, aux loisirs et à la consommation culturelle. Avec l'opération Porto Maravilha, le patrimoine est d'abord au service du *marketing* urbain accompagnant un projet de gentrification urbaine, de spéculation immobilière (Souty 2013, 2018 ; Broudehoux 2017). Ce n'est pas un hasard si, dans le prolongement direct du quai du Valongo réaménagé, juste au bout de l'esplanade, fut installé un bâtiment préfabriqué barré de l'inscription « *Meu Porto Maravilha* ». Ouvert au public, ce pavillon d'exposition ressemblant à un stand de vente immobilière, présentait l'opération d'urbanisme et en vantait les mérites à l'aide d'écrans interactifs. Il avait surtout pour fonction de convaincre les investisseurs et promoteurs. Il a été démonté en 2016.

Ainsi, les manœuvres de récupération politique du rituel sont parfois explicites. Pendant plusieurs années, la municipalité et la CDURP (l'organe municipal qui gère l'opération d'urbanisme Porto Maravilha) se sont servies de la manifestation de lavage du quai comme d'un outil privilégié de communication : les fouilles archéologiques et l'aménagement de cet espace furent présentés comme une marque d'attention apportée au patrimoine local par les pouvoirs publics, et le lavage rituel du quai par les *baianas* a été mis en exergue comme une preuve de la réceptivité populaire de cette action. Le quai, et les rituels qui y ont lieu, sont devenus un faire-valoir pour la municipalité, une vitrine pour louer les bienfaits de l'opération d'urbanisme et ses politiques locales. Entre 2012 et 2016, il n'y eut pas un lavage qui ne fut accompagné par des représentants de la CDURP et de la municipalité (un discours officiel

74. Parmi les nombreux « critères de candidature au Patrimoine mondial », le critère VI est très explicite à ce sujet : « être directement ou matériellement associé à des événements ou des traditions vivantes, des idées, des croyances ou des œuvres artistiques et littéraires ayant une signification universelle exceptionnelle (Le Comité considère que ce critère doit préférablement être utilisé en conjonction avec d'autres critères) » (<<http://whc.unesco.org/fr/criteres/>>).

75. Voir *Proposta de inscrição...*, 2016, *op. cit.* Les termes *lavagem* ou *lavagens* apparaissent dans ce document à vingt-cinq reprises.

a parfois lieu après le rituel lui-même), photographié, filmé, commenté dans les organes de presse municipaux⁷⁶.

Les manifestations rituelles des *baianas* et des Filhos de Ghandi, de même que la plupart des événements artistiques, festifs, performatiques ou pédagogiques organisés sur le quai du Valongo et qui sont liés à la « culture afro-brésilienne » (*capoeira*, *batuque*, *samba*, *congada*, *jongo*, *maracatu*, défilés carnavalesques, représentations théâtrales, débats sur l'histoire et la culture locales, etc.) ont ainsi bénéficié ces dernières années d'un appui direct ou indirect, parfois d'un financement, des autorités municipales (à travers la CDURP, le concessionnaire Porto Novo, le nouveau musée du MAR...). Les différents acteurs engagés sur le quai y gagnent en retour certains avantages : une visibilité nouvelle, une respectabilité renforcée, parfois de nouvelles responsabilités.

On ne peut donc opposer, d'une part, des performances rituelles ou festives (mobilisant des *baianas*, des « Afro-brésiliens » et des habitants de ces quartiers)⁷⁷ qui seraient « vécues » et « authentiques » (car incorporées, *embodied*, et « locales »), créatives et spontanées, populaires et immatérielles et, d'autre part, des politiques publiques (municipales ou internationales) de patrimonialisation, qui seraient plaquées de haut en bas par des politiciens et des experts extérieurs, des technocrates soumis à un agenda néolibéral, porteurs d'une vision statique du patrimoine et focalisées sur la dimension matérielle de celui-ci. Entre ces deux camps, il existe certes un rapport de force très asymétrique, et globalement défavorable aux « Afro-brésiliens » et aux résidents locaux, qui sont de conditions modestes. Mais il existe aussi un intérêt partagé et bien compris dans la « patrimonialisation » des vestiges de la Traite, un pragmatisme et un opportunisme réciproque, si ce n'est une instrumentalisation mutuelle (Souty 2018).

Même s'il n'est plus, et depuis longtemps, une religion « ethnique », le candomblé incarne par excellence la « tradition africaine » au Brésil ; il demeure considéré comme un symbole fort de résistance culturelle et religieuse des Afro-descendants, et comme un espace social d'affirmation identitaire. Le culte *nagô*, en particulier, a été érigé en modèle prédominant de la tradition,

76. *Porto Maravilha*, bulletin de promotion local de l'opération d'urbanisme, est publié par la CDURP. (Voir par exemple le n° 15, julho de 2014, p. 8).

77. Nombre de Blancs de la classe moyenne habitant la Zona Sul (quartiers aisés) se mêlent aussi à ces manifestations.

FIG. 5. — LE SITE DU QUAI DU VALONGO (CONTRECHAMP). À GAUCHE, LA COLONNE ÉVOQUANT LE QUAI DE L'IMPERATRICE ; À DROITE, LE BÂTIMENT DES DOCKS PEDRO II ; AU FOND, NOUVEAUX IMMEUBLES CONSTRUITS DURANT L'OPÉRATION D'URBANISME PORTO MARAVILHA

Photographie de J. Souty, 11 octobre 2017

en symbole de la préservation de la culture et de la religion africaine au Brésil (Capone 1999).

Sur le quai des esclaves du Valongo, ainsi que dans l'ancien cimetière d'esclaves (IPN), les mères-de-saint déclarèrent avoir ressenti la présence de Xangô. Plus largement, c'est toute cette région portuaire qu'elles associent à Xangô. Pourquoi Xangô et pas un autre des nombreux orixás ? Cette divinité masculine liée au tonnerre et au feu est décrite dans la mythologie du candomblé et dans la mythologie yoruba (Verger 1999 : ch. 12) comme un guerrier viril, fougueux et belliqueux, ne supportant pas les formes d'injustice, toujours disposé à les combattre. Sur le quai du Valongo, il était important pour les mères-de-saint d'évoquer en ce lieu le caractère justicier et hardi associé à cet orixá. C'est aussi pour cette raison qu'elles firent de l'attribut de cet orixá (la double hache) le symbole visuel du circuit municipal des vestiges de la Traite. En fait, en évoquant Xangô, combattant et redresseur de torts, les *baianas* associent la nouvelle visibilité publique du quai du Valongo à une demande de justice, à certaines revendications : au minimum l'instauration d'un « devoir de mémoire » et la reconnaissance des méfaits de l'esclavage, mais aussi, en filigrane, un vœu de justice sociale et d'accès à l'égalité des droits pour les Afro-descendants.

D'un autre côté, force est de constater que le rituel actuel (entre 2012 et 2017) de lavage du quai des esclaves, dans sa dimension œcuménique et quelque peu sécularisée, participe largement à une « mise en patrimoine » consensuelle et normalisée, sans débordements ni querelles apparentes, répondant ainsi aux impératifs des organes internationaux (UNESCO), nationaux (IPHAN) et municipaux (IRPH) en la matière⁷⁸, offrant aussi « sur un plateau » aux médias les images spectaculaires et folklorisées qu'ils demandent.

Est-ce à dire que les références religieuses du candomblé auraient ici perdu de leur tranchant, ou bien qu'elles auraient été quelque peu instrumentalisées ? Le rituel du lavage se réduit-il finalement à une fraternisation consensuelle autour d'un monument-symbole ?

En fait, ce rituel œcuménique, bien qu'il se rapproche par bien des aspects d'un « candomblé de rue », ne s'inscrit pas dans la liste des obligations strictement religieuses des membres des communautés du candomblé.

Par ailleurs, la mise en rituel du quai du Valongo est largement dépendante des politiques du patrimoine (qui s'exercent ici du niveau local à l'échelle internationale), ainsi que de la politique de « rénovation » urbaine développée dans ces quartiers. On peut dire que cette cérémonie a largement fait le jeu des politiques

78. Les instances qui valident l'inscription au Patrimoine mondial font du consensus une condition de recevabilité des candidatures et d'accompagnement des dossiers (FABRE & IUSSO 2009).

publiques de patrimonialisation et des politiques de *marketing* urbain liées à l'opération « Porto Maravilha » (en tout cas durant la période 2012-2016) ; et en retour le classement réussi du site au Patrimoine offre des avantages de visibilité et de représentation aux acteurs de ces cérémonies (ainsi qu'aux acteurs des festivités et revendications qui accompagnent ces rituels).

De plus, l'unanimité autour du Valongo n'est qu'apparente, et elle est le résultat d'une négociation (Vassallo & Cicalo 2015). Ce consensus de façade n'a en fait tenu que jusqu'au moment de la reconnaissance internationale du quai des esclaves par l'UNESCO, en 2017. En effet, ici comme ailleurs, le consensus était une condition implicite d'acceptation du dossier de candidature par les instances internationales du patrimoine. Les rivalités locales dans les appropriations symboliques des vestiges de la Traite par divers acteurs (organisateurs du dossier de classement du quai du Valongo, nouvelle municipalité, autres entités publiques, associations, militants du mouvement afro, *quilombolas*, intellectuels engagés, producteurs culturels) sont aujourd'hui bien visibles. Plusieurs projets de patrimonialisation sont en lice, notamment autour d'un futur musée adjacent au quai du Valongo, et cette polyphonie n'est pas forcément harmonieuse⁷⁹.

Durant les deux mandats du maire Edouardo Paes (2009-2016), les pouvoirs publics et les promoteurs regroupés dans l'opération Porto Maravilha, tout à leur objectif d'instrumentaliser la « culture » et le « patrimoine » pour mieux gentrifier ces espaces portuaires et attirer les touristes (Souty 2018), ne se sont pas intéressés sincèrement à l'histoire locale de l'esclavage, ni à la portée pédagogique et sociopolitique de ces découvertes archéologiques. Les autorités (et pas seulement à l'échelon municipal) ne souhaitent pas que ce quai devienne une caisse de résonance pour la demande de réparations des victimes de l'esclavage et pour la dénonciation des ségrégations sociopolitiques dont les Afro-descendants continuent aujourd'hui d'être victimes. Quant au nouveau maire Marcelo Crivela (en fonction depuis janvier 2017), lui-même évêque de l'Église Universelle et longtemps ouvertement hostile aux manifestations religieuses de matrice africaine, il inaugure une politique municipale visant notamment à entraver les manifestations culturelles de rue, en particulier celles liées aux traditions et aux arts afro-brésiliens.

Or, dans cette ancienne région portuaire de Rio de Janeiro, les séquelles du passé font largement écho aux injustices du présent. Avec l'opération

79. Les différents acteurs sont porteurs de propositions et de revendications qui ne sont pas forcément compatibles. En 2017, lors de plusieurs audiences publiques, ils débattirent par exemple sur le nom du futur musée/mémorial (Musée national du Valongo, Musée de l'esclavage et de la liberté, Musée Afrique-Brésil, Musée ouvert de la Petite Afrique, etc.), sur son contenu et sur les modalités de sa mise en place et de sa future gestion.

Porto Maravilha et la préparation des méga-événements sportifs (Coupe du Monde de Football 2014, Jeux olympiques de 2016), une série de mesures a porté atteinte, en particulier entre 2011 et 2016, aux populations modestes, notamment afro-brésiliennes, habitant ces quartiers : mise en place d'un « état d'exception », expulsion des « indésirables » (notamment dans la favela de la Providência ou dans les *squats*), privatisation des espaces et spéculation immobilière débouchant sur de nouvelles formes de ségrégation et de dépossession (Broudehoux & Freeman 2015 ; Broudehoux 2017). Ces mesures ont alimenté aussi un imaginaire local de résistance et des formes de luttes au présent faisant écho, dans ces mêmes quartiers portuaires, à des précédents historiques (Souty 2015a).

Des usages sociaux du passé moins consensuels, des versions moins édulcorées ou apaisées de l'histoire — et donc des formes de ritualisations moins œcuméniques et folkloriques que celles soutenues jusqu'à maintenant par les pouvoirs publics et par les instances du patrimoine —, restent donc susceptibles d'être activées depuis le quai du Valongo et de resurgir dans la région portuaire.

Le champ religieux est un espace privilégié pour revendiquer une identité, créer des formes d'appartenance, et pour la mobilisation et l'action politique. Si la cérémonie publique du lavage du quai n'intègre pas directement le calendrier liturgique du candomblé, elle intègre en revanche, chaque année avec plus d'intensité, le calendrier culturel et l'agenda politique de plusieurs de ces groupes afro-brésiliens (qu'ils soient liés ou non aux religions de matrice africaine), et elle concerne l'ensemble de la communauté afro-descendante. En fait, la présence du quai du Valongo et sa visibilité croissante interrogent la formation de la société brésilienne tout entière, et permettent d'attirer l'attention sur la situation présente d'une société qui continue d'être traversée par des formes vives de ségrégations et par de profondes inégalités sociales. Les formes de (ré)appropriations symboliques du quai par différents acteurs (religieux, artistiques et culturels, militants, *leaders* communautaires, responsables associatifs), qu'ils soient Afro-Brésiliens ou pas, ouvrent ainsi une ligne de tension dynamique entre un héritage "communautaire" des Afro-descendants et des enjeux socio-politiques à l'échelle nationale.

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ/FAPERJ), Rio de Janeiro ; Institut des mondes africains (IMAF), Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- DE ALMEIDA A. F., 2013, *A tradição das tias pretas na zona portuária : por uma questão de memória, espaço e patrimônio*, Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em História da Cultura, PUC-Rio.
- DE ARAUJO A. L. (ed.), 2015, *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*, Amherst-New York, Cambria Press.
- AUGRAS M. & DOS SANTOS J. B., 2005, « Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro », in C. E. M. DE MOURA (ed.), *Somávo. O Amanhã nunca termina. Novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás*, São Paulo, Empório de Produção : 109-120.
- AZZI R., 1976, *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- DE BARROS J. F. P., 2010, « As Comunidades Religiosas Negras do Rio de Janeiro, de suas Origens à Atualidade », <<https://ocandomble.com/2010/06/01/as-comunidades-religiosas-negras-do-rio-de-janeiro-de-suas-origens-a-atualidade/>>.
- BASTIDE R., 1960, *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des inter-pénétrations de civilisations*, Paris, PUF.
- BASTOS, M. Q. R., DE M. SOUZA S. M. F., SANTOS R. V., COOK D. C., RODRIGUES-CARVALHO C. & SANTOS R. V., 2010, « Da África ao Cemitério dos Pretos Novos, Rio de Janeiro : Um estudo sobre as origens de escravos a partir da análise de isótopos de estrôncio no esmalte dentário », *Revista de arqueologia*, 24 (1) : 68-97.
- BENISTE J., 2006, *As águas de Oxalá*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BITAR N. P., 2011, *Baianas de Acarajé : comida e patrimônio no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Aeroplano.
- BROUDEHOUX A.-M., 2017, *Mega-Events and Urban Image Construction, Beijing and Rio de Janeiro*, London-New York, Routledge.
- BROUDEHOUX A.-M. & FREEMAN J.-P., 2015, « L'appropriation et la dépossession dans la ville néolibérale : le cas du Porto Maravilha, Rio de Janeiro », in L. K. MORISSET (dir.), *S'approprier la ville. Le devenir-ensemble, du patrimoine urbain aux paysages culturels*, Québec, Presses de l'Université du Québec : chap. 3.
- CAPONE S., 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.
- CAPONE S. & DE MORAIS M. R. (eds.), 2015, *Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*, Paris, LAHIC (« Les Cahiers du Lahic, 11 »)-DPRPS-Direction des patrimoines.
- CARNEIRO E., 1948, *Candomblés da Bahia*, Salvador, Secretaria de Educação e Saúde.

- COL. (Grupo de Trabalho Curatorial do Projeto Urbanístico e Arquitetônico Circuito Histórico e Aqueológico de Celebração da Herança Africana), 2012, *Relatório Final. Grupo de Trabalho Curatorial do Circuito Histórico e Aqueológico de Celebração da Herança Africana*, Rio de Janeiro, Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro-Instituto Rio Patrimônio da Humanidade.
- CONDURU R., 2008, *Relicário multicolor. A coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Centro Cultural Municipal José Bonifácio-Museu da Polícia Civil do RJ-Instituto de Artes da UERJ.
- 2010, « Das casas às roças : comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX », *Topoi*, 11 (21) : 178-203.
- CUNHA M. C. P., 2001, *Ecos da folia*, São Paulo, Companhia das Letras.
- FABRE D. & IUSO A. (eds.), 2009, *Les monuments sont habités*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- FARIAS J. B., DOS S. GOMES F. & SOARES C. E. L., 2005, *No labirinto das nações, africanos e identidades no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- FARIAS J. B., DOS S. GOMES F., SOARES C. E. L., DE ARAÚJO C. E. M., 2006, *Cidades Negras : africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*, São Paulo, Alameda.
- FLORENTINO M., 2015, *Em Costas Negras : uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, São Paulo, UNESP.
- GELL A., 1988, *Art and Agency : An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon.
- GOLDMAN M., 2009, « Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras : ensaio de simetriação antropológica », *Análise Social*, XLIV (190) : 105-137.
- GOMES F. & SOARES C. E. L., 2002, « “Dizem as Quitandeiras...” Ocupações urbanas e identidades étnicas em uma cidade escravista : Rio de Janeiro, século XIX », *Acervo*, Rio de Janeiro, 15 (2) : 3-16.
- GOMES T. M., 2003, « Para Além da Casa de Tia Ciata : outras experiências no universo cultural carioca 1830-1930 », *Afro-Ásia*, 29-30 : 175-198.
- GOMES F., 2011, « “Atlantic Nations” and the Origins of Africans in Late-Colonial Rio de Janeiro : New Evidence », *Colonial Latin American Review*, 20 (2) : 213-231.
- HALLOY A., 2005, *Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*, Thèse de doctorat, Bruxelles, ULB ; Paris, EHESS.
- DE P. HONORATO C., 2008, *Valongo : o Mercado de Escravos do Rio de Janeiro, 1758-1831*, Dissertação de Mestrado, Niterói, PPGH-UFF.

- KARASCH M., 2000, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- LATOUR B., 2009, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond-La Découverte.
- LIMA T. A., 2013, « Arqueologia como ação sociopolítica : o caso do cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX », *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 7 (1) : 177-207.
- LIMA T. A., DE SOUZA M. A. T. & SENE G. M., 2014, « Weaving the Second Skin : Protection against Evil among the Valongo Slaves in Nineteenth-century Rio de Janeiro », *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 3 (2) : 103-136.
- 2016, « Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX », *Anais do Museu Paulista*, 24 (1) : 299-391.
- LIMA V. C., 1976, « O Conceito de “Nação” nos candomblés jeje-nagô da Bahia », *Afro-Ásia*, 12 : 65-90.
- LODY R. G., 1976, « Afoxé », *Caderno de Folclore*, 7, Rio de Janeiro, MEC-Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.
- MATTOS H. & ABREU M., 2010, « Relatório histórico-antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal », in INCRA, *Relatório de identificação e delimitação da comunidade remanescente do Quilombo da Pedra do Sal*, Rio de Janeiro, INCRA : 11-83.
- MATTOS H., ABREU M. & GURAN M. (eds.), 2014, *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*, Niterói, PPGH-UFF.
- MOURA R., 1995, *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura.
- NETTO M. F., 2009, *Terreiros de Candomblé de Rio de Janeiro*, São Paulo, Via Lettera ; Rio de Janeiro, IPHAN.
- 2010 (ed.), *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, IPHAN (CD-ROM).
- PARÉS L. N., 2006, *A formação do candomblé : História e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da Unicamp.
- 2016, *O rei, o pai e a morte. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África ocidental*, São Paulo, Companhia das Letras.
- DA S. PEREIRA J. J. M., 2007, *À flor da terra : O Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Garamond.

- 2013, « Revisitando o Valongo : mercados de almas, lazareto e cemitério de Africanos no portal do Atlântico (A cidade do Rio de Janeiro, no século XIX) », *Revista de História Comparada*, 7 (1) : 218-243.
- REIS J. J., 2011, « Candomblé and Slave Resistance in Nineteenth-Century Bahia », in L. N. PARÉS & R. SANI (eds.), *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago-London, The University of Chicago Press : 41-54.
- DO RIO J., 1976 [1910], *As Religiões no Rio*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- ROCHA A. M., 2000, *As nações Kêtu : origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Mauad.
- RODRIGUES R. N., 1977, *Os Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.
- DOS R. SAMPAIO G., 2009a, « Conexões Rio-Bahia : identidades e dinâmica cultural entre trabalhadores, 1850-1888 », *Acervo*, 22 (1) : 67-84.
- 2009b, *Juca Rosa, um pai de santo na corte imperial*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- SANI R., 2005a, « Catholic Saints, African Gods, Black Masks and White Heads : Tracing the History of Some Religious Festivals in Bahia », *Portuguese Studies*, 21 : 182-200.
- 2005b, « The Hidden Life of Stones : Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects in Bahia », *Journal of Material Culture*, 10 (2) : 139-156.
- 2013, « Encountering Images in Candomblé », *Visual Anthropology*, 26 : 18-33.
- DOS SANTOS J. E., 1984, *Os Nãgo e a morte. Pãde, Àsésé e o Culto Ègun na Bahia*, Petrópolis, Vozes.
- SLENNES R., 2005, *The Brazilian Internal Slave Trade, 1850-1888 : Regional Economies, Slave Experience and the Politics of a Peculiar Market*, in W. JOHNSON (ed.), *The Chattel Principle : Internal Trades in the Americas*, New Haven, Yale University Press : 325-370.
- SOARES C. E. L., 1998, *Zungú : rumor de muitas vozes*, Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- 2011, *A pequena África : um portal do Atlântico*, Rio de Janeiro, CEAP.
- 2013, *Valongo, cais dos escravos : memória da diáspora e modernização portuária na cidade do Rio de Janeiro, 1668-1911*, Relatório de pós-doutoramento, Rio de Janeiro, UFRJ.
- SOARES M. de C., 2004, « A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem : categorias de inserção social de africanos no Império português século xviii », *Estudos Afro-Asiáticos*, 26 (2) : 303-330.
- SOUTY J., 2007, *Pierre Fatumbi Verger. Du regard détaché à la connaissance initiatique*, Paris, Maisonneuve & Larose.

- 2013, « Dinâmicas de Patrimonialização em Contexto de Revitalização e de Globalização Urbana. Notas Sobre a Região Portuária do Rio De Janeiro », *Revista Memória em Rede*, 5 (9), <<http://www2.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede/beta-02-01/index.php/memoriaemrede/article/view/211/0>>.
- 2015a, « O quilombo como metáfora : espaços sociais de resistência na região portuária carioca », in P. BIRMAN, M. P. LEITE, C. MACHADO, S. De S. CARNEIRO (eds.), *Dispositivos Urbanos e trama dos viventes. Ordens e resistências*, Rio de Janeiro, FGV editora.
- 2015b, « Vestiges en palimpseste, rapports au passé, régimes de mémoires. Le quai du Valongo, à Rio de Janeiro », *Usages publics du passé*, <<http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/vestiges-en-palimpseste-rapports-au-passe-regimes-de-memoires-le-quai-du-valongo-a-rio-de-janeiro/>>.
- 2018, « L'essor des "patrimoines culturels" et leur instrumentalisation dans la région portuaire de Rio de Janeiro », in L. K. MORISSET, M. DROUIN & M. RAUTENBERG (eds.), *Les conceptions du Patrimoine*, Laval, Presses de l'Université du Québec.
- DE M. E SOUZA L., 2011, « Sorcery in Brazil : History and Historiography », in L. N. PARÉS & R. SANSI (eds.), *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago-London, The University of Chicago Press : 41-54.
- SWEET J. H., 2003, *Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World 1441-1770*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press.
- DOS S. TOBIOBÁ J. B., 2007, « 21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha 1935-1937 », *Afro-Ásia*, 36 : 265-310.
- VASSALLO S. P., 2012, « Desenterrando memórias : uma análise das disputas em torno de sítios arqueológicos afrodescendentes na Zona Portuária do Rio de Janeiro », *Présentation aux rencontres de l' ANPOCS*, <<https://portal.anpocs.org/index.php/encontros/papers/>>.
- VASSALLO S. P. & CICALO A., 2015, « Por onde os africanos chegaram : o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro », *Horizontes Antropológicos*, 21 (43) : 239-271.
- VELLOSO M. P., 1990, « As Tias Baianas tomam conta do pedaço. Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro », *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 3 (6) : 207-228.
- VERGER P., 1964, « Rôle joué par le tabac de Bahia dans la traite des esclaves au Golfe du Bénin », *Cahiers d'Études africaines*, IV (3), 15 : 349-369.
- 1982, *Orisha. Les dieux yorouba en Afrique et au nouveau Monde*, Paris, A. M. Métailié.
- 1987 [1968, ed. fr.], *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, São Paulo, Corrupio.
- 1997, *Ewé. Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorùbá*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- 1999 [1957, ed. fr.], *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*, São Paulo, Edusp.

RÉSUMÉ

Au XIX^e siècle, Rio de Janeiro fut la plus grande ville esclavagiste des Amériques, et probablement la plus grande ville noire du monde. Mis à jour en 2011, l'ancien débarcadère des esclaves du Valongo a fait depuis lors l'objet de politiques publiques de « mise en patrimoine » (à l'échelle locale, nationale, internationale) jusqu'au classement du site archéologique par l'UNESCO au Patrimoine mondial de l'humanité en 2017. Le quai, ainsi que le petit amphithéâtre et l'esplanade qui le bordent, servent aussi de support à diverses manifestations. Principales organisatrices d'un nouveau rituel annuel de lavage de ce quai, quelques *baianas* du candomblé carioca sont devenues des intermédiaires privilégiées des pouvoirs publics, des gestionnaires de la mémoire locale de l'esclavage, des gardiennes du patrimoine. Cet article décrit la naissance, la consolidation et l'institutionnalisation de cette cérémonie de lavage rituel. Il analyse les articulations développées entre « mise en rituel » et « mise en patrimoine », entre usages du passé et pratiques religieuses, entre mémoire communautaire afro-brésilienne et enjeux socio-politiques nationaux.

Mots-clés : Brésil, Rio de Janeiro, quai des esclaves, Valongo, candomblé, lavage, mémoire, *orixá*, patrimoine, rituel.

ABSTRACT

The Washing Ceremony of the Valongo Slave Wharf. Ritual Agency and Heritage in the Old Port Area of Rio de Janeiro. — In the nineteenth century, Rio de Janeiro was home to the largest slave port in the Americas, and was probably the largest black city in the world. Since its discovery in 2011, the former slave disembarkation point of Valongo Wharf has been the focus of many local, national and international heritage policies. In 2017, the Valongo Wharf Archaeological Site was designated by UNESCO as a part of World Heritage. Various cultural displays are also held on the wharf and in the small surrounding arena and square. As the principal organizers of a new annual ritual washing ceremony of the wharf, a few *Baianas*, priestesses of the *candomblé* of Rio de Janeiro, have become privileged intermediaries of the public authorities, managers of the local memory of slavery, and custodians of cultural heritage. This article describes the birth, consolidation and institutionalization of this ritual washing ceremony. It analyses the relationship between ritualization and the politics of heritage, between uses of the past and religious practices, and between the communal memory of Afro-Brazilian people and national, social and political issues.

Keywords: Brazil, Rio de Janeiro, Slave wharf, Valongo, candomblé, heritage, memory, *orixá*, ritual, washing.