Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

7 | 2008

Le possédé spectaculaire

Une transe dénaturée ?

Cultes de possession afro-brésiliens à Buenos Aires

A denatured trance? Afro-Brazilian religions in Buenos Aires

Maïra Muchnik

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1006>

DOI : 10.4000/gradhiva.1006

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2008

Pagination : 38-51

ISBN : 978-2-915133-86-8

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Maïra Muchnik, « Une transe dénaturée ? », *Gradhiva* [En ligne], 7 | 2008, mis en ligne le 15 mai 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1006> ; DOI : 10.4000/gradhiva.1006

Fig. 1 Deux pères-de-saint et leur fille-de-saint, possédés par deux *pomba giras* et un *exu* (personnage debout) lors d'une cérémonie de quimbanda. Buenos Aires, quartier de Floresta, 2001. Photo Maïra Muchnik.

Une transe dénaturée ?

Cultes de possession afro-brésiliens à Buenos Aires

Maïra Muchnik

L'introduction des cultes afro-brésiliens en Argentine est un phénomène récent. S'implantant d'abord à Montevideo (Uruguay) dans les années 1950, l'umbanda puis le batuque de Porto Alegre¹ s'exportent vers Buenos Aires dans les années 1960, soit directement depuis le Brésil, soit en passant par l'Uruguay. Le premier temple² argentin ouvre officiellement ses portes en 1966.

La diffusion de ces cultes par-delà les frontières nationales ne recouvre pas ici un phénomène de migration plus ou moins massive d'individus. Très peu de pratiquants, chefs de culte ou joueurs de tambours brésiliens se sont installés à Buenos Aires. La circulation de ces pratiques et modèles religieux est passée par de multiples va-et-vient entre initiateurs et initiés : les Porteños, habitants de Buenos Aires, allant se faire initier au Brésil, les Brésiliens venant trouver une clientèle en Argentine. Ces échanges ont connu leur apogée dans les années 1990 (Oro 1999), puis, la crise économique aidant, les contacts physiques se sont espacés, laissant la place aux communications téléphoniques et électroniques. Par ailleurs, les Argentins ont peu à peu appris à initier d'autres Argentins, prenant leur indépendance vis-à-vis de leurs mentors brésiliens, qui restent cependant garants de l'authenticité et de la légitimité d'une lignée religieuse donnée³.

Le développement des lieux de culte afro-brésiliens en Argentine participe d'une tendance plus générale à

la pluralisation du champ religieux et à l'explosion de nouvelles formes de religiosités, à l'intérieur et à l'extérieur du catholicisme⁴. Ainsi, ces religions qui, au Brésil, sont le produit de l'histoire nationale, issues de la rencontre des religions des esclaves venus d'Afrique et du catholicisme des colonisateurs portugais, sont, en

1. Porto Alegre est la capitale de l'État brésilien du Rio Grande do Sul. Le batuque est une variante du candomblé du nord-est du Brésil ; il a été moins étudié, et est de ce fait moins connu. Si, jusqu'au début des années 1970, les Argentins ne pratiquent que l'umbanda, entre 1975 et 1980, le batuque ou *nación* est introduit à Buenos Aires.

2. Les lieux de culte afro-brésiliens, appelés *terreiros* au Brésil, sont des *templos* en Argentine. Ils sont surtout situés dans le *gran Buenos Aires* (la banlieue de Buenos Aires), mais on trouve également (dans une moindre mesure) des temples dans sept provinces du pays : Entre Rios, Corrientes, Misiones, Santa Fé, Cordoba, San Luis et Chubut.

3. Dans l'umbanda et le batuque, les chefs religieux sont les « pères » et les « mères » de leurs initiés, appelés à leur tour « fils » et « fille ». Les photographies des « grands-pères », « grands-mères » ou « arrière-grands-pères et grands-mères » brésiliens sont souvent affichées dans les temples argentins.

4. Depuis 1990, on constate une nouvelle inscription tous les six jours au Registre National des Cultes, où sont tenus de se signaler les lieux de cultes non catholiques. En 2006, 3 634 entités religieuses y étaient inscrites, soit presque 1 000 entités de plus qu'en 1990. 75 % sont évangéliques, plus de 300 sont umbandistes/africanistes, 355 spirites et 127 juives. Voir www.culto.gov.ar. Sur la pluralisation religieuse à Buenos Aires, voir également Juan Esquivel, Fabián García, María Eva Hadida et Victor Houdin, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

Argentine, des religions nouvelles, sans continuité historique avec l'existence passée de communautés noires sur le sol argentin⁵. Elles sont perçues par la société argentine comme des « sectes dangereuses » envahissant le pays. « Entrer en religion », selon l'expression des pratiquants argentins, signifie souvent, pour eux, rompre avec un environnement social et familial mal disposé envers ces cultes qui incluent des pratiques étranges, voire diaboliques, comme la possession par les esprits ou le sacrifice d'animaux. Les accusations médiatiques envers les pratiquants de l'umbanda (appelés *umbandistas*) sont monnaie courante. En 1992, par exemple, un scandale médiatique a éclaté lorsqu'un prêtre catholique a accusé (injustement) un père-de-saint (*pai de santo*) d'avoir rituellement sacrifié une petite fille. Au moment où les « sectes » étaient considérées comme un problème social, cette accusation a déclenché un vent de panique morale qui a gravement détérioré l'image de ces religions. On soupçonnait désormais que le sacrifice d'animaux pouvait conduire au sacrifice d'êtres humains⁶.

Le contexte urbain de Buenos Aires offre ainsi une perspective analytique originale pour aborder la question des possessions rituelles⁷. S'agissant de pratiques importées, elles nous apparaissent ici vierges de toute tradition culturelle d'origine africaine collectivement partagée, qui plus est pratiquées par des Blancs dans une capitale qui s'est peuplée, à partir du milieu du XIX^e siècle, grâce aux contingents d'immigrés venus massivement d'Europe⁸. Ceci a l'avantage de débarrasser d'emblée le regard anthropologique de toute fascination pour un éventuel exotisme qui associerait le phénomène de possession à une altérité immédiate, celle de l'appartenance ethnique et/ou raciale. De plus, l'introduction relativement récente de l'umbanda et du batuque à Buenos Aires implique que les initiés sont tous ou presque des convertis⁹. Être possédé par un esprit va-t-il de soi lorsque comme, pour la plupart des fidèles, on a reçu une éducation catholique ?

Être authentique sans être afro-brésilien ?

Plusieurs anthropologues brésiliens, spécialistes des études afro-brésiliennes dans leur pays, se sont intéressés à la diffusion des cultes en Argentine. Ils se sont rendus à Buenos Aires et ont produit quelques textes où sont exprimées leurs premières impressions sur ce qu'ils ont vu lors des cérémonies porteñas. Nous lisons, dans leur témoignage, toute l'importance des cadres de référence de l'observateur dans sa perception de la transe.

Reginaldo Prandi (1991 : 161-162), professeur à l'université de São Paulo, nous dit ainsi : « Sur ce rythme on danse mal, et d'une manière laide si nous comparons avec les critères esthétiques brésiliens de la culture d'origine noire [...]. Dès le départ, le climat répressif régnant dans le *terreiro* saute aux yeux : on n'y rigole pas, on n'y joue pas [...], le comportement est quasi-protestant. »

Ari Pedro Oro (1999 : 107-108), professeur à l'université de Porto Alegre, estime quant à lui qu'« une différence saute aux yeux de l'observateur qui entrevoit d'un œil la possession dans le Rio Grande do Sul, et de l'autre celle des pays du Plata [Argentine et Uruguay]. Alors que, dans le sud du Brésil, elle a tendance à se produire de façon douce, et de manière plus forte dans certains cas et avec certaines entités, dans les pays du Plata elle est de préférence forte, plus amène dans certains cas et avec

5. Pour une histoire des Noirs en Argentine, voir George Reid Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires: 1800-1900*. Madison, University of Wisconsin Press, 1980. Pour une réflexion sur l'umbanda et le batuque comme « nouveaux mouvements religieux » à Buenos Aires, voir Muchnik 2007.

6. Plus récemment, le 23 avril 2004, *El Clarín*, le quotidien national le plus vendu, publiait un article au titre évocateur : « Des armes et des ossements humains retrouvés chez un *pai umbanda*. La police pense que les armes étaient louées ou vendues à des délinquants. Et que les ossements ont été volés dans un cimetière et utilisés pour des rites de magie noire. Le *pai* et son assistant sont en détention. » Sur la construction, dans la presse argentine, d'une image sociale des religions afro-brésiliennes en tant que mouvance religieuse déviante, voir Alejandro Frigerio et Ari Pedro Oro, « "Sectas satánicas" en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil », *Horizontes Antropológicos* 4(8), juin 1998 : 144. Ainsi qu'Alejandro Frigerio, « "La invasión de las sectas": el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina », *Sociedad y Religión* 10-11, 1993.

7. Notre travail de terrain à Buenos Aires a duré une année, répartie en trois allers-retours entre 2000 et 2003. Nous l'avons mené simultanément dans trois temples socialement différenciés, du centre vers la périphérie de Buenos Aires, soit des plus positivement aux plus négativement favorisés : un temple dans la capitale fédérale (quartier de Floresta), un autre à Avellaneda [banlieue sud proche, à cinq kilomètres de Buenos Aires], enfin un temple de Monte Grande qui a déménagé par la suite à Ezeiza [banlieue sud-ouest, à trente-cinq kilomètres environ de Buenos Aires]. Voir le chapitre méthodologique [Muchnik 2006 : 47-58] et le tableau récapitulatif des entretiens réalisés (*ibid.* : 110). La majorité des pratiquants sont issus des classes basses et moyennes basses de la population de Buenos Aires, mais une minorité appartient également aux classes moyennes plus aisées comme en témoigne l'intérêt d'une certaine avant-garde artistique pour ces religions (voir fig. 5 et 6).

8. Entre 1830 et 1950, l'Argentine a absorbé 10 % du nombre total d'immigrés européens en Amérique. Environ 80 % de ces immigrants venaient de pays méditerranéens : la moitié étaient italiens, le quart espagnols et les autres ottomans (Liban, Syrie), russes, français et portugais [Rock 1988 : 193-194].

9. Ici, comme au Brésil, les convertis n'abandonnent pas pour autant leur religion d'origine, ce qui n'est d'ailleurs pas exigé dans les temples afro-brésiliens. C'est la logique du cumul qui prévaut.

Fig. 2 Intérieur d'un magasin de vente d'articles religieux à Buenos Aires. Les crucifix et les Christ côtoient les lotions et bougies utilisées dans l'umbanda, 2001. Photo Maïra Muchnik.

certaines entités. Cela signifie que, dans un *terreiro* du Rio de la Plata, en incorporant un *exu* ou une *pomba gira*, ou Ogum, Xango, etc., l'individu a tendance à tourner sur lui-même, telle une toupie, à une vitesse véritablement impressionnante. Je comprends cette performance comme une démonstration sociale de la possession, c'est-à-dire celle qui consiste à montrer que l'on est bien face à une entité et non face à un être humain ».

Le premier commentaire, celui de Prandi, rejoint la question de l'altérité que nous évoquions plus haut. Le propos de l'auteur semble contenir l'idée sous-jacente que la transe légitime, la « bonne », la « vraie », la « belle » danse, serait inévitablement associée à la culture noire. Or, c'est précisément une « désethnicisation¹⁰ » de la pratique de la possession que le terrain argentin pose radicalement, invitant à replacer le phénomène observé dans son contexte historique et social, à le reconsidérer en fonction d'un environnement culturel différent. L'analyse comparative d'Oro sur l'intensité de la transe s'articule également autour de la question de la légitimité, les Argentins, nous dit-il, se sentant obligés d'en faire beaucoup pour convaincre leur public qu'ils ne font pas n'importe quoi. Mais, à la différence de Prandi, l'auteur ne situe pas la légitimité ici ou là, il nous dit bien qu'elle est l'objet d'une construction sociale dans un contexte nouveau.

Ceci dit, nous tomberons d'accord avec Prandi pour dire que les trances observables à Buenos Aires ne sont certainement pas les plus exubérantes ou spectaculaires qui soient. L'observateur y sera difficilement ou très rarement stupéfait par ce qui est donné à voir. Autrement dit, les trances n'impressionnent pas ici par leur violence¹¹, et la vitesse dont parle Oro est toute maîtrisée. L'un des signes forts indiquant la présence d'un esprit dans le corps du fidèle est le parler en « portugol », mélange d'espagnol et de portugais ; l'emploi de cette

10. J'emprunte ce terme à l'anthropologue brésilien Roberto Motta, qui parle de *désethnicisation* pour désigner le processus « d'éloignement de la religion afro-brésilienne par rapport à ses communautés ethniques originaires » (Motta 2001) amorcé dès les années 1960 et 1970 au Brésil, avec l'expansion de ces religions des villes traditionnelles du Nord-Est (Salvador, Recife) vers les zones plus développées et industrialisées du Sud-Est (Rio, São Paulo).

11. Remarquons que, dans *Le Sacré sauvage*, Roger Bastide prenait la précaution de définir et de circonscrire les limites, selon lui, de l'expression de violence dans la transe, cherchant à déconstruire un automatisme de la pensée occidentale qui associerait à tous les coups transe, sauvagerie et violence : « Mais d'abord, il y a une confusion à éviter, celle entre la transe sauvage proprement dite et la transe violente. Puisque la possession consiste à être habité par une divinité et à jouer le rôle de cette divinité – c'est-à-dire consiste dans un changement de personnalité [...], il est évident que si l'on est possédé par un Dieu guerrier ou un Dieu méchant, la crise qui l'exprimera sera violence et déchaînement musculaire, tandis que si l'on est possédé par un Dieu d'amour, d'eau douce ou de pluie bienfaisante, la crise qui l'exprimera sera au contraire calme » (Paris, Payot, 1975 : 217).

langue dans le cadre du rituel peut suffire à signifier l'état de possession, atténuant du même coup l'importance du langage corporel. La possession s'en trouverait-elle alors délégitimée ? En deviendrait-elle, en d'autres termes, moins « vraie » ?

La question de l'authenticité de la transe ne date pas d'aujourd'hui et ne cessera probablement jamais de se poser car elle est, tout compte fait, celle du sens commun, qui ne « croit que ce qu'il voit » : que voient nos yeux ? Est-on face à une « entité » ou face à un « être humain », pour reprendre la phrase d'Oro ? J'aimerais ici livrer une anecdote parlante. Il y a un an environ, j'ai donné une conférence sur ce sujet dans une université française. Mon exposé était construit autour de la problématique de la validation sociale de la transe. En effet, l'un des sujets de conversation favoris des fidèles argentins – mais ceci est à ma connaissance également valable pour le Brésil – est précisément la qualité de la transe : bonne ou mauvaise, belle ou laide, mais surtout vraie ou fausse. Tout un chacun peut potentiellement être accusé de *fiasco*, selon l'expression consacrée, c'est-à-dire de feindre la transe. Cependant, on n'accuse évidemment pas n'importe qui, et la question à résoudre pour l'anthropologue qui fait un terrain sur le long terme

est précisément de percevoir et dessiner la trame des relations humaines qui se jouent dans ces communautés religieuses, faites de jalousies, d'alliances et de conflits, et les logiques de pouvoir structurantes, données qui seules permettent de saisir les enjeux d'une telle accusation (le *fiasco*), délégitimant celui ou celle qui en est le destinataire. Ainsi, il n'y a transe que si les membres de la communauté religieuse, plus ou moins élargie, la valident en tant que telle.

Dans l'assistance, outre quelques étudiants et professeurs, se trouvait un médecin qui avait apparemment assisté à des cérémonies de candomblé dans le nord du Brésil. Les trances qu'il avait vues l'avaient beaucoup marqué et mon intervention le laissait sur sa faim : il n'y trouvait pas, disait-il, des pistes pour expliquer ce phénomène dans la perspective qui était la sienne, c'est-à-dire celle d'une recherche de causalités neurophysiologiques. La question du médecin nous amène à une explicitation de la posture anthropologique. En effet, savoir si l'état de transe peut être ou non démontré médicalement n'intéresse pas l'anthropologue, qui n'est pas armé des outils nécessaires pour étudier les mécanismes neurologiques et physiologiques convoqués par et pour la transe.

Fig. 3 Dessin représentant un *exu* et une *pomba gira* dans un temple à Caseros, banlieue de Buenos Aires, décembre 2007. Photo Alejandro Frigerio.

Fig. 4 Fille-de-saint possédée par une *pomba gira* lors d'une cérémonie de quimbanda. Buenos Aires, quartier de Floresta, novembre 2007. Photo Alejandro Frigerio.

Le décentrement du regard, propre (idéalement) à toute démarche anthropologique, suppose par ailleurs que l'ethnologue prenne pour ainsi dire « pour argent comptant » les manifestations de croyances données à voir. Ainsi, comme l'écrit Michel Leiris dans *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (1989 [1958] : 119) : « Si tant est que la possession soit un mensonge, il semble donc que pour les adeptes ce soit du moins un mensonge auquel ils croient globalement, l'acceptant dans l'ensemble, même s'il n'est pas toujours et sous tous ses aspects à l'abri de la contestation. » À l'anthropologue, donc, de mettre en évidence les modes du langage, de la pensée et de l'action qui donnent au phénomène son statut de vérité, ou de non-vérité, dans un contexte et un moment particuliers.

L'aspect de la transe rituelle dans les cultes afro-brésiliens de Buenos Aires semble ainsi bousculer la représentation qu'en ont les chercheurs brésiliens. Peu émotive, trop démonstrative, elle serait somme toute un peu « forcée », loin de la transe « naturellement » attachée à la culture noire. Tout se passe comme si, en annulant la conformité esthétique à certains clichés de l'homme ou de la femme en transe, le spectacle de la

possession dans les temples d'umbanda et de batuque à Buenos Aires plaçait d'emblée la réflexion du côté des enjeux sociaux qui la traversent.

Notre propos se limitera cependant ici à la transe dans l'umbanda, car l'enquête sur la transe dans le batuque est moins aisée. L'entrée en religion se fait généralement par l'umbanda, le batuque étant considéré comme un palier supérieur, plus sacré, de l'initiation. Les *orixas* du batuque, bien qu'ils soient en partie vidés de leur signifié mythique, ne sont pas considérés comme des « esprits ». Dans l'umbanda, au contraire, les entités spirituelles correspondent invariablement, selon une conception kardéciste, aux esprits d'humains ayant vécu sur terre. Les récits mythiques afro-brésiliens, bien qu'enseignés lors des « cours » de religion – dont nous reparlons plus loin –, passent mal auprès des fidèles du batuque, qui adoptent généralement, pour parler des *orixas*, le terme d'« énergie supérieure ». Le batuque se voit ainsi *umbandisé* (Muchnik 2006 : 114-125). Cependant, des distinctions fortes demeurent, comme l'impossibilité dans le batuque de « développer », soit d'apprendre à recevoir les *orixas*, et l'interdiction formelle de commenter sa propre transe ou d'en parler, impliquant des restrictions évidentes pour le travail de terrain.

La possession comme apprentissage

Les pratiquants des religions afro-brésiliennes à Buenos Aires sont, à l'exception de quelques enfants et adolescents, des personnes initiées à l'âge adulte. La plupart n'ont donc connu aucune socialisation précoce au sein d'un milieu imprégné des habitudes de dire et de faire propres à l'univers afro-brésilien. De ce fait, la dimension didactique est très présente dans la transmission, par les chefs de culte ou les initiés plus anciens, des modalités rituelles et du contenu des croyances. Il est fréquent de voir les pères et mères-de-saint organiser dans leur temple, pour leurs fidèles, des « cours de religion » (*clases de religión*). Les pratiquants qui y assistent prennent des notes, posent des questions, etc. Certains vont même, comme lors de certaines conférences professorales, jusqu'à enregistrer sur cassette les paroles du chef de culte.

De la même manière, généralement tous les quinze jours, le temple organise des *sesiones de desarrollo*, littéralement « séances de développement », fermées au public, au cours desquelles les individus apprennent à « recevoir » les esprits de l'umbanda. Lors de ces séances, les nouveaux pratiquants s'entraînent à tourner sur eux-mêmes, aidés de leurs aînés, entre autres pour ne

pas perdre l'équilibre. Selon les termes d'un père-de-saint initié dans un temple à Floresta, quartier de la capitale :

On prépare, on développe le médium en le faisant tourner pour qu'il commence à sentir l'énergie du tambour, pour qu'il commence à sentir l'irradiation des « guides » qui sont sur terre, ceux qui t'aident à incorporer. N'oublions pas que, tous autant que nous sommes, nous naissons médiums. Donc, qu'est-ce qu'on fait ? En tournant sur nous-mêmes, à travers l'énergie du tambour, à travers l'énergie des « guides » qui sont en train de se développer, on commence à développer cette capacité médiumnique que chacun a naturellement, pour qu'elle s'accroisse.

Avant d'analyser le vocabulaire ici utilisé, qui en dit long sur la manière de penser et de vivre la possession rituelle dans les temples argentins, nous aimerions insister sur cette obligation d'apprentissage de l'« incorporation par les guides » qui s'impose à tout nouvel initié. Participer à ces séances de développement de la médiumnité est indispensable pour pouvoir prendre part aux cérémonies publiques collectives. Elles permettent notamment d'éroder les réticences des nouveaux venus qui, malgré leur adhésion progressive à un temple, c'est-à-dire à une communauté religieuse, n'en restent pas moins, parfois, sceptiques face à une pratique dont ils ignoraient tout ou presque jusqu'alors. « Ce que tu vois – nous dit une jeune initiée de Buenos Aires décrivant une transe à laquelle elle a assisté avant son entrée en religion –, c'est une femme qui fume, qui boit, qui éclate de rire, qui danse, donc c'est comme si tu n'acceptais pas qu'il y a là un esprit [...]. Je crois que c'est ce qui me freinait dans ma décision d'entrer en religion ; tout ça était bien beau mais quand on me disait de me faire baptiser¹², je prenais mes jambes à mon cou. »

L'expression d'un certain scepticisme vis-à-vis du rituel de possession par les esprits est récurrente dans les récits de conversion des adeptes de l'umbanda et du batuque à Buenos Aires. Ces peurs et ces réticences se font notamment l'écho de l'opinion partagée par la société englobante, qui voit d'un mauvais œil l'irruption de cette religiosité « sauvage » dans un pays qui, historiquement, s'est construit sur une idéologie de la « civilisation contre la barbarie¹³ ». Il n'est pas toujours

Fig. 5 *Pomba gira en coquillages*, 107x70 cm, 2002, in *Salvavidas* © Juan Batalla-Dany Barreto.

12. Le baptême, également nommé *lavado de cabeza*, soit littéralement « lavé de tête », est la première étape de l'entrée en religion, correspondant à un bain d'eau et d'herbes sur la tête administré par le chef de culte et un parrain choisi par l'initié lui-même en présence de certains membres du temple. Par ce baptême, ce dernier reçoit la protection de son *orixa* principal et devient fils de religion d'une maison de culte.

13. Voir Maristella Svampa, *Penser le Facundo. Civilisation et barbarie dans la culture et la politique argentine*, thèse de doctorat sous la direction de Daniel Pécault. Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1992.

simple, donc, pour ces nouveaux pratiquants issus du catholicisme, plus rarement du judaïsme ou de l'islam, de se laisser aller à des pratiques condamnées par leur entourage et, dans un premier temps, par eux-mêmes¹⁴. D'où la nécessité d'un véritable enseignement sur le long terme, qu'il touche aux concepts qui sous-tendent la pratique religieuse ou à la pratique religieuse elle-même.

Cependant, si le contexte particulier de Buenos Aires amène une explicitation du processus d'apprentissage des danses rituelles, il ne s'agit en aucun cas d'une exception. Cette question centrale, dans la mesure où elle suppose le caractère appris et non naturel de la transe, est déjà largement abordée par Roger Bastide, qui insiste à la fois sur le respect des hiérarchies et des règles de bienséance dans des cérémonies où, dit-il : « S'il y a exaltation, c'est une exaltation réglée [...] qui commence à telle heure, qui respecte l'ordre hiérarchique du chef à ses adjudants, de ses adjudants aux sujets [...] pour finir aussi brusquement quand c'est l'heure de la fermeture du rite » (Bastide 1995 [1960] : 341). Et sur le caractère théâtral d'une transe où les rôles sont mémorisés à l'avance : « La transe religieuse est réglée par les modèles mythiques ; elle n'est qu'une répétition des mythes [...], le corps tout entier devient le simulacre du dieu » (Bastide 1958 : 175).

L'apprentissage est toutefois pour les Porteños d'une autre nature. Si la répétition des récits mythiques vaut pour le candomblé afro-bahianais, c'est moins le cas à Buenos Aires, où prédomine le modèle spirite de l'umbanda : on y développe avant tout sa médiumnité. Ainsi, on ne demande pas d'abord au nouvel initié de rejouer les scènes d'une mythologie collective qui le renvoie et le relie aux origines de sa communauté d'appartenance, mais de se « reconnecter » avec sa propre naissance (« nous naissons tous médiums »), avec une partie de lui-même. L'individualisation et l'intériorisation de la recherche spirituelle constituent une dimension urbaine et contemporaine de la religiosité que nous connaissons bien en Occident¹⁵. L'apprentissage de la transe par les « séances de développement » s'apparenterait donc ici, et pour certains, à une sorte de méditation sacrée comparable à certaines spiritualités alternatives en Occident, notamment celles d'inspiration orientales (le yoga ou le reiki, par exemple), la référence à l'Afrique les situant comme ces dernières dans un horizon culturel lointain et exotique.

Notons pour conclure que le candomblé brésilien, loin de sa version bahianaise folklorisée intégrée aux circuits touristiques, n'est pas imperméable à l'umbanda

Fig. 6 Désintégration (séquence), 3 avril 2003
in *Salvavidas* © Juan Batalla-Dany Barreto.

apparue plus tardivement¹⁶ – dans les années 1930 –, et surtout qu'il n'exclut pas aujourd'hui une approche individualisée, voire psychologisante, du rapport au divin : « Le candomblé enseigne, surtout, qu'avant d'adorer les dieux, il est impératif d'adorer sa propre tête ; personne n'aura un dieu fort s'il n'est pas bien avec lui-même. Une tête mauvaise n'a pas d'*orixa* [*Cabeça ruim nao tem orixá*] » (Prandi 1995 : 23).

14. Soulignons cependant que les réticences varient en fonction des origines socioculturelles et des parcours religieux individuels. Nous avons montré ailleurs (Muchnik 2006) les homologues existant entre, d'une part, le catholicisme populaire argentin et les pratiques héritées des guérisseurs traditionnels (*curanderos*) et, d'autre part, l'umbanda.

15. Voir notamment les travaux de Françoise Champion et de Danièle Hervieu-Léger.

16. Il est difficile d'établir une classification non schématique de ces religions, l'ensemble des sociologues et anthropologues qui ont étudié les religions afro-brésiliennes s'accordant à dire qu'elles sont avant tout caractérisées par leur diversité et leurs transformations continues, formant entre elles un « continuum », les frontières entre les différentes lignes (umbanda, batuque, quimbanda, etc.) n'étant pas aussi nettes qu'on le voudrait lorsqu'il s'agit d'en donner un exposé formel.

Un culte de possession sans « possession »

Dans le témoignage du père-de-saint précédemment cité, le terme de possession n'est pas prononcé. Une analyse des discours des pratiquants révèle que le mot n'est, en fait, jamais utilisé. Nous trouvons, parmi le vocabulaire employé, les verbes et substantifs suivants : *irradiación* (« irradiation »), *estar ocupado* (« être occupé », sous-entendu par une entité), *incorporar* (« incorporer ») et *incorporación*, *bajar* et *llegar* (pour dire que l'entité « descend » ou « arrive »), *recibir* (« recevoir » l'entité), *asimilar* (« assimiler »), *encostar* et *encostamiento* (lorsque l'entité n'a pas occupé le corps de la personne mais s'en est approchée).

Les entités (*entidades*) sont quant à elles désignées non seulement par leurs noms rituels (*exu*, *pomba gira*, *caboclo*, etc.) mais aussi en tant que *guías* (« guides »), *espíritus* (« esprits »), *pais* (*pai* signifie « père » en portugais ; c'est le même mot que l'on emploie pour désigner le chef de culte : *pai de santo*) ou encore *energía* (on dira volontiers : « recevoir », « assimiler » l'énergie).

Ceci n'est pas pour nous surprendre si l'on considère que l'umbanda est née de la diffusion massive du kerdécisme au Brésil, et qu'elle reprend donc largement la terminologie spirite. Cette terminologie mérite cependant toute notre attention dans la mesure où elle permet d'appréhender la signification que les pratiquants argentins attribuent à la possession, qui pour eux n'en serait pas une : « Ce n'est pas une possession, précise une initiée du temple de Floresta, parce que la différence entre possession et incorporation, c'est que celui qui te possède te domine, alors que nous, nous ne sommes dominés par personne. »

Le terme de « possession » serait donc, en définitive, incorrect, voire malvenu. L'une des dimensions de ce discours est, encore une fois, à comprendre en fonction de la discrimination dont ces religions sont l'objet en Argentine, où la remise en cause du monopole catholique est très récente. N'allez pas croire, nous dit entre les lignes cette fille-de-saint, allant au-devant des préjugés éventuels de son interlocuteur, que la possession telle que nous la pratiquons revient à être possédé par un dangereux « démon » nous dictant nos faits et gestes sans que l'on puisse s'en défendre... Les discours sur l'« incorporation » s'articulent autour de deux notions centrales : la dimension progressive et incomplète de l'« occupation » du corps par une entité spirituelle d'une part, et d'autre part l'absence de substitution de la conscience de l'individu par l'esprit de son « guide », réservant ainsi la possibilité d'un dialogue entre la personne et son entité.

Trois niveaux de « communication » avec les esprits sont communément admis : l'irradiation, l'*encostamiento* ou *encoste* (du mot *costado*, qui signifie « côté » en espagnol, mais surtout du verbe portugais *encostar*, « s'appuyer ») et l'incorporation. L'irradiation correspond au moment où le médium commence à percevoir l'énergie de l'entité ; avec l'*encostamiento* l'esprit touche le médium, et contrôle partiellement son corps ; enfin, c'est lors de l'incorporation que l'esprit pénètre et contrôle le corps du médium. Une jeune initiée de la capitale nous explique ainsi : « Moi je ne reçois pas encore d'entité, je suis dans la phase de l'*encoste* ; c'est-à-dire quand la *pomba gira*, avec son énergie, commence à s'approcher de la matière, elle commence à reconnaître la matière et à vouloir y entrer ; elle prend peu à peu des parties de ton corps jusqu'à ce qu'elle arrive à y entrer complètement. » À ces différents niveaux d'incorporation, les pratiquants font généralement correspondre trois degrés de conscience : le fidèle est conscient lorsqu'il y a irradiation, semi conscient avec l'*encoste* et inconscient s'il y a incorporation. L'anthropologue argentin Alejandro Frigerio signale (1995 : 44) que les chefs de culte ou médiums expérimentés avec qui il avait noué une relation de confiance disaient, dans des entretiens privés ou des conversations informelles, que la plupart des trances dans les cérémonies d'umbanda étaient conscientes, et que les trances les plus fréquentes correspondaient à des *encostamientos* et très rarement à des incorporations « totales ». Nos propres interlocuteurs abondent également dans ce sens : « Le plus difficile, pour les esprits – nous dit un *pai de santo* de Monte Grande –, c'est d'arriver à prendre le contrôle de la tête, parce que c'est de là qu'ils dirigent tout le corps, donc c'est ce qu'ils prennent en dernier, et pas toujours totalement. Ils prennent la parole, la vue, ils commandent le corps mais pas le cerveau. » Dans l'umbanda argentine, on considère ainsi que l'esprit de la personne dont le corps est « occupé » par une entité ne s'en va jamais totalement. Esprit et corps de l'individu sont reliés par un « cordon d'argent » qui ne peut se casser au risque de mettre en péril le retour de l'esprit au corps auquel il appartient, une fois l'entité partie. Ainsi, s'il implique une perte de contrôle de son propre corps, partielle ou généralisée, l'état de transe dans l'umbanda argentine ne signifie pas pour autant la perte et l'annulation du « moi » de l'individu. À l'idée de l'inconscience totale de l'« incorporé », les discours préfèrent celle d'un individu insoumis et agissant, en relation permanente avec ses « guides ».

Fig. 7 Fille-de-saint possédée par une *pomba gira* lors d'une cérémonie de quimbanda. Buenos Aires, quartier de Floresta, novembre 2007. Photo Alejandro Frigerio.

Nous avons développé dans un précédent texte (Muchnik 2006 : 229-238) une réflexion sur la façon dont la possession rituelle, qui « confère une irresponsabilité fort commode » et ainsi « donne au possédé un droit à l'expression plutôt qu'une liberté d'action », pour reprendre certains commentaires d'Octave Mannoni (1969 : 308), devient le moment et le lieu privilégié de verbalisation et de résolution des conflits entre les membres d'un même temple, voire de temples différents. En particulier, les relations entre les fils et filles-de-saint et leurs pères et mères-de-saint, qu'il s'agisse de la réaffirmation de leur autorité pour les chefs de culte ou de leur « rébellion » pour les fidèles – en quittant un temple pour un autre ou pour ouvrir le sien propre, par exemple –, sont un enjeu central de la transe.

Cette négociation entre chefs de culte et initiés, mise en mots à travers la transe, se rejoue, non pas sur la scène rituelle, mais dans le for intérieur de chaque individu entre lui et ses guides, non plus terrestres mais spirituels. Les *umbandistas* disent en effet être dans un rapport de discussion avec leurs entités protectrices. L'une des composantes de ce dialogue est d'établir qui, de l'esprit ou de l'homme, commande à l'autre :

Les esprits savaient les choses du temps où ils étaient vivants – raconte une initiée du temple d'Avellaneda –, mais maintenant que les choses ont complètement changé, même la façon dont toi tu te comportes, ils doivent apprendre et s'adapter à ton époque et ils doivent s'habituer à ton corps et suivre ce que tu leur dis, et non ce qu'ils veulent. Tu ne peux pas les laisser faire ce qu'ils veulent, sinon ils vont « descendre » à n'importe quelle heure et n'importe où ! Ça non ! C'est toi qui leur prêtes ton corps ! Alors, eux, ils doivent t'écouter. C'est à toi de les orienter.

Qui parle à l'intérieur de ma tête ? : le cas d'Antonia

Cette dimension, celle d'une négociation ou d'un rapport de forces homme-esprit, n'est cependant qu'une des facettes de la relation au monde spirituel qui s'élabore dans la transe, et au-delà. Il s'agit, plus profondément, d'un processus quasi thérapeutique par lequel le Moi, qui ne s'efface pas dans la transe, vient au contraire se chercher, se construire et s'affirmer dans le dialogue avec un esprit protecteur intériorisé.

Fig. 8 Fils-de-saint possédé par un *preto velho* lors d'une cérémonie d'umbanda. San Martín, banlieue de Buenos Aires, 2001. Photo Maïra Muchnik.

Antonia est une femme d'une cinquantaine d'années, originaire de la province de Misiones (nord-est de l'Argentine). Elle dit avoir hérité de sa grand-mère des dons de voyance et un savoir-faire en tant que guérisseuse, *curandera* en espagnol. Elle guérit certaines affections qui sont traditionnellement du domaine des guérisseurs en Argentine telles qu'*el empacho* (douleurs intestinales), *la culebrilla* (filariose) ou encore *el mal de ojo* (le mauvais sort, littéralement « mauvais œil »). Antonia habite Monte Grande, une ville de la banlieue sud de Buenos Aires, située à une vingtaine de kilomètres du centre de la capitale. Elle est mariée (son mari est un ancien conducteur de trains à la retraite) et elle a deux enfants, dont un fils de 28 ans qui est, comme elle, initié à l'umbanda et qui fréquente le même temple qu'elle, à Avellaneda. Antonia n'est pas mère-de-saint, mais a l'habitude de recevoir des patients à domicile, qu'elle guérit notamment en incorporant certaines de ses entités d'umbanda. Dans son témoignage, la relation en termes donnant-donnant qu'elle entretient avec ses entités apparaît clairement :

Si une personne malade vient, et qu'elle a peut-être peur de la Religion¹⁷, alors que fais-tu ? Tu demandes à ton esprit qu'il *encoste* seulement, qu'il n'entre pas dans ton corps, parce que ça peut peut-être effrayer cette personne, et elle s'en ira ; mais c'est lui [l'esprit] qui parle par ta bouche, c'est lui qui est à côté de toi. Ça, tu peux le faire quand tu sais déjà commander ces entités, mais pas quand tu débutes. Parce que peut-être qu'il [l'esprit] est en train de te communiquer quelque chose et toi, tu ne sais pas encore entrer en communication avec lui. Mais quand tu es toi-même voyante, tu dois essayer d'utiliser les *pais* le moins possible. Parce que eux, à leur tour, ils t'enlèvent ta propre voyance ; parce que toi, à force de les avoir, tu t'habitues à eux et ça te fait de l'effet. Mon fils, quand il n'a pas envie et qu'une personne vient se faire soigner, il lui dit : « Viens à telle heure pour parler avec le *pai*. » Mais en fait il faut que chacun utilise sa propre voyance et ensuite, le moment venu, ce *pai* te dira si ce que tu fais est raisonnable ou pas, si tu te trompes, il te dira ce qu'il faut faire. Donc, tu vois, c'est comme si eux ils te guidaient là où en tant qu'être humain tu peux te tromper. Là-dessus, je suis en désaccord avec mon fils, parce que lui, il est savant grâce à ses « guides », tout ce qu'il a appris, il l'a appris grâce à ses propres *pais*. *L'ogum* descend, il lui indique un *travail*¹⁸ et lui explique tout ce qu'il doit faire [...]. Moi je lui dis : « Depuis toutes ces années que tu as tes "guides", ils doivent te donner, à toi, leur savoir, te contaminer, te le mettre dans la tête pour que toi tu saches, par toi-même, et ne pas les appeler à tout bout de champ... »

Antonia fait ici état d'un usage marginal de la possession au sens où il enfonce les règles de la pratique religieuse, à savoir qu'un esprit n'est pas censé « descendre » en dehors du cadre des cérémonies collectives¹⁹. L'essentiel est ici l'idée qui traverse son discours, celle d'une appropriation nécessaire, à terme, du savoir des entités spirituelles. C'est en faisant siennes leurs connaissances qu'Antonia peut s'affirmer, au fur et à mesure, dans son identité de guérisseuse. Un second aspect doit également être souligné ici : l'entité spirituelle attribuée personnellement à l'initié – dont il parle volontiers en employant le possessif : « mon » *caboclo*,

17. Les pratiquants des différentes religions afro-brésiliennes à Buenos Aires s'autodésignent comme *la gente de religión*, soit « les gens de religion ». C'est pourquoi nous employons ici l'orthographe avec majuscule, « la Religion », pour parler du complexe religieux afro-brésilien dans son ensemble.

18. *Trabajo* désigne le *travail* magique, recherchant la résolution de problèmes concrets touchant en priorité à la santé, à l'argent et à l'amour, et comprenant fréquemment le sacrifice d'une volaille. Il peut aussi correspondre à un *travail* de sorcellerie, c'est-à-dire à un sort visant un tiers.

19. C'est un usage de la transe interdit mais fort répandu, à Buenos Aires comme au Brésil. Voir à ce sujet notamment Wafer 1991 : 177.

« ma » *pomba gira* – n'est pas, dans la représentation qu'en a Antonia, un double d'elle-même, un autre « moi », un moi transformé, métamorphosé ; il s'agit, bien au contraire, d'un Autre. Un Autre positif, protecteur, un « guide », comme son nom l'indique.

Il convient de préciser qu'Antonia n'appartient pas à la catégorie des *umbandistas* pour lesquels la pratique de la transe constitue un obstacle à franchir pour entrer en religion. Au contraire, selon un schéma classique, l'initiation, et la transe en particulier, est venue soulager une série de crises psychiques (dépression, mélancolie, etc.). L'existence d'esprits malins perturbateurs que son corps aurait assimilé – le verbe employé en espagnol est *comer*, c'est-à-dire « manger » – fournit une explication et une solution à son mal : il faut, pour guérir, de ne pas les laisser « entrer ». Mais ça ne suffit pas : il faut aussi être spirituellement protégé – ce que permet l'initiation. En parlant non plus de la guérison des patients qui viennent la consulter, mais du soulagement de sa propre souffrance, Antonia insiste sur la fonction protectrice de ses entités :

Les esprits te parlent bien à l'intérieur de ta tête. Parfois, quand j'ai des pensées négatives, je sens comme quelqu'un qui me toucherait le dos, et je dis : qu'est-ce qui se passe ? Qui est-ce ? « À quoi tu penses ? Tu penses encore à des sottises ? Essaie d'avancer et de t'enlever cette négativité de la tête ! » Ce sont eux qui me parlent. C'est comme s'ils te donnaient de la force. C'est comme si toi tu te posais une question, et eux te répondent ou, parfois, ce sont eux qui te posent des questions et c'est à toi de leur répondre [ici, Antonia reprend la thématique du changement d'époque : l'homme renseigne l'esprit sur tout ce qui a changé depuis que ce dernier a quitté la vie terrestre].

Une autre initiée de longue date, du même âge qu'Antonia, mais d'une classe sociale plus favorisée, graphiste, célibataire, sans enfant, habitant et fréquentant un temple dans la capitale, tient sensiblement le même discours :

Ce lien avec une entité, ce n'est pas seulement quand il revêt une présence physique grâce à notre corps [...], c'est quelque chose qui continue à être présent en nous. Dans une cérémonie, l'entité peut arriver et ensuite repartir, mais l'on sent parfois sa présence dans d'autres situations de la vie. Tu rêves, tu apprends des choses sans savoir d'où tu les tiens.

Le dialogue entre l'entité et l'homme se poursuit au-delà de la situation cérémonielle et de la vie religieuse au sein du temple, dans la vie quotidienne, que l'individu soit ou non « incorporé ». Apprendre à « incorporer », c'est donc aussi s'appropriier l'Autre qu'est l'entité

Fig. 9 Cérémonie d'umbanda en l'honneur d'Oxum à Punta Lara. Fig. 10 Salut rituel entre un fils et son père-de-saint. Quimbanda à Ciudadela. Fig. 11 Fidèle possédé par un *preto velho* lors d'une cérémonie d'umbanda à San Martín. Fig. 12 Imposition de main. Umbanda à San Martín. Banlieue de Buenos Aires, 2001 et 2002. Photos M. Muchnik.

spirituelle par une intériorisation de la relation à cet Autre bienveillant permettant de l'emmener partout avec soi. On voit bien ici comment la transe rituelle collective, celle où les rôles de chacun sont écrits par la tradition religieuse afro-brésilienne telle qu'elle s'est transmise de génération en génération, en changeant de pays change aussi de signification, s'enracinant davantage dans le souci intime de soi. Un « soi » dont le processus d'individuation se construit dans le rapport à un esprit autre, bien que personnel. C'est en absorbant, en « assimilant », disent-ils, l'énergie des esprits par le dialogue avec cet Autre intériorisé que les pratiquants de Buenos Aires accèdent à une nouvelle perception d'eux-mêmes, libératrice et rassurante. Ainsi, Antonia se sent désormais assez forte pour recevoir les esprits en dehors du temple dont elle est membre et s'en servir à titre individuel, dans son gagne-pain de guérisseuse.

Dans une conférence donnée à Genève en 1973 peu de temps avant sa disparition, et publiée sous le titre « Le sacré sauvage », Roger Bastide se demandait déjà ce que pouvait bien signifier l'irruption, au cœur de nos sociétés occidentales, de pratiques de possession empruntées à d'autres sociétés, qui les avaient vu naître. Il donne notamment l'exemple de Parisiens « pris par des bonds sauvages » (1975 : 230) lors de cérémonies vaudou que les Haïtiens organisaient à Paris. Cette transe est, pour Bastide, une « transe sauvage » propre aux sociétés modernes hétérogènes ou anomiques, qu'il oppose à la « transe domestiquée » des sociétés traditionnelles homogènes ou organiques. La transe domestiquée, puisque soumise au contrôle de la collectivité et fondée sur la commémoration d'un mythe, donc instituée, se transformerait, au sein des sociétés industrialisées, en un sacré de plus en plus sauvage dans le sens où la transe semble y « devenir de plus en plus violente, jusqu'à prendre souvent des formes hystéroïdes : se rouler à terre, crier, se débattre furieusement – et le spasme remplacer le geste stéréotypé » (*ibid.* : 220-221) et y être assimilable à un « sacré-défolement » ou « sacré-rébellion » (*ibid.* : 224) voulant échapper à toute possibilité d'institution. Pour Bastide, alors que la transe domestiquée est un « sacré collectif », dans les sociétés hétérogènes, « même quand c'est la transe collective qui est recherchée [...], chacun reste seul » (*ibid.* : 233).

Ces analyses reflètent en partie ce qui se joue dans l'umbanda à Buenos Aires : l'attrait pour une altérité exotique (ainsi que, souvent, l'insatisfaction et la déception vis-à-vis de l'Église catholique) n'est pas étrangère, nous l'avons dit, à la démarche de certains Porteños,

caractérisée par le souci du bien-être individuel recherché dans l'umbanda comme dans tout un ensemble de spiritualités « mystiques-esotériques », que l'on soit à Buenos Aires ou à Paris.

La transe « en solo » est pour Bastide imputable, entre autres, à une incommunication des personnes et des corps propre à la « fête théâtrale et dysfonctionnelle » des sociétés anomiques, opposée à la « fête primitive » qui, rejouant le mythe fondateur de l'ordre, est créatrice d'unité. Dans la fête théâtrale « [...] les rythmes corporels des Africains ne sont pas les rythmes corporels des Afro-Américains, encore moins des Blancs ; qu'on le veuille ou non, la société agit sur le physiologique pour le modeler, et le somatique est lui aussi, comme le psychique, socialisé ; ce qui fait que la danse sauvage qui voudrait entraîner dans une même ronde exténuante les hommes de cultures ou de sous-cultures différentes se paralyse dans l'impossibilité d'une quelconque intercommunication des êtres » (*ibid.* : 232-233).

Ainsi, dans la hiérarchie que Bastide établit ici du Noir vers le Blanc, le Blanc semble condamné à un simulacre de danse puisqu'il ne pourra jamais prétendre à l'authenticité de la danse originelle. Le cliché esthétique du corps noir en transe, présent ici en filigrane, ne date pas, on s'en doutait, de Reginaldo Prandi qui le reprend vingt ans plus tard. Cependant, si l'on met entre parenthèses l'idéalisation de l'Afrique par Bastide (en tant que société préservée de toute déstructuration ou décomposition), on s'aperçoit que l'analyse qu'il propose, figée dans une opposition entre tradition et modernité, unité et pluralité ou encore communauté et individu, s'ouvre dans le même temps à d'autres possibles. Il introduit des arguments clés pour envisager ce que peut être une transe différente de son modèle d'origine : la transe du Blanc n'est pas celle du Noir, nous dit-il, puisque nos corps et nos psychés sont travaillés par le social. Le cas argentin en est un bon exemple. La marginalité des religions afro-brésiliennes dans le paysage socioculturel de Buenos Aires est un élément incontournable de l'analyse, la transe y étant avant tout un apprentissage, parfois difficile, mais aussi une possession graduée qui ne dit pas son nom et un travail thérapeutique sur soi.

mots clés / keywords : religions afro-brésiliennes // *Afro-Brazilian religions* • Buenos Aires // *Buenos Aires* • umbanda // *umbanda* • transe // *trance* • religions transnationales // *transnational religions*.

musée du quai Branly
mairamuchnik@gmail.com

Bibliographie

BARRETO, Dany, BATALLA, Juan, THOMPSON, Farris, FRIGERIO, Alejandro et LOUSTAUNAU, Fernando

2003 *Salvavidas*. Buenos Aires, Editorial Argentina.

BASTIDE, ROGER

1995 [1960] *Les Religions africaines au Brésil*. Paris, PUF.

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

1975 *Le Sacré sauvage*. Paris, Payot.

FRIGERIO, Alejandro

1995 « Política y drama en el trance de posesión en Argentina », *Horizontes Antropológicos* 3, année 1.

LEIRIS, Michel

1989 [1958] *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris, Fata Morgana.

MANNONI, Octave

1969 *Clés pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*. Paris, Seuil.

MOTTA, Roberto

2001 « Déterritorialisation, standardisation, diaspora et identités : à propos des religions afro-brésiliennes », in Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet (dir.), *La Globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan : 59-72.

MUCHNIK, Maïra

2006 *Le Tango des Orixás. Les religions afro-brésiliennes à Buenos Aires*. Paris, L'Harmattan.

2007 « Batuque, Umbanda y Quimbanda en Buenos Aires: ¿nuevos movimientos religiosos ? », in Néstor Da Costa, Vincent Delecroix et Erwan Dianteill (dir.), *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*. Montevideo, Centro Latinoamericano de Economía Humana.

ORO, Ari Pedro

1999 *Axé Mercosul, as religiões afro-brasileiras nos países da prata*. Petrópolis, Vozes.

PRANDI, Reginaldo

1991 « Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires », *Estudos Afro-Asiáticos* 21.

1995 « Deuses africanos no Brasil contemporâneo [Introdução Sociológica ao Candomblé de Hoje] », *Horizontes Antropológicos* 3, année 1 : 10-30.

Rock, David

1988 *Argentina 1516-1987. Desde la Colonización Española hasta Raúl Alfonsín*. Madrid, Alianza Editorial, Quinto Centenario.

WAFFER, Jim

1991 *The Taste of blood. Spirit possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press.

Fig. 13 Quatre fils et filles-de-saint montrant les poulets destinés à être sacrifiés lors d'une cérémonie de batuque. Ciudadela, banlieue de Buenos Aires, 2003. Photo Maïra Muchnik.

Résumé / Abstract

Maïra Muchnik, *Une transe dénaturée ? Cultes de possession afro-brésiliens à Buenos Aires*. — À partir du cas de l'exportation des religions afro-brésiliennes, umbanda et batuque, depuis le sud du Brésil (Porto Alegre) vers l'Argentine (Buenos Aires), cet article analyse les adaptations et transformations de la pratique de la transe dans ce nouveau contexte socioculturel, vierge de toute tradition d'origine africaine collectivement partagée et hostile à l'installation de ces nouvelles religions perçues comme de dangereuses sectes étrangères envahissant le pays. Partant des discours des fidèles plus ou moins récemment convertis, il s'agit de réfléchir aux significations que prennent ici la possession et le rapport au monde des esprits.

Maïra Muchnik, *A denatured trance ? Afro-Brazilian religions in Buenos Aires* — Based on a case of exportation of Afro-Brazilian religions, umbanda and batuque, from the south of Brazil (Porto Alegre) to Argentina (Buenos Aires), this article analyses the adaptations and transformations of the practice of trance in this new sociocultural context, previously devoid of any collectively shared traditions of African origin, and hostile to the installation of these new religions perceived as dangerous foreign sects invading the country. After presenting the discourses of more or less recently converted believers, a reflection is developed on the meanings which possession and the relationship with the spirit world take on in this context.