

Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne

Le candomblé et l'umbanda au Portugal

Do mito da unidade luso-áfro-brasileira : candomblé e umbanda em Portugal

On the Myth of Luso-Afro-Brazilian Unity. Candomblé and Umbanda in Portugal

Maïa Guillot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/167>

ISSN : 1768-3084

Éditeur :

Association des chercheurs de la revue Lusotopie, Brill, Karthala

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009

Pagination : 205-219

ISSN : 1257-0273

Référence électronique

Maïa Guillot, « Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne », *Lusotopie* [En ligne], XVI(2) | 2009, mis en ligne le 02 octobre 2015, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/167>

DU MYTHE DE L'UNITÉ LUSO-AFRO-BRÉSILIENNE *Le candomblé et l'umbanda au Portugal*

Cet article propose d'aborder l'analyse de discours idéologiques qui circulent dans les maisons de culte afro-brésiliennes (*terreiros*) au Portugal, et qui, largement inspirés du lusotropicalisme, font du Portugal, de l'Afrique et du Brésil une communauté religieuse et culturelle unie. Le Portugal acquiert ainsi un rôle privilégié pour de nombreux initiés portugais et dans cette logique, la naissance des religions afro-brésiliennes est pensée comme un résultat positif de la colonisation. Dans les *terreiros*, on assiste alors à la revendication d'un « héritage africain » du Portugal, issu du contact ancien entre Africains et Portugais, ce qui pourrait entraîner la construction d'une « africanité portugaise » du candomblé et de l'umbanda. Cette réécriture de l'histoire est sous-tendue par les enjeux politiques de la transnationalisation des religions afro-brésiliennes au Portugal, un pays qui doit légitimer une expansion importante de pratiques issues de sa principale ancienne colonie.

*Do mito da unidade luso-áfro-brasileira :
candomblé e umbanda em Portugal*

Este artigo propõe de abordar a análise de discursos ideológicos circulando nas casas de culto afro-brasileiras (*terreiros*) em Portugal, et que, largamente inspirados no luso-tropicalismo, fazem de Portugal, da África e do Brasil uma comunidade religiosa e cultural unida. Portugal adquire assim um papel privilegiado para muitos iniciados portugueses e nesta lógica, o nascimento das religiões afro-brasileiras é pensado como um resultado positivo da colonização. Nos *terreiros*, estamos presenciando à reivindicação de uma « herança africana » de Portugal, a partir do antigo contato entre Africanos e Portugueses, o que poderia implicar a construção de uma « africanidade portuguesa » do candomblé e da umbanda. Esta nova redação da história é determinada pelos desafios políticos da transnacionalização das religiões afro-brasileiras em Portugal, um país que deve legitimar uma expansão importante de práticas procedentes da sua principal antiga colônia.

*On the Myth of Luso-Afro-Brazilian Unity
Candomblé and Umbanda in Portugal*

This article proposes to analyse ideological discourses in places of Afro-Brazilian worship (*terreiros*) in Portugal. Largely inspired as they are by lusotropicalism, they see Portugal, Africa and Brazil as a united religious and cultural community. In this view, Portugal takes on a special role for many Portuguese initiates, and the birth of Afro-Brazilian religions is seen as being a positive result of colonisation. In the *terreiros*, claims are heard to Portugal's "African heritage" derived from longstanding contact between Africans and Portuguese and which could give rise to the "Portuguese africanity" of Candomblé and Umbanda. Underlying this re-writing of history are the political issues of the transnationalisation of the Afro-Brazilian religions in Portugal, a country which must legitimise the great expansion in practices from its main former colony.

En 1974, la première maison de culte afro-brésilienne ou *terreiro*¹ a ouvert à Lisbonne, et le Portugal est aujourd'hui le pays d'Europe où l'expansion des religions afro-brésiennes telles le candomblé et l'umbanda est la plus intense, puisque l'on y compte près d'une quarantaine de *terreiros*². Cette transnationalisation religieuse s'explique en partie par les migrations entre le Brésil et le Portugal, ainsi que par l'accroissement des lieux et réseaux de diffusion – humains, mercantiles ou issus des nouvelles technologies – permettant une plus grande visibilité des religions afro-brésiennes. Mais c'est surtout en termes de réappropriation et d'« indigénisation » (Appadurai 2001) qu'il faut comprendre l'importance de ce phénomène religieux qui rassemble en effet principalement des Portugais, blancs.

Les religions afro-brésiennes sont le produit de la rencontre des religions d'origine africaine avec le catholicisme portugais et des éléments de croyances amérindiennes dans le contexte colonial du Nouveau Monde, colonisation qui constitue en fait un des premiers cas de « transnationalisation culturelle » (Capone 2004 : 15). Considérant comme Hannerz et à l'encontre de certaines théories postmodernes sur la globalisation, qu'entre les sociétés et les cultures « il y a toujours eu des interactions, et la diffusion d'idées, de coutumes et de choses » (Hannerz 1996 : 18), nous pouvons dire que les religions afro-américaines³ se sont déjà constituées de façon transnationale « dans la reconfiguration des identités individuelles et collectives » dans les Amériques (Capone 2004 : 15). Les processus contemporains de diffusion de ces religions nous amènent à penser en de nouveaux termes les logiques et les réseaux à l'intérieur desquels les fidèles des religions afro-américaines créent et recréent leur identité religieuse, qui ne peut se comprendre que dans l'espace transnational dans lequel elle évolue. Grâce à leur perspective comparative, les recherches sur la transnationalisation des religions afro-américaines⁴ peuvent expliquer les stratégies d'adaptation des cultes d'origine africaine dans plusieurs contextes nationaux et dévoiler les réseaux, les alliances et les conflits qui sont le moteur des logiques mises en œuvre par les pratiquants de ce qui est aujourd'hui communément appelé « la religion des *orishas*⁵ ». La notion

¹ Terme qui désigne à la fois le lieu de culte et la communauté de fidèles qui lui est rattachée.

² Il n'y a pas de chiffres officiels mais cette approximation est le fait d'un recensement permis par les rencontres, les lectures et les informations contenues dans des journaux et Internet. À titre de comparaison et selon les informations recueillies par ailleurs, il y a un *terreiro* en Autriche et en Belgique, deux en Allemagne, en Angleterre, en France et en Suisse, et quelques-uns en Italie et en Espagne. Voir l'article « Umbanda e candomblé na Europa » par la revue *Istoe independente* : www.terra.com.br/istoe/edicoes/2036/artigo115995-1.htm (12 novembre 2008).

³ Les religions afro-américaines sont entre autres composées des religions afro-cubaines, afro-brésiennes, du vaudou haïtien, et des nouvelles religions d'origine africaine aux États-Unis tels *Forisha-vooodoo* et la religion « akan ».

⁴ Dans les Amériques, voir ORO (1999) et FRIGERIO (1990, 1997, 1998, 2002) sur les religions afro-brésiennes en Uruguay et en Argentine ; CAPONE sur la *santería* cubaine et les nouvelles religions d'origine africaine aux États-Unis (1999b, 2005) ; ARGYRIADIS et JUÁREZ sur la *santería* au Mexique (2007, 2008). Pour les religions afro-brésiennes en Europe, voir CAPONE (2001-2002) ; CAPONE & TEISENHOFFER (2001-2002) et TEISENHOFFER (2007) pour la France ; HALLOY (2001-2002) pour la Belgique ; PORDEUS (2000, 2009) et GUILLOT (2006) pour le Portugal.

⁵ L'orthographe portugaise *orixá* trouve son équivalent dans *oricha* en espagnol. Lorsqu'il s'agit de qualifier au niveau transnational les pratiques vouant un culte aux divinités yoruba, on utilise souvent l'orthographe anglaise *orisha*.

de transnationalisation me paraît plus adéquate que celle de globalisation parce qu'elle prend justement en compte les réseaux transnationaux tissés dans mon cas par les pratiquants des religions afro-brésiliennes (que l'on peut d'ailleurs créer et entretenir de chez soi grâce à Internet⁶), ainsi que les processus de reterritorialisation et de « réancrage » dans le local de discours, de pratiques, de croyances et d'objets rituels venus d'ailleurs.

L'étude de l'implantation des religions afro-brésiliennes au Portugal que je mène s'inscrit dans ces recherches transnationales et a débuté en 2005 dans le cadre d'un mémoire de maîtrise (Guillot 2006). J'appelai depuis la France un chef de culte portugaise de candomblé dont je trouvai le numéro sur son site Internet et que je rencontraï la semaine suivante. Mon travail de maîtrise s'est finalement déroulé dans trois *terreiros* (un de candomblé dans la ville d'Almada et deux d'umbanda à Lisbonne et Sintra) et depuis mon entrée en doctorat, mes recherches se sont élargies à huit autres maisons de culte, ayant passé dix mois sur le terrain, plus spécifiquement dans la capitale et à ses alentours. L'enquête s'est principalement déroulée au fil de longues observations et discussions retranscrites dans les *terreiros* et lieux intrinsèques à cet univers (*consultórios*⁷ des chefs de culte, magasins vendant les produits rituels afro-brésiliens, foires ésotériques), et une « immersion » dans certaines maisons de culte, c'est-à-dire une participation aux tâches qui m'étaient autorisées en tant que non initiée, lors de rituels ou de la préparation de fêtes religieuses. J'ai également effectué des entretiens semi-dirigés avec les chefs de culte et les initiés, ainsi que de nombreux autres informels. Le recueil d'informations dans les médias tels que les revues dites ésotériques et Internet m'a permis de mieux comprendre les mécanismes de diffusion et d'adaptation de ces religions et aidée à recenser vingt et une maisons de culte à ce jour – et ayant en moyenne une vingtaine d'initiés d'après mes observations – dans la Région de Lisbonne⁸ : Cascais, Loures, Mafra, Sintra, Almada (Costa et Monte da Caparica), Setúbal, Sesimbra.

Les données nous montrent que nous ne sommes pas uniquement confrontés au déplacement d'une pratique induit par l'immigration brésilienne, comme l'a également relevé Ismael Pordeus Jr. : « Au Portugal, dans les *terreiros* que j'ai connus, les convertis brésiliens sont rares, même si l'on connaît l'apport migratoire de cette nationalité » (2009 : 25). Il s'agirait donc de comprendre comment l'une des conséquences d'un premier cas de mise en relation d'univers culturels divers, c'est-à-dire la naissance des cultes afro-brésiliens dans le contexte colonial, se trouve réappropriée et réinterprétée plusieurs siècles plus tard par les créateurs de ce contexte : les Portugais. Nous verrons que l'un des instruments de cette réappropriation est la production de discours, largement inspirés de l'idéologie lusotropicaliste, faisant du Portugal, de l'Afrique et du Brésil une communauté religieuse et culturelle unie. Ces discours, qui sont ceux de nombreux initiés portugais dans

⁶ Pour une analyse des réseaux tissés par les fidèles des religions afro-américaines sur Internet, voir Capone (1999b).

⁷ « Cabinets de consultation » que possèdent certains chefs de culte, où ils pratiquent la divination et réalisent des travaux magiques pour leurs clients.

⁸ La région de Lisbonne réunit le Grand Lisbonne et la Péninsule de Setúbal, au sud du Tage. Il y a également des *terreiros* dans les régions Nord : Braga, Maia, Porto ; Centre : Aveiro, Coimbra, Leiria ; Alentejo : Benavente, Cartaxo ; Algarve : Faro, Lagoa.

l'umbanda et le candomblé, favorisent la légitimité de pratiques issues de la principale ancienne colonie portugaise. Dans quelle mesure la mobilisation d'un mythe d'union de l'Afrique, du Portugal et du Brésil permet-elle aux initiés portugais de transformer les religions afro-brésiliennes en héritage de leur propre histoire ? À partir des données recueillies, je tenterai dans cet article d'expliquer la logique des discours et de questionner les mécanismes interprétatifs qui participent à l'ancrage des religions afro-brésiliennes au Portugal.

Portugal, candomblé et umbanda

Les cultes de possession afro-brésiliens les plus diffusés au Portugal sont le candomblé et l'umbanda, qui ne sont que deux des modalités de culte constitutives du champ religieux⁹ afro-brésilien. Celui-ci est caractérisé par une grande mobilité des initiés qui passent d'un culte à un autre, et c'est aussi le cas au Portugal, où de nombreux individus ont été initiés dans l'umbanda avant de l'être dans le candomblé. Bien plus, nous ne pouvons penser les différentes modalités de cet univers religieux comme nettement séparées, ni considérer le candomblé comme purement « africain » et dénué d'influence catholique, en opposition à l'umbanda qui serait « syncrétique »¹⁰. Dans les *terreiros* de candomblé sont réalisés les rituels permettant le contact entre les êtres humains et les *orixás*, les dieux yoruba qui prennent possession du corps des initiés. Les *orixás* ont été syncrétisés avec les saints catholiques lors de la formation de ces cultes au Brésil, et ces référents communs sont de puissants éléments servant de « ponts cognitifs » (Frigerio 1997) dans l'implantation de ces religions au Portugal. Les cérémonies d'umbanda permettent aux initiés, et aux autres individus venus assister aux rituels – souvent désignés de clients – de communiquer avec les esprits qui possèdent les médiums et de bénéficier de leurs pouvoirs de guérison et de leurs conseils, dans le but de résoudre leurs problèmes matériels, de santé, ou amoureux. Au Portugal comme au Brésil, les chefs de culte d'umbanda et de candomblé, appelés *pai-de-santo* et *mãe-de-santo*, ou *babalorixá* et *yalorixá*¹¹, initient les individus appelés fils-de-saint (*filhos-de-santo*), dirigent les cérémonies et proposent également des services religieux notamment grâce au *jogo de búzios*, une pratique de divination par les cauris.

Au lendemain de la Révolution des Œillets du 25 avril 1974 et avec son entrée dans l'Union européenne en 1986, le Portugal est devenu un pays d'immigration. En 2004, il y avait près de soixante-six mille Brésiliens en situation régulière,

⁹ La notion de « champ religieux » désigne l'ensemble des modalités composant un même univers religieux (Bourdieu 1971).

¹⁰ Rappelons que les études afro-brésiliennes ont été fondées par la quête d'africanismes, dans les travaux pionniers de Raymundo Nina Rodrigues, 1988 [1932] ; Arthur Ramos, 1951 [1934] ; Edison Carneiro, 1961 [1948] ; Roger Bastide, 1995 [1960], 1996 [1967] ; Pierre Verger : 1982. Par la suite, d'autres auteurs comme Beatriz Góis Dantas (1988) et Stefania Capone (1999a) ont parfaitement démontré que, de façon plus complexe, la tradition « africaine » au Brésil a été élaborée au sein d'un dialogue incessant entre intellectuels et initiés, dans l'imbrication des catégories anthropologiques aux catégories indigènes.

¹¹ C'est-à-dire « père-de-saint » et « mère-de-saint », en langues portugaise et yoruba. Selon le chef de culte ou le contexte, les individus se désignent sous l'un ou l'autre terme. J'utiliserai ici la forme portugaise par souci de clarté.

formant aujourd'hui la plus grande population immigrée au Portugal (Machado 2007 : 3). Par ailleurs en 2003, un accord entre le Brésil et le Portugal a été signé, permettant la régularisation des Brésiliens qui étaient entrés au Portugal avant cette date. L'immigration des chefs de cultes brésiliens au Portugal est sans aucun doute favorisée par la situation privilégiée qu'occupent les Brésiliens dans ce pays parmi les populations immigrées, et l'activité des réseaux entre les deux pays s'en trouve accrue. Cependant, le phénomène étudié ne peut être réduit à l'immigration brésilienne, vu que la majorité des fils-de-saint et de très nombreux chefs de culte sont des Portugais.

Certains chefs de culte brésiliens vivent de façon permanente au Portugal – douze selon mes données – comme Pai R. depuis 1991, Pai K. depuis 1998, Pai Cláudio depuis 2000 et Pai J. depuis près de dix ans. Ouvrir leur premier *terreiro* permet aux chefs de culte brésiliens de continuer ou de commencer leur carrière religieuse au Portugal, acquérant ainsi un niveau de vie supérieur à celui du Brésil et une indépendance rituelle vis-à-vis de leur propre initiateur. D'autres chefs de culte partagent leurs activités religieuses des deux côtés de l'Atlantique, ayant réussi à créer un réseau de fils-de-saint et de clients au Portugal. C'est le cas de Pai Giovanni et de Pai Nando, partagés entre Rio de Janeiro et la région de Lisbonne depuis 1985 et 2001 respectivement. Parmi cette deuxième catégorie de chefs de culte brésiliens, certains ont également ouvert un *terreiro* au Portugal et d'autres s'y rendent seulement pour fournir leurs services religieux (divinations, travaux magiques, purifications, devoirs rituels, etc.) à leurs fils-de-saint et clients une ou plusieurs fois dans l'année.

Ceci-dit, de très nombreux *terreiros* ont un chef de culte portugais, blanc, à leur tête. Selon mes données actuelles il y en a seize dans tout le Portugal et parmi ceux-ci, certains ont été initiés au Brésil lors d'une période d'émigration. C'est le cas de Mãe Virginia, initiée en 1961 à Rio de Janeiro où elle a vécu plus de vingt ans, et qui, revenant dans son pays au début des années soixante-dix, a ouvert le premier *terreiro* d'umbanda au Portugal, en 1974 à Lisbonne¹². Ismael Pordeus Jr. a d'ailleurs montré la grande importance de l'émigration portugaise (surtout féminine) vers le Brésil dans le processus d'implantation des religions afro-brésiliennes au Portugal (2009 : 9 et 105). D'autres chefs de culte portugais ont été initiés lors d'un séjour organisé à cet effet, comme Mãe Tina, initiée dans le candomblé à Salvador de Bahia par Mãe Olga D'Alakêtu¹³ en 1986 ; enfin, certains ont été initiés au Portugal, par un chef de culte brésilien ou portugais : Pai João a par exemple été initié dans l'umbanda par une *mãe-de-santo* portugaise puis dans le candomblé par un *pai-de-santo* brésilien.

Les fils-de-saint rencontrés, tant d'umbanda que de candomblé, ont pour la plupart été initiés au Portugal, sont issus de la classe moyenne de la société et sont très majoritairement des Portugais blancs. Je rappelle toutefois qu'avant de franchir les frontières brésiliennes, l'umbanda et le candomblé étaient déjà des religions ouvertes à tous, sans distinction de couleur de peau ou de classe sociale. En effet, l'umbanda fut la religion d'un nouveau modèle de la société brésilienne

¹² Voir PORDEUS (2000), biographie de Mãe Virginia.

¹³ Olga d'Alakêtu (1925-2005) était considérée comme l'une des plus prestigieuses *mãe-de-santo* au Brésil.

(Prandi 1991 : 62), réunissant les trois « composantes » (européenne, amérindienne, africaine) et prétendant ainsi au statut de religion nationale, tandis que le candomblé n'était plus uniquement une religion de « Noirs » ou d'« Afro-descendants ». Parmi les fils-de-saints des *terreiros* du Portugal, j'ai aussi rencontré une dizaine de *retornados*¹⁴, quelques Africains et descendants d'Africains des anciennes colonies portugaises (Capverdiens, Angolais et Mozambicains), et quelques Brésiliens, toutefois très minoritaires puisque j'en ai connu quatre ; les clients sont aussi dans leur grande majorité des Portugais, parfois issus de classes sociales plus élevées.

« L'héritage africain » du Portugal

La majorité des chefs de culte, des initiés et des clients portugais ont un parcours religieux dans lequel les pratiques de la religiosité populaire tiennent une place importante¹⁵, et l'ampleur de l'offre magico-religieuse dans les grandes villes portugaises déconstruit « l'idée qu'il y aurait eu, dans le milieu urbain, un processus d'abandon de pratiques considérées archaïques et traditionnelles de la vie de la campagne, d'un monde rural qui n'existe plus » (Pordeus 2009 : 27). Les connivences entre pratiques issues de la religiosité populaire et religions afro-brésiliennes, telles l'usage de la divination, les rituels d'offrandes et de purification, la transe médiumnique, la conjuration du « mauvais œil » pouvant être à la source de problèmes et la mobilisation d'esprits, appelés « guides »¹⁶, nous permettent de comprendre ce que l'indigénisation du candomblé et de l'umbanda va impliquer pour les néophytes portugais : la traduction de leurs expériences passées à travers une grille de lecture afro-brésilienne. Par exemple, pour les initiés portugais dans le candomblé, les malheurs du passé sont pensés comme étant dus à la présence néfaste des *eguns*, esprits des morts dans le candomblé ; certaines expériences de transe dans l'enfance et l'adolescence, c'est-à-dire avant l'initiation dans une religion afro-brésilienne sont réinterprétées comme ayant été provoquées par des *exus* et *pomba-giras*, esprits de l'umbanda.

La réinterprétation de leurs parcours religieux amène donc certains chefs de culte et initiés portugais à affirmer l'héritage « africain » du Portugal. Cet héritage se décline dans leurs discours sous plusieurs formes, et serait d'une part la conséquence de la présence de Noirs esclaves dans leur pays pendant la période de l'esclavage. Nous savons que la présence au Portugal d'esclaves africains noirs est attestée entre la seconde moitié du xv^e siècle et les premières décennies du xix^e, mais il « est aujourd'hui impossible d'évoquer [...] l'existence d'une forme structurée d'un culte ou d'une religion d'origine africaine, syncrétique ou non » (Lahon 2001 : 25-26). Il reste de plus évident que même si les cultes d'origine africaine s'étaient au Portugal constitués de façon structurée et s'étaient maintenus jusqu'à

¹⁴ J. VALA, R. BRITO & D. LOPES nous rappellent que le mouvement des *retornados* incluait les citoyens portugais nés au Portugal, nés en Afrique d'ascendance portugaise, d'ascendance mixte, d'ascendance africaine ainsi qu'indienne (1999 : 10).

¹⁵ Pour l'ethnographie et l'analyse de l'adaptation des religions afro-brésiliennes au terrain fertile des pratiques religieuses populaires portugaises, voir BASTOS (2001), GUILLOT (2006) et PORDEUS (2000, 2009).

¹⁶ Voir MONTENEGRO sur les *bruxos* (sorcières) au Portugal (2005).

nos jours, nous sommes aujourd'hui en présence de modalités qui s'implantent au Portugal sous leurs formes afro-brésiliennes, dans un processus de transnationalisation des religions afro-américaines.

Ce retour dans le passé reste toutefois important pour l'analyse puisque certains initiés dans le candomblé et dans l'umbanda mobilisent dans leurs discours les faits historiques relatifs à la présence d'esclaves africains en terre portugaise. Paulo, initié dans le candomblé, dit concevoir parfaitement le fait de pratiquer une religion qui vient du Brésil. Il explique : « Nous aussi, Portugais, avons ces racines africaines, puisque de nombreux esclaves sont venus d'Afrique jusqu'ici. Et nous savons que le candomblé, l'umbanda, toutes ces cultures sont venues d'Afrique jusqu'ici ». En réalité, mobiliser ce fait historique permet aux pratiquants portugais de postuler leur capacité à être initiés dans une religion d'origine africaine, capacité qui se trouve naturalisée, puisque l'alliance avec les esprits et divinités serait scellée avant même de connaître ces cultes. Ainsi, les dieux yoruba auraient déjà voyagé vers le Portugal et cela expliquerait logiquement, comme l'affirme Mãe Virginia, que « le candomblé et l'umbanda sont très enracinés au Portugal ».

Pour sa part, Mayó, initiée dans le candomblé depuis plus de vingt ans et récemment devenue *mãe-de-santo*, pense que « de cette culture yoruba sont venus de nombreux esclaves au Portugal également » et que « leur présence a marqué de nombreux endroits avec des petites choses qui se font encore ». Pour sa démonstration, Mayó nous donne plusieurs exemples : « Dans le Nord du Portugal, à Trancoso, les gens font une fête après le nouvel an, et c'est comme si c'était une fête d'Exu ! Les blagues qu'ils font, comme courir après les femmes, les vêtements, les masques, les clochettes ! Tout ça, c'est la même chose qu'Exu...¹⁷ ». Exu est un *orixá* subversif, le plus humain des dieux, dont l'attitude est parfois explicitement sexuelle, et c'est en cela que Mayó opère une analogie entre lui et les personnages de cette fête portugaise. Elle poursuit :

« Dans le Nord également, il y a un groupe de femmes qui fait des prières pour Yansã [*orixá* maîtresse des vents, des tempêtes, des éclairs] ! Même si elles utilisent le nom Santa Barbara [sainte à laquelle Yansã a été syncrétisée au Brésil], elles l'appellent "la dame des vents et des tempêtes" [caractéristiques de Yansã]. Elles savent comment contrôler le vent, elles sortent les jours de tempête pour faire leurs cantiques dans un langage étrange qui leur vient de leurs aïeuls ; ce langage et ces pratiques leur viennent de leurs grands-mères qui elles-mêmes l'avaient appris de leurs grands-mères... »

Langage et pratiques qui seraient donc un héritage laissé par les Yorubas en terre portugaise selon Mayó. Enfin, elle termine :

« Dans la région d'Aveiro, quand les femmes sont enceintes et veulent demander de l'aide pour leur accouchement, elles s'assoient dans un fleuve, près d'un rocher, et prient Oxum [*orixá* des eaux douces et de la fertilité] ; elles ne l'appellent pas Oxum mais "la dame des eaux, du bon accouchement" ; mais c'est Oxum qui s'occupe de ça ! »

Dans cette logique réinterprétative, pour Mayó :

¹⁷ Je pense qu'elle se référerait à la Festa dos Rapazes dos Caretos de Varge. À ce sujet, voir le travail de Paula GODINHO (2006).

« Les Portugais ont déjà cet héritage yoruba, même sans savoir d'où il vient ; et quand les gens vont dans un *terreiro*, leur part spirituelle se souvient de cet héritage, et ils finissent par s'adapter parfaitement aux choses qui se passent dans un *terreiro*. »

En réalité, Mayó réinterprète des pratiques de la religiosité populaire portugaise dans une grille de lecture afro-brésilienne. Cette mise en cohérence paraît donc être bien plus le produit d'un discours imaginaire construit et usant de l'histoire afin d'assurer une certaine légitimité aux religions afro-brésiennes au Portugal.

La revendication d'un héritage africain implique d'autre part pour certains la recréation d'une ascendance africaine plus « directe », plus récente, et due entre autres aux migrations liées au colonialisme portugais. C'est le cas de Mãe Tina, dont l'arrière-grand-père aurait été un prince du Congo belge, réfugié au Portugal afin de fuir la guerre qui régnait dans son pays. Mãe Tina dit d'elle-même qu'elle est « de peau blanche, mais de sang noir ». Dans une interview¹⁸, elle justifie que l'une de ses filles-de-saint ait elle-même légitimement reçu le titre de *mãe-de-santo* par le fait, entre autre, que cette dernière avait du « sang noir » puisqu'elle était « angolaise et qu'elle portait l'*axé* dans le sang », c'est-à-dire la force inscrite dans tout objet rituel et personne initiée. Mãe Virginia, pour sa part, explique que sa fille biologique aurait été victime d'une maladie qui n'atteint que les individus qui ont du « sang » africain (l'anémie falciforme). Et selon Pai Celso, Portugais né en Angola de père portugais et de mère originaire de Goa, les religions afro-brésiennes s'implantent de façon si intense au Portugal parce que « tous les Portugais ont du sang africain, tous ont quelque part un ascendant africain, puisque le Portugal s'est étendu à travers le monde ». Ces éléments, constitutifs d'une afro-ascendance – réelle ou imaginaire – permettent aux initiés de défendre une capacité pensée comme « naturelle » à exercer la prêtrise d'un culte d'origine africaine, et leur prédisposition à la pratique de religions considérées non plus comme « afro-brésiennes », mais comme « africaines ». Dans son étude d'un candomblé en Belgique, Arnaud Halloy a également relevé qu'un *pai-de-santo* belge a justement pu se légitimer auprès de sa propre initiatrice par le fait que le Congo a été belge, donc lié à l'Afrique (2001-2002 : 5). Frigerio (2004 : 42) et Capone (2005) ont en effet montré qu'en dénationalisant des religions qui avaient acquis le statut de religion locale ou nationale (le candomblé de Salvador de Bahia, la santería cubaine), et en attribuant leur origine dans une Afrique réinventée, et plus particulièrement dans le pays yoruba (actuels Nigeria et Bénin), les nouveaux initiés dans les religions afro-américaines construisent la légitimité de ces cultes dans leurs pays respectifs.

Ce dénominateur commun « Afrique » relierait ce continent aux pays ayant connu une population noire esclave, et les religions afro-américaines feraient en conséquence partie d'un même tronc ethnique, religieux et surtout culturel africain. Au niveau transnational, cette stratégie permet aux initiés dans les religions afro-américaines de revendiquer le statut universel de la « religion des *orishas* », de la même façon que le christianisme ou l'islam, accessible à tous indépendamment de la classe sociale ou de la nationalité.

¹⁸ *Povo de Santo e Axé* (Lisbonne), 7 décembre 2008 : 7.

Terreiros portugais et mythe de l'unité luso-afro brésilienne

Il y aurait donc pour certains initiés portugais une continuité entre les dieux et les cultes idéalement apportés par les Africains pendant la période de l'esclavage, leur ascendance africaine – réelle ou imaginaire – et leur pratique actuelle d'une religion afro-brésilienne. Cette construction idéologique fournit un cadre à l'élaboration d'un mythe d'union et de continuité culturelle entre l'Afrique, le Portugal et le Brésil, mythe qui circule dans plusieurs maisons de culte rencontrées. Mãe Virginia pense que ces trois régions du monde sont tant liées qu'« elles forment presque un tout ». Dans le *terreiro* de Pai Cláudio, le même imaginaire circule, car selon un initié, approuvé par ses frères-de-saint¹⁹, « le Portugal, le Brésil et l'Afrique, c'est un triangle magique : nous sommes tous un peu mulâtres, métis ».

La mobilisation de référents issus d'un « passé commun » entre ces trois régions du globe semble être à l'œuvre dans les *terreiros* au Portugal, un passé plus particulièrement caractérisé par la circulation des Portugais, des Africains et de leurs dieux. Mais si nous assistons à la naissance d'une « mémoire africaine » dans les *terreiros* portugais, cette « mémoire » était déjà en friche dans le terrain fertile qu'est l'idéologie du lusotropicalisme. C'est à l'intellectuel brésilien Gilberto Freyre (1900-1987) que l'on doit la théorie du « lusotropicalisme », selon laquelle l'« ethos » portugais, chaleureux et ouvert, aurait permis au Brésil de devenir un pays fortement métissé et dans lequel régnerait une démocratie raciale. Véritable « théorie d'exportation » (Enders 1997 : 201), le lusotropicalisme a explicitement servi le Portugal de Salazar, qui en a retenu que son entreprise coloniale se distinguait de celles des autres puissances, parce qu'elle était conviviale et métissée²⁰. Fortement simplifié et instrumentalisé par le régime salazariste, le lusotropicalisme justifiera, en même temps qu'il construira, une idéologie coloniale édifiée sur un imaginaire selon lequel les terres ayant connu le contact entre Africains et Portugais formeraient une unité de sentiment, de culture et d'histoire. Trente ans après la chute de son empire, ce discours mythique des origines et de la destinée du Portugal fonctionnerait encore, selon Cunha, comme un « archétype » de l'identité et de la conscience nationale portugaise (1997 : 463). En évitant toute dérive essentialiste, il reste tout de même important de constater que ce mythe du « métissage sans équivalent » des Portugais continue à exister de façon vivace, selon Cahen « dans l'opinion, des dirigeants à l'homme de la rue » (1997 : 400-401). En effet, malgré les évidentes et grandes différences culturelles qui existent entre le Portugal et ses anciennes colonies, « le mythe de “l'histoire commune” » est, selon Oppenheimer, « profondément enraciné dans l'imaginaire portugais » (1997 : 475).

En juin 2008, le *pai-de-santo* portugais Jomar a créé la première revue portugaise dédiée aux religions afro-brésiliennes : *Povo de Santo e Axé*. Le logo de la revue est un globe terrestre sur lequel sont seulement représentés le Portugal, l'Afrique et

¹⁹ Les personnes initiées par un même chef de culte sont frères-de-saint (*irmãos-de-santo*), selon la logique de parenté rituelle.

²⁰ Toutefois, comme l'explique Armelle Enders, « Gilberto Freyre ne fait que reprendre, à son insu, l'idée de la colonisation créatrice d'une humanité nouvelle, qui est extrêmement répandue dans les ouvrages des administrateurs coloniaux européens. Il n'y a pas, en effet, une seule idéologie coloniale en Europe qui ne repose sur la conviction d'une “mission” nationale particulière, d'une manière singulière de coloniser, d'un lien spécial avec l'outre-mer » (1997 : 206).

l'Amérique du Sud. Sur le dessin, le Portugal est proportionnellement énorme et se trouve bien au milieu de l'Afrique et de l'Amérique du Sud, faisant symboliquement le lien entre les deux continents. Le choix de ce logo m'a été expliqué par son inventeur, Pai Jomar : « Remarque que c'est une trilogie : l'Afrique, le Portugal et le Brésil²¹. Que voulons nous incarner [lui-même, son *terreiro*, les initiés portugais], sans nous penser comme les détenteurs de la vérité ? Que le Portugal a eu une grande importance dans [le déplacement de] la part africaine au Brésil ! » Le *pai pequeno*²² du *terreiro* intervint à ce moment-là pour préciser : « La part négative [l'esclavage, la déportation], est devenue la part positive avec le candomblé ! ». C'est pourquoi selon Pai Jomar sa prise de pouvoir comme coordinateur international de la Fédération nationale du culte afro-brésilien²³ a été célébrée à la Ponta de Sagres²⁴, « exactement d'où les Portugais sont partis vers le Brésil ». Il ajouta qu'il n'en était pas moins un hasard si « dans toute l'Europe, le Portugal est probablement le pays qui pourra le mieux synthétiser les deux réalités : l'Afrique et le Brésil, de par l'histoire ». Selon lui en effet, il « est facile pour un Portugais d'assimiler ce qui vient d'Afrique, et ce qui vient du Brésil ; parce que le Portugais a été en Afrique, et a été au Brésil ».

Le mythe d'une continuité entre l'Afrique, le Portugal et le Brésil qui circule dans les *terreiros* portugais n'est cependant pas un simple reflet de l'idéologie du lusotropicalisme, et pourrait en réalité participer à la construction d'une « africanité » locale, portugaise, de l'umbanda et du candomblé. La présence esclave africaine au Portugal et la présence portugaise en Afrique, ainsi que la supposée continuité culturelle des lieux qui ont connu le contact entre Africains et Portugais, deviennent des arguments permettant de faire du Portugal une terre propice à la pratique de ces religions, une terre qui plus est originelle, de par son « héritage africain ». C'est pourquoi, afin d'acquérir un prestige, les chefs de culte portugais amoindrissent la dimension brésilienne de ces cultes de possession et insistent sur leur « africanité ».

Cette supposée capacité « naturelle » du Portugal à accueillir les religions afro-brésiliennes peut aussi devenir un argument des chefs de culte brésiliens voulant justifier leur « mission religieuse » dans ce pays. Prenons l'exemple de Pai J., un *pai-de-santo* brésilien qui est au Portugal depuis près de dix ans. Avant le début d'une cérémonie, il parla avec fierté de son succès en France et ailleurs en Europe, où il a toujours été bien reçu et bien payé pour son travail, mais où il n'a jamais réussi à faire ce qu'il a accompli au Portugal, c'est-à-dire ouvrir un *terreiro* et développer un travail spirituel avec des personnes qu'il a initiées. Il commenta également son succès au Brésil, où ses fils-de-saint ne comprennent pas son départ et où, selon, lui, seulement une minorité de chefs de culte sont sérieux, la plupart faisant du candomblé quelque chose de « carnavalesque ». Il expliqua que sa

²¹ En fait, c'est l'Amérique du Sud qui est dessinée, mais Pai Jomar a mentionné le Brésil à ce moment-là de notre entretien. Il m'a expliqué que le dessin du seul Brésil n'aurait pas été reconnaissable par les gens et que de plus selon lui, l'influence africaine s'est entendue sur l'ensemble du sous-continent.

²² Le *pai pequeno* (petit père) ou *baba kekeré* en yoruba, suit le *pai-de-santo* dans la hiérarchie du *terreiro*.

²³ Née en 1946 au Brésil.

²⁴ Voir le reportage et les photos de la célébration dans *Povo de Santo e Axé*, 1, juin 2008.

mission est de divulguer le candomblé en Europe et surtout au Portugal, un lieu où selon lui « on peut pratiquer le vrai candomblé », ce qui lui semble logique puisque « les Portugais ont amené le christianisme au Brésil, et nous [Brésiliens] amenons en retour le candomblé ».

De la primauté portugaise

Les chefs de cultes portugais doivent en effet faire face, pour conquérir de nouveaux adeptes sur le « marché religieux » aux chefs de culte brésiliens installés au Portugal, ou partageant leurs activités de part et d'autre de l'Atlantique. L'affluence des chefs de culte brésiliens est souvent perçue comme le signe de charlatanisme, les Portugais accusant les Brésiliens de ne venir au Portugal que pour s'enrichir et profiter du malheur des gens, alors qu'ils n'auraient pour la plupart aucun « fondement religieux »²⁵. De plus, pour de nombreux initiés portugais, et principalement pour les chefs de culte, le voyage initiatique au Brésil n'est pas obligatoire, comme le pense Pai João, un *pai-de-santo* portugais : « Je ne veux pas aller au Brésil. Ici nous avons de très bons chefs de culte, et je crois qu'au Brésil, les gens s'occupent moins bien de leurs *orixás*, et de leurs fils-de-saint ». En fait pour les Portugais, le Brésil n'est pas nécessairement considéré comme la Terre-Mère du candomblé et de l'umbanda. Comme l'ont montré les études transnationales sur les religions afro-américaines, lorsque dans un même pays se côtoient des chefs de culte de nationalités diverses, la lutte pour le monopole de la tradition puise sa force dans ce qui serait le lieu d'origine du culte. Ainsi, dans les nouveaux lieux d'implantation de ces religions, on observe deux mouvements, liés à deux traditions : celui qui revendique les espaces de la « diaspora » africaine comme étant ceux qui ont permis la préservation de la « véritable » religion africaine : Salvador au Brésil pour le candomblé, Cuba pour la santería ; et celui qui se réfère à une origine commune, à retrouver en pays yoruba, de toutes les religions vouant un culte aux *orishas* (Capone 2007 : 219). Ce dernier mouvement, qualifié par certains spécialistes des religions afro-américaines de processus de réafricanisation (Frigerio 2004 ; Capone 1999a, 2005), permet aux pratiquants issus des « diasporas secondaires » (*ibid.*) des religions afro-américaines (*santeros*²⁶ nord-américains et mexicains, *pais-de-santo* argentins et portugais), d'acquérir localement une indépendance vis-à-vis de ceux qui ont toujours détenu le monopole de la tradition (*santeros* cubains ou *pais-de-santo* brésiliens). Pour la plupart des initiés et chefs de culte portugais en effet, c'est en Afrique et non au Brésil que l'on trouve l'origine plus « pure » encore de toutes les religions afro-brésiliennes. La logique selon laquelle on considère que c'est au Brésil que se sont constitués le candomblé et l'umbanda ne fait donc pas nécessairement sens pour eux.

De plus, le Portugal détient même pour certains initiés portugais la primauté sur le Brésil dans le contact avec les religions d'origine africaine, tout d'abord

²⁵ Ce genre de discours est extrêmement fréquent. Certains chefs de cultes brésiliens accusent également les chefs de culte portugais de n'avoir aucune légitimité en termes de tradition. En fait, ces accusations sont intrinsèques à l'univers religieux afro-brésilien et permettent à chaque *terreiro* d'affirmer sa supériorité et sa légitimité face à un (aux) autre(s).

²⁶ Pratiquants de la santería.

parce que la traite des esclaves au Portugal a commencé avant la traite transatlantique. Selon Mãe Tina, « le candomblé est né en Afrique²⁷ [. . .] dans plusieurs tribus. Et ensuite, les esclaves passèrent ici au Portugal puis allèrent à Salvador de Bahia ». Lors de la cérémonie annuelle dédiée aux *caboclos* en septembre 2005, Jurema, l'esprit qui possède Mãe Tina²⁸, dit à l'assistance, composée, entre autres, par quatre *pais-de-santo* brésiliens : « Si c'est ici, dans cette maison de culte, dans ce pays, qu'ont eu lieu les premiers contacts avec les *orixás*, que tous sachent respecter cette maison comme la maison mère dans ce pays ». Ces paroles, légitimes car proférées par un esprit, portent en elles deux éléments importants : d'une part elles font du Portugal le premier berceau de la « diaspora » des religions africaines, rendant secondaire l'arrivée des dieux africains au Brésil ; d'autre part elles donnent au *terreiro* de Mãe Tina la primauté en matière d'ancienneté et de tradition du candomblé au Portugal et, si l'on suit à la lettre le discours de Jurema (et à travers elle de la *mãe-de-santo*), dans le monde ! Ce discours reflète clairement la volonté de se soustraire à la tutelle des chefs de culte brésiliens et permet de revendiquer le candomblé et l'umbanda comme des héritages portugais. En outre, la primauté du Portugal dans l'accueil des divinités africaines est en accord absolu avec ce qui régit le champ religieux afro-brésilien : le principe de séniorité, selon lequel plus une chose est ancienne, plus elle a de la valeur²⁹.

Au-delà du fait que l'ancienneté des contacts entre Portugais et Africains est un puissant argument permettant la légitimité de la pratique de ces religions au Portugal, il me semble que le cas portugais a ceci de spécifique qu'il réfère à une constitution tripartite et indivisible de ces cultes : l'Afrique, le Portugal et le Brésil. La mobilisation de ce mythe d'union dans les *terreiros* constitue à mes yeux la particularité de la transnationalisation religieuse afro-brésilienne au Portugal. La vision idyllique des liens entre ces trois régions du monde masque symboliquement certaines raisons historiques, politiques et économiques ayant provoqué et défini la réalité de ces liens. Le commerce triangulaire servant la traite négrière se transforme en « triangle magique » un triangle qui, peut-être, effacerait les stigmates du colonialisme portugais pour penser la naissance des cultes afro-brésiliens comme l'un de ses résultats positifs. Pour certains initiés portugais d'ailleurs, le Portugal aurait donné l'impulsion à cette constitution. Lúcia, récemment initiée dans le candomblé, pense que le Portugal est le « cœur » (*gema*)³⁰ des religions afro-brésiliennes : « C'est grâce au fait que les Portugais aient amené les esclaves dans le Nouveau Monde que s'est créé le candomblé ». Dans la même logique, en 1987, lors d'un reportage au journal télévisé sur Mãe Tina, le journaliste Rui

²⁷ En parlant de « candomblé en Afrique », Mãe Tina fait donc référence à une Afrique mythifiée, puisqu'il n'existe pas de candomblé à proprement parler en Afrique.

²⁸ Mãe Tina a été initiée dans l'umbanda par Mãe Virginia en 1979, avant de se faire initier dans le candomblé. C'est une des raisons pour lesquelles elle continue à dédier une fête aux *caboclos* et à être possédée par Jurema, sa *cabocla*.

²⁹ C'est pourquoi au Brésil, les maisons de cultes reconnues comme étant les plus anciennes, l'Engenho Velho, le Gantois et l'Axé Opô Afonjá de Salvador de Bahia, ont toujours détenu le monopole de la tradition.

³⁰ Au sens figuré, « *gema* » signifie : centre, cœur, mais aussi ce qu'il y a de plus pur, de plus véritable. Au sens propre, c'est entre autres le noyau d'une cellule qui peut se reproduire, donnant naissance à une nouvelle cellule.

Romano présente le candomblé comme « l'un des phénomènes culturels les plus extraordinaires du Brésil, un produit de l'humanisme portugais ».

Repenser l'histoire c'est aussi penser comme Mãe Virginia que les esclaves n'auraient pas eu au Portugal le même sort qu'au Brésil, qu'ils n'auraient pas connu le dur labeur et la maltraitance, ce qui revient à dire, comme elle le croit, qu'ils « n'étaient là que pour satisfaire la vanité des maîtres, qui adoraient leurs danses et leurs musiques³¹ ». La réécriture de l'histoire de l'esclavage et du colonialisme au Portugal, nous rappelle Didier Lahon, s'inscrit plus largement dans les idéologies de « l'humanisme portugais », et du « mode portugais d'être dans le Monde »³² : son immunité au racisme, sa prédisposition à la convivialité avec les autres peuples et cultures et sa vocation œcuménique³³ (2001 : 7). Ces idéologies structurent clairement la perception que certains initiés dans les religions afro-brésiliennes au Portugal ont de leur pratique religieuse. Leur pays serait ainsi également à l'origine de la constitution de ces religions – au-delà de l'apport historique du catholicisme portugais – en tant que carrefour, en tant que plaque tournante entre les trois continents.

Une « africanité portugaise » ?

La mise en cohérence des univers « portugais » et « afro-brésiliens » semble entraîner la réinvention et la revendication d'une « africanité » locale, portugaise, du candomblé et de l'umbanda. Ces premiers résultats ont tenté de montrer que la mobilisation d'un mythe d'union de l'Afrique, du Portugal et du Brésil, union qui serait le fruit du colonialisme portugais et de la présence africaine et portugaise dans ces trois régions du monde, permet aux initiés portugais de s'approprier des religions pensées à la fois comme « africaines » et issues d'un héritage national vieux de cinq siècles. La compréhension des logiques qui sous-tendent la formation d'une « tradition portugaise » des religions afro-brésiliennes devrait selon moi être au cœur de ce nouvel objet d'étude, puisqu'en effet, les phénomènes contemporains de transnationalisation religieuse et de mise en relation de diverses pratiques et croyances ne diffèrent pas radicalement des époques précédentes. Aujourd'hui au Portugal, des associations et fédérations³⁴ tentent de réunir les *terreiros* et de favoriser le dialogue entre chefs de culte afin de pourvoir à ces pratiques religieuses une plus grande visibilité et légitimité. Un tel mouvement pourrait mener à une tentative d'uniformisation des religions afro-brésiliennes dans un langage portugais et il est possible d'émettre l'hypothèse que l'on assiste à la création d'un culte dont on revendiquerait l'originalité, un culte qui serait pensé comme « afro-portugais », et qui, paradoxalement, nourrirait en retour les mythes les plus éculés

³¹ Mãe Virginia se réfère ici à l'analyse de Tinhorão sur la présence noire esclave au Portugal (1997).

³² Cláudia Castelo a par exemple très bien démontré l'influence du lusotropicalisme dans la légitimation de l'entreprise coloniale portugaise (1998).

³³ Lahon citant VALA, BRITO & LOPES, 1999.

³⁴ Voir l'*Associação Portuguesa de Cultura Afro-Brasileira* (<www.apcab.net>), la *Federação Europeia de Umbanda e Cultos Afro* (<<http://feuca.no.sapo.pt>>) et la coordination internationale du Portugal de la *Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro* (<www.fenacab-coordenacao-internacional-portugal.com>).

de la colonisation portugaise. Un classique, mais nouveau, processus d'invention de la tradition.

1^{er} septembre 2009

Maia GUILLOT

Université Paris Ouest-Nanterre La Défense
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
Unité mixte de recherche n° 7186 CNRS

Références

- APPADURAI, A. 2001, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- ARGYRIADIS, K. & JUAREZ HUET, N. 2007, « Las redes transnacionales de la santería cubana : una construcción etnográfica a partir del caso de la Habana-cuidad de México », in F. Pisani N. Saltalamacchia, A. Tickner & N. Barnes (eds), *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, Mexico, Miguel Angel Porrúa-ITAM : 329-356.
- 2008, « Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano », in K. Argyriadis, R. De la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga & A. Aguilar Ros (eds), *Raíces en movimiento. Prácticas tradicionales en contextos translocales*, Mexico, El Colegio de Jalisco/CEMCA/IRD/CIESAS/ITESCO.
- BASTIDE, R. 1995 *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie de l'interpénétration des civilisations*, Paris, Presses Universitaires de France. [1^{ère} éd. 1960]
- 1996, *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan. [1^{ère} éd. 1967]
- BASTOS, C. 2001, « Omulú em Lisboa : etnografias para uma teoria da globalização », *Etnográfica* (Lisbonne), V (2) : 303-324.
- BOURDIEU, P. 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* (Paris), XII, 3 (juil.-sept.) : 295-334.
- CAHEN, M. 1997, « Des caravelles pour le futur ? Discours politique et idéologie dans l'« institutionnalisation » de la Communauté des pays de langue portugaise », *Lusotopie*, « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », Paris, Karthala : 391-433.
- CAPONE, S. 1999a, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.
- 1999b, « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme* (Paris), 151 : 47-74.
- 2001-2002, « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine* (Dakar), XXXI (1) : 3-16.
- 2004, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, LI (1-2), n° spécial « Religions transnationales », Bruxelles, Université libre de Bruxelles : 9-22.
- 2005, *Les Yoruba du Nouveau Monde*, Paris, Karthala.
- 2007, « The "Orisha Religion" between Syncretism and Re-Africanization », in N. Naro, R. Sansi & D. Trece (eds), *The Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave/MacMillan : 219-231.
- CAPONE S. & TEISENHOFFER, V. 2001-2002, « Devenir médium à Paris. Apprentissage et adaptation dans l'implantation d'un terreiro de candomblé à Paris », *Psychopathologie africaine* (Dakar), XXXI (1) : 127-156.
- CARNEIRO, É. 1961, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Conquista. [1^{ère} éd. 1948]
- CASTELO, C. 1998, *O Modo Português de estar no Mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Edições Afrontamento.
- CUNHA, I. Ferin 1997, « Nós e os outros nos artigos de opinião da imprensa portuguesa », *Lusotopie 1997*, « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », Paris, Karthala : 435-467.

- DANTAS, B. Góis 1988, *Vovó nagô e papai branco : usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.
- ENDERS, A. 1997, « Le lusotropicalisme, théorie d'exportation », *Lusotopie*, « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », Paris, Karthala : 201-210.
- FRIGERIO, A. 1990, « Umbanda e Africanismo em Buenos Aires : duas etapas de um mesmo caminho religioso », *Comunicações do Instituto de Estudos da Religiao* (Rio de Janeiro), 35 : 52-63.
- 1997, « Estabelecendo pontes : articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul », in A.P. Oro & C.A. Steil (eds), *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes : 153-177.
- 1998, « El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina », in R.P. Hugarte (éd.), *Los cultos de posesión en Uruguay. Antropología e Historia*, Montevideo, Banda Oriental : 75-98.
- 2002, « La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina : representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional », *Archives des Sciences Sociales des Religions* (Paris, EHESS), 117 (janvier-mars) : 127-150.
- 2004, « Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas : Constructing a World Religion », in « Religions transnationales », n° spécial, *Civilisations*, LI (1-2) : 39-60, Bruxelles, Université libre de Bruxelles.
- GODINHO, P. 2006, « As “loas” que contam uma festa : permanências e mudanças na Festa dos Rapazes », catálogo da exposição comissariada por Benjamim Pereira, *Festas com máscaras*, Bragança, Museu Abade de Baçal/Instituto Português de Museus.
- GUILLOT, M. 2006, *Les religions afro-brésiliennes au Portugal. Ethnographie de trois lieux de culte à Lisbonne*, mémoire de maîtrise, Université Paris X-Nanterre, multigr.
- HALLOY, A. 2001-2002, « Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés », *Psychopathologie africaine* (Dakar), XXXI (1) : 93-125.
- HANNERZ, U. 1996, *Transnational Connections*, Londres–New York, Routledge.
- LAHON, D. 2001, *Eslavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*, thèse de doctorat en Anthropologie sociale et culturelle, Paris, EHESS, multigr.
- MACHADO, I.J. de Renó 2007, « Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2007, <<http://nuevomundo.revues.org/index5889.html>>.
- NINA RODRIGUES, R., 1988, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Editora Nacional. [1^{re} éd. 1932]
- OPPENHEIMER, J. 1997, « Réalités et mythes de la coopération portugaise », *Lusotopie*, « Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones », Paris, Karthala : 469-478.
- ORO, A.P. 1999, *Axé mercosul, as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Petrópolis, Vozes.
- PORDEUS JR, I. 2000, *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza : emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*, São Paulo, Terceira Margem.
- 2009, *Portugal em transe. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras : conversão e performances*, Lisbonne, Instituto de Ciências Sociais.
- PRANDI, R. 1991, *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec-Edusp.
- RAMOS, A. 1951, *O Negro brasileiro*, São Paulo, Companhia Editora Nacional. [1^{re} éd. 1934]
- TEISENHOFER, V. 2007, « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », in « Religions afro-américaines : nouveaux terrains, nouveaux enjeux », *Ateliers* (Paris, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), 31, <<http://ateliers.revues.org/document872.html>>.
- TINHORÃO, J.R. 1997, *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisbonne, Caminho. [1^{re} éd. 1988]
- VALA J., BRITO R. & LOPES D. 1999, *Expressões dos racismos em Portugal*, Lisbonne, Instituto de Ciências Sociais.
- VERGER, P. 1982, *Orisha : les dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*, Paris, Métailié.