

La fête et la transe au coeur du social : l'exemple du *candomblé* brésilien

The central nature of celebration and trance in the social realm: the example of Brazilian *candomblé*

La fiesta y el trance en el corazón de lo social: el ejemplo del *candomblé* brasileño

Roberto Motta

Number 26 (66), Fall 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033899ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033899ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Motta, R. (1991). La fête et la transe au coeur du social : l'exemple du *candomblé* brésilien. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 129–136.
<https://doi.org/10.7202/1033899ar>

Article abstract

Through the example of Brazilian *candomblé*, this article seeks to highlight, within the sphere of Durkheimian thought, the fact that it is truly from the group—through the group's traditional knowledge and collective memory—that individuals derive their being and identity, in the communal celebration. In such a process of construction of identity, the group's internal conflicts, relationships of strength, power interactions and dominance structures yield as it were to what Durkheim termed the moral reconstruction of the group, through rituals that reinforce and regenerate the substance of the social link. Celebration, dance and trance reveal to devotees a *collective identity* of such depth that social distinctions and class differences exhibited within the group and society as a whole become of secondary importance. These are rites of renewal and regeneration which signify and reawaken a sort of primordial youth, an eternal fountain of youth for humanity.

La fête et la transe au cœur du social : l'exemple du *candomblé* brésilien

Roberto Motta

Répandus parmi les descendants des esclaves africains du Brésil, les cultes extatiques afro-brésiliens pourront paraître à des années-lumière des préoccupations d'intervenants ou de sociologues intéressés à mieux comprendre les mutations actuelles des sociétés occidentales industrialisées (notamment afin d'y insérer une pratique d'intervention sociale plus pertinente et plus efficace). On peut toutefois faire l'hypothèse que cette expérience religieuse singulière et apparemment bien lointaine est en mesure d'offrir à la réflexion des éclairages non négligeables, aussi bien par les contrastes qu'elle est susceptible de mettre en lumière que par les ressemblances, peut-être inattendues, qu'elle peut éga-

lement faire apparaître au-delà des différences culturelles les plus évidentes et les plus spectaculaires. Tel est en tout cas l'objectif — et l'espoir — de cet article.

Les cultes afro-brésiliens comptent plusieurs variétés, dont la plus connue demeure sans

doute le *candomblé* de Bahia, dans le Nordeste du Brésil¹. C'est essentiellement de ce dernier qu'il sera question dans cet article, dans la mesure où il peut en quelque sorte illustrer tous les autres. Toutes ces variantes ont d'ailleurs en commun de rendre un culte à des êtres surnaturels, généralement connus sous le nom d'*orixas* (ou *orishas*). Ces « dieux » sont d'origine ouest-africaine (principalement des cultures *fon* et *yoruba*) ; ils ont pris racines au Brésil avec les esclaves noirs qui y furent importés. Au cours des siècles, ces dieux se sont également assimilés, par syncrétisme, à certaines figures du catholicisme brésilien traditionnel, d'origine portugaise². Les rituels de ces cultes, où les sacrifices d'animaux



occupent une place importante, revêtent plusieurs couches de signification, y compris au plan économique³. Ainsi, par exemple, ces rituels indiquent en quelque sorte « ce qui est bon à manger », et mettent en branle un certain nombre d'échanges et de pratiques alimentaires⁴.

C'est cependant un autre aspect fondamental de ces cultes que cet article voudrait surtout mettre en lumière, aspect que, en empruntant de nouveau à l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss, on pourrait rendre par l'expression : « ce qui est bon à penser »⁵. Le *candomblé* constitue en effet une vaste cartographie symbolique du réel, une classification ordonnée et généralisée des êtres et des choses, des attitudes, des comportements et des événements en fonction de certains « principes » sacrés, représentés par ces êtres surnaturels que sont les *orixas*. On peut donc dire que, de ce fait, le *candomblé* joue, au moins pour une partie de la société brésilienne, un rôle qui, selon Durkheim⁶, constitue un élément essentiel de l'expérience religieuse : il y est à la source de concepts et de catégories qui servent à définir une conception globale — et sacrée — du monde et de la société. Ces représentations sont en outre le produit d'une conscience collective qui s'impose aux individus singuliers.

Cette forme de connaissance qu'est le *candomblé* — et qui fournit pour ainsi dire à ses adeptes leur équipement conceptuel fondamental — n'est pas dépourvue d'aspects théoriques, voire quasi philosophiques. Ainsi, par exemple, pour Roger Bastide (1958), qui se consacra longuement à son étude, ce culte se présente comme un système métaphysique complexe. Cela n'empêche toutefois pas le *candomblé* d'être très étroitement lié aux enjeux les plus terre-à-terre de la vie quotidienne. Le « savoir » qu'offre ce culte n'est pas d'abord, en ce sens, une connaissance abstraite, spéculative. Il concerne d'abord et avant tout ce qui fait la trame de la vie des humains : travail et famille, amour et sexualité, santé physique et mentale, etc. La dévotion du *candomblé* n'est donc pas, si l'on peut dire, « purement gratuite ». Le fait est d'ailleurs que cette religion, à strictement parler, ne propose pas à ses adeptes de règles morales très précises, pas plus d'ailleurs qu'elle ne leur promet quelque « salut » dans l'au-delà⁷.

Et pourtant l'énergie proprement religieuse du *candomblé* ne saurait se réduire à des questions de nature économique ou à des problèmes « pratico-pratiques » de la vie quotidienne. Ce culte est aussi — et peut-être même surtout — la source d'une identité individuelle et collective pour ceux et celles qui y adhèrent. Cela se manifeste en particulier au cours des fêtes et des rituels de transe.

Durkheim offre à cet égard quelques inspirantes interprétations de ce phénomène, notamment lorsqu'il écrit :

L'état d'effervescence où se trouvent les fidèles assemblés se traduit nécessairement au-dehors par des mouvements exubérants qui ne se laissent pas facilement assujettir à des fins trop étroitement définies. [...] Ils répondent simplement au besoin d'agir, de se mouvoir, de gesticuler que ressentent les fidèles. On voit ceux-ci sauter, tourner, danser, crier, chanter,

sans qu'il soit toujours possible de donner un sens à cette agitation (Durkheim, 1960 : 545).

Les *orixas* (on les appelle également *Santos*, « les Saints ») fonctionnent en quelque sorte comme les matrices d'un vaste processus de classification et d'interprétation globale du monde et de l'existence. Signalons les plus importantes de ces divinités telles qu'on les retrouve notamment dans les principaux *terreiros* (ou « lieux de culte ») du Nordeste⁸, ainsi que les figures du christianisme traditionnel auxquelles le syncrétisme afro-brésilien les a identifiées : Eshu, plus ou moins assimilé à une sorte de diable ; Ogum (saint Georges), Odé ou Oxossi (saint Antoine de Padoue), Obaluaê (saint Sébastien), Nanan (sainte Anne), Oxum (Notre Dame du Carmel), Iemanjá (Notre Dame de l'Immaculée Conception), Xangô (saint Jean-Baptiste), Iansã (sainte Barbara) et Oxala (« Notre Seigneur »).

Dans le *candomblé*, ces divinités sont considérées comme étant les « propriétaires » de la « tête » de leurs fidèles⁹. Chaque fidèle est ainsi, d'emblée et comme « de naissance », fils ou fille de tel dieu ou de telle déesse du panthéon afro-brésilien. Lorsque cette « propriété » du dieu sur son fidèle a été attestée en bonne et due forme par un prêtre ou une prêtresse à l'occasion d'un rituel approprié, le fidèle doit offrir au dieu les sacrifices prescrits et entreprendre les démarches en vue de son initiation comme membre formel du *candomblé*. (Toute négligence ou tout attermoiement à cet égard apparaît comme un risque sérieux.) Les congrégations du *candomblé* — les *terreiros* — sont constituées par l'ensemble des enfants des *orixas*, les initiés ou candidats à l'initiation, qui ont entre eux des rapports de réciprocité.

En termes durkheimiens, on peut dire que les « Saints » servent d'emblèmes aux sous-groupes qui constituent le *candomblé* dans son ensemble. Les membres de chacun de ces sous-groupes doivent, en temps opportun, et selon des règles précises, offrir des sacrifices à leur « Saint » (ce qui comporte évidemment un certain nombre d'aspects économiques puisque, par exemple, ces sacrifices impliquent des coûts, mais également puisque les offrandes sacrificielles seront par la suite consommées par les fidèles). De ce fait, et pour emprunter les termes de Lévi-Strauss, ces sacrifices s'inscrivent dans une « structure généralisée d'échange ».

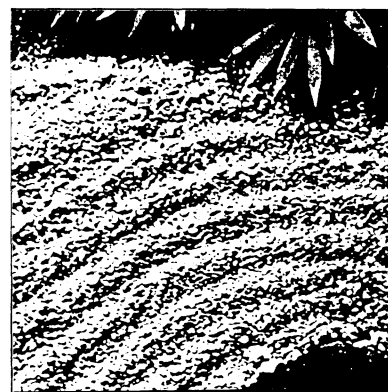
C'est par ailleurs à un niveau plus individuel que les « Saints » sont « bons à penser ». Les adeptes du *candomblé* interprètent en effet les gens qui les entourent (que ceux-ci soient ou non des fidèles du culte) à la lumière des dieux qui sont censés les posséder : ils vont ainsi avoir tendance à comprendre, à prévoir et même à influencer les comportements et les attitudes des personnes de leur entourage en fonction des divinités tutélaires de celles-ci et de leurs caractéristiques respectives. (Un fils de Xangô ne réagit pas comme une fille de Nanã ; on ne s'y prend pas de la même manière avec un fils de Iemanjá qu'avec une fille d'Ogum...)

Le fidèle du *candomblé* s'identifie au dieu qui le possède dans la vie de tous les jours et plus encore, de manière paroxystique, au cours des cérémonies de transe. Pour les adeptes, la célébration rituelle du culte *candomblé* est à la fois une source d'être et de permanence dans l'être : le culte leur offre une identité à la fois individuelle et collective. À ce titre, on peut affirmer que le *candomblé* est surtout « bon à être ». C'est en

effet son être profond aussi bien que son identité fondamentale que le fidèle tire du groupe auquel il appartient. Le philosophe anglais Berkeley suggérait qu'« être, c'est être perçu ». On pourrait prolonger librement cette idée en disant qu'être — notamment pour un fidèle du *candomblé* —, c'est être reconnu par d'autres individus, par un groupe. Les individus n'existent en effet comme personnes humaines que dans la mesure où ils sont reconnus par et dans une société, un groupe. Le lieu du culte, en ce sens, est le lieu de la reconnaissance, dont la transe n'est en somme que le moment fort, le point culminant¹⁰.

L'initiation dans le culte *candomblé* est un processus long et complexe de construction d'identité. Elle commence par une séance de divination présidée par le chef du groupe. C'est à ce moment qu'est formellement assigné à la « tête » d'un néophyte tel ou tel « Saint » du panthéon *candomblé*. Avant ce rituel, cette identification relevait tout au plus d'une hypothèse — par exemple nourrie par des rêves ou des visions du sujet¹¹. Cette hypothèse ne se trouve formellement validée qu'au moment d'un rituel divinatoire dans lequel il y a lieu de voir, par l'intermédiaire des prêtres et des prêtresses, la prépondérance coercitive du groupe sur l'individu¹².

Suivent un certain nombre de sacrifices offerts aux dieux ainsi qu'à l'âme des ancêtres¹³ (les *balé*¹⁴). Puis, c'est la cérémonie de l'*ebori* — ou « nourriture de la tête »¹⁵. Elle consiste en une offrande de nourriture — réelle — à la « tête » du néophyte, la « tête » étant en somme considérée comme une concrétisation de son être profond. Ce rituel se manifeste vraiment comme une inextricable interrelation des têtes et des âmes. Ce ne sont pas seulement les prêtres et les prêtresses du *ter-*



reiro qui administrent ce « sacrement », mais bien tous les fidèles déjà initiés qui sont présents au culte. Tous portent la nourriture à l'*ori* (à la tête) du novice, qui, symboliquement, se trouve ainsi nourri de la substance même du groupe. La tête individuelle se transforme ainsi, pourrait-on dire, en tête collective, transcendant et reliant les individualités séparées de chacun des membres du groupe. Une pensée, une émotion et une identité communes surgissent et se trouvent ainsi confortées à travers un rituel qui est véritablement un rituel de très forte communion.

Les autres stades de l'initiation poursuivent ce processus d'imprégnation du néophyte des sentiments, des images, de l'identité et de l'essence mêmes du groupe. Après le rite de l'*ebori* vient celui de l'*amassi*¹⁶, qui consiste en un lavement de la tête du candidat (une sorte de « baptême » afro-brésilien conféré avec un mélange d'eau et de décoctions de feuilles et d'herbes. Notons cependant que, dans le syncrétisme religieux afro-brésilien, ce baptême *candomblé* ne se substitue pas au baptême de l'Église catholique mais le présuppose plutôt en s'y surajoutant).

Puis c'est l'*assentamento*, au cours duquel la divinité particulière du (nouveau) fidèle est — si l'on peut dire — installée, rendue pré-

sente dans une pierre ou une pièce de métal. Vient enfin le rite de l'*oberê*, où le néophyte *devient* lui-même la demeure et la nourriture de sa divinité tutélaire. Concrètement, on opère de fines incisions sur le corps et la tête du fidèle et on y étale les axés, « aliments ou condiments des dieux ».

Cet article n'a toutefois pas pour but de relater dans le menu détail le déroulement des rites d'initiation *candomblé*. Son objectif est plutôt de mettre en lumière, dans la mouvance de la pensée durkheimienne, le fait que c'est bel et bien du groupe — de son savoir traditionnel et de sa mémoire collective — que l'individu reçoit son être et son identité, à travers la fête communionnelle. Pour parler comme Durkheim : les identités personnelles émanent de la communion d'une « église ». De ce point de vue, on peut dire que, dans un tel processus de construction identitaire, les conflits internes du groupe, ses rapports de force, ses enjeux de pouvoir et ses structures de domination, tout cela cède en quelque sorte le pas à ce que Durkheim appelle la « réfection morale » du groupe, au moyen de rituels qui confortent et régénèrent la substance du lien social. La fête, la danse, la transe révèlent au fidèle une *identité collective* dont la profondeur rejette au second plan les distinctions sociales et les différences de classes

qui se manifestent aussi bien au cœur du groupe que dans la société globale. Ce sont des rites de renouveau, de régénérescence, qui signifient et réactivent une sorte de jeunesse primordiale, d'éternelle jouvence de l'humanité — « avant » que se soient tissés les conflits de pouvoir. Comme le suggère Victor Turner avec à-propos :

Ces rites se situent à la fois dans le temps et en dehors de celui-ci, dans la structure sociale et en dehors de celle-ci. On peut voir là une façon de reconnaître (au moins symboliquement) l'existence d'un vaste lien social antérieur à la société concrète, transcendant en quelque sorte les rapports sociaux particuliers [...] La société y apparaît comme communauté, et plus encore peut-être comme « communion » d'individus égaux, qui se soumettent librement à l'autorité des rites et des anciens qui les administrent [...] Sans la reconnaissance d'un tel lien social « premier » et en quelque sorte plus fondamental que les rapports sociaux particuliers, il n'y aurait simplement pas de société possible (Turner, 1969 : 96-97) ¹⁷.

À la suite du rituel de l'*oberê* (cérémonie du couteau et des incisions), l'initié demeure une dizaine de jours retiré dans le *terreiro*. Trois, puis sept jours après les grandes offrandes de l'*oberê*, il y offre de nouveaux sacrifices aux divinités, en fonction de ses moyens et des prescriptions divinatoires. Il s'agit là en quelque sorte pour le néophyte d'une retraite spirituelle où il médite sur la figure de son « Saint », guidé par celle qu'on appelle « la Mère en Sainteté » ¹⁸ et ses assistants. Le fidèle approfondit les conséquences de sa transformation rituelle et le nouveau style de vie que celle-ci induira dorénavant dans son existence. Ce faisant, en réfléchissant à sa nouvelle identité, il s'approprie le savoir du groupe auquel il vient d'adhérer formellement.

À la fin de cette période de réclusion, un dimanche après-midi, il sort enfin de ce cocon. C'est alors la fête de la *yaô* (d'un mot *yoruba* signifiant « jeune

mariée »). On y invite parents et amis du néophyte, fidèles et chefs d'autres *terreiros* (parfois même de manière très formelle, en envoyant des cartons d'invitation). La cérémonie débute par une danse ordonnée qui célèbre les divers « Saints » du panthéon *candomblé* selon un ordre déterminé. À l'approche de la tombée du jour, le prêtre présidant le rituel interrompt le déroulement de la cérémonie : « la » ¹⁹ *yaô* va enfin faire son entrée. Le novice quitte alors une petite chapelle (le *pegi*) où il était resté jusque-là, sous un dais porté par d'autres fidèles, revêtu des habits et des ornements du dieu ou de la déesse qu'il représente et à qui il appartient désormais. On l'introduit au sein de la communauté rassemblée qui l'acclame en lui lançant des grains de riz. Notons-le toutefois : c'est d'abord et avant tout au dieu lui-même que ces hommages s'adressent, plutôt qu'à l'initié comme tel. On pourrait en fait dire qu'à travers lui, c'est sa propre identité collective que la communauté célèbre.

La transe est indispensable à ce rituel. Sans elle, en effet, l'union mystique, la fusion entre le nouveau fidèle et sa divinité ne pourrait se produire. Dans une atmosphère de joie débordante, la fête en arrive alors à son paroxysme. La communauté se soude en une transe unique. « La » *yaô* entre en transe la première, suivie après un moment par les autres fidèles appartenant à la même divinité. Puis les fidèles des autres divinités se joignent tour à tour à l'effervescence extatique de la transe.

Il est frappant de voir à quel point un passage de Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* semble s'appliquer directement à ce rituel *candomblé* de la « jeune mariée » :



Une fois les individus rassemblés, il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures, chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement [...] comme une avalanche qui grossit à mesure qu'elle avance. [...] Sans doute, parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre qui permette le concert et les mouvements d'ensemble [...] de là les chants et les danses (Durkheim, 1960 : 308-309).

On voit ainsi qu'en dépit des oppositions internes du groupe, le culte y accroît l'unité et la solidité des liens : l'exubérance de la communion conforte et régénère l'identité du groupe. Le ravissement extatique de la transe paraît bien s'expliquer par le choc entre l'inépuisable réservoir d'émotions, de symboles et d'effervescence qu'est le groupe, d'une part, et d'autre part la capacité nécessairement limitée de tout individu de gérer cette inépuisable richesse (comme, d'ailleurs, un grand nombre d'autres situations cognitives ou émotives de la vie en société)²⁰. L'individu en transe n'est plus « seul » : il se transcende lui-même²¹, pourrait-on dire, devenant le porteur de la puissance et de la conscience tout entières du groupe auquel il appartient.

On peut se demander ce qu'il est advenu de la transe dans les

sociétés occidentales industrialisées. Si, de fait, comme on l'a suggéré ici, la transe réalise une coïncidence entre la conscience individuelle et la conscience collective (cette dernière pétrissant la première), et s'il est indispensable à la santé d'une société ou d'un groupe social qu'une telle fusion des consciences soit périodiquement réitérée, alors force est d'admettre que l'absence de transe extatique, dans l'Occident moderne, s'offre comme un sérieux problème à l'attention des sciences humaines²². D'aucuns pourront certes affirmer que ce type d'expérience extatique se manifestait davantage dans des sociétés marquées par ce que Durkheim appelait une « solidarité mécanique », c'est-à-dire également par une conscience collective caractérisée par des représentations assez uniformes et très contraignantes. À l'inverse, les sociétés occidentales avancées étant beaucoup plus différenciées, pluralistes et imprégnées de « solidarité organique »²³, elles ne laisseraient plus vraiment de place à cette expérience — individuelle et collective — de la transe extatique. De même, et pour citer cette fois Max Weber²⁴, la rationalisation croissante de l'Occident au cours des derniers siècles expliquerait pour une large part la dévaluation et l'évacuation progressive des aspects affectifs, émotifs, extatiques — et, bien entendu, orgiastiques — de l'expérience religieuse²⁵.

Et pourtant, l'expérience extatique de la transe rituelle apparaît comme si fondamentale, si essentielle à la régénérescence collective des groupes et des sociétés humains qu'il doit bien en subsister des traces — tout au moins des équivalents — même dans les sociétés occidentales avancées et « post-modernes ». Comme le

suggérerait d'ailleurs Durkheim lui-même :

Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. Or, cette réfection morale ne peut être obtenue qu'au moyen de réunions, d'assemblées, de congrégations où les individus, étroitement rapprochés les uns des autres, réaffirment en commun leurs communs sentiments ; de là, des cérémonies qui, par leur objet, par les résultats qu'elles produisent, par les procédés qui y sont employés, ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses (Durkheim, 1960 : 610).

Il ne saurait être question d'explorer, dans le cadre de cet article, ces formes de transe qui peuvent encore se laisser observer de nos jours en Occident. Un nombre croissant de chercheurs s'intéressent d'ailleurs à ce phénomène. (On songe notamment à cet égard aux travaux d'un sociologue comme Michel Maffesoli²⁶.) Signalons tout de même rapidement qu'on a pu repérer des signes de cette expérience extatique dans toutes sortes de lieux de la culture contemporaine, y compris en dehors des sphères considérées comme « religieuses » au sens traditionnel du terme²⁷ : dans la « culture de la drogue », par exemple, telle qu'elle s'est largement répandue en Occident, en particulier parmi les jeunes, depuis une trentaine d'années. Mais on pourrait vraisemblablement aussi déceler sa présence dans plusieurs autres phénomènes culturels de notre époque : dans les grandes manifestations sportives, par exemple, dans diverses formes d'agitation politique, dans des événements musicaux populaires (les grands concerts rock, entre autres), etc.

On pourrait même être tenté de repérer des traces de cette exubérance communionnelle et extatique — fussent-elles discrètes et ténues — dans des regroupements apparemment aussi

«sages» et «sérieux» que les innombrables congrès, colloques, séminaires ou symposiums qui rassemblent périodiquement universitaires²⁸, chercheurs, spécialistes ou intervenants de toute sorte, réunis sous les auspices de leur discipline tutélaire, célébrant l'identité collective que leur offre celle-ci, confortant — y compris bien sûr à travers les contacts et les échanges moins formels qui s'y nouent²⁹ — le plaisir de se retrouver, le «bien-être-ensemble».

En ce sens, force est de conclure que l'Occident «post-moderne» est peut-être moins éloigné qu'il serait spontanément porté à le penser de formes d'expérience extatique qu'on peut retrouver dans des cultes aussi «exotiques» que ceux du *candomblé* afro-brésilien.

Roberto Motta
Fondation Joaquim Nabuco
Université fédérale
de Pernambouc
Recife, Brésil
Traduit de l'anglais
par Guy Ménard

Notes

¹ Voir notamment Bastide, 1958, 1960, 1967 ; Carneiro, 1948 ; Fernandes, 1937 ; Motta, 1988a, 1988b ; Ribeiro, 1978 ; Valente, 1955 ; Verger, 1957.

² Un tel phénomène de syncrétisme est également interprétable en termes durk-

heimiens. Dans l'esprit de l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, en effet, les frontières d'une religion donnée sont aussi claires — ou aussi floues — que celles de l'«église» et de la société où elle prend racines. En ce sens, le phénomène du syncrétisme est directement lié à l'interpénétration de sociétés et non au seul mélange d'éléments idéologiques (ou religieux).

³ Pour cet aspect, je me permets de renvoyer ici à Motta, 1977, 1984, 1989.

⁴ Le rituel du *candomblé* implique tout un processus de (re)distribution des ressources économiques, notamment à travers les sacrifices d'animaux, ainsi que d'autres formes de dépense liées aux cérémonies. Il est facile de comprendre que les sacrifices soient pensés dans la catégorie lévi-straussienne du «bon à manger», puisque la plus grande partie de la chair des animaux sacrifiés est consommée par les fidèles, seulement une petite part (le sang et certains organes vitaux, notamment) étant réservée aux dieux. La première est considérée comme *eran* (c'est-à-dire «viande profane») et la seconde comme *axé*, «aliment sacré». (Il est frappant de constater une pratique tout à fait semblable dans les rituels sacrificiels de la Grèce ancienne. Voir notamment, à ce sujet, Detienne et Vernant, 1979.)

⁵ Voir, de C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

⁶ Surtout dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1960).

⁷ Quoiqu'ils offrent des sacrifices aux esprits des ancêtres, les adeptes du *candomblé* n'ont pas d'idées très arrêtées quant au destin de l'âme après la mort. En fait, il n'y a pas, dans le *candomblé*, de conception de l'âme comme principe purement spirituel. Il est frappant de constater que, pour les fidèles de ce culte, il s'agit là d'une question relevant davantage, si l'on peut dire, des préoccupations de l'Église catholique et des compétences de son clergé. On retrouve l'attitude typiquement *candomblé* par rapport à cette question des fins dernières et du salut de l'âme dans la biographie populaire de João da Gomeia, *babalorixa* (c'est-à-dire prêtre) du culte : «Quoique celui-ci ait consacré la plus grande partie de sa vie au *candomblé*, il n'abandonna jamais sa religion (catholique). Se voyant à la fois comme catholique convaincu et comme fidèle du *candomblé*, Gomeia a toujours insisté sur le fait que ce culte, contrairement à d'autres traditions religieuses, n'imposait aucune morale stricte à ses fidèles et ne se préoccupait pas tellement non plus de l'après-vie» (Siqueira, 1971 : 91-92).

⁸ Qui suivent les traditions *nago*, d'origine africaine, et principalement *yoruba*.

⁹ D'où, selon toute probabilité, la signification originale du mot *yoruba* «orixa», terme associé à «ori», la tête.

¹⁰ Je signale à cet égard la contribution de Robert Murphy à l'interprétation de l'œuvre d'Émile Durkheim (voir notamment son ouvrage *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*, 1971) ; mes propres recherches sur les cultes afro-brésiliens doivent beaucoup à cet auteur. «Le rituel et le sacré, écrit-il ainsi, résolvent en quelque sorte la contradiction qui existe entre la norme et l'action ; ils offrent une médiation à l'aliénation de chaque individu par rapport aux autres et au groupe [...] Le rituel fait en sorte que l'activité [individuelle] se mette pour ainsi dire «en phase» avec la culture, assurant par là le passage du particulier au général» (Murphy, 1971 : 243).

¹¹ Dans son *Essai sur la transe* (1976), Georges Lapassade propose le concept de «transe despotique» pour désigner ce type de transe (et l'identification à l'être surnaturel qui l'accompagne), que l'on retrouve dans des formes assez primitives d'organisation sociale et étatique (il les appelle «orientales» ou «asiatiques», mais on les retrouve également en Afrique et sur le continent américain). Selon lui (p. 16), la transe despotique est contrôlée par «l'État», qui la provoque et s'en sert à des fins de renforcement de l'ordre établi. Avec le déclin des formes étatiques du despotisme oriental, toujours selon Lapassade, serait apparue une nouvelle forme de transe, associée — notamment dans le monde grec — au culte de Dionysos. «Dramatique» et «cathartique», cette forme de transe rendait davantage possible la prise en compte, dans le culte, de besoins particuliers des individus en tant que tels. Lapassade, qui a beaucoup étudié la transe afro-brésilienne, considère celle-ci comme étant plutôt du type «despotique», quoiqu'il y observe également des éléments liés à des phases d'évolution ultérieure, caractérisés par une théâtralisation dionysiaque et par la possession «diabolique», typiques d'un stade de développement étatique plus féodal. Cela se retrouverait notamment davantage dans le *macumba* de Rio de Janeiro (plus que dans le *candomblé* de Bahia et de Recife). Lapassade a d'ailleurs consacré un ouvrage (*O Segredo da Macumba*, 1972 ; en collaboration avec A. Luz) à l'étude de ces différences entre le *candomblé*, «plus despotique», et le *macumba*, «plus moderne et libéral». Selon les distinctions qu'il propose, la transe du *macumba* serait plus dionysiaque et plus «sauvage», tandis que celle du *candomblé* serait

plus institutionnalisée et plus « domestiquée » (pour reprendre les termes de Roger Bastide), plus apollinienne en quelque sorte. Même si l'on admet une plus grande latitude des adeptes du *macumba* dans le choix de leur divinité tutélaire, il reste que toutes les variantes des cultes afro-brésiliens — y compris le *macumba* — suivent des règles qui sont étroitement prescrites par la société et la culture. De ce fait, le comportement des fidèles y est toujours prévisible. On peut d'ailleurs se demander si la prétendue transe « sauvage » existe vraiment. S'il y a quelque chose de vraiment « sauvage » dans la vie brésilienne, surtout pour les couches les plus démunies de la population, c'est bien la vie elle-même, soumise à la pauvreté, à la précarité, à toutes les incertitudes. Par contraste, le rituel de la transe apparaît comme une manière de conjurer cette sauvagerie de l'existence, d'imposer un ordre viable au chaos souvent mortifère de la vie.

¹² Les préférences individuelles et les révélations privées qu'un individu a pu obtenir (à travers des rêves ou des visions, par exemple) ne sont pas négligées, même si, en dernière instance, ce sont les rituels de divination opérés par les prêtres et les prêtresses qui ont le dernier mot. On voit par là que c'est la communauté — et non l'individu — qui, en dernière analyse, a le rôle prépondérant dans la construction rituelle de la personnalité de ses membres, dans la mesure où c'est elle qui leur assigne une figure divine tutélaire, à la limite indépendamment de leurs préférences. Cela s'applique d'ailleurs également au *macumba* de Rio, supposément plus « libre » à cet égard. Si « être, c'est être reconnu », c'est la reconnaissance (sociale) qui est constitutive de l'être et de l'identité individuels, et non l'inverse.

¹³ Les ancêtres rituels du prêtre qui préside à l'initiation (*pai de santo*, le « Père en Sainteté ») deviennent alors les propres ancêtres spirituels du nouvel initié.

¹⁴ Du *yoruba* « ba ilé » : « maître(s) de la maison ».

¹⁵ Du *yoruba* « ebo ori » : « nourriture — ou aliment — de la tête ». Le terme *ebo*, dans la langue liturgique afro-brésilienne d'origine largement *yoruba* (le *nago*), est plus largement utilisé pour désigner tous les types de sacrifices.

¹⁶ Terme d'origine *fon* celui-là (plutôt que *yoruba*), signifiant : « des feuilles et de l'eau ».

¹⁷ Traduction de l'auteur.

¹⁸ Les *terreiros* sont dirigés à la fois par un prêtre et par une prêtresse. Il n'est pas rare par ailleurs qu'un prêtre soit le chef

de plusieurs communautés, tandis que les prêtresses se limitent plutôt à la supervision quotidienne d'un seul *terreiro* particulier.

¹⁹ J'utilise ici le féminin, étant donné la signification du terme *yaô*, « jeune mariée ». En outre, le « novice » est très fréquemment une femme (note de l'auteur).

²⁰ Contrairement à l'opinion de Gilbert Rouget (1980), l'un des grands spécialistes contemporains de la transe, celle que l'on retrouve dans le *candomblé* ne conduit généralement pas à la divination et se voit même au contraire formellement exclue des séances de divination proprement dites.

²¹ L'étymologie du mot *extase*, qui s'applique parfaitement à l'expérience de la transe du *candomblé*, évoque une « sortie hors de soi ».

²² Des penseurs contemporains — on songe notamment à Georges Lapassade et à Michel Leiris — n'ont pas caché leur regret nostalgique de la disparition de la transe dans les sociétés occidentales contemporaines, y voyant une sorte d'appauvrissement culturel et d'atrophie spirituelle de l'Occident. On sent également une telle nostalgie chez un Jean Duvignaud, qui regrette que la « civilisation de la fête », encore en pleine effervescence dans la Venise de l'âge baroque par exemple, ait aujourd'hui largement disparu en Occident.

²³ Au sens durkheimien du terme.

²⁴ En particulier : Weber, 1922 et 1930.

²⁵ Pour Durkheim, l'expérience de la transe — ou des états extatiques équivalents — constitue un trait permanent de l'expérience religieuse de l'humanité, et non pas seulement une caractéristique de ses formes les plus « primitives ». Les travaux de son disciple Robert Hertz (1970) — notamment sur des mouvements religieux marginaux russes du dix-septième siècle — ont renforcé cette proposition de l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

²⁶ Michel Maffesoli (1982, 1990), dans ses analyses de la société « post-moderne », repère une régression du *societal* rationnel et impersonnel (au sens de la *Gesellschaft* — de la « Société » — de F. Tönnies) au profit de ce qu'il propose d'appeler le *sociétal*, c'est-à-dire quelque chose de beaucoup plus proche de la *Gemeinschaft* — de la « Communauté » — de Tönnies. Cette *société communautaire* se caractérise, selon Maffesoli, par une prédominance de l'affectif et du passionnel sur le rationnel, par un réenchantelement généralisé du monde au cœur des activités les plus

humbles et des situations les plus banales de la vie quotidienne, par une importance prédominante des micro-sociétés (des « tribus ») au détriment de la société globale — laquelle a surtout retenu l'attention des sociologues et des anthropologues classiques. (On trouve d'ailleurs ce thème du « réenchantelement » déjà présent chez Durkheim lui-même, notamment dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.)

²⁷ À l'intérieur des traditions religieuses plus classiques, le mouvement charismatique, tant chez les catholiques que chez les protestants, offre sans doute un assez bon exemple de cette redécouverte « post-moderne » de l'expérience extatique de la transe.

²⁸ Après tout, comme le signalait lui-même Durkheim (1960 : 12), « la philosophie et les sciences sont nées de la religion », de même que toutes les grandes idées qui dominent la vie intellectuelle de notre temps... Ne peut-on ainsi être tenté de voir dans les regroupements totémiques de nos lointains ancêtres des formes archaïques de nos réunions scientifiques modernes, des congrès de spécialistes « avant la lettre » ? !

²⁹ Et qui, on le sait, sont souvent aussi importants — et beaucoup plus agréables et passionnants — que les communications plus formelles inscrites au programme officiel de ces rassemblements...

Bibliographie

- BASTIDE, Roger. 1958. *Le Candomblé de Bahia : Rite Nago*. La Haye, Mouton.
- BASTIDE, Roger. 1960. *Les Religions africaines au Brésil*. Paris, PUF.
- BASTIDE, Roger. 1967. *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot.
- CARNEIRO, Edison. 1948. *Candomblés da Bahia*. Publicações do Museu do Estado (Salvador), 8.
- DETIENNE, Marcel, et Jean-Pierre VERNANT. 1979. *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, Gallimard.
- DURKHEIM, Émile. 1893. *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris, Alcan.
- DURKHEIM, Émile. 1960. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, PUF (1re édition : 1912).
- FERNANDES, A. Gonçalves. 1937. *Xangô do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- HERTZ, Robert. 1970. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, PUF.
- LAPASSADE, Georges. 1976. *Essai sur la transe*. Paris, Jean-Pierre Delarge.
- LAPASSADE, Georges. 1990. *La Transe*. Paris, PUF, « Que sais-je », 2508.
- LAPASSADE, Georges, et Marco Aurélio LUZ. 1972. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1963. *Totemism*. Boston, The Beacon Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969. *The Elementary States of Kinship*. Boston, The Beacon Press.
- MAFFESOLI, Michel. 1982. *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris, Plon.
- MAFFESOLI, Michel. 1990. *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris, Plon.
- MOTTA, Roberto. 1977. « Renda, Emprego, Nutrição e Religião », *Ciência e Trópico* (Recife), 5, 2 :121-154.
- MOTTA, Roberto. 1984. « Cultos Populares e Fontes Alternativas de Fenda », dans Renato DUARTE, éd. *Emprego e Renda na Economia Informal da América Latina*. Recife, Massangana : 179-186.
- MOTTA, Roberto. 1988a. « Indo-Afro-European Cults in Brazil: Their Economic and Social Roots », *Cahiers du Brésil contemporain* (Paris), 5 : 27-48.
- MOTTA, Roberto. 1988b. *Meat and Feast: The Xango Religion of Recife, Brazil*. Columbia University, Département d'anthropologie, thèse de Ph.D. (UMI, Ann Arbor, MI).
- MOTTA, Roberto. 1989. *Xangô and Economic Strategies*. Communication présentée au Quinzième Congrès international de la Latin American Studies Association (LASA), Miami, dans le cadre d'une table ronde intitulée « Religion and Economic Insertion in Brazilian Society » (polycopie).
- MURPHY, Robert. 1971. *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*. New York, Basic Books.
- PRADES, José A. 1987. *Persistence et métamorphose du sacré : actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris, PUF.
- RIBEIRO, René. 1978. *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife, Massangana.
- ROUGET, Gilbert. 1980. *La Musique et la transe*. Paris, Gallimard.
- SIQUEIRA, Paulo. 1971. *Vida e Morte de Joãozinho da Gomeia*. Rio de Janeiro, Nautilus.
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago, Aldine.
- VALENTE, Waldemar. 1955. *Sincretismo Religioso Afrobrasileiro*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- VERGER, Pierre. 1957. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun*. Dakar, Ifan, mémoire 51.
- WEBER, Max. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr.
- WEBER, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres, Scribner.