



Esclavage et inventions spirituelles afro-brésiliennes : du Vudum Lebabimibome aux contes populaires

Hildebrando Almeida Cerqueira

► To cite this version:

Hildebrando Almeida Cerqueira. Esclavage et inventions spirituelles afro-brésiliennes : du Vudum Lebabimibome aux contes populaires. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Français. NNT : 2015USPCB181 . tel-01778552

HAL Id: tel-01778552

<https://theses.hal.science/tel-01778552>

Submitted on 25 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS DESCARTES

Ecole Doctorale en Sciences Humaines et Sociales Cultures Individus et Sociétés

CANTHEL

**Esclavage et Inventions Spirituelles Afro-Brésiliennes
Du Vudum Lebabimibome aux Contes Populaires**

Thèse Doctorale en Ethnologie

Jury

DIANTEILL, Erwan. Directeur de thèse, Professeur des Universités (Paris Descartes).

COLLEYN, Jean-Paul. Rapporteur, Directeur d'études (EHESS)

SANTIAGO, Jorge. Rapporteur, Professeur des Universités (Lyon 2)

AFFERGAN, Francis. Membre du jury, Professeur des Universités (Paris Descartes)

M'BOKOLO, Elikia. Membre du jury, Directeur d'études (EHESS)

Soutenue par

Hildebrando ALMEIDA CERQUEIRA

Sous la direction du Professeur Erwan DIANTEILL

Paris, année 2014/2015

DEDICACE

Je dédie cette thèse à ma famille, par-dessus tout à mon père, qui nous a raconté de belles histoires au cours des veillées, et à ma mère, qui a su me montrer la voie de la quête du bien par la parole « juste et vraie ». Sans oublier tous mes « anciens », en particulier ma grand-mère Thomásia Colleta de Jesus, dont l'existence est nimbée d'un mystérieux silence.

REMERCIEMENTS

La rédaction de cette thèse en ethnologie m'a pris du temps car, souhaitant y apporter toute la rigueur nécessaire, j'ai dû me perfectionner et approfondir mes connaissances dans divers domaines des sciences sociales pour mener à terme l'écriture de ce travail de longue haleine. Dans ce long parcours, j'ai fort heureusement rencontré des personnes qui m'ont apporté leur ferme soutien sur différents plans, me permettant de surmonter les nombreuses difficultés.

Tout d'abord, je voudrais manifester ma profonde gratitude au responsable religieux du *candomblé Jeje*, l'*Ogã Buda*, de la ville de Cachoeira, dans l'État de Bahia au Brésil : M. Edvaldo Conceição. Par son immense connaissance de l'héritage spirituel de sa *nation*, il m'a dévoilé le nom d'une divinité *vudum* qui m'était jusqu'alors inconnue, à savoir *Lebabimibome*. J'ai aussi une grande dette envers mon directeur de recherche, le professeur Erwan Dianteill, qui a eu confiance en ma capacité d'arriver au bout de cette entreprise et n'a cessé de m'encourager. Il m'a fait des suggestions d'ordre bibliographique et a soulevé des questions de fond concernant la valeur épistémologique de mon travail.

Je tiens aussi à exprimer toute ma reconnaissance à la responsable de la bibliothèque de l'ambassade du Brésil en France, Sandra Caligari, qui a mis à ma disposition des ouvrages importants pour approfondir mes recherches. Merci enfin, du fond du cœur, à Joy Elliott, qui, de New York, m'a beaucoup épaulé ; à Ana Célia da Silva ; au professeur Regina Marques, qui a mené pour moi le premier entretien avec l'*Ogã Buda* ; à l'historienne et auteure Sylvia Serbin, qui m'a conseillé à diverses occasions ; et à tant d'autres personnes qui, par leurs avis et leur appui, ont permis à ce travail d'aboutir.

ESCLAVAGE ET INVENTIONS SPIRITUELLES AFRO-BRESILIENNES : DU *VUDUM LEBABIMIBOME* AUX CONTES POPULAIRES

Table des matières

INTRODUCTION	11
I. L'HERITAGE DES ANCIENS	19
I.1 FONDEMENTS HISTORICO-ANTHROPOLOGIQUES DE L'INVENTION DE L'AUTRE	19
I.1.A LES FONDEMENTS CLASSIQUES DE L'ESCLAVAGE MODERNE ET DES ETYMOLOGIES RACIALES	25
I.1.B LE RECYCLAGE DU BESTIAIRE CLASSIQUE ET L'INVENTION DE L'HOMME-ANIMAL AU MOYEN ÂGE	31
I.1.C NOMMER LE MELANGE ET L'HOMME-ANIMAL	43
I.2 LES AFRICAINS VUS PAR LES PORTUGAIS	53
I.2.A L'ESCLAVAGE DANS LA PENINSULE IBERIQUE	57
II. CONTINUITES ANCESTRALES ET HYBRIDATIONS	66
II.1 REVISION DE LA LITTERATURE SUR LES RELIGIONS AFRO-BRESILIENNES	67
II.1.A LES ENTRETIENS AVEC L'OGÃ BUDA DU CANDOMBLE SEJA HUNDÊ.....	81
II.1.B COMMENTAIRES SUR LES ENTRETIENS D'OGÃ BUDA	113
II.2 L'INVENTION RELIGIEUSE	129
II.2A LE SYSTEME RELIGIEUX <i>JEJE</i> ET <i>NAGÔ</i>	133
II.3 LA FORMATION DE LA NATION ET DE L'IDENTITE <i>JEJE</i> AU BRÉSIL	141
II.3.A DU BATUQUE ET CALUNDU AU CANDOMBLÉ.....	193
II.3.B RITUELS	227
III. LA PAROLE REVISITEE	237
III.1 LA LITTERATURE ORALE	239
III.2 DES MYTHES AUX CONTES POPULAIRES	253
III.3 LA LITTERATURE ORALE AU BRESIL	289
III.3.A L'HERITAGE PORTUGAIS DANS LA LITTERATURE ORALE AU BRESIL	293
III.3.B LA TRADITION ORALE CHEZ LES INDIENS DU BRESIL	297
III.3.C LA TRADITION ORALE CHEZ LES AFRO-BRESILIENS	301
CONCLUSION.....	361
BIBLIOGRAPHIE	365
L) SOURCES GENERALES :.....	365
II) SOURCES HISTORIQUES :.....	368
III) PRINCIPALES SOURCES SE RAPPORTANT AU BRESIL :	369
IV) SOURCES LITTERAIRES ET DICTIONNAIRES:.....	372
V) REVUES.....	373

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Au départ, mon travail de recherche visait à explorer « la mémoire historique des fables » et à établir, à partir de l'analyse des contes d'animaux et spécialement ceux ayant le singe pour personnage principal, de quelle manière l'histoire socio-économique et culturelle de la société brésilienne, fondée sur presque quatre siècles d'esclavagisme, a été intégrée et racontée dans les différents récits de ces fables.

L'analyse de contes tels que « *As Aventuras do Macaco Simão* » (Les Aventures du Singe Simon) ou « *O Macaco e Dona Miquelina* » (Le Singe et Madame Miquelina) a montré qu'il y avait une correspondance terme à terme entre certains rôles assumés par ce personnage et les caractéristiques attribuées à des orishas/vouduns des mythologies fon/ yorouba et d'ethnies angolaises, en y intégrant au passage des données historiques de la vie des populations libres ou en esclavage.

Le modèle type de ces inclusions et comportements dont la microhistoire a tenu un rôle fondamental dans le récit des faits a tout d'abord été rapporté et consigné par un chroniqueur portugais du XVII^e siècle en Angola, ensuite au XVIII^e siècle par un jésuite au Brésil, ces deux pays étant des colonies portugaises.

On peut considérer cette même chronique comme le point de départ des diverses histoires où le singe fusionne avec un *trickster*, produisant ainsi des personnages de fables dans d'autres territoires de l'espace atlantique tels que Cuba, Haïti et le sud des Etats-Unis. Pourtant, ce n'est que dans l'environnement du candomblé de Bahia que ce personnage dont nous envisageons l'analyse et la compréhension émerge en tant que divinité/entité.

Ce que j'ai découvert dans mes recherches, c'est qu'au Brésil la présence du singe dans certaines histoires cachait aussi un retour à des mythes originels, et jusqu'à une hiérophanie – l'apparition d'une nouvelle divinité – dans le *candomblé*, dénommée *Lebabimibome* dans la tradition *jeje*, à Bahia¹. Dans cette tradition, le Singe est devenu une divinité, contrairement à

¹RODRIGUES, Nina est le premier chercheur brésilien à s'intéresser à l'étude des religions africaines et des Africains au Brésil à la fin du XIX^e siècle. S'inspirant de l'œuvre du colonel Alfred Ellis « *The Ewe-speaking peoples of the slave Coast of West Africa* », il emploie le terme, *jeje*, associant les dernier Africains parlant la langue *jeje* à Bahia au peuple Ewé. Mais, en réalité, ce dernier n'est qu'un des peuples originaires de Notsé. En son temps, Rodrigues lui-même avait signalé plusieurs dialectes en langue *jejes* encore parlés à Bahia : *Os africanos no Brasil*, Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1935, p. 137-139. Nous développerons tout au long de cette thèse, divers aspects des apports de ce peuple à la formation de la « *nation jeje* » et à cette branche du candomblé de Bahia.

ce qui se passe dans les mythologies originelles où cet animal est parfois présenté, à côté d'*Eshu-Elegbara*, comme un personnage secondaire des récits mythiques.

Chez les Fon, l'*Azizá*², un singe habitant dans la forêt, détient des connaissances magiques, le *gbó*, qu'il partage avec *Legba*, mais un *gbó* différent de celui de *Legba* car il ne jouit pas du même statut que ce dernier.

Dans un mythe du *Corpus d'Ifa* ou *Fa*, ce sont des singes qui donnent les seize noix de palme à *Eshu*, qui était venu dans une palmeraie sur les conseils d'*Orungan* (fils de la relation incestueuse entre *Yemanja* et son frère *Aganjou*) afin de trouver la solution à la grave question du retour des hommes aux pratiques ancestrales.

Dans ce récit de la quête d'*Eshu* pour amener les hommes à rétablir leurs anciennes relations avec les *Orisha*, les singes commencent à tenir un rôle très important dans le mythe d'origine du système divinatoire. Ce sont eux, en effet, qui ont eu l'idée de montrer à *Eshu-Legba* comment trouver la signification des seize noix du palmier sacré – arbre dont est aussi extraite l'huile rouge de palme offerte aux divinités, et à *Legba* en particulier – employées dans le processus divinatoire.

Par conséquent, il revient aux singes de lui avoir indiqué ce qu'il fallait faire pour trouver le bon usage des seize noix du système divinatoire. Leo Frobenius nous raconte ce mythe dans son livre *The Voice of Africa*. Dans ces récits mythiques, malgré l'importance de leur rôle, les singes n'ont jamais été présentés avec les caractéristiques d'une divinité.

Par la suite, avec le bouleversement provoqué par l'irruption de l'histoire moderne, à partir du XVI^e siècle, dans l'espace atlantique et le développement du trafic négrier entre le Brésil et l'Afrique, il semble que le singe ait pu se métamorphoser et fusionner avec *Eshu-Legba* des Yorouba/Fon.

² HERSKOVITS, Melville, *Dahomey, an ancient West African kingdom*, vol. II.J.J. Augustine Publisher, Evanston, 1938. M. Herskovits nous raconte que les *Azizá*, habitent d'ordinaire dans les fourmilières de la forêt, mais qu'ils aiment aussi vivre dans le fromager ou dans l'arbre *loko*. Lorsqu'il demandait à ses informateurs dahoméens de lui traduire le mot *Azizá*, ces derniers lui répondaient le plus souvent qu'il s'agissait de « singes », en précisant qu'ils étaient petits et poilus, p.262.

Au Brésil, le singe *Lebabimibome* va revêtir le rôle de messager, l'une des multiples facettes d'*Eshu*, tout y ajoutant les nouvelles attributions de *secrétaire* et d'*esclave* de la « *nação jeje* » (nation *jeje*) des *terreiros*³ de *candomblé* à Bahia.

Dans le folklore des diasporas afro-américaines, on retrouve le singe dans des personnages populaires comme le *Macaco Simão*, au Brésil, le *Signifying Monkey* dans le sud des Etats-Unis, ou le *Guije* ou *Jigue* à Cuba.

Ce nouvel aspect des manifestations d'*Eshu* dans le processus de transculturation et de transformation où il devient une *entité singe* m'a été indiqué il y a quelques années alors que j'interrogeai mon informateur, l'*Ogã*⁴ Buda, M. Edvaldo Conceição, actuel responsable du « *Terreiro Zôgbodo Malê Bogum Seja Hundê* » ou « *Roça do Ventura* », situé dans la municipalité de Cachoeira, à Bahia. J'ai souhaité savoir s'il avait connaissance d'une représentation d'*Exu* avec une longue queue et un phallus en érection, et si cette figure avait un nom spécifique dans son « *candomblé* », affilié à la « *nação jeje* », ou dans d'autres « *nations* » de l'ensemble du champ religieux des *candomblés* de Bahia. À cette question, l'*Ogã* m'a répondu par l'affirmative, ajoutant que cette représentation et avatar d'*Exu-Legbá* s'appelait *Lebabimibome* dans sa « *nação jeje-marrim* » (nation ewé-mahin), précisant que cette entité prenait alors la forme d'un singe.

Je placerai ce travail de recherche dans une double perspective : la première relève d'une problématique qui prend en compte les données historiques et sociales, la seconde se plaçant sur le plan de l'anthropologie. La mise en esclavage des Africains d'abord en Afrique puis en Amérique a façonné une image de l'esclave proche de celle du singe. Cette nouvelle donne a donné lieu au développement de stratégies de résistance qui font systématiquement appel à des pratiques magiques où *Eshu-Legba* tiendra le beau rôle.

Sur le plan spirituel et symbolique, la divinité traditionnelle *Eshu* se distingue par certains traits caractéristiques tels que l'imprévisibilité et la créativité. Accompagnant les bouleversements historiques, ces manifestations prendront en compte les représentations

³*Terreiro* : lieu où les activités spirituelles afro-brésiliennes se déroulent ; c'est aussi l'ensemble des gens qui, sous l'autorité d'un père ou d'une mère de saint, forment un groupe de culte.

⁴ *Ogã* : mot d'origine fongbè appartenant à la même famille linguistique (kwa) que la langue yorouba. C'est un titre religieux employé dans la « *nation* » *nagô-queto*, mais aussi par les *candomblés jeje*. Il est attribué aux membres d'un *terreiro* et choisis par les *orixás* pour exercer une fonction civile mais qui peuvent également remplir certains rôles spécifiquement religieux dans un contexte sacré. On distingue deux sortes d'*ogãs* dans le *candomblé* : l'*ogã confirmado*, celui qui est à jour des obligations religieuses qu'il doit remplir pour la charge qui doit lui être confiée ; et l'*ogã suspenso*, l'initié qui n'est pas encore « *confirmé* ».

sociales de l'esclave à mesure qu'il se déplace et s'introduit dans le nouvel espace de la diaspora du Nouveau Monde.

Au Brésil, dans le champ religieux *jeje/nagô*, un héros ordinaire du récit mythique d'origine, le singe, évolue vers un personnage riche de fonctions spirituelles tout à fait inconnues jusqu'alors, comparé à celles répertoriées et racontées par les *houngan* et *babalawo* aussi bien au Brésil qu'en Afrique.

Je me suis fixé pour objectif de prendre en compte les transformations directement liées aux nouveaux cadres socio-économiques des sociétés esclavagistes des Amériques, et en particulier de la société patriarcale brésilienne en formation. Une évolution qui, finalement, relève à la fois de la superstructure et de l'infrastructure de ces sociétés, comme l'a expliqué Roger Bastide dans *Les religions africaines au Brésil*, 1961.

J'analyserai dans cette perspective des caractéristiques intrinsèques rattachées à *Legba* en tant que « convoyeur des expériences », en insérant cette divinité dans un autre contexte historique, religieux, économique et social, d'abord conditionné par la traite négrière en Afrique même.

Je m'attacherai ensuite au cas du Brésil, en me référant à la chronique historique avec les épisodes racontés par le chroniqueur portugais Antônio Cadornega, au XVII^e siècle. Il rapporte l'exemple frappant de ces Portugais qui voulaient vendre à des marchands d'esclaves des lots de prisonniers du sud de l'Angola. Refusant de devenir des hommes-marchandises et d'être arrachés à leur terre, ces captifs firent mine de renoncer à leur qualité d'êtres humains et se mirent à jouer les singes.

Un siècle plus tard, la chronique historique parlera de la réémergence du même phénomène au Brésil, évènement répertorié par le père João Daniel, missionnaire jésuite portugais dans la région amazonienne, qui rapportera aussi des faits similaires ailleurs dans les Amériques. Il affirmera avoir été informé de l'existence de « gros singes » porteurs d'eau dans le Royaume de Floride, et cette histoire n'est pas relatée comme une « fable ».

Dans le contexte brésilien, ces bouleversements auront de profondes répercussions sur la représentation de certains aspects du panthéon des religions traditionnelles. Ils provoqueront aussi des mutations de type littéraire dans l'élaboration et l'évolution de contes populaires d'animaux, qui deviendront des sortes d'archives historiques orales. Une façon d'assurer la transmission et la permanence des valeurs ancestrales dans un processus de transculturation qui

implique un dialogue continuuel avec les cultures des sociétés dominantes qui ont assis leur suprématie au fil des siècles. Bref, ces mythes et contes intégraient la réalité sociale et historique de périodes données de l'histoire de la société brésilienne.

Dans cette perspective relevant de la littérature orale, je revisiterai deux fables, connues de l'ensemble des populations du Brésil, dont les singes sont les principaux acteurs afin de souligner leur particularité originelle. Je montrerai ensuite comment ces contes traitent des changements qui se sont produits dans la société brésilienne au cours siècles.

Le choix de mon sujet de thèse et mon intérêt pour ces personnages de contes m'ont peu à peu conduit à focaliser mon attention sur la principale entité/divinité-singe, m'amenant à faire de ce personnage l'un des thèmes de départ d'une nouvelle recherche académique à travers ses représentations dans des rituels du *candomblé* qui lui sont associés dans les temples. Je m'appuie pour cela sur ce que m'a raconté l'un des prêtres qui le considère et l'honore dans les héritages spirituels maintenus par la tradition orale de son *terreiro*. Je m'efforce également de dégager dans ces contes recueillis par des folkloristes la contribution de l'histoire dans l'élaboration de certains récits à partir de l'expérience des esclaves et des classes subalternes brésiliennes. Des éléments qui ont été préservés en grande partie dans ces fables collectées dans des ouvrages comme « *Contos Populares do Brasil* » du critique littéraire brésilien Sílvio Romero (fin XIX^e-début XX^e siècles), avec des histoires répertoriées dans l'ensemble du pays et que cet auteur avait classifiées dans le registre des contes d'origine africaine. D'autres auteurs, tel le folkloriste Câmara Cascudo, les qualifient d' « afro-noires ».

PARTIE I

I. L'HERITAGE DES ANCIENS

I.1 FONDEMENTS HISTORICO-ANTHROPOLOGIQUES DE L'INVENTION DE L'AUTRE

Il convient de souligner d'emblée quelques aspects très importants des représentations collectives qui orientaient, après la Reconquista, les rapports entre les Portugais – les Ibériques, plus globalement – et les peuples étrangers, surtout non chrétiens et spécialement les Africains, lors de leurs expansion et conquêtes coloniales.

Certains historiens, dans leurs analyses, montrent la complexité et l'ambiguïté de ces relations instituées au début de la colonisation portugaise, dans le cas du Brésil. Le faisceau de relations entre les Portugais et les Autres présente de nombreux aspects, comme l'explique l'historien S. Schwartz en rappelant le rôle important de la canne à sucre, la « sugar society », dans la formation et la structuration de la société coloniale brésilienne. Cela dans un contexte mercantile international où les fondements de la nouvelle société étaient largement partagés et très malléables dans leurs adaptations aux nouvelles situations contrôlées par l'Église et l'État.

De ces préambules, il ressort que la société brésilienne en formation n'était pas simplement esclavagiste, les esclaves constituant la principale force de travail de la colonie. Cette société était aussi caractérisée par la distinction juridique entre esclaves et gens libres, et fondait son organisation sur des principes hiérarchiques où l'esclavage restait pourtant au cœur de toutes choses.

De même, la notion de « race » déterminait les comportements de la classe seigneuriale des maîtres et impliquait la subordination de tous ceux qui ne faisaient pas partie de cette élite. Mais cette stratification ne suffit pas à tout expliquer, car, sur le socle de l'esclavage, la société brésilienne des débuts était l'héritière de concepts classiques et médiévaux d'une organisation sociale hiérarchique marquée par des distinctions de catégories fondées sur les métiers, les statuts, les « races » et les couleurs, en rapport avec la réalité sociale du pays.

En établissant en Amérique du Sud une société coloniale esclavagiste, les Portugais se sont largement inspirés des théologiens catholiques, au premier rang desquels saint Thomas d'Aquin qui a fourni les cadres théoriques d'une certaine manière de concevoir les débuts de cette société en gestation. Une telle conception combinait la définition d'objectifs généraux de

type politique, comme la « recherche du bien commun », et une organisation très hiérarchisée de la société qui autorisait néanmoins des ajustements et des évolutions.

Ce relatif « équilibre » permettait, au moins théoriquement, un contrôle des rivalités et de la compétition entre individus. Au XVI^e siècle, l'État et la société étaient très fusionnels, le premier représentant l'ordre au sein de la seconde, contrôlant et régulant les relations entre les différents groupes en lice.

Dans ce monde d'inspiration médiévale, la société était « grosso modo » divisée en trois ordres distincts, qui, à leur tour, définissaient la fonction des uns et des autres, déterminant ainsi en bout de la chaîne le privilège, le statut, la coutume et la manière de vivre de tout un chacun.

Au sommet de cette structure politique pyramidale, il y avait le roi, qui contrôlait l'ensemble du corps social ; la noblesse, « bras armé » du souverain ; et le clergé, qui était censé sauver les âmes. Au soubassement de cet édifice : les roturiers, qui avaient le plus grand mal à survivre.⁵

Dans une autre approche plus globalisante de l'expansion coloniale portugaise, Serge Gruzinski montre comment les « Modernes » explorateurs ibériques appellent à la rescousse les « Anciens », chez qui ils vont puiser les outils pour mieux connaître et comprendre le Nouveau Monde qui s'ouvre devant eux. Une référence passée au filtre de leur environnement culturel et idéologique qui les aidera dans la maîtrise et la domination des mondes nouveaux « découverts et conquis à partir du XVI^e siècle. On relève cependant des visions différentes de l'Autre : certaines plutôt « universalistes » quant à l'unicité du genre humain ; d'autres beaucoup moins, comme nous le rappelle la fameuse « Controverse de Valladolid » entre Bartolomé de las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda concernant la prohibition de l'esclavage des Indiens d'Amérique et leur remplacement par des Africains.

La citation suivante de Serge Gruzinski le souligne assez.

On ne s'interroge nulle part sur le statut, l'histoire et le devenir des nouvelles terres sans recourir à un bagage classique qui organise les cadres de la pensée et la nourrit de références multiples. De Mexico à Goa en passant par Manille et Nagasaki, malgré les distances océaniques qui les séparent des bibliothèques et des librairies européennes,

⁵ SCHWARTZ, B. Staurt, *Sugar Plantation in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550-1835*, p. 245; McALISTAIR, L. N., "Social Structures and Social changes in New Spain," *HAHR* 43, n°3 (Aug. 1963), p. 349-79.

nos experts puisent au même fonds hérité de l'Antiquité gréco-latine et des Pères de l'Église, enrichi des apports des théologiens, des savants et des voyageurs médiévaux. Nul n'échappe à la tradition lettrée de la Renaissance, même si la consultation de première main est loin d'être la règle. Or c'est précisément la confrontation ou le choc entre leur formation humaniste plus ou moins consistante et les réalités observées qui aiguillonne la curiosité des experts, et oriente les enquêtes avant d'ordonner les observations. Voilà ce qui pousse le médecin Francisco Hernández à confronter au Mexique sa traduction et son commentaire de Pline avec ses descriptions des plantes de la Nouvelle-Espagne, « pour que l'histoire naturelle de ce monde puisse s'unir à celle de l'autre ⁶ ». Ce qui explique qu'un traité rédigé en Asie portugaise et qui ne concerne que cette partie du monde, le *Soldado práctico* de Diogo do Couto (1612), soit coulé d'allusions à l'Antiquité. Au fil des pages, les meilleurs auteurs – Cicéron, Végèce, Tite-Live, Appien, Hircius, Plutarque –, les exemples illustres – Diogène, Thémistocle, Alexandre, Pompée, Pythéas, César, Tibère – ne cessent de défiler pour étayer le raisonnement de l'expert qui prétend « donner raison de toute chose ». Ajouter quelques mots de grec ne gêne rien. La lecture des « Anciens » aide à diagnostiquer la décadence de l'Inde portugaise, « le misérable état dans lequel elle est tombée »⁷; elle peut aussi souffler les moyens d'y remédier en proposant son lot de certitudes, donc de modèles et de valeurs pérennes.

Les experts interprètent les mondes qu'ils découvrent à l'aune des catégories et des grilles de la pensée antique, et principalement de celle d'Aristote. Avant d'entreprendre la description des peuples amérindiens, le créole mexicain Dorantes de Carranza éprouve le besoin d'avancer une série d'explications théoriques sur les six « causes naturelles » qui conditionnent l'entendement humain. Détour pas aussi pédant qu'on pourrait le croire, car il lui permet d'expliquer l'unicité du genre humain et sa diversité : « Voilà la raison pour laquelle des hommes paraissent plus subtils et plus ingénieux que les autres et mieux dotés des vertus naturelles de l'âme⁸. » En citant Aristote et saint Thomas d'Aquin, Dorantes de Carranza ne fait qu'exploiter l'enseignement qu'adolescent il a probablement reçu chez les jésuites de Mexico. Ce réflexe banal illustre sur le vif les fruits de la mondialisation du système éducatif prôné par la Compagnie. Rien de plus banal non plus que de voir Francisco Hernández à Mexico et son confrère Garcia da Orta à Goa recourir à la théorie des quatre humeurs de Galien – le sang, le flegme, la bile noire et la bile jaune – pour expliquer l'action thérapeutique des plantes qu'ils recueillent et étudient.

Mobilisation et mondialisation aidant, les classiques font alors le tour du monde. Homère, Aristote⁹, Ptolémée, Pline, César, Ovide¹⁰, Flavius Joseph, Diodore de Sicile, Isidore de Séville, Marco Polo figurent parmi les auteurs « mondialisés ».¹¹ A quoi s'ajoutent le médecin grec Dioscoride, Avicenne, Galien, le philosophe arabe Rhazès et bien d'autres qu'on rencontre aussi bien sous la plume de Diogo do Couto que sous celle de Garcia da Orta ou de Juan de Cárdenas. Les références à l'Antiquité se succèdent,

⁶ « Memorial al rey », décembre 1577/janvier 1578, in José Toribio Medina, *Biblioteca hispanoamericana (1493-1810)*, Santiago du Chili, Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina, 1959, II, p. 292.

⁷ Diogo do Couto, *O Soldado práctico*, p. 25, 104, 109, 101.

⁸ Carranza (1970), p. 64-65.

⁹ Couto (1988), p. 26..

¹⁰ Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, Mexico, Instituto del seguro Social, 1964, p. 164 ; sur Ovide, Cruz (1977), 123. 99.

¹¹ Couto (1999), p. 21; 97

inextricablement imbriquées dans les descriptions des terres nouvelles. Qu'on lise le nouveau chrétien portugais Ambrósio Fernandes Brandão ou le créole mexicain Baltazar Dorantes de Carranza, qu'on se perde dans les digressions de la *Relation sommaire des choses de la Nouvelle-Espagne* (1604) ou dans les développements des *Dialogues des grandeurs du Brésil* (1618)¹². Hérodote, Pline, Sénèque, Strabon, Diodore de Sicile, Isidore de Séville sont aussi lus à Goa et à Mexico qu'à Salamanque ou à Paris. »¹³

A travers les données fournies par les auteurs mentionnés ci-dessus apparaît clairement l'existence de liens et de référents idéologiques communs, concernant les processus structuraux des colonisations aux Amériques, entre les élites pensantes, qui mettaient à exécution leurs politiques, et les modes de pensée philosophique et spirituelle du Moyen Âge et de l'Antiquité classique. Adaptées au Nouveau Monde, ces idées aboutissent à un modèle d'organisation de la production des biens matériels reposant sur l'esclavagisme, avec ses implications sur la construction d'une vision de l'Autre qui se traduit par un vocabulaire classificatoire, en rapport étroit avec la place des différents individus dans le système de production et les relations sociales qui en découlent.

Les mots clés de cette classification inscrite dans le discours des élites locales et de l'administration coloniale et impériale au Brésil, quotidiennement usités pour les femmes et les hommes esclaves, présentaient une parenté sémantique évidente avec les noms d'animaux, le plus souvent empruntés au bestiaire des fermes ou aux fauves. Cette pratique déconcertante a stimulé mon intérêt pour la question, me poussant à étendre mes recherches et à approfondir mes connaissances pour comprendre l'origine d'un tel phénomène. Pour ce faire, j'ai dû me tourner vers d'autres horizons plus riches d'enseignements : l'histoire, la philosophie, l'anthropologie, ainsi que diverses autres références littéraires de la culture européenne.

Ces termes classificatoires brésiliens, tel un fil rouge, m'ont conduit à remonter l'histoire de la colonisation portugaise depuis la péninsule Ibérique et à aborder d'autres aspects importants attenants à cette entreprise séculaire. J'ai ainsi étudié les différentes perceptions de l'Autre à travers des textes classiques fondateurs de la culture du Vieux Monde. Cette véritable « taxonomie » trouve en effet ses racines dans l'héritage gréco-romain de l'Antiquité classique, puis dans le christianisme et le Moyen Âge européen.

¹² Brandão (1977), p. XL.

¹³ GRUZINSKI, Serge, *Les quatre parties du monde – Histoire d'une mondialisation*, Paris, 2004, p. 203-204.

Des sources dont les colonisateurs portugais et espagnols se sont inspirés pour élaborer leur système classificatoire et l'appliquer aux Africains et à leurs descendants, d'abord chez eux-mêmes puis dans les pays conquis des Amériques et d'Afrique. Les autres colonisateurs européens ont emboîté le pas, adoptant la même méthode. D'où l'importance de revenir au point de départ, le continent européen, pour voir ce qui s'y passait à l'époque. Nous en profiterons pour évoquer certains aspects de l'esclavage dans la péninsule Ibérique.

I.1.a LES FONDEMENTS CLASSIQUES DE L'ESCLAVAGE MODERNE ET DES ETYMOLOGIES RACIALES

Dans la tradition philosophique occidentale, il revient à Platon et à Aristote d'avoir été les premiers à se pencher sur la question de l'esclavage au cœur même de la cité grecque. Le maître et son disciple ont traité des statuts de l'esclave et de l'homme libre ; des citoyens grecs et des « métèques », les étrangers qui, selon Aristote, pouvaient être considérés comme esclaves par nature des Grecs.

Ce philosophe aborde le sujet dans le Livre I de *La Politique*, avec la *Théorie de la servitude naturelle*, où l'on retrouve à plusieurs reprises des comparaisons entre l'esclave et l'animal. Les deux auteurs avancent leur interprétation de l'esclavage dans la civilisation grecque et apportent leur caution à ce mode d'organisation de la vie économique de la *polis*.

Pour Aristote, l'esclave était défini fondamentalement comme « un instrument doté de voix », la « *phonè* », qui lui permettait seulement d'exprimer plaisir et peine, ce qui l'excluait « ipso facto » de la citoyenneté et de l'humanité. Il compare plus d'une fois animal et esclave, même s'il ne définit pas ce dernier comme un animal. C'est Platon qui franchira ce pas, attribuant sans ambages à l'esclave le statut de l'animalité, comme il l'expose dans *Les Lois*.

Puisque ce genre de bestiaux que sont les hommes est difficile à mener, il est clair que, par rapport aussi à cette inévitable distinction que l'on fait en distinguant de fait entre l'esclave et l'homme libre, c'est-à-dire le maître, les bestiaux dont je parle ne sont et ne seront évidemment pas le moins du monde disposés à l'accepter : d'où il suit que c'est là un bétail dont la possession est embarrassante.¹⁴

De nombreux auteurs de l'antiquité gréco-romaine, du Moyen Âge, puis de la période allant du XVe au XIXe siècle s'inspireront de ces philosophes pour justifier leur vision de l'esclave et des populations non européennes, qu'ils réduiront à l'animalité. C'est le cas du théoricien ibérique Juan Ginés Sepúlveda (1490-1573), celui de la « Controverse de Valladolid, dans son *Demócrates alter*, qui écrit :

¹⁴*Les Lois*, VI, 776-777 (cité par Pierre Dockès, *La libération médiévale*, Flammarion, Paris, 1979, p. 7).

que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo y islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones (...), y estoy por decir que de monos a hombres », et d'autres auteurs du siècle d'or espagnol, tel que Fernando Vázquez de Menchaca ou José de Acosta justifient qu'un homme puisse être esclave d'un autre homme, en assimilant le sauvage l'obtus et l'animalité, et le dernier auteur de distinguer trois classes de barbares et de préconiser l'esclavage naturel d'un certain nombre de peuples qui « sin ser feroces, poco se deferencián de los ganados ».¹⁵

Dans son discours sur l'esclavage, Aristote fait état des positions critiques sur la question de la « servitude naturelle ». Une idée jugée injuste, car fondée sur la loi ou sur les conventions plutôt que sur la véritable loi naturelle. L'esclavage est bâti sur la force, les esclaves étant de fait des captifs de guerre maintenus dans cet état par la loi. Les critiques de cette doctrine de la servitude naturelle soulignaient son immoralité profonde puisqu'elle était exclusivement fondée sur la supériorité de la force et non pas sur la justice.

D'autres penseurs considéraient que l'esclavage issu des guerres était justifiable, en établissant toutefois une distinction entre guerres « justes », celles où les prisonniers sont des « Barbares », et guerres « injustes », celles où les captifs sont des Grecs fait prisonniers. Il en découle que beaucoup d'esclaves auraient pu naître libres. Conclusion : il faut admettre qu'il y a des hommes libres par nature et d'autres esclaves par nature.¹⁶

Tentative de rationalisation de l'inégalité, la théorie de la servitude naturelle tient une grande place dans l'idéologie impériale grecque car elle conduit à attribuer pour toujours aux vaincus un statut d'infériorité. Comme le relève l'historien Benjamin Isaac, elle combine une approche idéologique impérialiste et un racisme intransigeant.¹⁷

La théorisation de l'inégalité élaborée par Aristote aura une très grande influence tant sur les premiers auteurs chrétiens de la fin de la période classique que sur ceux du Moyen Âge. D'autres penseurs adopteront une position plus nuancée sur la question sans pour autant remettre en cause dans son essence la légitimité de l'esclavage et sa place dans la société. A leur nombre figure le stoïcien Sénèque, qui demande aux maîtres de bien traiter leurs esclaves.

¹⁵STELLA, Alessandro, « La Péninsule ibérique à l'âge moderne, Herrado en el rostro con una S y un clavo », In *Figures de l'esclave au Moyen Âge et dans le Monde Moderne*, sous dir. BRESC, De Henri, l' Harmattan, Paris, p. 159-61.

¹⁶ARISTOTE, *La politique*, Livre I, Éditions Nathan, 1983, Paris, p. 42-50.

¹⁷ISAAC, Benjamin H. *The Invention of racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 2006, p. 181,

Le philosophe récuse les principes de la loi sur l'esclavage naturel considérant que les statuts d'hommes libres et d'esclaves dans la société n'étaient aucunement inhérents à l'hérédité ou à l'environnement.¹⁸

De son côté, Platon, traite dans *Les Lois* de l'effet de la servitude sur l'état d'esprit de l'esclave lui-même en mettant en scène deux personnages défendant des positions antagoniques : l'Athénien et le Spartiate Megillus. Il ressort de ce dialogue que la pauvreté de l'état de conscience de l'esclave est liée à sa condition même d'esclave et que, si on le traite plus mal encore, l'esclave développera un esprit abîmé, subalterne et servile.

Autre texte que l'on attribue à Aristote du temps de l'Empire romain, qui profondément influencé les philosophes et les théologiens médiévaux : le *Traité de Physiognomonie*, rédigé par un Latin inconnu. La « physiognomonie », théorie amplement reprise dans les textes classiques, est une discipline qui cherche à déterminer le caractère des individus en se fondant sur leur aspect extérieur. Ses adeptes relient l'apparence, le « visage », des peuples à leurs prétendues qualités morales et mentales. Les individus présentant l'apparence typique d'un peuple déterminé sont censés receler la personnalité stéréotypée de leurs semblables, et l'on en arrive ainsi à attribuer des caractères spécifiques aux « races humaines ».

La seconde partie du *Traité de Physiognomonie* est consacrée au comportement, selon des règles observées dans le règne animal. Il y aurait deux grands types de caractères, *mâle* et *femelle*, des qualités positives étant attribuées aux hommes par opposition au *mauvais caractère* des femmes. Dans cette quête de correspondances entre les hommes et les animaux, le traité offre une place de choix au lion, assimilé à l'homme, ainsi qu'à la panthère. De cette dernière, plutôt femelle et réputée intrépide, un autre disciple,

Polemon (1.196.4 - 198.2), écrira pourtant: « *This is the shape of the body, and its character is petty, thieving and, generally speaking, deceitful* »¹⁹. Ainsi établit-on, à partir de ces caractères, des liens entre la forme du corps humain et les qualités morales.

Partant de la division du règne animal en mâle et en femelle, transposée à des types de caractères d'individus et de peuples, les physionomistes aboutissent à l'idée qu'il y aurait des peuples « efféminés » ; un homme qui en considère un autre comme « faible » le traitera

¹⁸ISAAC, Benjamin H., *idem*, p. 187.

¹⁹ISAAC, Benjamin, H., *ibid.*, p. 154.

d'*efféminé*. Cela vaudra aussi pour les peuples soumis à la domination romaine ou ceux de la périphérie de l'Empire, en particulier les Égyptiens et les Ethiopiens.

De Physiognomonia regorge de détails sur la couleur de la peau et la texture des cheveux des différents peuples, en les rattachant à leurs caractères. Lorsqu'un physionomiste disait qu'Untel ressemblait à un Égyptien, il sous-entendait par là que cet individu était : « *roublard, rusé, docile, inconstant, capricieux, volage et voluptueux* ». ²⁰

De même « *Cheveux crépus signifie un homme qui est trompeur, fourbe, avare, cupide, peureux, avide* »... Autant d'épithètes caractérisant les Égyptiens, qui, surtout, seraient « *crainitifs* », de même que les Syriens seraient « *avides* ». ²¹

La couleur de la peau est marquante dans cette discipline, car, en raison de la teinte foncée, Égyptiens et Ethiopiens sont décrits comme « *frivoles, passifs, lâches et sagaces* ». A contrario, les gens vivant dans le Nord, à savoir les régions septentrionales de la Méditerranée, ²² sont perçus comme « *audacieux* » et « *courageux* ».

Dans la lignée des réflexions des Anciens sur la question, l'on débattait aussi à Rome de la manière d'affermir l'assujettissement des esclaves et des populations soumises par l'Empire. Pour cela, le mieux était de laisser les élites de ces pays se vautrer dans la luxure et d'entretenir la « corruption » chez les esclaves pour faire en sorte que quiconque a été esclave un jour le reste pour toujours, renonçant à ses attributs d'être humain. Jugeant « corrompues » par nature les sociétés dominées, ces auteurs estimaient logiquement que c'était par la corruption des peuples conquis et asservis qu'ils renforceraient leur contrôle sur eux.

La figure de Cicéron, qui s'inspire de l'œuvre d'Aristote, est en ce domaine emblématique. L'auteur et homme d'Etat romain compare des hommes aux animaux en évoquant les premières sociétés humaines telles qu'il les imagine. Les hommes évoluaient alors dans la nature, tels des bêtes, et vivaient de la cueillette ; leurs actions étaient déterminées par

²⁰N410, *De Physiognomonia* (ANDRE) 9: *Nam primo gentium vel provinciarum propositis morbus ad similitudinem singulos quosque homines referenbant, ut dicerent: « Hic Aegyptio est similis, Aegyptii autem sunt callidi, dociles, leves, temerarii, in venerem proni; hic Celto, id est Germano, est similis, Celti autem sunt indociles, fortes, feri; hic Thraci est similis, Thraces autem sunt iniqui, pigri, temulenti. ».* In ISAAC, Benjamin H., *ibid.*, p. 155-156.

²¹N411, In *De Physiognomonia* (ANDRE) 14 : *Capili crispi nimium subdolum, avarum, timidum, lucri cupidum hominem ostendunt. Referentur autem tales ad gentem Aegyptiorum, qui sunt timidi, et ad Syrorum, qui sunt avari.* In ISAAC, Benjamin H., *ibid.*, p. 157-158.

²²N412, *De Physiognomonia* (ANDRE) 79 : *Color niger levem, imbellem, timidem, versatum indicat : refertur ad eos qui in meridiana plaga habitant, ut sunt Aethiopes, Aegyptii et qui his iuncti sunt. (...).* In ISAAC, Benjamin H., *ibid.*, p. 157.

la force brute, et il n'y avait ni religion ni obligations sociales. Le mariage et la vie familiale n'existaient pas chez eux, pas plus que les lois.²³

Cicéron aura une grande influence sur les auteurs du Moyen Âge, dont Albert le Grand (Albertus Magnus). Ce dernier le cite dans de nombreux passages, évoquant des «hommes sauvages menant une vie de bêtes ... » « Des hommes bestiaux qui mangent de la chair crue et boivent du sang, et qui éprouvent un grand plaisir de boire du sang dans des crânes humains », croit-il bon d'ajouter.²⁴

Saint Thomas d'Aquin suivra les pas d'Albert le Grand. Il élabore le concept de « *La Grande Chaîne de la Vie* », qui veut que les membres les moins évolués d'une espèce rejoignent dans la forme ceux d'une autre espèce. D'où l'idée d'une proximité dans la forme entre les hommes « inférieurs » et les animaux, de sorte que les autres hommes ne sauraient considérer ces inférieurs comme de véritables hommes car ils n'étaient que de *similitudines hominis*.

Bien d'autres penseurs²⁵ ont débattu de cette question. Pour ma part, j'ai voulu montrer la filiation historique, philosophique et anthropologique entre ces auteurs classiques, au regard des conquêtes européennes entamées au XVe siècle, afin de mieux comprendre certains aspects de l'esclavage et de la vision de l'Autre dont les racines remontent à l'Antiquité classique.

Pour en finir avec ces auteurs dont les travaux ont eu une influence marquante sur ceux du Moyen Âge et ceux de la période des conquêtes, il convient de mentionner un penseur moins connu mais qui tiendra un rôle majeur dans l'édification de l'idéologie esclavagiste des Ibériques : Favorinus. Les idées de ce philosophe romain né vers 80-90 à Arelate (Arles), reprenant celles des Anciens, ont façonné une vision de l'Autre axée sur la « souillure » inhérente à l'esclave, dont les effets affecteront des générations de descendants d'esclaves, comme on le constate aujourd'hui encore dans toutes les sociétés héritières de ce modèle d'organisation sociale et culturelle.

²³N132, CICERON, *De Inventione* 1.2 : *cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant, nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas ...* In, ISAAC, Benjamin H., *idem.*, p. 203.

²⁴N133, MAGNUS, Albert, *Ethicorum*, 7.1.1 ed. Borgnet, vol. 7, p. 464, cite par Pagden, *The Fall of Natural Man*, 21. In ISAAC, Benjamin H., *idem.*, p. 203.

²⁵N135, JAHODA, G., *Images of Savages* (1999), 76-79; Shulamit Volkov, "Exploring the Other," in Wistrich (ed.), *Demonizing the Other* (1999), p. 148-167; C. Rawson, *God Gulliver and Genocide* (2001), 113-130. In ISAAC, Benjamin H., *idem.*, p. 204.

Considéré comme un « sceptique », Favorinus développera cette notion de souillure qu'infligeraient les femmes esclaves aux enfants. Concernant la transmission de parents à enfants, il admet que l'héritage physique (biologique, dirait-on aujourd'hui) d'un enfant provient de la semence du père et par du lait de la mère ou d'une autre femme qui la remplace. Aussi l'auteur plaide-t-il pour que ce soit la mère légitime, et elle seule, qui assure l'allaitement de ses enfants, déplorant que la nourrice soit esclave ou d'extraction servile, ou encore d'origine étrangère ou barbare.²⁶

Les idées du philosophe Favorinus modèleront la perception que les Portugais et les Espagnols auront des autres. Dans le florilège des notions alors en vogue : celles de « *racas infectes* », de « *marques d'origine* » ou de « *préjugé d'origine* », de « pureté du sang » ou de « sang contaminé », qui ont encore cours dans les sociétés à modèle esclavagiste aux Amériques. Les deux premières notions se retrouvent surtout dans les territoires conquis par les Ibériques, tout comme prévaut dans les pays à dominance culturelle anglo-saxonne (États-Unis d'Amérique) la loi coutumière dénommée *One Drop Rule*.

²⁶ ISAAC, Benjamin H. *ibid.*, p. 187-90.

I.1.b LE RECYCLAGE DU BESTIAIRE CLASSIQUE ET L'INVENTION DE L'HOMME-ANIMAL AU MOYEN ÂGE

Pendant le Moyen Âge, la physiognomonie a connu un vif succès et a influencé l'œuvre du médecin Galien, à qui revient la première tentative de systématisation rationnelle de la connexion entre la théorie aristotélicienne de l'environnement et la physionomie. Cette dernière discipline « scientifique » est restée en vogue jusqu'aux XVIIIe et XIXe siècles, ayant largement été diffusée par les auteurs qui ont lu les textes classiques.²⁷

La période médiévale est globalement marquée par un « rejet » des animaux, malgré l'intérêt que leur portent les clercs et la culture de la chrétienté. Deux approches tranchées se dessinent sur la question en matière d'idées et de sensibilités. Certains opposent ontologiquement l'homme, créé à l'image de Dieu, et l'animal, créature soumise et imparfaite. D'autres auteurs et clercs pensent qu'il y a un lien diffus entre tous les êtres vivants et supputent l'existence d'une parenté, et même d'une transcendance, entre l'homme et la bête.

Dominant, le premier courant de pensée oppose d'une manière radicale l'homme et l'animal, et ce dernier faisant figure de repoussoir et devenant le réceptacle de tous ces symboles et métaphores douteux, qui méritent réflexion. Ce présupposé conduit à une répression accrue de tout comportement de nature à entretenir l'ambiguïté entre l'être humain et l'animal. D'où les interdictions de se déguiser en animaux, de fêter l'animal ou de lui manifester une trop grande affection, au risque de sombrer dans le crime extrême et diabolique de la sorcellerie ou de la bestialité.

Le second point de vue, fondé sur la pensée d'Aristote, notamment dans son livre *De Anima*, considère qu'il y a une communauté d'intérêts entre tous les êtres vivants. Ce courant de pensée s'appuie également sur une certaine tradition médiévale se voulant plus conciliante, qui s'inspirait de passages d'écrits de saint Paul, comme l'Épître aux Romains : « *La créature elle-même sera libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté et la gloire des enfants de Dieu.* »

Les théologiens à cette époque se sont aussi posé la question de savoir si le Christ était venu sauver l'ensemble des créatures et si les animaux étaient également des « enfants de Dieu ». Mais, le processus de christianisation n'étant pas alors achevé, il a fallu faire tomber de

²⁷ ISAAC, Benjamin H., *ibid.* p. 165-166.

son piédestal un animal bien ancré dans les traditions européennes, surtout celles du Nord : l'ours. Il sera remplacé par le lion, qui représente un double héritage biblique et gréco-romain.

La Bible évoque le symbole du lion et souligne sa force, mais elle le considère comme un être ambivalent réunissant en un seul animal le bon et le mauvais. Dans cette tradition, c'est le mauvais côté qui est souligné. Le lion est présenté comme dangereux, cruel, rusé, impie ; il incarne les forces du mal, les ennemis d'Israël, les tyrans et les rois indignes, les hommes vivant dans l'impureté. Psaumes et prophètes le considèrent donc comme un animal dangereux et demandent à être délivrés de sa gueule.

Le Nouveau Testament ne perçoit pas le lion autrement, faisant du lion une figure du Diable. Le livre saint lui reconnaît toutefois un bon côté par lequel il est au service du bien commun. Ses rugissements expriment la parole divine, et il est le symbole de la tribu de Juda.

Comme dans la tradition biblique, les auteurs classiques grecs et latins connaissent bien le lion, surtout par les jeux des arènes. Ils sont nombreux à lui accorder une place spéciale parmi les autres animaux, tel Diodore de Sicile (Ier siècle av. J.-C) qui voit en lui le *rex bestiarium* (roi des bêtes), mais pas encore le *rex animalium* (roi des animaux).

L'on retrouvera les mêmes symboles ambigus du lion biblique dans la période de la chrétienté médiévale au haut Moyen Âge, la plupart des Pères de l'Église faisant de lui un animal diabolique, violent et cruel, dont la force brutale n'est pas au service du bien. Sa gueule est associée au gouffre de l'Enfer, et combattre un lion c'est combattre Satan.

Cependant, cette vision n'est pas partagée par tous les Pères, qui, aux côtés d'auteurs comme Ambroise ou Origène, adopteront une autre approche de cet animal. Chez eux, le lion devient le *seigneur des animaux*, et, en conséquence, la figure du Christ. Dès lors, il fallait revaloriser cette figure dans les textes et dans l'imagerie. Cette mutation s'est effectuée sous l'influence des bestiaires latins dérivés du Physiologus grec compilé à Alexandrie au IIe siècle de notre ère.²⁸

Dans les traditions orientales aussi, le lion était présenté dans certaines fables comme le *rex omnium bestiarium* (roi de toutes les bêtes fauves). Il faut toutefois attendre les grandes encyclopédies du XIIIe siècle telles que celles de Thomas de Catimpré, de Barthélemy l'Anglais ou de Vincent de Beauvais pour que le lion devienne le *rex animalium* « (roi des animaux). Ces

²⁸ PASTOUREAU, Michel, *L'Ours – Histoire d'un roi déchu*. Éditions du Seuil, Paris, 2007, p. 185-188.

encyclopédistes soulignent sa force, son courage, sa largesse et sa magnanimité, toutes qualités attribuées à la royauté, et c'est ainsi qu'il devient le roi des animaux.²⁹

Dès lors, le lion revêt des dimensions christiques et se trouve promu dans de multiples domaines. A partir de là, de nombreuses questions se posent aux auteurs et imagiers du Moyen Âge, notamment comment traiter le côté négatif du lion. Que faire de l'animal mauvais dénoncé dans des psaumes, par saint Augustin, par les Pères de l'Église et dans la culture cléricale du Moyen Âge ?

Une solution a donc été trouvée vers les XI^e et XII^e siècles : faire du lion diabolique un autre animal, portant un nom qui lui soit propre pour le distinguer radicalement du lion christologique. Ce sera le *léopard*. Précision importante : il s'agira non pas du véritable *panthera pardus*, mais d'un animal chimérique doté de certains caractères et aspects formels du lion (sans la crinière), affublé d'une nature mauvaise.

Dans la littérature et l'héraldique, il est mis en scène comme un demi-lion, être hybride, bâtard, raillé... C'est un « mauvais lion », fruit des amours adultérines, de l'accouplement de la lionne et du mâle de la panthère - le *pardus* des bestiaires latins.³⁰ Cet animal est devenu la figure péjorative par excellence dans les armoiries attribuées à des personnages littéraires ou imaginaires – créatures mythologiques ou vices personnifiés.³¹

Comme le souligne Marcel Détienné, « l'iconographie des mythes ne peut se satisfaire d'une vérité zoologique toute nue ». Il convient ici de s'interroger sur la symbolique de cet animal dans la tradition grecque. Alors qu'ils disposaient de différents termes pour désigner le lion et le tigre, ils n'avaient pas de moyens linguistiques pour distinguer une panthère d'un guépard ou d'un léopard. Ne pouvant différencier ces espèces animales du genre *felis* (*panthera* et *acynonyx*), les Grecs anciens utilisent indistinctement deux mots : *párdalis* et *pánthēr*.³²

Dans cette civilisation, la *párdalis/pánthēr* est un animal « parfumé ». Comme d'autres grands fauves, on ne la chasse pas ; c'est elle, le chasseur. Elle est considérée comme un animal

²⁹ PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Éditions du Seuil, Paris, 2004, p. 58-59.

³⁰ PASTOUREAU, Michel, in *L'Ours – Histoire d'un roi déchu*. « Aristote ne parle pas de l'accouplement de la lionne et du léopard; c'est Plin qui transmet cette légende à Sollin, puis à la culture médiévale par le relais obligé d'Isidore de Séville : « *léopardus ex adulterio leae et pardi naitur* » » (*Etymologiae*, éd. Cité note 3, livre XII, chap. II., p. 58-59.) Éditions du Seuil, Paris, 2007, p. 193.

³¹ PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, éd. du Seuil, Paris, 2004, p. 30-32.

³² DETIENNE, Marcel, *Dionysos mis à mort*, édition Gallimard, Paris, 1998, p. 12-16.

rusé, sachant « faire le mort », et secrète, qui capture ses proies grâce à sa bonne odeur, parfum invisible qui trompe ses victimes.

Dans le *Physiologus*, la technique de cette figure est encore plus raffinée, ce qui apportera aux bestiaires médiévaux la tradition du *Dit de la panthère d'amors*... Quand la panthère a déjeuné, elle s'éveille, lance un rugissement, et sa voix, parfumée d'aromates, attire toutes les bêtes ; devant cette odeur exquise, elles accourent se jeter dans la gueule entrouverte du fauve, qui les attend ; à cause de sa beauté et de sa taille, la *párdalis* est consacrée à Dionysos (Bacchus), dieu du vin et de l'ivresse, de la démesure.

Dans sa méthode de chasse, la panthère combine la tromperie et la séduction : le piège qu'elle tend à ses victimes n'est autre que son corps de fauve, dont le parfum fait oublier la mort vorace qu'il recèle en lui-même. Cette séduction par l'odorat devait entraîner l'intime association de la panthère avec l'image de la femme parfumée, au corps désirable. Pour Aristophane et ses contemporains, une courtisane est en effet une « panthère » (*párdalis*).³³

On le comprend, l'usage du nom de ce fauve pour classer et définir l'identité des descendants d'Africains, dans la péninsule Ibérique puis dans les colonies (*pardos* et *leopardo*, usage archaïque), n'a rien d'anodin. Son assimilation à la *Mulâtresse*, charmeuse et sensuelle, reflète tous les fantasmes des propriétaires d'esclaves.

Dans leur imagerie des Africains, ils reprennent à leur compte les considérations de la physionomie aristotélicienne et de la *Physiognomonie* des pseudo-aristotéliens. Egyptiens et Ethiopiens sont péjorativement caractérisés, marqués par la lascivité, la volupté et la « féminité » – à l'époque déjà, et encore de nos jours, traiter quelqu'un d'« efféminé » n'est pas vraiment un compliment.

Les autres termes employés par les maîtres s'inscrivent dans le cadre de cette classification attribuant une identité infériorisée à une population dominée et subalterne, ainsi conduite à jeter sur elle-même un regard nécessairement péjoratif. Une terminologie que l'on retrouve parfois dans les « annonces » des journaux du XIX siècle au Brésil, où l'on a bien du mal à distinguer dans les offres si ce sont des êtres humains, des chèvres ou des mules qui sont mis en vente ou que l'on recherche après une fuite désespérée des maisons des maîtres, dans les centres urbains, où l'on cherche une *cabra*, (une chèvre) qui venait de mettre bas ou

³³ DETIENNE, Marcel, *idem.*, p. 92-98.

disposant de beaucoup de lait pour être vendue à qui aurait besoin d'avoir une nourrice pour les enfants des familles patriarcales.

Il n'était pas rare que l'on offre des récompenses rondelettes à tous ceux qui réussissaient à ramener à la maison d'un maître d'esclaves une *cabra*, (une chèvre) - c'est-à-dire un hybride de Noir(e) et Mulâtre(esse) - qui s'était enfui.³⁴

Les premières traces de l'usage du terme « *Mulato* » en langue portugaise remontent au XIV^e siècle, mais des documents lusitaniens du Moyen Âge indiquent déjà que son étymologie provient du bas latin « *mula* ». En l'an 1113, ce terme est encore plus vulgaire que le masculin « *mulo* » (du latin *mulu*, un animal stérile).³⁵

Le mot *Mulato* est répertorié en 1526 pour désigner également l'âne, et, dans la même période, il sert à catégoriser, au Portugal, une personne ayant une double origine, européenne et africaine, dans le sens de « métis », *mestiço*, tandis qu'en espagnol *mestizo* signifie au XIV^e siècle *sang-mêlé*. Les deux termes ont d'ailleurs un ancêtre commun, le bas latin *mixticius*, pour signifier l'animalité d'une personne dont on ne souhaite pas qu'elle ait de descendants, alors même qu'elle en a beaucoup.³⁶

Nous avons décelé le mot chez l'un des Pères de l'Église, saint Jérôme, qui l'a utilisé en référence au peuple égyptien et à la population de Ninive. Usage inattendu car, jusqu'alors, ce terme n'avait jamais été utilisé, du moins dans les textes qui nous sont parvenus (d'après Evelyne Samama) pour des êtres humains ; son emploi était uniquement réservé au mélange de plantes et d'animaux.

L'on peut dès lors s'interroger sur une telle conception de l'Église qui aboutit à l'assimilation d'hommes libres sous domination romaine au monde animal. A cette époque, en effet, l'esclavage n'était pas ethnicisé, associé à l'homme africain et à ses descendants ; au contraire, il était plutôt rattaché au monde slave et moyen-oriental, du moins au sein de la chrétienté.

³⁴FREYRE, Gilberto, *O Escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, Companhia Editora Nacional, vol. 370, Rio de Janeiro, 1979, 125p.

³⁵COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A., *Diccionario crítico e etimológico castellano e hispánico*, tomo IV, Madrid, 1981, p. 186-87; *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*, vol. XVIII, p. 103-105; *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, p. 2561.

³⁶COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A., *idem.*, p. 186-87; *Grande enciclopédia ...*, vol. XVIII, p. 103-105; *Dicionário Houaiss...*, p. 2561.

Les postulats de ce courant philosophique auront une importance capitale dans la pratique des Ibériques, au cours de leur expansion, dans leur perception des peuples non européens. Dans ce cadre, tous les descendants d'Africains seront classés du côté de l'animalité, avec le plus souvent des mots du « genre féminin » tels que « Mulâtre », *pardos/pardalis*.

Cette figure de la panthère concentre dans sa signification toute l'animalité par sa sémantique, préfixe et racine grecs *pan* (la totalité) et *their* (l'animalité par excellence et la bestialité). De même *cabra*, le mélange d'un Mulâtre et d'une Noire, renvoie à un ruminant, la chèvre. Autant d'appellations qui mettent à nu la vision que se font les maîtres d'esclaves de leurs « cheptels » d'origine euro-africaine, afro-indienne.

Clairement, ces qualifications ne servaient qu'à souligner l'animalité, ainsi que l'(*héritage de la limpeza, pureza e corrupção do sangue*, de même que de l'*infecção das raças*) attribués à des populations jugées inférieures et subalternes.³⁷ C'est par le ventre de la mère esclave que les enfants héritaient de leur statut, associé à la notion de l'animalité africaine.

Le préjugé de l'animalité des Africains imposée au début des conquêtes par les Ibériques aura de nombreuses répercussions sur la vision de soi chez les populations africaines en contact, depuis la fin du XVe siècle, avec les conquérants sur le sol africain.

L'activité missionnaire portugaise débute dans la région avec l'arrivée de Diogo Cão à l'embouchure du fleuve Zambia, en 1482. Il entre alors en relation avec le Mani Kongo, qui se convertit par la suite à la foi catholique en avril 1491 et prend le nom chrétien de Afonso Ier, ouvrant une période d'échanges intenses et de diffusion dans le royaume de toutes sortes d'idées nouvelles venues du Portugal. Dès cette époque, les Portugais ne se faisaient guère une idée positive des Africains.

Bien avant l'arrivée de ce navigateur au royaume du Kongo, la présence africaine était déjà signalée au Portugal avec une perception très négative, comme l'indique le Bohémien Alexandre Sasek, secrétaire du baron voyageur Léon de Rosmital, au service de son seigneur le roi George de Podiebrad.

C'était fin 1465 - début 1466, à l'occasion d'une visite à la cour du roi à Braga. Comme à l'accoutumée, quand il fut reçu par le roi Afonso V, le chef de l'ambassade lui demande, au moment des échanges de cadeaux, de bien vouloir lui offrir « en souvenir » deux Noirs à

³⁷ BOXER, R. Charles, *The Portuguese seaborne Empire (1415-1825)*, Hutchinson & Co., 1969, London, p. 250-55.

ramener dans son pays. Voici ce que le secrétaire de l'ambassade raconte à ce propos dans ses écrits.

Le frère du roi [D. Fernando, Duque de Viseu...] qui a vu la scène de la demande, a eu un éclat de rire, en lui disant : « Ce que vous demandez, cher ami, cela ne vaut rien ; pourquoi vous ne demandez pas des choses de plus de valeur ? Demandez alors des choses plus importantes et décentes que deux Noirs. Mais comme vous désirez tant les avoir, acceptez donc, de ma part, un présent, à savoir un singe ; ainsi vous repartirez chez vous extraordinairement bien récompensé avec ces cadeaux. Il faut croire que dans votre contrée il n'y a ni Noirs ni des singes, vu votre insistance pour avoir ces choses.³⁸

Vraisemblablement, parmi nombre d'Africains vendus en esclavage beaucoup savaient pertinemment comment les Portugais les percevaient. Le chroniqueur portugais Antônio Cadornega, qui a vécu en Angola au dernier quart du XVII^e siècle, raconte que des populations de l'Angola et de l'ancien royaume du Congo tentaient de se faire passer pour des singes afin d'éviter d'être vendus aux marchands d'esclaves portugais.

Il y eut ainsi tout un « *groupe de gens qui employaient un langage émettant des sons comme des clicks et qui ne parlaient pas pour ne pas travailler* », rapporte le chroniqueur³⁹. Un siècle plus tard le même phénomène sera signalé par un jésuite portugais, João Daniel, missionnaire dans la région amazonienne de la colonie portugaise du Brésil.

Ce Jésuite a parlé à des Indiens de la région qui lui ont assuré qu'ils connaissaient « *des gens qui refusaient l'usage de la parole et essayaient de se faire passer pour des singes en utilisant un langage de signes pour ne pas parler ; ainsi, ils échappaient au travail forcé que les Portugais les contraignaient de fournir tous les jours pour ramer les bateaux des blancs* »⁴⁰.

Ce changement de comportement, en Angola et en Amazonie, aura un grand impact d'ordre anthropologique sur certaines populations esclaves, au Brésil comme dans l'espace

³⁸TINHORÃO, José R., *Os negros em Portugal – Uma presença silenciosa*. “O irmão do Rei [en parlant du D. Fernando, duque de Viseu, (...)], que presenciara este pedido, entrou a rir, dizendo: “Isso que pedes, amigo, não vale nada; pede coisa mais importante e decente que dois negros. Mas, já que tanto os queres, aceita uma dádiva minha, que é um maccaco, e assim irás para a tua terra egregiamente presentiado. É de crer que nas tuas regiões não haja negros nem macacos, visto a insistência com que pedes estas coisas.”, Editorial Caminho, Lisboa, 1998, p. 85.

³⁹CADORNEGA, O. Antonio de, *História geral das guerras angolanas*, vol. III. Divisão de Publicações e biblioteca Agência Geral das Colônias, (Revisto e anotado por Manuel Alves da Cunha), Lisboa, 1942, p. 173-174.

⁴⁰ALENCASTRO, Felipe., de, *O trato dos viventes– Formação do Brasil no atlântico sul*, São Paulo, 2000, p. 151.

atlantique. Cela se répercutera sur le champ religieux et dans la littérature orale, car c'est à partir de ces épisodes que les esclaves intégreront cette vision de l'Africain comme un Autre animalisé. Ainsi émergeront une « resignification » des anciennes mythologies et une nouvelle divinité du candomblé, *Jeje* de Bahia, *Lebabimibome*.

De même, les mythologies, surtout yoruba et fon, seront introduites dans les contes populaires par l'intermédiaire des fables. *Eshu-Legba* revêtra une importance cruciale dans ces phénomènes de transculturation et de transmission aussi à d'autres régions des Amériques où les diasporas africaines ont contribué à élaborer des cultures locales maintenant ces pratiques en vigueur par la relecture et la préservation réinterprétée des cultures issues de l'Afrique occidentale et centrale.

Ces transformations, au Brésil, se traduisent aussi dans la culture populaire orale par diverses histoires où le singe est le héros principal. Sous l'apparence anodine des contes d'animaux, l'esclave pourra émettre des critiques contre l'ordre esclavagiste sans être menacé par l'autorité patriarcale de son propriétaire, échappant ainsi également au regard inquisiteur de l'Église catholique. Nous retrouvons le même phénomène dans le sud des Etats-Unis avec les histoires populaires du *Signifying Monkey*, ainsi que dans les narratives des *guijes* ou des poèmes des *jigues* en Cuba.⁴¹

La question de l'« animalisation » tient une grande place dans les cultures issues des colonisations portugaise et espagnole, façonnant la construction des identités des populations soumises à ces régimes ou issues d'un tel processus. Un historien spécialiste de l'esclavage dans la péninsule Ibérique, qui a analysé de nombreux documents de ventes rangés dans les archives espagnoles et portugaises du XVI^e au XVIII^e siècles, souligne que ce processus de déshumanisation et d'animalisation a énormément contribué au maintien et la domination d'une population asservie et continûment brimée. Cela a aussi produit l'acceptation de leur sort par les populations en esclavage, ainsi que les justifications sociales d'un tel état de fait par les élites ibériques.

La majorité blanche de ces pays fera de l'animalisation l'une des formes de contrôle social et de différenciation des populations. Autant de constatations dont on conclura que l'animalisation a toujours joué un rôle fondamental dans l'infériorisation et la domination de ces populations qui se trouvent aujourd'hui encore en position de subalternité économique,

⁴¹ BUENO, Salvador, "El guije de la Bajada," *Leyendas Cubanas*, Editorial Arte y Literatura, La Havana, 1978, p. 257-61.

culturelle et sociale dans tous les pays où ces modèles ont été introduit depuis le XVI^e siècle aux Amériques.

Ces actes de vente, dont la structure fonctionnelle de ses éléments, son ordre et ses formules stéréotypées, ne sont que le modèle de milliers d'actes de vente d'esclaves conservés dans les archives d'une large partie de la Péninsule ibérique, nous parlent d'hommes traités comme marchandises, comme meubles, comme animaux. (...) Je crois que dans l'analyse de l'esclavage, entre l'homme marchandise, l'homme meuble, l'homme outil et l'homme animal, ce dernier aspect a été le moins fouillé et pris en considération par historiens, anthropologues et philosophes. Plus que la réification et l'exploitation, l'« animalisation » a peut-être joué un rôle déterminant pour maintenir des hommes en état d'esclavage, justifier l'esclavagisme, gagner le consensus social à sa pratique, et surtout domestiquer des personnes autrement insoumises. Par ce procédé d'infériorisation, non seulement l'esclave est éjecté hors la communauté de droit, désocialisé, maintenu comme étranger au groupe, mais il est rangé hors de la communauté humaine tout court, déshumanisé, l'obligeant, avant de pouvoir aspirer à voir reconnue sa liberté, de voir reconnue sa qualité humaine.⁴²

L'historien R. C. Boxer montre clairement ce qui résulte de l'application de ces catégorisations ethniques dans l'espace lusophone. L'Église catholique prétendait que tous les catholiques romains pouvaient occuper des postes à tous les échelons de l'institution, tant au Portugal que dans les territoires conquis. La réalité était beaucoup plus complexe.

Si l'un des fils du roi du Congo a bien été éduqué à Lisbonne et a été ordonné archevêque d'Utique en 1518, cette décision n'a pas été suivie de mesures semblables pendant plusieurs siècles. Cela malgré les instructions de l'Église autorisant la Chapelle royale de Lisbonne à ordonner des « Ethiopiens, des Indiens et des Africains qui auraient pu atteindre le niveau moral et éducatif exigé pour la prêtrise.⁴³

Le premier séminaire de la *Santa Fé*, fondé en 1541 à Goa pour la formation religieuse d'Asiatiques et d'Africains de l'Est, a au départ été interdit aux Européens et aux Euro-Asiatiques, afin que les novices puissent pratiquer et soient à l'aise dans leurs langues

⁴² STELLA, Alessandro, *Figures de l'esclave au Moyen Âge*. In BRESC, Henri (Org.). *Figures d'esclaves au Moyen Âge et dans le monde moderne*. L'Harmattan, Paris, 1996, p. 141.

⁴³ BOXER, R. Charles, *idem.*, p. 250-55.

vernaculaires. Ceux qui ont réussi à obtenir leur qualification étaient choisis pour être prêtres séculiers après l'âge de vingt-cinq ans, mais ne seront jamais admis dans les ordres religieux.⁴⁴

Cette expérience a suscité beaucoup de réticences parmi les jésuites qui ont pris la relève. Ainsi, saint François Xavier n'acceptait pas que les Indiens soient admis dans l'ordre de la Compagnie de Jésus, car lui-même et ses successeurs ne voyaient dans les Indiens formés que de bons catéchistes servant d'auxiliaires et d'assistant des prêtres des paroisses qui, eux étaient tous issus du clergé régulier, d'origine européenne et non créole.

Jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773 par le marquis de Pombal, l'on ne connaît qu'un seul exemple d'Indien, d'origine *brahmane*, ayant été ordonné prêtre ; il fut baptisé sous le nom de Pedro Luís, en 1575. L'opinion majoritaire au sein du clergé blanc restait opposée à ces expériences innovatrices. Les autres ordres ont emboîté le pas aux jésuites. Même les franciscains, qui, contre l'avis de leur supérieurs au Portugal, acceptaient encore des métis jusqu'à 1589, se flattent un demi-siècle plus tard de maintenir des barrières de couleurs. Un rejet qu'illustre bien le conflit qui éclata entre un franciscain né en Europe et un prêtre créole dont les deux parents étaient nés au Portugal, le premier s'opposant à ce que le second occupe de hautes fonctions dans la branche asiatique de l'ordre.

Face à cette situation, les prêtres créoles envoyèrent l'un des leurs, le frère Miguel de la Purificação (né près de Bombay), à Rome pour plaider leur cause auprès du Saint Père. Pour son voyage, ce prêtre s'est fait accompagner d'un prélat indien, afin de se faire comparer à lui pour bien montrer au pape la différence entre un Créole et un Indien.

Grâce à cette démarche, il fit la preuve qu'il pouvait exercer des fonctions de responsabilité dans l'ordre en Asie, cela malgré l'âpre opposition de tous les franciscains nés en Europe qui soutenaient que les prêtres créoles, même nés de parents *blancs purs*, gardaient la « souillure » d'avoir été allaités dans leur petite enfance par des *ayahs* indiennes... Nous voilà revenus au philosophe sceptique romain du premier siècle Favorinus.⁴⁵

Ce n'est qu'avec le décret promulgué par le marquis de Pombal le 2 avril 1761, motivé par le faible nombre de prêtres européens dans les colonies, que ces lois discriminatoires furent changées. L'édit adressé au vice-roi de l'Inde et au gouverneur du Mozambique stipulait qu'à partir de cette date les Asiatiques et les Africains d'Afrique orientale, pour peu qu'ils aient été

⁴⁴ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 250-55.

⁴⁵ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 250-55.

baptisés, devaient avoir les mêmes droits légaux et sociaux que les Blancs nés au Portugal, ajoutant qu'il serait désormais considéré comme un « crime » de traiter les sujets de la Couronne de « *Negros, Mestiços, et d'employer d'autres noms insultants* ».

Mais une telle politique était impossible à mettre en œuvre par un empire impliqué dans tous les échelons de la traite négrière, d'où l'échec des mesures du marquis dans la tentative de création d'un clergé en Afrique orientale. Le chanoine Alcântara Guerreiro, un historien ecclésiastique portugais cité par Boxer, se plaindra ainsi que deux siècles après un autre décret du 29 mai 1761, qui a créé le séminaire de l'île du Mozambique pour l'ordination non seulement de Blancs, mais aussi de Mulâtres et Noirs libres pour le travail laïque, le premier prêtre mozambicain n'était pas encore ordonné par cette institution en 1954.⁴⁶

Au Brésil, la politique portugaise fut plus radicale encore. Il n'y a jamais été question d'ordonner des Indiens, des Noirs, des Mulâtres (« *Pardos*, ») ou des Métis. L'archevêché de Bahia dans la constitution de son synode en 1707, imprimé en 1719-20, indique explicitement que tout candidat à l'ordination devait être libre de toute souillure raciale d'origine, *juive, maure, mulâtre, hérétique, ou de toute autre nation déloyale et non considérée* ». (« *outra alguma infecta nação reprovada* »).

Tous les ordres religieux au Brésil ont maintenu une interdiction absolue à l'entrée en leur sein des Mulâtres et des Blancs créoles, en raison de l'« héritage du *sang infecté des races africaines* » et de leur contamination par leurs nourrices d'origine africaine ou indienne. L'usage de termes opérant une classification raciale des gens a toujours eu dans cet univers colonial un sens péjoratif, rappelle Boxer.⁴⁷

⁴⁶ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 256-259.

⁴⁷ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 259-262.

I.1.c NOMMER LE MELANGE ET L'HOMME-ANIMAL

Pour étudier les différents lexiques liés à l'apparition, dans la péninsule Ibérique, de nouveaux phénotypes pendant l'esclavage moderne, il convient de se référer aux étymologies, qui se présentent comme un « discours vrai ». Evelyne Samama, spécialiste de la période classique gréco-romaine, fournit à ce sujet de précieuses informations, car l'histoire des mots révèle aussi la vision que les hommes de ces époques avaient de ceux qui faisaient l'objet de ces nominalisations.

Nommer ces différents mélanges chez les Anciens permet aussi de cerner leur approche de l'Autre, ce qui éclairera bien des aspects de ces taxinomies modernes, malgré les aspects arbitraires et subtils de l'application de ce langage.

D'après Evelyne Samama, la fabrication des termes dans plusieurs langues européennes pour rendre compte du « mélange » se fait à partir d'une racine indo-européenne restituée : *meik*, qui signifie « mêler ». De là dérivent les mots grec *mignumi* et latin *misceo*, ce dernier donnant à son tour naissance à des verbes actuels de certaines langues, tels que *to mix* (en anglais), *mischen* (en allemand) ou *miscere* (en latin).⁴⁸

Les Grecs de l'époque classique emploieront ce verbe dans le sens très général de « mêler, unir, joindre » ; avoir des relations intimes avec quelqu'un. Le terme couvrira aussi l'action : *mixis*, en latin, au sens de « mélange » et d'une union. Son neutre *migma*, qui devrait désigner le résultat de cette action, signifiera chez Aristote « mélange », mais uniquement pour les choses, en faisant référence, comme à partir du II^e siècle de notre ère, à un remède composé de multiples ingrédients, à un mélange de couleurs ou de styles d'écriture. Il ne renverra jamais à une personne issue d'une union charnelle entre deux êtres humains.

A partir de l'adjectif verbal *miktos*, les Grecs ont fabriqué un terme dérivé, *summeiktos*, qui peut se traduire par « mélangé avec ». L'historien Thucydide l'utilisera dans le sens de « mélangé avec ; composé ; mêlé ensemble, confondu », lorsqu'il traite de la population de la cité d'Amphiolis, fondée par les Athéniens (436 A. J. C.). Cette ville était peuplée de gens venus de tous horizons (*summiktoi*). La famille de mots dérivés de *meignumis* sert donc à nommer

⁴⁸ SAMAMA, Evelyne, « Discours et Théories Officiels », In *Histoire des métissages hors d'Europe*, sous la dir. Bernard Grunberg et Monique Lakroum, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 14.

des opérations diverses de mélange mais jamais à définir ce qui est devenu dans le monde moderne le *métis*.⁴⁹

Chez les Romains, le radical *mis* (ou *mix*), que l'on retrouve dans le verbe *miscere*, a le même sens que dans le grec *meik*. Le terme sera prolifique puisqu'on le trouve « composé » dans les adjectifs *miscellus* ou *miscellaneus*, avec le sens de « mêlé, mélangé ». Il produira deux substantifs, *mixtio* et *mixtura*, qui désignent en latin à la fois le *mélange* et la *mixture*. L'historien Pline l'utilise une seule fois dans l'acception d'« accouplement ».

De son participe passé employé en tant qu'adjectif : *mixtus*, pour désigner le résultat d'un mélange, les pères de l'Église tireront un dérivé, *mixticius*, que saint Jérôme (347-420) utilisera à quatre reprises pour traduire le grec *summeiktos*, de la Septante, quand il fait référence à la population mêlée de l'Égypte⁵⁰ et de la ville de Ninive.⁵¹

L'usage de ces mots par les Grecs, et les Romains jusqu'à saint Jérôme, n'implique aucunement une signification proche de l'usage que l'on fait aujourd'hui du terme « métissage », car, pour ces deux peuples, un tel emploi n'avait pas le sens de « mélange de deux origines ». Pour les Athéniens, une telle idée aurait été mal vue, en raison de leurs principes d'autochtonie et de pureté de l'héritage ancestral.

Quant aux Romains, cette approche était tout simplement impensable aux plans biologique et anthropologique car, dans leur société, la femme n'était pas prise en considération dans la transmission du patrimoine et de la citoyenneté. Cette situation excluait toute vision fondée sur un apport équilibré du père et de la mère. L'enfant étant toujours le fils de son père, toute considération de métissage était impensable.⁵²

Revenons à l'un des auteurs dont la pensée scholastique a eu le plus d'impact dans les domaines philosophique et anthropologique sur la manière de voir le monde et l'organisation du projet colonial dans le Nouveau Monde.

Saint Thomas d'Aquin, puisqu'il s'agit de lui, est né en 1225 dans le royaume de Naples. Ses idées ont eu une grande influence dès le début de l'expansion des Espagnols et des Portugais

⁴⁹ SAMAMA, Evelyne, *idem.*, p. 14.

⁵⁰ *Commentariorum in Jeremiam Prophetam* V, 25 ad vers. 19 (ed. Migne, 1845, tome 4, col. 837 et ed. CSEL, vol. 59, ed. S. Reiter, Leiptzig, 1913, p. 308) et aussi *Commentariorum in Ezechielem* IX, 30, Migne tome 5, col. 292) : *Peribunt quoque in Aegypto Aethiopes, Lybies, et Lydi, sive juxta Septuaginta, Persae, Cretense, et Lydi et Lybyes est Arabes, et omne reliquum vulgus, quos Hybridias atque mixticios Septuaginta transtulerunt* ». In SAMAMA, Evelyne, *ibid.*, p. 15.

⁵¹ *Commentarium in Naum*, III, 70 (ed. Migne, 1884, tome 5, col. 1268), In SAMAMA, Evelyne, *ibid.*, p. 15.

⁵² SAMAMA, Evelyne, *ibid.*, p. 16.

dans le monde, du XVe jusqu'au XVIIe siècle, ainsi que sur d'autres penseurs européens du siècle des Lumières au XVIIIe siècle.

D'Aquin inspirera une certaine vision de l'Autre marquée par la perception ambiguë qu'auront de l'homme africain et de l'Indien non pas uniquement les Portugais et les Espagnols, mais l'ensemble des Européens lorsqu'ils sont entrés en contact avec ces peuples à partir du XVe siècle. Les Ibériques se sont amplement inspirés des principes philosophiques des écrits de saint Thomas d'Aquin, enseignés aux élites dans les couvents et universités en Europe puis dans leurs colonies.

Dans la *Summa contra Gentiles* et la *Summa Theologica*, saint Thomas s'inscrit dans la lignée d'Albert le Grand. Il approfondit le concept de *La Grande Chaîne de l'Être* de ce théologien, qui considère qu'il y a dans la nature une hiérarchie au sein de laquelle les membres les plus hauts placés d'une espèce sont toujours proches, dans leurs formes, de ceux qui se trouvent dans l'échelon situé juste au-dessous.

Ces idées impliquent qu'il existe un type d'hommes si proche de la frontière de l'animalité qu'il est difficile pour les autres êtres humains de les considérer comme faisant partie du même genre et de la même espèce qu'eux. Cette vision du monde inspirée par Platon et Aristote, et reformulée par le néoplatonicien Albert le Grand, qui considérait que l'univers était organisé sous la forme d'une « Grande Chaîne de l'Être », animé par les principes de plénitude, de continuité et de graduation entre les êtres.

Le recyclage de ses idées dans ces différentes périodes a permis à des colonisateurs et penseurs d'imaginer que des peuples comme les Pygmées, les Khoi-San (Hottentots) et les Indiens d'Amérique étaient « dépourvus d'âme » et qu'ils descendaient d'une autre espèce issue d'Adam. Ils les considéraient comme des *similitudinis hominis*, pas vraiment des hommes comme les Européens.

Dans son ouvrage « *The Great Chain of Being* », publié en 1936, le philosophe Arthur Lovejoy a analysé la pensée philosophique de saint Thomas d'Aquin dans tous ses aspects. Il s'est attaché à dégager les répercussions des conceptions du penseur sur les idées des philosophes modernes et les débuts de la pratique anthropologique en Occident.

Certains savants gardaient l'espoir que la science du XVIIIe siècle permettrait d'établir un « rapprochement » entre l'homme et le singe. Comme l'a bien montré un historien de l'anthropologie du XVIIIe siècle, le premier pas dans cette direction impliquait que :

« the missing link was sought at the lower limits of humanity itself. It was held to be not impossible that among the more remote peoples semi-human beings might be found such

as had now and then described in traveller's narratives. Some voyageurs testified to having seen with their own eyes men with tails; others had encountered tribes incapable of speech. (...)»⁵³.

L'intérêt pour la quête d'un lien entre l'homme et les anthropoïdes a persisté de façon tenace, attirant l'intérêt des philosophes et des écrivains pour les nombreuses descriptions des Hottentots écrites par des voyageurs à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. A l'époque, ils étaient considérés comme « the lowest savage races thus far known ».

Plus d'un écrivain voyait alors en eux « a connecting link between the anthropoids and homo sapiens ». Tels les essayistes anglais, Blackmore and Hughes, qui écrivirent ainsi, en 1713: « how « surprising and delightful it is » to trace « the scale of gradual ascent from minerals to man ». Et d'ajouter :

'Tis easy to distinguish these Kinds, till you come to the highest one, and the lowest of that next above it; and then the Difference is so nice, that the Limits and Boundaries of their Species seem left unsettled by Nature to perplex curious, and to humble the proud Philosopher. ... The Ape or the Monkey that bears the greatest Similitude to Man, is the next Order of Animals below him. Nor is the Disagreement between the basest Individuals of our species and the Ape or Monkey so great, but that, were the latter endow'd with the Faculty of Speech, they might perhaps as justly claim the Rank and Dignity of the human Race, as the savage Hottentot, or stupid native of Nova Zembla.... The most perfect of this Order of Beings, the Orang-Outang, as he is called by natives of Angola, that is the Wild man, or the Man of the Woods, has the Honour of Bearing the greatest Resemblance to Human Nature. Tho' all that Species have some Agreement with us is our Features, many instances being found of Men of Monkey Faces; yet this has the greatest Likeness, not only in his Countenance, but in the Structure of the Body, his Ability to walk upright, as well as on all fours, his Organs of Speech, his ready Apprehension, and his gentle and tender Passions, which are not found in any of the Ape Kind, and in various other respects.⁵⁴

⁵³ N15, GUNTER, H., *Die Wissenschaft vom Menschen im achtzehnten Jahrhundert*, 30. In LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, Harvard, 1938, p. 234.

⁵⁴ N17, *The Lay Monastery*, by Blackmore and Hughes (2d ed. Of *The Lay Monkey*) (1714), 28. Cf. the remarks of Sir John Ovington, *Voyage to Surat* (1696), cited by R. W. Frantz in *Modern Philology* (1931), 55-57: the Hottentots are “the very Reverse of Human kind, ... so that if there's any medium between a Rational Animal and the Beast, the Hottentot lays the fairest claim to that species.” Sir William Petty had still earlier remarked, in treating of the “Scale of Creatures,” that “of man itself there seems to be several species,” and refers to the “Negros who live about the Cape of Good Hope as he most beastlike of all Sorts of Men with whom our travelers are well acquainted” (*The Petty Papers*, 1927, II, 31). Soame Jenyns in the middle of the century also cites, among the evidences of the continuity of the chain of beings, the way in which the attribute of reason “in the dog, the monkey and the chipanèze unites so closely with the lowest degree of that quality of man” – exemplified here also by “the brutal Hottentot” – “that they cannot easily be distinguished one from the another.” In LOVEJOY, Arthur, *idem.*, p. 234-5.

L'assimilation des Hottentots et des Noirs à des « *similitudinis hominis* » les situe à l'opposé de l'homme. Ils seraient les représentants du « chaînon manquant » entre l'« Animal raisonnable et la Bête ». Selon ces penseurs, il y aurait dans l'*Échelle de la Création* diverses espèces d'hommes, ceux du Cap de Bonne-Espérance étant, parmi tous ceux que les voyageurs avaient pu rencontrer, les plus proches de la *Bête*.

Dans son livre *Le fromage et les vers – L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, l'historien Carlo Ginzburg soulève des questions de microhistoire importantes pour notre réflexion. Elles nous aident en effet à nous transposer un siècle plus tard dans la mentalité des gens impliqués dans les événements qui se sont déroulés en Angola au XVIIe siècle.

Ainsi, le chroniqueur portugais Cadornega assure avoir « vu de ses propres yeux » des gens ressemblant à des singes, qui communiquaient au moyen de signes et dont le langage se résumait à des clicks. En outre, l'analyse que fait Carlo Ginzburg du procès du meunier Menocchio pendant l'Inquisition éclaire un phénomène semblable qui s'est produit un siècle plus tard, vers 1764. Le père jésuite João Daniel, missionnaire en Amazonie brésilienne, rapporte que des Indiens lui ont raconté l'histoire de gens qui, en mimant des singes, voulaient éviter d'avoir à travailler pour les Portugais comme les Indiens, obligés de ramer sur les pirogues des conquérants.

Ces comportements étranges et les relations très codifiées qui ont eu cours tant en Afrique qu'au Brésil, à l'intervalle d'un siècle, manifestent, de la part des esclaves noirs, un processus d'identification collectif qui les rapprocherait des *Khoi-San* d'Angola. Une identification fondée sur de probables *relations communautaires ethniques* qui, au fil du temps, structurent les fondements d'une *appartenance raciale*. Voici ce qu'explique Weber à ce propos.

L'« appartenance raciale », c'est-à-dire la possession de dispositions semblables, héritées et transmissibles par l'hérédité, réellement fondée sur la communauté d'origine, constitue une source bien plus problématique de l'activité communautaire que les faits exposés ici [chapitre IV]. Naturellement, elle ne conduit à une « communauté » que si elle est ressentie subjectivement comme une caractéristique commune ; ceci ne se produit que si un voisinage local ou une association de gens de races différentes sont liés à une façon d'agir commune (politique, le plus souvent) ou, inversement, si les destins, quels qu'ils soient, communs à des individus de même race s'allient à une *opposition* quelconque entre des individus de même race. L'activité communautaire qui en résulte est, d'ordinaire, purement négative : elle s'exprime par la ségrégation et le mépris ou, au contraire, elle se manifeste par la crainte superstitieuse de ceux qui, d'une manière frappante, sont d'une autre espèce. L'individu d'après son *habitus* extérieur peut « faire » et être ce qu'il veut, il est de toute façon méprisé en tant que tel ou, vice versa, il est adoré superstitieusement là où il reste constamment en état de supériorité.

Toutefois, la répulsion est l'attitude primaire et normale. Mais premièrement cette sorte de « répulsion » envers les individus différents n'est pas particulière aux porteurs d'éléments anthropologiques communs, sa mesure n'est aucunement déterminée par le degré de parenté anthropologique, et surtout, deuxièmement, cette répulsion ne se rattache aucunement aux seules différences héréditaires, mais tout autant à d'autres différences apparentes de l'*habitus* extérieur. (...).⁵⁵

Or l'expérience de ce lot d'esclaves qui avait été refusé par les marchands leur enseignait que les Portugais les percevaient d'une autre manière. D'où la terminologie usitée par Cadornega, qui ne leur accorde pas un nom ethnique ou métaethnique puisqu'il ne les appréhende que par l'absence d'un langage articulé ; ces gens communiquent par des clicks et des gestes, et montrent un visage tout à fait simiesque.

Du reste, certains noms aujourd'hui encore attribués à ces populations sont péjorativement connotés, tels « Hottentot » (origine hollandaise), ou « Bushmen » (anglaise). Ce dernier terme n'est d'ailleurs que la traduction par des essayistes anglais, quelques décennies plus tard, de celui employé en 1664 dans le récit du chroniqueur portugais.

Les essayistes évoquent des ressemblances entre les singes et les hommes africains, ce qui prouverait l'existence de la « Grande Chaîne de l'Être ». Sur une échelle humaine comparative allant de l'homme à l'animal, c'est le Hottentot qui représente le plus bas niveau, le plus proche du singe. Les essayistes anglais affirment aussi que ce que les Angolais appellent *orang-outang* (homme de la forêt) est celui qui a le privilège de ressembler le plus à l'homme, puisqu'il partage avec lui les organes de la parole, la marche, la station debout, et peut en plus marcher à quatre pattes contrairement aux autres types de singes.

Selon toute vraisemblance, ces populations avaient « intégré » des idées étrangères à leurs groupes, imposées de l'extérieur par les soldats et marchands portugais ou autres. *D'autres noms de peuples forgés par une culture étrangère sont eux aussi péjorativement connotés.* Par exemple, le nom « Nagôs », l'un des termes définissant les Yoruba, est d'origine Fon et signifie : « pouilleux ». Ces peuples l'ont débarrassé de son contenu négatif et l'ont intégré à leur identité ethnique au Dahomey.

De même, les Khoi-San ont sans doute intégré la vision étrangère qui les assimilait aux singes pour élaborer une stratégie d'auto-défense. L'esclave ayant été défini par Aristote comme « un instrument doté de voix », c'est le non-usage (simulé) de la parole qui a évité au lot de Khoi-San d'être acheté par les marchands d'esclaves.

⁵⁵WEBER, Max, *Économie et société* vol. II, Plon, Paris, 1995 [1971] p. 124-36.

Ginzburg rappelle que l'on reprochait autrefois aux historiens de ne s'attacher qu'à « la geste des rois ». Aujourd'hui, ils se tournent vers ceux qui ont bâti Thèbes ; si les sources ne nous disent rien à leur sujet, les interrogations restent légitimes et font sens. Hélas, la rareté des témoignages sur les comportements par le passé de ces « populations subalternes », « analphabètes » ou sans écriture constitue le principal obstacle pour la reconstitution de leur histoire.

Toutefois, il existe d'autres façons – indirectes – de recomposer l'environnement, le cadre social et la vie d'un individu. Ginzburg s'est employé à le faire dans son analyse du procès intenté au meunier du Frioul : Domenico Scandella, dit Menocchio, qui jeté au bûcher sur l'ordre du Saint Office. L'analyse des dossiers des deux procès qui lui ont été faits ont permis de restituer à cet homme qui avait mené une vie simple ses pensées et ses sentiments.

D'autres documents ont fourni des renseignements sur ses activités économiques, sur la vie de ses enfants, ses lectures et ses écrits. Avec le peu de matériau que Ginzburg a recueilli sur Menocchio, il a pu reconstruire un fragment de ce qu'on appelle la « culture des classes subalternes » ou « culture populaire ».

Ginzburg souligne que c'est grâce à l'anthropologie culturelle, avec le concept de « culture primitive », que le mot « culture » - pour définir le complexe d'attitudes, de croyances, de codes de comportements des classes subalternes - a été admis par les chercheurs. Auparavant, ces populations étaient considérées comme « les couches inférieures des peuples civilisés ».

« Cette conception a évolué avec le changement du paradigme qui percevait le folklore comme un simple « recueil de curiosités », mais également les conceptions qui ne voyaient dans les idées des classes subalternes, leurs croyances et leurs visions du monde, qu'un amas inorganique d'idées, de croyances et de visions du monde élaborées par les classes dominantes, peut-être plusieurs siècles auparavant ».⁵⁶

Dès lors, un dialogue a pu s'ouvrir sur le rapport entre la culture des classes subalternes et celle des élites, pour déterminer dans quelle mesure la première était subordonnée à la seconde. La culture subalterne n'exprime-t-elle pas, au contraire, des contenus d'une autre nature ? Et ne pourrait-il y avoir une « circulation » entre les deux niveaux de cultures ?⁵⁷

⁵⁶GINZBURG, Carlo, *Le fromage et les vers – l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Flammarion, Paris, 1980, p. 7.

⁵⁷GINZBURG, Carlo *idem.*, p. 7.

Pour l'étude de la culture populaire des classes subalterne, l'un des écueils tient à ce qu'elle est surtout de nature orale. Lorsque historiens et anthropologues traitent des cultures populaires d'autres périodes que la leur, ils utilisent des sources le plus souvent écrites par des gens souvent issus du cercle de la culture dominante. Autant de filtres et d'intermédiaires déformants, même quand les cultures sont fondamentalement orales.

On peut donc se poser légitimement la question de la valeur historique de récits oraux transcrits et rapportés par un membre de l'élite portugaise se trouvant en Angola au XVII^e siècle, outre les événements qu'il a « vu de ses propres yeux ». Sur cet aspect de la question, Jan Vansina évoque les ethnologues qui se sont penchés sur le passé de peuples sans écriture et se sont heurtés au problème de la valeur historique qu'il convenait d'attribuer à la tradition orale. Selon lui, leurs prises de position peuvent se décliner en six positions différentes.

1° - Les traditions orales ne sont jamais dignes de foi.

2° - Les traditions orales peuvent avoir quelque crédibilité.

3° - On ne peut déterminer la crédibilité de la tradition orale.

4° - Dans chaque tradition orale, il y a un fond de vérité historique.

5° - Tous les facteurs qui influencent la crédibilité des traditions méritent une entière attention.

6° - Il faut déterminer la crédibilité de ces sources selon les règles de la méthode historique.

Dans les monographies traitant des peuples sans écriture, on trouve aussi un assez large éventail de points de vue dans la manière dont la tradition orale est considérée. Van Gennep met en doute la valeur de cette tradition (*La formation des légendes*, p. 165), soutenant « qu'il faut rester sceptique en présence des reconstitutions d'événements historiques à l'aide des traditions ». Selon lui, la tradition orale étant racontée librement de génération en génération, elle se modifie rapidement en raison même du mode de transmission. Van Gennep lance également une mise en garde au sujet des falsifications que peut subir une tradition, en s'appuyant essentiellement sur les traditions orales contemporaines en Europe (*idem*, p. 267-294).

Pour H. U. Beier, les traditions orales sont essentiellement des sources pour l'histoire des idées et la philosophie d'un peuple, et les éléments concrets ne sont pas crédibles. C'est par la tradition orale, indique l'auteur, qu'il est parvenu à interpréter un mythe des Yorouba au sujet de leur ancêtre, Oduduwa, dont le nom avait jadis trait à une déesse terrestre. Il y avait, ajoutait-il, un culte pour une divinité chtonique, etc. (*The Historical and Psychological Significance of the Yoruba Myths*, p. 17-25).⁵⁸

Revenons à Ginzburg, qui contourne le problème de la source de la culture populaire qui, selon les auteurs, peut être perçue non plus comme la « culture *produite par* les classes populaires », mais comme « la culture *imposée aux* classes populaires ». Bakhtine propose, lui, dans son ouvrage « L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance », un concept sur les rapports de Rabelais avec la culture populaire de son temps, sur Gargantua et Pantagruel. D'après lui, il y aurait, entre les cultures subalternes et la culture hégémonique, aussi bien une dichotomie culturelle que des échanges circulaires et des influences réciproques particulièrement intenses dans la première moitié du XVI^e siècle.

On pourrait à bon droit se demander pourquoi j'ai jugé bon de m'appuyer sur l'exemple de Benocchio pour mieux comprendre un événement qui s'est déroulé en Angola, dans un univers culturel complètement distinct de celui du Frioul et à presque un siècle d'intervalle (XVI^e et XVII^e siècles) entre les deux occurrences. Ce n'est pas évident. Le fait est que l'on rencontre aujourd'hui les mêmes difficultés que Ginzburg, lors de son enquête sur Benacchio, pour accéder à des sources autres que celles proposées par le chroniqueur à savoir : un éloignement dans le temps ; le filtrage de la documentation disponible par des intermédiaires déformants (la culture du chroniqueur étant liée à la culture dominante).

Mais une chronique hostile peut aussi fournir de précieux témoignages sur le comportement d'une communauté : dans son cas, une paysanne révoltée ; dans notre exemple, un groupe et une ethnie d'Africains qui tentent d'échapper à l'esclavage. L'on peut également se poser la même question que l'historien : « Jusqu'à quel point les éventuels éléments de la culture hégémonique que l'on peut retrouver dans la culture populaire sont-ils le fruit d'une acculturation plus au moins délibérée, ou d'une convergence plus ou moins spontanée – et non, au contraire, d'une déformation inconsciente de la source, évidemment portée à ramener l'inconnu au connu et au familier ? »⁵⁹

⁵⁸ VANSINA, Jan, *De la tradition orale – Essai de méthode historique*, Tervuren, 1961, p. 5-14.

⁵⁹ GINZBURG, Carlo, *ibid.*, p. 10-15.

Comme pour le problème du groupe d'Angolais, Ginzburg a trouvé une réponse au décalage entre les demandes des juges et les réponses des accusés (sur les procès en sorcellerie au XVI et XVIIe siècle). Une discordance qui ne pouvait être attribuée ni à la suggestion des interrogatoires ni à la torture, d'où affleurerait une couche profonde des croyances populaires – pour l'essentiel autonomes. Mais ces derniers éléments se greffent sur un corpus d'idées claires et conséquentes de son temps, allant du radicalisme religieux à un naturalisme à tendance scientifique et à des aspirations utopiques de rénovation sociale.

C'est ainsi que la problématique de la circulation culturelle a été formulée par Bakhtine. Dès lors se pose la question : quelle importance peuvent avoir, sur le plan général, les idées et croyances d'un individu (ou groupe d'individus) isolé de sa couche sociale ? Des études biographiques ont démontré que l'on peut observer, comme dans un microcosme, les caractéristiques d'une couche sociale tout entière à une époque historique donnée.

On ne sort de la culture de son temps et de sa classe que pour rentrer dans le délire de la non-communication. Mais le plus important, dans l'histoire des idées, c'est la connotation « interclasse » de l'histoire des mentalités. Elle étudie, a-t-on pu dire, ce qu'ont en commun « César et le dernier soldat des légions, saint Louis et le paysan qui cultive ses terres, Christophe Colomb et le marin des caravelles »⁶⁰.

Aussi, quel rapport peut-il bien y avoir entre le regard du chroniqueur portugais sur le lot d'Angolais Khoi-San qui, au XVIIe siècle, a refusé l'usage de la parole ; le témoignage du jésuite João Daniel, au XVIIIe siècle ; l'intégration des concepts de « La Grande Chaine de l'Être » ; et l'émergence d'un Vodou fusionné avec *Eshu-Legba* de la tradition Fon/Yorouba ? Cette dernière figure prend la forme d'un singe dans le candomblé de la « nation *Jeje* » de Bahia et des singes protagonistes des contes populaires au Brésil et dans d'autres endroits des Amériques... Voilà ce que nous essaierons de démontrer dans cette thèse.

⁶⁰ GINZBURG, Carlo, *ibid.*, p. 15-28.

I.2 LES AFRICAINS VUS PAR LES PORTUGAIS

Il semble, du moins dans l'historiographie lusitanienne, que les premières descriptions d'un homme fondées sur des références à la couleur de sa peau au Portugal dans les documents officiels remontent au XIII^e siècle, sous la plume de l'historien de la cour Afonso. Surnommé *o Sábio* (le Sage), il fait un résumé de sa *General Estoria* dans le chapitre qu'il consacre à l'Ethiopie : « Les hommes de ce pays-là ont une couleur très noire » (« *Hão os homes d'aquela terra um color mui negro* ») révèle-t-il. Un siècle plus tard, on retrouvera ce même terme, qui servira d'ailleurs de surnom pour désigner une personne à la peau foncée à la cour du maître des Avis (1385-1433)/ L'un des officiers responsable des finances royales, probablement un juif séfarde, y était connu sous le nom de « *David Negro* » (David le Noir).

Les historiens d'aujourd'hui ont d'ailleurs bien du mal à déterminer le nombre exact d'Africains du sud du Sahara importés comme esclaves au Portugal, parce que les documents portugais ont invariablement employé l'adjectif *noir* pour désigner indistinctement tous les hommes à peau foncée avec qui ils sont entrés en contact. Beaucoup plus tard, au XIX^e siècle, l'historien portugais Antônio Pedro de Carvalho classait encore les peuples africains en trois castes d'hommes de « *race noir* » : les « Maures azenegues pris dans des actes de guerre » ; les « noirs gentils pris en captivité par excès de forces des commandant des expéditions » ; enfin, « les noirs gentils mis en esclavage en Afrique même. » ⁶¹

Ainsi, les seules indications dont l'historien d'aujourd'hui dispose pour connaître l'origine ethnique des esclaves africains entrés au Portugal par rapport aux autres origines se trouvent chez des chroniqueurs, des navigateurs ou des autorités. Ils font référence à des esclaves qualifiés de *tiópicos*, *guinéus*, ou à des *gentios* de certaines régions africaines connues pour être habitées par des populations à la peau noire. Au fil du temps, les Portugais ont commencé à établir quelques distinctions entre les différentes populations d'origine africaine en esclavage, à peau noire ou moins foncée. A partir d'un certain moment, ceux qui avaient la peau plus foncée ont été dénommés des *pretos*, le terme *negro* devenant le terme générique pour classer toutes les nuances du foncé de la peau des Africains.⁶²

⁶¹TINHORÃO, R. José, *idem.*, p. 71-73.

⁶²TINHORÃO, R. José, *ibid.*, p.73.

Avec la présence de plus en plus importante d'hommes et de femmes africains dans la péninsule Ibérique sous le régime esclavagiste, une autre classification, cette fois-ci fondée sur les nuances de couleurs, est apparue. Si tous ceux qui étaient en esclavage subissaient l'exploitation de leur force du travail, les femmes étaient en sus soumises à une autre forme systématique d'exploitation : la domination sexuelle des hommes blancs libres sur des femmes africaines ou d'origine africaine.

Un nouveau type d'esclaves a ainsi rejoint le cheptel où la couleur de la peau dénotait quelques différences par rapport à celle qui caractérisait la mère et les hommes africains. De là, une nouvelle terminologie a été inventée pour les classifications, du moins pour certaines d'entre elles. D'autres termes ont été repris de l'ancien modèle et adaptés aux nouvelles exigences taxinomiques de l'esclavage moderne. C'est à partir du XVe siècle que les textes commencent à mentionner de nouvelles nominalisations adressées aux fils et filles des femmes d'origine africaine. Précisons que tous les enfants héritaient du statut de la mère, comme le voulait la tradition romaine : *Fructus ventrem sequitur* (Le fruit suit le ventre). Le statut de l'enfant d'une esclave dépendait ainsi de celui du ventre de la mère, et non pas du statut de son père. L'enfant d'une femme esclave était à son tour en toutes circonstances un esclave quand le père était un homme d'une autre origine que celle de la mère.

Caractéristique essentielle de la classification de ces nouveaux descendants d'Africains, toute la terminologie établie en Espagne et au Portugal pour l'appellation des enfants puisait dans le *Bestiaire Médiéval*, les renvoyant de la sorte à l'« animalité ». Ces termes sont encore employés de nos jours, pour certains uniquement dans des pays appartenant à l'espace culturel d'anciennes colonies portugaises ou espagnoles. D'autres, comme celui de Mulâtre ou Mulâtresse, connaissent une diffusion internationale puisqu'ils sont usités dans de nombreuses langues européennes. Dans le monde lusophone ces vocables sont *pardo*, *mulato*, *cabra*. Relevons que toutes ces classifications pouvaient, et peuvent encore, être rangées dans les termes génériques de métis, *mestiço* et *hybride*.

Dans la catégorie du *mestiço*, les mots *pardo* et *mulato* expriment le mélange biologique entre un homme européen et une femme africaine, ou une indienne pour le cas du *pardo*. Cette appellation engloba aussi un mot très usité pendant l'esclavage au Brésil : le féminin de « *cabra* » (chèvre) appliqué aux hommes. Son féminin, « *cabrocha* », est encore largement employé aujourd'hui au Brésil dans les « *Escolas de Samba* » de Rio de Janeiro. S'y ajoutent

des dizaines d'autres combinaisons faisant référence à la couleur de la peau pour des mélanges combinatoires entre Africains, Afro descendants, et Européens et Indiens.

Lorsque les Espagnols et les Portugais ont établi des comptoirs en Afrique et conquis les Amériques en y établissant au début de la colonisation l'esclavage des Indiens, puis celui des Africains, l'application de ces termes présentera une grande diversité. Pour le cas du Brésil, le mot *Pardo* finira par définir tous les non-Blancs, qu'ils soient le résultat d'un mélange biologique entre les Indiennes et les conquérants ou, un peu plus tard, entre Africaines et Européens, ou même tout simplement à être culturellement assimilé à la culture luso-brésilienne. Ce terme couvrira également d'autres mélanges entre Africains et Indiens, avec des multiples nuances allant du plus foncé au plus clair.

Élément capital : on retrouvera à partir du XVe siècle ces taxinomies scripturales officielles dans tous les documents administratifs, pour des transactions commerciales concernant les ventes ou achats, ainsi que dans les textes des historiens et chroniqueurs de ces époques. Au nombre de ces termes figurent, outre ceux mentionnés plus haut renvoyant aux origines des Africains (*tíopes*, *Etíopes*, *Guinéus*), ceux de *pardo*, *negro*, *hybride*, *métis* et *mulâtre*, *cabra*, *cafuzo* ; ce dernier mot, d'origine bantou, et renvoyait au mélange Africain(e) et Indien(ne) spécifiquement au Brésil.

Rappelons que l'on trouve déjà trace de ces qualificatifs ou noms dès la fin de l'époque impériale romaine. On relève, par exemple, le premier usage du terme « Métis » dans la littérature religieuse sous la plume d'un Père de l'Église, Saint Jérôme, qui a vécu entre le IVe et le Ve siècle.

Il semble en effet que c'est pendant le Moyen Âge que certains termes seront inventés et d'autres réélaborés à la suite de la christianisation de l'Europe, certes pour un usage différent, mais qui aura par la suite son importance dans le processus d'animalisation des populations esclaves d'origine africaine. Nous verrons comment les élites politiques et religieuses se sont emparées de ces « mots » pour conférer un sens nouveau à leurs entreprises de conversion et servir de support idéologique et mythique à l'invention d'un discours sur la différence d'un Autre, qui sera être dorénavant non-européen. Il en sera ainsi pour les périodes couvrant l'introduction d'un esclavage presque exclusivement africain sur le sol européen, avec son application à la caste des descendants de ces Africains.

I.2.a L'ESCLAVAGE DANS LA PENINSULE IBERIQUE

L'esclavage en tant que modèle d'organisation des forces économiques et de relations sociales des pays du continent européen remonte à l'antiquité gréco-romaine. Des sociétés bâties sur un modèle social fondé sur l'esclavage.

Nous étudierons la période hellénique et certains aspects de cette société à travers les philosophes grecs. Ce sont eux, en effet, qui se trouvent à l'origine des outils de réflexion et des concepts usités par les anciens pour justifier l'esclavage et élaborer des modèles de classification des esclaves dans les sociétés qui ont émergé après la Reconquista, à la fin du XVe siècle, dans la péninsule Ibérique.

Voici ce qu'observe l'historien Marc Bloch concernant la société romaine. « Dans le monde romain des premiers siècles, l'esclave était partout : aux champs, à la boutique, à l'atelier, à l'office. Les riches en entretenaient des centaines de milliers ; il fallait être bien pauvre pour n'en posséder au moins un. [...] ». ⁶³

Il en allait de même au haut Moyen Âge, sous la domination wisigothe et musulmane, comme le montrent bien les nombreux ouvrages sur la question écrits par Pierre Bonnassie, Marc Bloch, Charles Verlinden, et d'autres auteurs importants. On peut donc se demander en toute logique : qu'est-ce qu'un esclave dans ces sociétés ? Le vocabulaire qui tente de rendre compte de l'expérience humaine des esclaves ne répond pas toujours à la réalité de leurs statuts et des définitions juridiques. Dans l'Europe occidentale, le cas le plus marquant est celui des « *servi* », au Moyen Âge.

Les historiens ne s'accordent pas toujours sur la traduction de ce terme : s'agit-il de « vrais esclaves » ou de serfs ? La transmission héréditaire du statut, chez l'esclave comme chez le serf, et la dépendance personnelle vis-à-vis d'un *dominus* ne recouvrent pas la même condition. Il ne suffit pas que quelqu'un porte des entraves pour en faire un esclave, car les esclaves n'ont pas toujours des fers aux pieds, alors qu'*a contrario* les forçats étaient enchaînés à vie. La fonction économique ne caractérise pas davantage l'esclavage puisque qu'il n'y a pas eu de tâches ou forme de production exclusivement réservées aux esclaves.

La recherche historique et anthropologique montre que, dans toutes les régions du monde, il existe – ou il a existé – des sociétés esclavagistes où Blancs ou Noirs, agriculteurs ou

⁶³ BLOCH, Marc, *Mélanges historiques*, S.E.V.P.E.N., 1963.

éleveurs, sédentaires ou nomades, possédaient des esclaves, en chiourme ou dispersés. L'historien Alessandro Stella souligne qu'il est important de distinguer « l'esclavage d'autres formes de dépendances serviles ou para-serviles, de les comparer à des statuts et à des conditions proches ou similaires, de saisir les tenants et les aboutissants de la fabrication d'esclaves. Sachant que le statut d'esclave, comme tant d'autre statuts sociaux, est d'abord une construction relationnelle avant d'être codifié ». ⁶⁴

Les esclaves sont avant tout un corps *étranger* à la communauté, à la nation dans laquelle ils vivent. Au Portugal aussi bien qu'en Espagne, ils entrent bien dans cette catégorie. Au début, dans la péninsule Ibérique, il s'agit majoritairement de Bosniaques, Bulgares, Caucasiens, Guanches, Barbaresques, Turcs, Indiens, Africains. La construction mentale pour justifier la mise en esclavage des Maures en Espagne est plus délicate puisqu'ils étaient nés sur le même sol, comme les autres descendants des Ibères, des Romains ou des Wisigoths. Ils étaient étrangers non pas au sol de la Péninsule, mais à la religion chrétienne. ⁶⁵

L'autre grand paradoxe de cet état de fait est la situation des Morisques, qui, bien que convertis au christianisme, étaient considérés comme crypto-musulmans et insoumis. Plus étrange encore : le sort des enfants d'esclaves, nés et baptisés, élevés dans la maison du maître. Dans ces deux derniers exemples, l'historien Alessandro Stella relève que, en plus de l'incidence de la « loi du ventre », la couleur noire de leur peau les rendaient davantage étrangers à la communauté dominante. L'autre cas de figure concerne les mulâtres, qui, étant fils du maître et de l'esclave, restaient stigmatisés par la bâtardise, donc, étrangers à la communauté familiale légitime. ⁶⁶

On le voit, l'esclavage s'est nourri d'un large faisceau d'idées permettant la fabrication idéologique d'un corpus à partir de la notion de l'étranger, qui puise ses justifications dans la xénophobie, la croisade, la pureté de sang, le racisme. Tout de même, ces attitudes mentales n'expliquent pas tout des réalités que vivaient les esclavages dans la Péninsule.

Comment, par exemple, expliquer que des Morisques convertis, marginalisés et opprimés, pouvaient à leur tour posséder des esclaves noirs ? Et que d'anciens esclaves affranchis devenaient parfois eux aussi propriétaires de ce type d'esclaves ? Le fait est que de nombreux Moresques vivant en Andalousie au XVI^e siècle jouissait d'une bonne situation

⁶⁴ STELLA, Alessandro, *Histoires d'esclaves dans péninsule ibérique*, édit. EHESS, Paris, 2000, p. 27-31.

⁶⁵ STELLA, Alessandro, *idem.*, p. 27-31.

⁶⁶ STELLA, Alessandro, *ibid.*, p. 27-31.

matérielle. L'identité de classe prenait alors le dessus sur les origines, les rapprochant ainsi des vieux Castellans riches.⁶⁷

Stella reprend la même analyse pour expliquer le comportement des affranchis ou des descendants de deuxième ou troisième génération d'esclaves originaires d'Afrique subsaharienne. Réussissant à gravir les échelons de la hiérarchie sociale dans la société dans laquelle ils étaient intégrés, ils avaient tendance à s'éloigner de leurs semblables.⁶⁸

Aurelia Martin Casares a démontré qu'un bon quart des Barbaresques vendus à Grenade étaient dits de couleur noire, tandis que d'autres étaient classés comme métis. Mais elle ne précise pas s'ils étaient déjà en esclavage en Afrique du Nord, descendants d'esclaves intégrés dans la société barbaresque, arabophones et musulmans. Nul ne sait au juste.⁶⁹

Revenons sur les étymologies du mot à l'origine du phénomène historique de l'esclavage : « servus ». Depuis Lévy-Bruhl, on sait que tout esclave était d'abord un « étranger ».⁷⁰ Émile Benveniste acceptait l'idée, répandue parmi les historiens, que le terme *servus* venait du latin « *servare* » (conserver, garder en vie). D'après lui, ce mot proviendrait plutôt de l'étrusque, tout comme le terme « *doulos* », courant parmi les Grecs anciens pour désigner l'esclave, aurait son origine chez les peuples d'Asie Mineure, connue pour être un réservoir d'esclaves dans l'Antiquité.⁷¹

Charles Verlinden parvient à une conclusion similaire concernant le vocable qui, vers le XI^e siècle en Occident, a remplacé le terme latin *servus* : *sclavus*. Le mot a d'abord été employé par les Germains ; son synonyme « *slave* » (esclave) est repris par les Byzantins et apparaît dans les documents d'archives vénitiens et génois dès la fin du XII^e siècle.⁷²

Le mot *esclave* était jusqu'à cette période un mot ethnique, en français comme dans les autres langues, latines - *escravo*, en portugais, *esclavos*, en espagnol - ou non latines, tel « *slave* » en anglais. Elles ont toutes conservé ces valeurs originelles, sous des formes légèrement différentes. Pour faire référence aux peuples, on dit *Slavs* (en anglais), *eslavos* (en portugais et en espagnol), et *slaves* (en français), etc. Ce changement s'explique sûrement par

⁶⁷ STELLA, Alessandro, *ibid.*, p. 27-31.

⁶⁸ STELLA, Alessandro, STELLA, Alessandro, *Histoires d'esclaves dans péninsule ibérique*, édit. EHESS, Paris, 2000, p. 27-31.

⁶⁹ STELLA, Alessandro, *idem.*, p. 27-31.

⁷⁰ STELLA, Alessandro, *ibid.*, p. 37-39.

⁷¹ STELLA, Alessandro, *ibid.*, p. 37-39.

⁷² STELLA, Alessandro, *ibid.*, p. 37-39.

la provenance des hommes et des femmes soumis à l'esclavage, puisqu'ils venaient d'Europe centrale et orientale dans leur immense majorité. Notons que, s'il y avait encore quelques esclaves en Europe occidentale et centrale aux XI^e et XII^e siècles, presque tous étaient des étrangers originaires de ces régions.⁷³

La traite transsaharienne avait pourvu en esclaves aussi bien le monde musulman que les chrétiens d'Europe pendant le Moyen Âge, mais, historiquement, c'est un fait d'importance secondaire. En effet, la plupart des esclaves, chez les chrétiens, étaient constitués de prisonniers des guerres menées contre les musulmans et de la traite orientale. Les esclaves à cette époque, bien que perçus comme « étrangers » et humiliés, étaient de peau blanche, comme celle de leurs maîtres. Ce n'est qu'à partir du XV^e siècle que l'Africain, alors dénommé « Éthiopien » ou « Soudanais » dans la terminologie en usage, se confondra avec l'« esclave ». Ultérieurement apparaîtra le mot *nègre* comme équivalent d'esclave, avec le premier chargement d'Africains de la traite atlantique débarqués dans la ville portugaise de Lagos, en 1441.⁷⁴

Pour la période moderne les récits des chroniqueurs nous font remonter cette pratique aux voyages des bateaux portugais dans l'océan Atlantique autour de l'an 1419, quatre ans après la chute de Ceuta, prise aux Maures, et à l'expansion des Portugais vers les côtes africaines.

Cela se fera avec l'accord de l'Église qui, en acceptant les demandes de la couronne portugaise, promulguera successivement quatre importantes bulles papales en faveur de la cour du prince Henry et de ses proches successeurs, les bulles : *Dum diversas* et *Divino amore communiti* (18 juin 1452) ; *Romanus Pontifex* (8 janvier 1455) ; et *Inter caetera* (13 mars 1456).

Dans le premier document papal, le Vatican donne l'autorisation au roi du Portugal de mener des attaques, de conquérir et de subjuguer les Sarrasins, les païens et d'autres infidèles ennemis de l'Église ; de prendre possession de leurs biens et de leurs territoires, de réduire en esclavage perpétuel et de céder leurs pays et leurs propriétés au roi du Portugal et à ses successeurs.

La portée de cette bulle va bien au-delà de la simple conquête de la ville côtière de Ceuta, car les références aux païens et aux autres ennemis de la foi chrétienne se rapportent

⁷³ BLOCH, Marc, *idem.*, p. 279-80.

⁷⁴ STELLA, Alessandro, *ibid.*, p. 37-39.

sûrement aux populations de la côte du Sahara et aux Noirs de la SÉNÉGAMBIE avec qui les Portugais étaient déjà en contact depuis un certain temps.⁷⁵

Grâce à la publication de ces documents papaux de 1452, les Portugais n'auront d'avancer des prétextes religieux pour leur entreprise de conquête – mission pour le *salut des âmes* - ou pseudo-scientifiques tels que l'obtention de la part des autochtones d'informations pour compléter leurs connaissances cartographiques ou géopolitiques. Des justifications qu'ils faisaient valoir jusqu'alors pour affirmer la convergence de la position d'un groupe dominant où s'alliaient la noblesse, les bourgeois et les militaires intéressés dans les conquêtes et le contrôle des richesses et du commerce extérieur.⁷⁶

Leur entente sera scellée une fois pour toutes face aux habitants des terres nouvellement découvertes. La situation conduit à faire des Portugais les « seigneurs » ; les natifs des pays conquis, eux, restent les pourvoyeurs de richesses en tant que main d'œuvre soumise à l'esclavage, même si les Portugais s'efforçaient encore de préserver une apparence de bonne entente lors de ces échanges bilatéraux.

Cette nouvelle stratégie découle de ce que les deux bulles *Dum Diversus* et *Divino Amore Communiti* en 18 juin 1452, en accordant le droit de la mise en esclavage des païens, satisfaisaient les requêtes des marchands portugais qui se plaignaient du coût très élevé de leurs voyages. Certains historiens en déduisent que ces documents ont valeur de soutien explicite de l'Eglise à l'implantation du capitalisme moderne, car il est désormais possible d'exploiter une main-d'œuvre d'esclaves dans des projets agricoles pour l'exportation. En plus du droit de conquête conféré par la première bulle de Nicolas V, une autre loi, *De Jure* (1454), octroie aux Portugais le monopole des routes de navigation.⁷⁷

Le pape Calixte III poussera plus avant la participation active de l'Eglise à l'entreprise de concertation en promulguant l'*Inter Coetera* (13 mars 1456), qui confirme les termes de la *Romanus Pontifex* antérieure. Elle réserve, à la requête du roi Alphonse V et de son oncle le prince Henry, le droit exclusif du *Padroado Real* à l'ordre militaro-religieux *Ordem do Cristo*

⁷⁵ BOXER, R. Charles, *The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825)*, Hutchinson & Co., London, 1969, p. 20-21.

⁷⁶ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 21-21.

⁷⁷ TINHORÃO, R. José, *ibid.*, p. 55-56.

(l'Ordre du Christ). Le prince était l'administrateur et le gouverneur de cet organisme, représentant l'autorité spirituelle sur toutes les régions jusqu'alors conquises par les Portugais.⁷⁸

Dans les années suivantes, l'*Inter Coetera* accordera des droits, des privilèges et des devoirs de la part de la papauté à la Couronne portugaise sur un vaste ensemble s'étendant des Cap Bojador et Nun jusqu'aux Indes, en passant par la Guinée ; à l'époque, la Guinée couvrait une zone allant des côtes de l'Afrique occidentale jusqu'à l'embouchure du fleuve Kongo, dans le royaume du même nom.⁷⁹

Avec la troisième bulle, *Romanus Pontifex*, les choses se précisent puisque ce document fait le point sur les conquêtes menées à terme par le prince Henry depuis 1419. C'est d'ailleurs pourquoi elle est considérée comme la « charte de l'impérialisme portugais ». Elle salue le dévouement missionnaire en tant que véritable « *soldat du Christ* » et « défenseur de la foi » d'Henry, sa volonté de propager le *Glorieux nom du Christ*, même dans les terres les plus lointaines, et de contraindre les Sarrasins et autres incrédules à rejoindre le giron de l'Église.⁸⁰

La bulle évoque aussi son entreprise de colonisation des îles inhabitées de Madeira et des Azores, et son effort d'évangélisation des îles Canaries. Enfin, elle crédite le prince de son intention d'entreprendre de la circumnavigation autour de l'Afrique pour entrer en contact par la voie des mers avec les habitants de l'Inde censés honorer le Christ, afin de poursuivre, grâce à cette future alliance, la guerre contre les Sarrasins et d'autres ennemis de la Foi. Le prince est en conséquence autorisé à dominer et à convertir tous les païens qui peuvent vivre entre le Maroc et l'Inde.⁸¹

A la faveur de la grande traite atlantique, qui s'amorce alors, la présence des peuples d'Afrique subsaharienne ne cessera de se renforcer dans la péninsule Ibérique. Le phénomène débute avec l'arrivée d'un premier gros *chargement d'esclaves* venant de l'Ouest africain à Lagos, au sud du Portugal, en 1444. Cette ville continuera à approvisionner le marché ibérique jusqu'à l'abolition de la traite dans ce pays, le 19 septembre 1761. Il convient de souligner que, pendant les deux premiers siècles, les Portugais ont détenu un monopole absolu du trafic, en direction du marché européen et vers les îles Atlantiques et les Amériques.⁸²

⁷⁸ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 228-30.

⁷⁹ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 228-29.

⁸⁰ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 21.

⁸¹ BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 21.

⁸² BOXER, R. Charles, *ibid.*, p. 262.

Au cours du premier siècle, ce commerce a trouvé son principal débouché en Europe car, la traite vers l'Amérique ne se développant qu'à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle. L'arrivée d'esclaves (ils auraient été 60 000 environ, en 1600) dans la colonie portugaise du Brésil marque un changement radical puisque, jusqu'alors, c'était les Indiens qui servaient massivement d'esclaves au Brésil.

La même chronologie vaut pour les Indes de Castilles ; environ 32 000 licences furent expédiées par la Couronne d'Espagne dans la première moitié du siècle, contre 88 000 pour la seconde. Une partie des esclaves expédiés par la Couronne dans la première moitié du XVI^e siècle était puisée dans le stock andalou et embarquée à Séville : plus de 6 000 dans les décennies 1530-1539 ; presque 2 000 entre 1590 et 1599. Cela signifie que la traite, avant de devenir triangulaire (Europe-Afrique-Amérique), fut d'abord bilatérale (Europe-Afrique) et que, pendant ce premier siècle de contact avec l'Afrique subsaharienne, le trafic esclavagiste fut d'abord dirigé vers la péninsule Ibérique.⁸³

Au total, entre 1450-1750, des centaines de milliers d'Africains furent traînés, les fers aux pieds, vers la péninsule Ibérique, et de là, vers l'Italie du Sud et le golfe de Gênes). N'étant pas en mesure d'en chiffrer précisément le volume, l'historien Alessandro Stella avance une estimation de l'ordre de 700 000 à 800 000 personnes mises en esclavage et déportées par les Portugais.⁸⁴

Au Brésil, le trafic négrier a probablement débuté au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle et s'est prolongé jusqu'à son extinction officielle, en 1850. Les opinions des historiens divergent sur le nombre d'Africains, toutes ethnies confondues, déportés dans ce pays vers les grands ports de traite : Salvador, Rio de Janeiro et Recife. Certains auteurs avancent le chiffre de 4 millions d'hommes. S'il est difficile d'obtenir un nombre plus précis, comme cela est possible pour d'autres pays, cela tient beaucoup à ce que, deux ans après l'abolition de l'esclavage, le ministre de la Justice de l'époque, Rui Barbosa, a ordonné que tous les registres se trouvant dans les archives des grands ports du pays soient détruits par le feu. Un autodafé destiné à effacer la tache qui souillait l'histoire du pays puisque dans ces registres étaient consignées des informations sur le nombre et les ports de départ des Africains vers le Brésil. Cette mesure arbitraire et néfaste empêche de disposer aujourd'hui d'éléments précis sur le nombre d'Africains déportés au Brésil, et a fortiori sur leurs origines ethniques.

⁸³STELLA, Alessandro, *Histoire d'esclavage dans la péninsule ibérique*, Éditions de l'EHESS, Paris, p. 61. 2000.

⁸⁴STELLA, Alessandro, *idem.*, p.64-65.

Nous l'avons vu dans les chapitres précédents, toute conception et perception de l'autre, toute conscience de soi ou de l'autre dans les sociétés étudiées est le fruit d'une histoire, de leurs histoires. Nous avons tenté d'établir un inventaire, certes non exhaustif, de divers domaines de la connaissance historique et philosophique s'inscrivant dans un discours constitutif de l'« héritage des Anciens ». Une conception débouchant sur une vision des populations non européennes déformée par les prismes religieux ou ethnique, et sur catégorisation faisant des Africains et de leurs descendants l'*image de l'Autre* par excellence.

Ces images prendront forme d'une manière plus spécifique à partir de la « Reconquista », puis avec l'expansion des Portugais et des Espagnols aux Amériques, en Afrique et en Asie. Des données relevées dans les recherches des historiens montrent clairement que les « Conquistadores » avaient puisé leur vision du monde dans un *corpus* assez classique, constitutif des valeurs de la civilisation européenne catholique des XVe et XVIe siècles.

De tels héritages ont fourni aux différents colonisateurs un puissant dispositif idéologique pour créer diverses catégories de populations subalternes, esclaves, affranchis et pauvres de tous ordres, de façon à exercer un contrôle absolu sur ces populations en leur attribuant des noms d'animaux et en les dépouillant de leur humanité. Au regard de ces politiques et stratégies coloniales, nous verrons comment les réalités de cet *Autre* sont prises en compte dans certaines sociétés, spécifiquement dans le monde lusophone sous domination portugaise, l'Angola et le Brésil. Cela passe par un examen sur le plan symbolique des figures narratives au travers de récits relevant de la tradition orale (les contes) et de l'invention spirituelle et religieuse.

Avec un certain nombre de données évoquées jusqu'ici, nous aborderons des phénomènes que nous traiterons dans la Partie II de cette thèse, relevant de l'émergence d'un *Vudum* à Bahia. Dans une troisième partie, nous verrons comment les populations en esclavage se sont inspirées de leurs expériences spirituelles ancestrales pour réélaborer et raconter leur vécu par la tradition orale des contes d'animaux analysés ayant le singe comme héros principal.

PARTIE II

II. CONTINUITES ANCESTRALES ET HYBRIDATIONS

II.1 REVISION DE LA LITTERATURE SUR LES RELIGIONS AFRO-BRESILIENNES

Dans cette partie, nous nous appuierons sur les principaux chercheurs et auteurs qui ont contribué au développement des études sur la religion afro-brésilienne, le syncrétisme religieux et la littérature orale au Brésil - et dans certaines régions où l'on trouve la diaspora africaine aux Amériques. Une telle analyse est nécessaire pour avoir une vision globale de la particularité de ces études, avec des évaluations qui ne sauraient être exhaustives, compte tenu de la multiplicité et de la complexité des sujets attenants à ces questions.

La diversité des populations, celles de provenance africaine, qui ont été fortement métissées, mais aussi celles d'origine européenne ou indienne, qui pratiquent encore les religions afro-brésiennes ne simplifie pas la tâche. D'où la difficulté de rendre compte de la vaste bibliographie couvrant ces sujets. Mais cela n'est pas mon objectif dans ce travail, qui vise à une meilleure compréhension des œuvres et des auteurs qui se sont penchés sur ces problèmes dans divers domaines des sciences sociales, comme l'ethnologie, la sociologie, la littérature et l'histoire de la société brésilienne couvrant les périodes de l'esclavage et de la post-abolition.

Le mérite de ces chercheurs dans leurs travaux d'analyse est de nous éclairer sur les multiples types de contacts, dans cet épisode historique, et les conflits spécifiques qui ont jalonné les siècles. Ces rencontres ont abouti à des processus dynamiques de fusions et d'hybridations débouchant sur l'émergence de nouveautés religieuses et littéraires au sein de la société brésilienne à différentes périodes, spécialement depuis la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle.

Mon objectif principal dans cette thèse est d'étudier des mythes, des histoires et contes collectés par des spécialistes, pour cerner ce qu'ils permettent de dire des responsables religieux. A partir de là, j'ai établi un corpus qui m'aidera à établir les divers liens structuraux entre cet ensemble de données collectées, pour une analyse destinée à saisir la logique interne et évolutive qui a conduit à la réélaboration et à la fusion des mythes d'origine dans le nouveau contexte socioculturel, historique et religieux. Une évolution qui a abouti à l'émergence d'une nouvelle entité/divinité du *candomblé* « *jeje* » brésilien dans l'État de Bahia, dénommée *Lebabimibome*.

Dans la troisième partie de cette thèse, nous ferons également appel aux fables, qui, dans leurs multiples aspects, renvoient à la connaissance des imaginaires des sociétés. Avec leur stratégie pédagogique, elles nous racontent d'une manière apparemment anodine à la fois un passé spirituel, culturel, historique, individuel et collectif, et, bien sûr, social.

Ce genre littéraire a occupé une place centrale dans le processus de réélaboration et de transmission des mythes ancestraux et des cultures africaines au Brésil. Un processus qui s'est déroulé dans un dialogue continu entre les cultures d'origines européenne, africaine et indienne lorsqu'elles se sont rencontrées sur place dès le début de la colonisation portugaise pendant la formation du pays.

Un des thèmes majeurs relevant des études comparatives des religions afro-américaines se rapporte à la capacité des populations descendantes d'esclaves à maintenir ou à changer dans le Nouveau Monde leur culture religieuse d'origine africaine. Des auteurs comme Melville Herskovits ou Roger Bastide ont privilégié l'idée d'une continuité des formes culturelles africaines, de la persistance et de la force de cette tradition. En revanche, plus récemment, d'autres chercheurs ont mis en lumière les bouleversements qui se sont produits dans ces cultures lors du processus de passage et de transfert vers les Amériques, ce qui a abouti au délitement de leur héritage culturel. On peut dès lors se demander si certains changements opérés dans la religion et la culture afro-bahianaise, avec l'apparition d'une nouvelle divinité et la reformulation de certaines fables, doivent être perçues comme la préservation ou la survivance des traits des cultures africaines, ou comme un dialogue d'acceptation créative et de résistance à l'esclave.

La première école interprétative moderne, a mis en valeur, comme Herskovits, l'idée de survivance culturelle pour classer les éléments de l'ancienne culture préservés à l'identique dans la nouvelle culture syncrétique, tout en admettant qu'il s'est produit des changements notoires. Il semble bien que cette position est assumée par des pratiquants traditionalistes du candomblé, qui privilégient une idéologie de « pureté » ethnique et rituelle de cette institution. Soutenu et légitimé par des « mythes » historiques, ils conçoivent la tradition comme une répétition invariable. Parmi d'autres adeptes de cette conception figurent R. Bastide, P. Verger et J. Elbein dos Santos.

La deuxième école interprétative envisage la tradition comme le point de départ de l'innovation, du changement, mettant en lumière l'« hybridité » ou la « créolisation » des religions afro-brésiliennes. Elle veut étudier et comprendre le problème non pas par rapport

aux origines africaines, mais dans le cadre historique et socioculturel de la société brésilienne. Cette école reproche à la première sa tendance à vouloir trouver partout des « africanismes » ou des survivances culturelles africaines. Tout en admettant qu'il existe une continuité avec l'Afrique, elle privilégie les processus culturels qui, dans le contexte colonial, ont profondément altéré bon nombre de pratiques rituelles et maintenu certaines autres. Parmi les principaux représentants de cette école, citons Beatriz Goes Dantas et Stefania Capone.

La troisième grande position dans ce débat est tenue par Sidney Mintz et Richard Price, qui proposent une nouvelle « *approach* » sur la question de la continuité et des changements de ces cultures et religions dans l'ensemble des Amériques. Au-delà d'une comparaison des formes et de la fonctionnalité des éléments religieux, il leur semble plus pertinent de comparer les sens des « africanismes » et la persistance de certaines orientations cognitives, ou « *world view* ». Cela signifie qu'il est plus judicieux de comparer non pas les aspects structuraux des représentations culturelles africaines et diasporiques, mais ce qu'elles ont de signifiant ou prétendent exprimer.⁸⁵

Ces repères posés, je ferai appel aux auteurs de l'école brésilienne des adeptes de l'évolutionnisme du XIXe siècle, principalement représentés par Nina Rodrigues, l'initiateur au Brésil des études *scientifiques* sur les Africains et Afro-brésiliens. Nous étudierons également, tout au long de ce travail, Arthur Ramos, avec son approche culturaliste inspirée de Melville Herskovits, et Roger Bastide, avec sa démarche multidisciplinaire.

Ces auteurs « questionnent » sur de nombreux points les analyses plus anciennes de grands noms, représentés surtout par Juan Elbein dos Santos ou Sérgio F. Ferretti sur le syncrétisme religieux. Nous nous pencherons aussi sur les recherches menées par Nicolau Parés sur le candomblé *Jeje* à Bahia, qui m'ont permis d'approfondir la question de la formation de la « nation » *jeje*, principalement pour la branche « *marrim* » (*Mahi*) du *Jeje* ; l'une de ses composante est placée sous l'autorité de l'*Ogã* Buda, mon principal informateur sur les pratiques rituelles de cette *nation*.

Nous en appellerons aussi à d'autres auteurs dans leurs domaines spécifiques tels que l'historien João Reis, dont l'œuvre couvre des vastes pans de l'histoire des populations africaines et afro-brésiliennes dans leurs luttes depuis le XVIIIe siècle dans l'État de Bahia

⁸⁵MINTZ, W. Sydney and PRICE, Richard, *An Anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean Perspective*, Beacon Press, Boston, 1992, p. 5-7.

pendant la période l'esclavage, ou Edison Carneiro, sans oublier d'autres grands penseurs qui se sont penchés sur la question.

Étudier les religions afro-brésiliennes c'est aussi dresser l'inventaire des recherches sur le « syncrétisme » au Brésil, même si les premiers tenants de cette démarche n'ont pas utilisé ce terme. Ainsi de Nina Rodrigues, qui constate à son époque que les Africains se contentaient de juxtaposer enseignement catholique et les idées et croyances fétichistes rapportées d'Afrique. En revanche, les Noirs créoles et les Mulâtres tendaient irrésistiblement à fusionner les deux croyances.

Cela prouve, en déduit l'auteur, que les lois de l'évolution psychologique sont fondamentalement les mêmes chez toutes les races, une telle fusion conduisant à adapter la compréhension des concepts monothéistes catholiques à la faible capacité mentale du Noir. Cette fusion était en cours à Bahia, comme elle s'était opérée au début du christianisme lors de la conversion de l'Europe polythéiste au monothéisme chrétien naissant (N. Rodrigues, p. 167-72, 1935).

Fondateur des recherches dans le champ des cultures, religions et langues africaines au Brésil, le médecin Nina Rodrigues fut le premier à prendre en considération la présence des peuples rémanents de la période de l'esclavage. Des populations qu'on pouvait encore identifier par leurs langues et religiosité rattachées aux divers groupes ethniques africains représentés par des nations distinctes et opposées. Cet auteur a fait une étude systématique de ces populations qui étaient vouées à la disparition avec la fin du trafic négrier, ce qui lui a permis d'écrire ceci.

Il ne faut pas croire, néanmoins, qu'isolés de la population métisse ou noire créole, les Africains se font disparaître dans une grande et uniforme communauté. Car chaque Africain cherche et vit avec ceux de sa propre terre d'origine et ce sont ces sentiments d'affinités de la patrie qui leur font se regrouper en petits cercles ou sociétés dans cette ville (Salvador de Bahia). Les « nations » sont encore nombreuses et chacune d'elles possède son (*canto*) coin de rue de la ville où elles passent leur temps à tisser des chapeaux ou des paniers de paille et à se remémorer leur jeunesse, ces vieillards attendant les frets. Dans la partie basse de la ville, dans les Arches de Santa Barbara, se rassemblent les Guruncis (Bornus). Quelques pas plus loin, entre les Arcos de Santa Bárbara et l'Hôtel des Nations, nous trouverons quelques vieillards fatigués en train de sommeiller, qui sont les derniers représentants de l'autrefois très énergétique et belliqueuse colonie des Haussa, où elle se rassemble tous les jours. Plus nombreux sont les cantos des Nagôs (Yorouba). Dans le *canto* du marché de la rue du commerce, à côté des Cobertos Grandes, en plus d'un seul endroit de la rue Princesas, devant les bureaux commerciaux se rassemblent des vieux Nagôs encore bien portants, nombreux, qui

aiment la bonne conversation. Sont encore des Nagôs les cantos de la ville haute. Dans le canto de la rue d'Ajuda derrière l'édifice de la chambre municipale, dans la Place de la Piedade devant le Couvent, dans celui de la maison qui se trouve à côté de l'Hôtel de Paris, aussi da Ladeira de São Bento, se rassemblent toujours des Noirs de cette origine. Dans ces deux derniers cantos, il y a toujours les Africains qui ont des chaises et travaillent en tant que porteurs de palanquins, qui dans les temps d'antan, pendant l'époque de l'esclavage, étaient les seules voitures et l'unique moyen de transport des classes riches. Dans le canto du Campo Grande, venant du For de São Pedro, se rassemblent encore quelques Nagôs et quelque trois ou quatre Geges (Evhés). Dans la rue des Mercês, dans le coin de São Raymundo, se trouvent les Minas, quelque deux ou trois, et, dans la Baixa dos Sapateiros, il y a des Africains de diverses nationalités.⁸⁶

Nina Rodrigues étudiera, nommera et classera les populations africaines et leurs descendants « crioulos », ainsi que les métis, pendant la période de l'esclavage finissant. Ces populations rémanentes étaient responsables du maintien des différences culturelles entre les représentants des différentes « nations » que Rodrigues avait identifiées en leur sein. C'est encore lui qui œuvrera à classer les candomblés, à les définir par leur appartenance originelle comme « kétoú », « *jeje* » ou « *angola* ».

Nina Rodrigues relèvera l'existence d'un candomblé brésilien, distinct d'un autre candomblé africain, où les deux populations se maintiennent à distance, l'une à côté de l'autre,

⁸⁶ RODRIGUES, R. *Nina, Os Africanos no Brasil*, p. 157-58. *Não se vá crer no entanto, que isolados da população mestiça e crioula, se fundam todos os africanos em uma colônia estrangeira grande e uniforme. Cada qual procura e vive com os de suas terras e são os sentimentos e afinidades da pátria que nesta cidade se repartem os derradeiros africanos em pequenos círculos ou sociedades. As nações ainda numerosas possuem os seus cantos, sítios da cidade onde, a tecer chapéus ou cestas de palha e a praticar das gratas recordações da mocidade, os velhinhos aguardam fretes. Na cidade baixa, nos Arcos de Santa Bárbara ficam os Guruncis. Passos adiante, entre os Arcos de Santa Bárbara e o Hotel das Nações, alguns velhinhos, cansados e modorrentos, últimos representantes da outrora enérgica, belicosa e aguerrida colônia dos haussás, ali diariamente se reúnem. Mais numerosos são os cantos dos nagôs. No canto do Mercado, rua do comércio ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto na rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos nagôs, ainda fortes, robustos, numerosos e faladores. São também de nagôs os cantos da cidade alta. No canto da rua da Ajuda por trás do edifício da Câmara Municipal, no Largo da Piedade em frente ao Convento, no da porta da casa que fica junto ao Hotel de Paris, na Ladeira de São Bento, se reúnem negros desta procedência. Neste dois últimos cantos estão os africanos que ainda possuem e carregam o palanquins que em tempos passados e no domínio da escravidão foram os carros de praça ou eram os veículos de luxo das classes ricas. No canto do Campo Grande, vindo do Forte de S. Pedro alguns nagôs se reúnem e uns três ou quatro geges. Na rua das Mercês, canto de S. Raymundo, reúnem-se negros minas, dois ou três. Na Baixa dos Sapateiros. Traduction dû.*

les Africains ne fréquentant pas les candomblés nationaux (Rodrigues, 1935, p. 171). Il traitera aussi de la fusion, ainsi que de l'ambiguïté de la politique de conversion au catholicisme des Africains et de leurs descendants, liée à une ambivalence de ces populations et aux idées évolutionnistes de son époque. Une doctrine de la fin du XIXe siècle postulant l'« incapacité atavique » des Africains et des Métis, fondée sur l'inégalité des races - inférieures et supérieures.

Nina Rodrigues juge par ailleurs ces populations inassimilables, des races inférieures étant incapables de comprendre et de pratiquer les abstractions conceptuelles du monothéisme chrétien (*Idem*, 1935, p. 13). Il admet cependant *in fine* que les Noirs bahianais ont eux aussi une grande dévotion pour les saints catholiques, tout en pratiquant une double allégeance religieuse. Pour illustrer cette ambivalence, africaine et noire, le médecin transcrit dans son livre une conversation entre lui et une prêtresse du candomblé dénommée Livaldina. Celle-ci prêtait allégeance à Notre Dame de la Conception et à l'*orixá* *Ogum* et engageait de grosses dépenses pour la fête de la Vierge catholique ; à Noël, elle interrompait la fête de l'*orisha* Obatala dans son candomblé pour aller à la messe de minuit (« *Missa do Galo* »).

Nina Rodrigues l'avait questionnée sur cette ambivalence, lui demandant comment elle pouvait harmoniser les deux croyances, catholique et *fétichiste*. Selon lui, il était en effet impossible de concilier les deux cultes, les prêtres chrétiens n'admettant pas l'existence des divinités de la prêtresse et traitant d'« infidèles » tous ceux qui adoraient des pierres et des idoles. Livaldine lui rétorqua que « les prêtres ne connaissent pas les dieux de la Côte » (« *os padres não conhecem os deuses da Costa* »), mais qu'elle avait des preuves matérielles de l'existence de ses divinités, qui étaient aussi réels que les saints des Blancs. Il n'est donc pas impossible de concilier les saints des deux croyances, car, estime la prêtresse, nous ne sommes pas obligés de prendre parti dans les conflits de nos amis et de soutenir la position de l'un contre l'autre.⁸⁷

Selon Nina Rodrigues, toutes les pratiques religieuses à Bahia sont sous l'influence du « fétichisme nègre », qu'il s'agisse de Blancs, de Métis ou de gens de toutes couleurs, aussi bien à Bahia qu'en Afrique. « Toutes les classes, même les dites supérieures, sont prêtes à devenir nègres », ajoute-t-il (1935, p. 186). L'ensemble des pratiques religieuses et spirituelles à Bahia ont subi l'influence du fétichisme noir (1935, p. 194).

Nina Rodrigues créera le concept de « *Jeje-Nagô* » pour caractériser l'interpénétration des pratiques religieuses de ces deux « nations » du candomblé. Le culte *jeje-nagô* est une

⁸⁷ RODRIGUES, R. Nina, *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, Biblioteca de divulgação Científica, Rio de Janeiro, 1935, p. 184-186.

religion qui a fusionné dès l'Afrique, poursuit-il, citant sur ce point Ellis (1977, p. 246). On le considère comme le pionnier des études syncrétiques sur les religions au Brésil.

Arthur Ramos, le plus célèbre des disciples de Nina Rodrigues, a eu le grand mérite, d'après Roger Bastide, d'avoir substitué aux vieux principes des « races supérieures et inférieures », chers à son maître, celui de « relativité des cultures ». Il conservera cependant, toujours selon Bastide, les mêmes critères que son « maître » dans ses recherches : le psychologisme et l'ethnologie. Ainsi, quand il décrit les phénomènes d'interpénétration culturelle, il ne prend pas en compte la conjoncture économique et sociale, qui conditionne les processus, et ses effets (Bastide, p. 23-38, 1961).

Arthur Ramos fut le premier, au Brésil, à analyser le syncrétisme sous l'angle de la *théorie culturaliste*, dans une période où la « race » prise comme modèle d'interprétation du développement d'une société avait été abandonnée dans le discours, au profit de la culture. Se revendiquant disciple de Nina Rodrigues, il se donne pour objectif de réinterpréter l'œuvre de son mentor en la débarrassant des idées erronées liées à sa vision racialisée.

Malgré des efforts en ce sens, il n'a su dépasser l'interprétation évolutionniste à laquelle il s'est attaché. Cette approche imprègne au début toute son œuvre quand il met en œuvre la psycho-analyse et le « prélogisme », en proposant une « évolution unilatérale, graduelle, universelle et uniforme ».⁸⁸ Préférant appeler « syncrétisme » ce que Nina Rodrigues considère comme « illusion de la catéchèse », il adoptera la définition que donne Herskovits de l'acculturation, entre autres. Tentant de concilier la méthode culturaliste avec la psychanalyse, ce dernier admet, dans le résultat culturel de ce processus d'acculturation, l'acceptation et le syncrétisme par les Noirs et les Métis.

Arthur Ramos considère que le syncrétisme ne se limite pas au seul domaine religieux, même si c'est sur ce champ qu'il a mené la plupart de ses recherches. Dans un premier temps, il apprécie ce phénomène comme un processus harmonieux et sans conflit des cultures en contact. Sa position évoluera par la suite, l'amenant à constater que le syncrétisme n'était pas toujours harmonieux et sans conflits, spécialement dans des situations de colonisation, de domination et pendant l'esclavage. Un point de vue qu'il précisera dans son étude sur les problèmes généraux d'acculturation (Ramos, 1947, p. 475-483), où il établira un lien entre l'eupéanisation du monde et l'impérialisme, la colonisation et la destruction culturelle, les préjugés raciaux et les processus d'opposition à l'acculturation. Le syncrétisme étant pour lui

⁸⁸ RAMOS, Arthur, *O Negro Brasileiro*, Edit. Nacional, Rio de Janeiro, 1951, p.365.

l'un des résultats du « process » d'acculturation, et il ne le distingue pas de l'acculturation et ne perçoit pas non plus ce processus comme appartenant également à une forme de résistance culturelle.⁸⁹

Selon Ramos, l'éloge de la supériorité Nagô et de la pureté de ses formes religieuses entre en opposition avec une vision évolutionniste et comtienne dans laquelle la transformation brésilienne du « fétichisme africain » en polythéisme était le signe d'un « perfectionnement » des formes religieuses inférieures (Ramos, 1951 :130).⁹⁰

Médecin-légiste lui aussi, Arthur Ramos se veut le continuateur de l'œuvre de Nina Rodrigues, dont il a assuré la propagation. Il fut le premier professeur d'anthropologie de l'Université du Brésil, où il fonda et dirigea la « *Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia* ». Arthur Ramos a publié de nombreux ouvrages sur le Noir et la culture noire au Brésil : *O Negro Brasileiro* (1934), *Aculturação Negra no Brasil* (1942) et *As Culturas Negras* (1943), *Le Folclore Negro no Brasil* (1934), etc. Il a aussi conféré aussi à Nina Rodrigues le statut de « pionnier » dans les études du mécanisme de ce que l'anthropologie définira comme des phénomènes d'acculturation (1942, p. 5-7).

Dans l'ordre chronologique généralement admis, l'autre auteur reconnu dans le champ des recherches sur les religions et le syncrétisme au Brésil est Gonçalves Fernandes. Ce médecin de l'École de Recife d'études afro-brésilien, fondée par Ulysses Pernambucano et Gilberto Freyre, fut d'ailleurs le premier à publier au début des années 1940 et 1950 deux ouvrages sur le syncrétisme religieux. Il semble que c'est dans « *O Sincretismo religioso no Brasil* » que l'on ait fait au Brésil référence au syncrétisme dans le titre d'un ouvrage. Dans les articles de son livre, l'auteur consigne ses observations sur des changements intervenus dans les religions populaires. Y présentant des photos, des cantiques, prières, mythes et légendes des révélations de miracles, il livre aussi des commentaires sur des changements dans ces cultes populaires provoqués par la persécution policière dans les temples.

En 1953, un autre médecin de Recife, Waldemar Valente, publie le deuxième ouvrage au Brésil traitant du syncrétisme en tant que tel, sous le titre de « *Sincretismo Religioso* ». Voulant s'inscrire dans la lignée des recherches auparavant effectuées dans ce domaine, il se propose de poursuivre les recherches de Nina Rodrigues et d'Herskovits. Waldemar Valente adopte le point de vue culturaliste et définit le syncrétisme comme « un processus qui se

⁸⁹FERRETTI, F. Sérgio, *Repensando o sincretismo*, Edusp, São Paulo, 1995, p. 45.

⁹⁰DANTAS, G. Beatriz, *Vovô Nagô e Papai Branco*, Graal, Rio de Janeiro, 1982, p.92.

propose de résoudre une situation de conflit culturel ». Distinguant le syncrétisme de l'assimilation, de l'acculturation et de l'amalgamation, il le caractérise principalement par une symbiose entre les éléments des cultures en contact. Relevons que cet auteur, en adoptant la *notion* de l'« incapacité mentale du Noir », se réfère au concept de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive.⁹¹

L'œuvre de l'anthropologue italien Tullio Seppilli revêt elle aussi une grande importance. Partant d'une analyse marxiste s'appuyant sur le matérialisme historique et la théorie de l'acculturation d'Herskovits, il s'intéressera à l'étude du syncrétisme afro-brésilien. Bastide le cite, particulièrement dans *Les religions africaines au Brésil*. Seppilli estime que le syncrétisme avec l'Église catholique a été plus fort dans la liturgie que dans la mythologie. C'est donc dans la liturgie que l'on retrouvera cette marque africaine dans les cantiques, les instruments musicaux, les rythmes, la mélodie, les danses, et même la nourriture sacrée. L'autel et les saints catholiques sont considérés comme ayant une influence secondaire dans la liturgie afro-brésilienne. L'étude de cette liturgie amène à une meilleure compréhension [...] du syncrétisme.⁹²

De son côté, l'anthropologue Sérgio Ferretti relate que, lors de ses premiers contacts avec le candomblé d'origine fon du Maranhão, de la Casa das Minas, l'un des membres du *terreiro*, Dona Amância, lui avait dit : « Dans cette maison, il y a des histoires de presque quatre cents ans ! » Ferretti avait bien du mal à comprendre un tel anachronisme puisque la ville de São Luís do Maranhão n'avait pas été fondée depuis quatre siècles. Mais il comprit par la suite que, pour Dona Amância, l'histoire de la « maison » (*casa*) remontait symboliquement aux origines même de la dynastie de l'ancien royaume du Dahomé, au début du XVII^e siècle. On constate ainsi que la tradition orale est en mesure de préserver des connaissances non écrites du passé.⁹³

Autre aspect important souligné par Ferretti à propos de la « révélation de » Dona Amância : la relation entre la micro-histoire et l'ethnologie. Le récit de cette vieille prêtresse sur l'histoire de son temple met à bas un vieux mythe qui veut qu'il n'existe d'« Histoire » que lorsqu'on dispose d'archives écrites pour valider des récits oraux. Une conception que contredisent les travaux de Richard Price sur les Saramakas du Suriname et Guyane française (Price, *First-Time. The Historical Vision of an Afro-American People*. 1983). L'auteur y

⁹¹ FERRETTI, F. Sérgio, *idem.*, p. 45.

⁹² BASTIDE, Roger, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris, 1961, p.16-23.

⁹³ FERRETTI, F. Sérgio, *ibid.*, p. 38.

démontre que la mémoire orale du Noir aux Amériques est en mesure d'intégrer des faits d'origine qui peuvent remonter jusqu'à la huitième génération, ou plus.

Pour ce qui concerne les ancêtres originaires de l'Afrique, sa recherche prouve que la préservation mémorielle ne se limite pas aux seules données de l'arbre généalogique, mais qu'elle s'étend aussi à des noms de personnages, au vocabulaire ou à des événements qui se sont déroulés il y a plus de deux cents ans.⁹⁴

La plupart des ethnologues et chercheurs étudiant le fait religieux au Brésil, dont Ferretti, émettent une autre critique marquante à l'encontre de leurs prédécesseurs. Ils leur reprochent, dans les études sur les religions afro-brésiliennes, de s'être dès le départ focalisés sur les cultes de la tradition nagô-queto (nago-ketou), admise comme d'origine yorouba et comme étant la plus pure. C'est le cas des études menées par Nina Rodrigues, et Arthur Ramos.

Il a fallu les recherches et publications de Roger Bastide pour que s'affirme l'intérêt pour des cultes d'autres origines. De nouvelles approches apparurent à propos des nations *jeje*, *angola* (bantou), *caboclo* (de base indienne), *umbanda* ou *macoumba*. Les études novatrices de Beatriz Goes Dantas, en particulier, publiées en 1988, *Vovó Nagô*, *Papai Branco*, ont remis en question beaucoup de ces catégories, démontrant que l'idée de « pureté africaine » des nagô-ketou était plutôt une construction née de la rencontre des discours des chercheurs travaillant dans cette branche.

L'ouvrage de Beatriz Goes Dantas avait amorcé une relativisation de ces conceptions à partir de son analyse du *xangô* (*candomblé*) de l'État de Sergipe, dans le Nordeste du Brésil. Dans cette nouvelle approche s'inscrit aussi l'ouvrage de Stefania Capone, *La quête de l'Afrique dans le Candomblé*, publiée en 1999. Elle voit, dans la tentative de construction d'une Afrique imaginaire et purifiée au sein du milieu religieux du candomblé, une démarche de reconstruction d'une nouvelle identité ethnique et culturelle africaine.

Les chercheurs ont toujours négligé les aspects les plus syncrétiques et les cultes considérés comme « *mélangés* », à l'exception de l'*umbanda*. Néanmoins, dans la pratique, le syncrétisme est significativement présent dans tous les temples, même si les leaders religieux et la plupart des chercheurs le dévalorisent dans leur discours, à commencer par le premier des

⁹⁴ FERRETTI, S. Figueredo, *ibid.*, p. 38.

synchrétismes en œuvre dans les *candomblés*, celui qui se pratique régulièrement avec la foi chrétienne, catholique.

L'un des auteurs les plus influents sur les études du culturalisme au Brésil est Melville Herskovits, semble-t-il. Après s'être intéressé aux cultures ouest-africaines, spécialement dans l'ancien Dahomey chez les Fons, il se tournera vers les diverses diasporas africaines dans les Amériques, aux États-Unis, en Haïti, ainsi qu'en Amérique du Sud où il se concentrera sur le Brésil et sur le Suriname.

Herskovits a analysé au sein de ces diasporas des phénomènes de syncrétisme par l'acculturation afro-américaine. Aux États-Unis, il a formé des chercheurs brésiliens aux disciplines de l'anthropologie culturelle. Herskovits a le mérite de détacher les recherches sur les religions afro-brésiliennes, surtout l'interprétation de l'extase mystique, de l'étude clinique par les données de la pathologie mentale, en considérant l'extase comme un moment du rituel, pour la rattacher à un complexe culturel « normal ».

Les deux perspectives, psychologique et ethnographique, se trouvent ainsi intégrées et englobées dans le même phénomène de civilisation. S'il opère un début d'unification du psychologique et du culturel, il appréhende encore le champ culturel en dehors de son social. Dans cette perspective, Herskovits recommande d'étudier le *candomblé* dans sa globalité, et pas seulement comme *religion*.

En effet, les sectes afro-brésiliennes ont un aspect économique, une structure sociologique, qui s'impose et modèle les relations interindividuelles, estime-t-il. Toute description ignorant ces aspects ne saurait être valable. Si Herskovits considère, le phénomène social comme un tout, il ne l'appréhende cependant pas dans le sens encore plus global que demande l'analyse de la société brésilienne. Il ne prend en compte l'influence de la société brésilienne que sous le seul angle d'une transformation syncrétique qu'elle puise dans ces sectes. Ce que l'on reproche aussi à Herskovits, c'est de rester confiné dans l'anthropologie culturelle, au lieu de la dépasser pour se hisser au niveau d'une sociologie des interpénétrations des religions. (Roger Bastide, 1961, p. 23-38)

Sur la question du syncrétisme dans la religion afro-brésilienne, Roger Bastide mentionne des analogies, des correspondances, l'interpénétration des religions afro-brésiliennes et du catholicisme. Il évoque aussi une « coupure », une « césure ». Ce principe veut que, pour les Noirs brésiliens, le *candomblé* et le catholicisme fonctionnent comme s'ils

se trouvaient dans des compartiments étanches, avec une nette séparation entre les deux mondes qui ne se mélangent pas. Un mécanisme qui les empêche d'avoir une vision schizophrénique du monde réel dans lequel ils vivent. Aujourd'hui, un certain nombre de critiques sont émises à l'encontre cette possibilité de « césure ».⁹⁵

L'anthropologue brésilien Roberto Da Matta avance l'idée que « *relacionar* », propension à avoir des contacts avec autrui, est bien une caractéristique brésilienne, comme l'illustre l'art baroque où plusieurs styles différents cohabitent grâce à la mise en relation du haut avec le bas ; le ciel et la terre, le sacré et le profane ; l'intérieur et l'extérieur ; le faible et le puissant, etc. À vrai dire, il suggère qu'il y a toujours cette possibilité d'union par des ponts entre des pôles opposés séparés par des traditions différentes, ce qui n'est d'ailleurs pas une caractéristique de la seule culture brésilienne.

Pour d'autres chercheurs des sciences sociales, comme Berger et Luckman, la résolution historique de tout conflit entre des dieux n'a été déterminée que par ceux qui ont su imposer les meilleurs arguments. Par conséquent, dans des situations de cultures en contact, les conceptions divergentes finiront par être soit intégrées, soit liquidées ou ségréguées (Berger and Luckman, 1985, p. 148-164).

D'autres chercheurs qui ont réfléchi sur le rôle de la religion dans la vie des hommes considèrent que, pour le dévot, la religion se rapporte davantage à la résolution du côté pratique de la vie quotidienne qu'aux idées abstraites. C'est la position de Weber (1969, p. 328), ou encore de Durkheim qui écrit :

Ils [les hommes] sentent, en effet, que la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser, d'enrichir notre connaissance, d'ajouter aux représentations que nous devons à la science des représentations d'une autre origine et d'un autre caractère, mais de nous faire agir, de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui *peut* davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence, soit pour les vaincre.⁹⁶

⁹⁵ FERRETTI, S. Figueredo, *ibid.*, p. 51-62.

⁹⁶ DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1960 [2003], p. 595.

Dans l'optique des influences entre cultures, le syncrétisme afro-brésilien a également été une forme d'adaptation des Africains et des Afro-brésiliens à la société coloniale esclavagiste et post-abolitionniste, depuis ses origines dans une société où le catholicisme était dominant. Cette stratégie lui a permis de trouver des niches culturelles pour mieux vivre, et ainsi surmonter les nombreuses difficultés de la vie quotidienne.

Pour les *candomblés* avec lesquels je suis déjà en relation et probablement pour tous les autres avec qui j'entrerais en contact lors de mes futurs séjours au Brésil, je m'attacherai à analyser certains rituels et fêtes qui sont des domaines d'investigation aussi important que les mythes, puisqu'ils marquent des moments privilégiés dans une communauté spirituelle comme les *terreiros* (temples). De même, mythes et rites constituent des systèmes de représentations symboliques qui nous renvoient à la structure de la société à étudier.

Nous suivrons de près les célébrations lors des fêtes auxquelles l'*ogã* Buda nous a invités : l'enquêteuse, Regina Marques, pour qu'elle participe à la fête du *Boitá*, au mois de janvier ; et moi, lors de mes séjours à Bahia.

Les études de Victor Turner sur les rites, perçus comme des « molécules du rituel » (1974, p. 29) et (1974, p. 130-132), ont démontré que beaucoup d'éléments des religions en général présentent des caractéristiques de l'état de *liminarité*. Pour lui, la vie religieuse montre des caractéristiques des *comunitas*, et les rituels permettent aux responsables des cultes de pénétrer l'esprit des participants, comme dans les cérémonies initiatiques et dans les *candomblés*.

Tentons de comprendre ces modèles de sociétés initiatiques en permanent dialogue avec les cultures environnantes, en nous introduisant dans un nouveau monde en miniature de ces sociétés d'origine traditionnelle.

II.1.a LES ENTRETIENS AVEC L'OGÃ BUDA DU CANDOMBLE SEJA HUNDÊ

Pour mener à bien la première étape de mon travail d'enquête de terrain, j'ai fait appel à des responsables religieux du candomblé, en commençant par celui qui, pour la première fois, nomma la divinité métamorphosée en singe : *Lebabimibome*. L'ogã Buda s'est mis à ma disposition pour le début des entretiens.

Je lui avais d'abord adressé par l'intermédiaire d'une de mes relations à Bahia, l'enquêteuse, un questionnaire en onze points au sujet du culte de cette divinité. Le prêtre était aussi d'accord pour donner une suite à cette première conversation dès mon prochain voyage au Brésil – ce fut en avril 2014. J'ai à cette occasion pris connaissance de faits nouveaux relatifs à *Lebabimibome* et à son rôle lors de rituels divers pendant les célébrations qui jalonnent chaque année les activités du *terreiro*, ainsi que de certaines de ses caractéristiques dans le panthéon *jeje* du candomblé du Ventura.

L'énigme de cette divinité est aussi associée à la fondation même du « *Terreiro* du Ventura », qui appartient à l'une des branches du candomblé de Bahia dite de « *Nation Jeje* ».

Nous avons en effet demandé à l'ogã Buda ce qu'il savait sur l'origine de cet *orixá*, et quelle était sa fonction dans les rituels du candomblé. Après avoir observé que la question était d'une grande complexité, il a tout d'abord indiqué que *Lebabimibome* n'était pas un *orixá*, qu'on ne saurait la classer dans cette catégorie.

Cette divinité peut cependant être considérée comme une sorte de « *secretário do dono da casa* » (secrétaire du maître de la maison). Cela s'accorde avec le fait que tout *orixá* a ses propres messagers, et qu'il est *l'esclave du vodun de la maison*, le serviteur de *Bessem*, (*Oxumaré*), le Serpent Arc-en-Ciel de la « nation » ketu. Sur un autre niveau, il a la « fonction de gardien et protecteur du *terreiro* » et de tous les *fiis de saints*, les initiés associés à ce temple. Mais, surtout, *Lebabimibome* fusionne avec *Exu-Legbá* ou *Leba*.

Lebabimibone est venu d'Afrique à l'époque de « *sinhá* », ⁹⁷ *Maitresse* Ludovina Pessoa, de M. Zé de Bechã et de M. Salacó, tous associés à la fondation de ce temple situé dans la ville de Cachoeira, dans le *Recôncavo* bahianais. C'est à la demande de la fille de Ludovina Pessoa,

⁹⁷ Le terme d'adrese, (*sinhá, senhora*), maitresse, était celui qui était en usage pour les épouses des propriétaires d'esclaves, (*sinhô*), déformation du nom (*senhor*), monsieur. Ce terme pouvait dans certaines circonstances être aussi employé à l'adresse d'une personne d'extraction esclave ayant une grande respectabilité symbolique ou économique dans la communauté d'anciens esclaves.

Mme Maria Agoreense, que le *candomblé* a été fondé pour sa petite fille, Maria Luiza Sacramento. *Maitresse* Ludovina Pessoa avait ramené d’Afrique tous les ingrédients nécessaires (les *axés*), qui ont été implantés à la fondation du temple et au culte de cette divinité.

Par ailleurs, le *candomblé* du Ventura a un rapport de parenté avec l’un des *terreiros jeje* les plus traditionnels de Salvador : le *Candomblé do Bogum*, dont le véritable nom est *Zoogodô Bogum Malê Rundó*. Selon l’une des hypothèses sur l’origine du nom *Bogum*, le mot viendrait du fon *agbo’gun* (descendants d’Agbo), divinité protectrice des Gedevis (Ewé), de la ville d’Abomé⁹⁸. Nous reviendront plus longuement et plus en détail sur la question des origines de la « nation » *jeje* à Bahia, et de ces deux *terreiros*.

L’*ogã* Buda explique qu’au cours de la création de ce *terreiro* il avait été question de fonder deux temples distincts, l’un dans la partie haute de la concession, l’autre sur la deuxième portion de la propriété située dans la partie en contrebas d’une ferme appelée “*Fazenda Ventura*” (Ferme du Ventura). C’est dans cette parcelle que le *vodun* sera « assentado⁹⁹ dans un *atinsá*¹⁰⁰ » (enraciné dans un arbre sacré) appelé *loko*, en langue fon, ou *iroko*, en yoruba, fromager en français, situé en dehors du « *barração*¹⁰¹ » du *terreiro*. Rappelons que ce terme est intimement lié à la traite négrière, puisque le « *barracão* » (barracón) était un bâtiment où trafiquants et marchands d’esclaves regroupaient et entreposaient ceux qui allaient être chargés dans les bateaux avant leur vente et leur transfert aux Amériques.

A partir de cette *atinsá*, *Legba/Lebabimibome* exercera un contrôle absolu sur toute l’aire entourant le *terreiro*, ainsi que sur les « fils », initiés, de *Bessem*, de *Sobo* et d’*Azançu*, divinités majeures. Cette trilogie correspond aux divinités majeures du *Terreiro* et traduit une acculturation, resignification partielle adaptée au contexte brésilien des trilogies de la cosmogonie religieuse ewé du golfe du Bénin. Ces divinités correspondent aux orishas yorouba appelés Oxumarê (le Serpent Arc-en-Ciel), Xangô (la Justice associé à la foudre) et Obaluaê (Le Seigneur des Fléaux, la Divinité de la Variole).

⁹⁸De CASTRO, P. Yeda, *Falares africanos na Bahia*, Topbooks Editora, São Paulo, p. 176.

⁹⁹ De CASTRO, P. Yeda, *idem* *Assentado* : terme utilisé pour signaler l’implantation des objets rituels d’une divinité dans l’*assento*, là où se fonde l’enracinement de l’autel dans un lieu précis, ou la préparation du corps de l’initié pour recevoir la divinité. *Assenta(r)*, *assento* : formation du portugais brésilien où se mêlent les similitudes phonétiques du mot fon *àsentó*, autel des divinités, avec le terme portugais *assentar*, fixer, donner des fondements, p. 158.

¹⁰⁰De CASTRO, P. Yeda, *idem*. Ce terme *atinsá* a une double origine africaine, provenant des familles linguistiques bantou et kwa : [atim] est utilisé dans les *terreiros*, signifiant arbre, végétation, brousse, suivi par le nom de la divinité, de même que des herbes consacrées à la divinité, qui sont utilisées à la fois lors des bains rituels et des pratiques d’exorcisme, dont, *atinlocô*, *atinsá*. Kik. (*a*)nti/ Fon *atin*, p. 160.

¹⁰¹*Barracão*, bâtiment où se déroulent toutes les cérémonies publiques du *candomblé*.

Avec le début de l'entretien avec le responsable de ce *terreiro*, mon travail commence à prendre forme. J'y puise des informations qui vont m'aider ensuite à m'orienter dans la collecte des données concernant l'émergence du singe des mythes et des traditions orales africaines dans un processus fusionnel avec *Exu-Legba*. Une évolution qui aboutira au culte du *vodun Lebabimibome*, avec rites et rituels spécifiques.

Ma collecte d'informations a été limitée par les réticences des membres des *candomblés jeje*. L'*ogã* Buda en particulier, pour des raisons qu'il explique dans les entretiens, ne livre pas facilement ses connaissances et des secrets sur la vie du temple. Nous l'avons constaté dès le premier entretien, quand il a refusé de chanter des cantiques afférant à cette divinité. Son père, l'*ogã* Bobosa, avait, lui, accepté plusieurs fois d'entonner au téléphone des chants en langue africaine, ainsi que lors de notre rencontre à Cachoeira pendant que je visitai le *terreiro* pour mon projet de recherches. Hélas, l'*ogã* Bobosa nous a quittés en mai 2013, à l'âge de 107 ans.

Son héritier en charge du temple, l'*ogã* Buda, m'a confirmé qu'à sa connaissance il n'y avait que peu d'histoires racontant et soutenant ce bouleversement de paradigme des récits oraux du *Corpus d'Ifa/Fa* en Afrique, qui, au Brésil, métamorphose un singe en divinité. L'*ogã* Buda ajoute que, s'il est devenu l'*esclave de la nation jeje* (Evhe-Fon) dans son aspect global, à Bahia, c'est principalement pour des raisons liées à l'histoire.

Quand j'étais encore loin du Brésil, j'ai demandé à l'une de mes connaissances à Bahia, le Dr Regina Marques, de m'aider à réaliser une partie des entretiens. Mener une enquête de terrain par l'intermédiaire d'un tiers constitue une sorte de « filtre » sur les questions que j'ai rédigées à l'intention de mon informateur. Malgré tout, il me semble que mon questionnaire et les observations que le Dr Marques y a annotées lors du premier entretien méritent considération.

Après les entretiens que j'ai menés moi-même sur place en avril 2014, à mon retour à Paris, j'ai maintenu un contact permanent par téléphone et par échanges d'e-mails avec l'*ogã* Buda. Mon travail s'inscrit dans le cadre d'une enquête participante. Le choix d'une telle approche tient à ma propre expérience, fondée sur une relation de plus de vingt ans avec ce *terreiro* et ses principaux responsables, l'actuel et les autres quand ils étaient encore en fonctions.

Je ne prétendrai pas pour autant qu'il s'agit d'une « enquête menée de l'intérieur », comme le préconisait l'anthropologue Juana Elbein dos Santos. Une démarche recommandée

pour éviter de trop mêler son propre héritage culturel extérieur à celui du *candomblé*. De fait, malgré mes multiples contacts avec ces temples, je ne suis pas un initié, au sens propre du terme, dans ces traditions religieuses.

Pour mener ce premier entretien, j'ai donc sollicité en mai 2013 le concours d'une amie brésilienne habitant une ville proche de Cachoeira, dans le Recôncavo bahianais : le Dr Regina Marques de Oliveira, professeur en psychologie à l'Université fédérale du Recôncavo, Santo Antônio de Jesus, dans l'État de Bahia. Je lui ai demandé, puisque je ne pouvais pas me rendre au Brésil pendant l'été 2013, d'aller rendre visite à M. Edvaldo Conceição, plus connu sous le titre d'*ogã*, attaché à sa charge actuelle au sein du temple : *l'ogã* Buda. Elle devait lui soumettre un ensemble de onze questions.

Pendant l'entretien qui s'est déroulé le 15 mai 2013, le Dr. Marques de Oliveira disposait d'une certaine liberté dans l'application du petit questionnaire. Elle a posé toutes les questions que je lui avais envoyées, mais en a reformulé certaines et rajouté d'autres, comme celles en rapport avec un conflit terrien, rapporté par la presse locale, concernant la spéculation immobilière sur les terrains attenants au temple. L'entretien s'est fait en une seule fois, dans une ambiance assez cordiale. On a utilisé un dictaphone pour cet entretien, qui n'a duré que cinquante minutes. Cet enregistrement a ensuite été copié sur un CD-ROM qui m'a été envoyé deux mois après.

Voici le compte rendu et la transcription des questions et réponses de l'entretien enregistré le 15 mai, avec les précisions qu'elle m'a fournies par téléphone et par e-mails.

1) *Ogã Buda, o que se sabe sobre a origem deste Orixá?*

Ogã Buda, qu'est-ce qu'on sait sur l'origine de ce Orixá ?

2) *Quais as principais características desta divindade?*

Quelles sont les principales caractéristiques de cette divinité ?

3) *Quais ritos e rituais estão associados a ele?*

Quels rituels et rites lui sont associés ?

4) *Que histórias (contos) as pessoas sabem sobre ele?*

Quelles histoires (contes) on connaît sur lui ?

5) *Quais são os principais cânticos/cantigas usadas nas cerimônias para ele?*

Quels sont les principaux chants utilisés lors des cérémonies qu'on lui consacre ?

6) *Onde fica o seu pegi, onde ele mora?*

Où se trouve son *pegi*, (autel) et où habite-t-il régulièrement ?

7) *O que ele pode e é capaz de fazer?*

Qu'est-ce qu'il peut faire, et quel est l'étendue de son pouvoir?

8) *Quando é e para que as pessoas a consultam?*

A quel moment et pourquoi les gens lui demandent-ils des conseils ?

9) *Quais são as suas oferendas, o que ele come?*

Quelles sont les offrandes qu'on lui donne, qu'est-ce qu'il *mange* ?

10) *Quais/Que formas ele pode ser representado e aparece?*

Quelles sont ses représentations et quelles formes prennent-elles lorsqu'elles apparaissent aux gens ?

11) *Que histórias nos falam da maneira como Lebabimibome veio a ser o escravo da nação jeje e o seu representante?*

Quelles histoires nous sont racontées de comment *Lebabimibome* est devenu l'esclave et le *représentant* de la nation *jeje*?

L'ordre et le nombre des questions que j'avais envoyés à Mme Marques de Oliveira, onze à l'origine, a parfois été modifié. Certaines ont été reformulées, d'autres rajoutées pour une meilleure compréhension de l'entrevue accordé par l'*ogã* Buda. Finalement, on en est arrivé à vingt-trois questions, à savoir.

1) Regina: *Ogã Buda, o que é que você sabe sobre a origem desse orixá?*

Regina: *Ogã Buda, qu'est-ce que tu sais sur l'origine de cet orixá ?*

Buda: *Ele não chega a ser um orixá, ele chega a ser o secretário do dono da casa, ela chega a ser o escravo para tomá conta do terreiro dos filhos da casa, o nome dele é Lebabimibome, e Lebabimibome é o escravo do vodum Bessem, ele toma conta da casa e de todos os filhos da casa de Bessem, que é aqui a casa de Bessem, e veio da África da época de sinhá Ludovina Pessoa e seu Zé de Bechã e Salacó; e aí, seu Zé de Bechã e Salacó e D. Ludovina quando abriu a casa prá sinhá Maria Agorense, a filha, Maria Luíza do Sacramento, que é a filha de sinhá Ludovina Pessoa, ela trouxe os “apreparo” todo da África e deixou aqui, abrindo essa casa para a filha dela e deixou tudo plantadinho, tanto que ele fica assentado, num atinsá de um pé-de-árvore do lado de fora tomando conta da redondeza da casa e tomando conta de todos os*

filhos de Bessem, e de Sobo e Azançu; todos os filhos que é ligado à casa de Bessem, ele é o protetor, o guardião e o secretário mesmo do dono da casa que é Bessem e Sobo e Azançu.

Buda: Il ne parvient pas à être un *orixá* ; il en arrive à occuper la fonction de « secrétaire » du « propriétaire de la maison ». En définitive, c'est un « esclave » qui prend soin du *terreiro* des fils de cette maison. Son nom est *Lebabimibome*, et *Lebabimibome* est l'esclave du vodun *Bessem*. Il prend soin de la maison et de tous les enfants de la maison de *Bessem*, qui se trouve être ici son lieu, et il est venu de l'Afrique pendant la période de « *sinhá* » Ludovina Pessoa, de Zé de Bechã et de Salacó. C'était pendant l'ouverture de la *maison* pour la petite-fille de Ludovina Pessoa, dénommée Maria Luiza Sacramento, Ludovina avait rapporté d'Afrique tous les *ingrédients* et *préparatifs*. Elle a laissé tout « planté », « fixé ». La preuve en est que la divinité a été « implantée » dans un *atinsá*, au pied d'un arbre qui se trouve à l'extérieur du *barracão*, afin de protéger les environs de la maison et tous les enfants de *Bessem*, de *Sobo* et d'*Azançu*, tous les enfants qui ont un lien avec la maison de *Bessem*. Il est le gardien et protecteur, le secrétaire des véritables *propriétaires de la maison* qui sont *Bessem*, *Sobo* et *Azançu*.

- 2) **Regina:** *Vocês tiveram problemas sobre a especulação imobiliária, houve algum prejuízo nesse assentamento dessa árvore, com esse orixá, com esse assentamento que veio de tão longe, que tem uma sacralidade tão importante?*

Regina: Vous avez eu des problèmes de spéculation immobilière dans le *terreiro*, n'est-ce pas ? Y a-t-il eu des dégâts sur les « assentamentos » qui sont venus de si loin et qui recèlent une si importante sacralité ?

Buda: *Com esse assentamento, este aí, não, porque Ludovina Pessoa, ela tinha a roça de cima, e a terra de baixo, ela comprou prá fazer a roça prá filha dela, e então as duas pessoas que estavam com “sinhá” Ludovina Pessoa pediu que ela não abrisse dois jejes na mesma localidade, porquê dois jejes na mesma localidade? Porquê dois jejes na mesma localidade, vamos juntar, que é o que eles dois fizeram? Deixaram alguns assentamentos em cima e desceram todo o mundo prá abrir a casa da filha dela, e ficaram na roça de baixo, então no caso, são duas roças, roça de cima e roça de baixo, com o deixando acordado, que antes de começar a festa, a roça de baixo teria que fazer certas obrigações na roça de cima, então ficou alguns assentamentos antigos, alguns “ibás”, e santos antigos, algumas coisas antigas, então justamente o especulador imobiliário atingiu a parte da roça de cima, que é o mais antigo, que ficou lá e que toda a gente cuidava, que é o mais antigo, quebrou algumas louças antigas, mas*

Leba mesmo não foi atingido, a parte da roça de baixo não foi atingido, porque eu cheguei a tempo, como a derrubada de árvores, como já teve algumas e as outras árvores nossas da roça de baixo que foi derrubada.

Buda: Avec cet « *assentamento* », il n'y a pas eu de problèmes, justement parce que Ludovina Pessoa avait la propriété de la « roça de cima », de la parcelle du haut, et elle a acheté la terre d'en bas pour l'établissement de la « roça » de sa fille. Alors, les deux personnes qui étaient en compagnie de *sinhá* (Maitresse) Ludovina Pessoa lui ont demandé de ne pas ouvrir deux *jejes* dans la même localité. Mettons-nous ensemble, et c'est bien cela que les deux ont entrepris. Il y a deux « *terreiros* » : la roça de cima, et celle d'en bas. Ils ont laissé quelques « *assentamentos* » dans la section d'en haut et sont tous allés vers la partie d'en bas pour bâtir la maison de sa fille, et ainsi ils ont été préservé. C'est de là que vient la division entre roça de cima et roça de baixo.

Ils se sont également mis d'accord pour qu'avant chaque fête la « roça de baixo » fasse par obligation quelques cérémonies dans la « roça de cima », puisqu'il y restait encore quelques anciens « *assentamentos* », des « *ibas* »¹⁰² et « *saints anciens* »¹⁰³, et que tout le monde prenait soin d'eux. C'est dans cette partie de la roça que les agents immobiliers ont causé quelques dégâts, brisé quelques anciennes vaisselles, mais l'*assentamento* de *Legba* n'a pas été touché. Il n'y a pas eu d'abattage d'arbres, comme c'est arrivé dans le passé. Heureusement, je suis arrivé à temps, alors cette section d'en bas n'a pas été touchée cette fois.

3) Regina: *Então, o assentamento desse Exu, desse protetor, e guardião, ele está na roça de baixo; então assim, quais as principais características dessa divindade?*

Regina: Alors l'« *assentamento* » de cet *Exu*, de ce protecteur et gardien, se trouve dans la « roça » d'en bas... Quelles sont les principales caractéristiques de cette divinité ?

Buda: *Olha, Leba, como é que eu vou dizer a você as características, ele não gosta de brincadeira, ele é um Exu sério, e a característica de Exu, qual é? É ficar na encruzilhada, é sempre recebendo oferendas, velas farofa, cachaça, são as características de Exu, galo, bode, então como se; como é que eu posso dizer a você, a característica dele é a característica de um “escravo” que tudo que você pedir a ele em relação a coisas pra prosperar, pra abrir caminhos, pedir misericórdia, afastamento de coisas negativas, coisas ruins, é a característica,*

¹⁰²*Ibás*, canari rituels d'Ossaim, *orixá* des essences des feuilles, aussi calebasse rituel où on allume des bougies pour les cultes funéraires des ancêtres.

¹⁰³*Saints anciens*, anciennes représentations des *orixás* consignées dans leurs objets rituels.

portanto que todos os filhos, todas as pessoas que antes de chegar pra ir fazer qualquer coisa de obrigação na casa tem que ser apresentado a ele, tem que passar por ele, que é para ele saber que aquele ali é uma pessoa que está fazendo parte da casa pra ele permitir.

Buda: Voyons... comment est-ce que je peux t'expliquer les caractéristiques de *Leba* ? Eh bien, il ne plaisante pas, c'est un *Exu* très sérieux ! Et la caractéristique d'*Exu* est de rester au carrefour, toujours en train de recevoir des offrandes : bougies, *farofas*¹⁰⁴, du rhum blanc, des coqs et des boucs. La caractéristique de cet *Exu* est également celle d'un « esclave » à qui tu peux demander n'importe quoi qui apporte la prospérité, pour l'ouverture des chemins, pour une demande de pardon et d'éloignement de choses négatives, c'est ce qui fait sa marque. Il est si important que tous les *enfants*, toutes les personnes ayant besoin de faire quelque chose d'obligatoire concernant des rituels, doivent impérativement lui être présentés. Toute personne doit d'abord passer par lui, pour qu'il sache si elle fait partie de la maison et d'obtenir sa permission pour l'intégrer par la suite.

- 4) Regina: *E é ele assim que autoriza, vamos supor, tem alguém que chega, você conhece, se apresenta, e essa pessoa gostaria de participar, mas vocês no caso tem uma relação de “pedir autorização pra ele, pra prosseguir algumas atividades com alguma pessoa que queira fazer parte da casa, ou é um outro esquema?*

Regina: Alors, c'est bien lui qui donne son autorisation. Par exemple, quand quelqu'un arrive et fait connaissance avec toi, avec l'intention de participer, vous avez ici l'habitude de lui demander la permission pour donner suite aux rites obligatoires pour celui qui veut « faire partie de la maison » ?

Buda: *Não, a coisa certa é quando, é Legba e Ogum Xorokê, um fica mais em cima e o outro fica mais embaixo, se um lá não dá conta, o de baixo tá dando conta, Ogum Xorokê é o guardião também da casa, é o que toma conta, é Ogum metametá, é Ogum Xorokê e Exu.*

Buda: Pas du tout. La bonne chose, c'est quand il y a *Legba* et *Ogum Xorokê*, l'un résidant dans la partie du haut et l'autre dans celle du bas, qui surveillent en partenariat. Au cas où l'un d'eux ne s'occupe pas de l'affaire, l'autre le remplace, car *Ogum Xorokê* est aussi le gardien de la maison. *Ogum Metametá* (moitié-moitié) réunit des caractéristique d'*Ogum Xorokê* et d'*Exu*.

- 5) Regina: *Ah então, são os dois, são pares, Ogum e Exu, são pares.*

¹⁰⁴*Farofa*, farine de manioc mélangé à de l'huile de palme ou au rhum blanc ou à l'eau.

Regina: Ah, alors, ce sont les deux ! Ils font une paire : *Ogum* et *Exu*.

Buda, *Aí é Ogum Xorokê, outra entidade.*

Buda: Dans ce cas précis, il s'agit d'*Ogum Xoroquê*, une autre entité.

6) Regina: *Só se Legba..., ele trabalha em companhia, eles são sempre parceiros?*

Regina: Seulement si *Legba*... Il travaille accompagné, ils sont toujours partenaires ?

Buda: *Sempre parceiros, os dois sempre tabalham juntos, se Legba e Ogum Xorokê cismar que aquela pessoa que entrou ali, e não é de acordo com a casa , e não tá de bom coração, acontece alguma coisa, ele faz a pessoa sair correndo, como maluco, ele deixa a pessoa caído no chão, a pessoa se espatifa.*

Também a pessoa vê vulto e começa a ir embora, abandona, a gente não pede autorização a ele, porque ele já é um tipo de pessoa que toma conta mesmo, o que ele fazer, a gente já sabe que foi ele que determinou, tipo assim: não vai entrar, porque se Bessem escolheu ele pra ser secretário, pra tomar conta da casa, é que ele determinou, então tipo assim: tem hora que eu tô pegando, tô lá tem hora que meu carro está bom, qualquer hora estou subindo ladeira o carro morre não quer mais subir, aí já sei, há alguma coisa e vou ter que voltar pra conversar, ver o que está acontecendo; as vez tem gente que não consegue nem sair do local, o carro bom sem ter nada; é esse são as características dele.

Buda: Toujours partenaires, copain-copain, les deux travaillent conjointement. Par ailleurs, si *Legba* et *Ogum Xorokê* ont un doute au sujet de quelqu'un qui cherche à faire partie du temple et cache quelque chose dans son cœur contre la maison, ils agissent de sorte que quelque chose arrive à cette personne. Par exemple, ils la font partir en courant, comme un fou ; ils peuvent également la faire tomber par terre, et la personne s'écrase alors, et ils la laissent allongée dans cet état.

La personne refusée peut aussi voir des fantômes et avoir envie de s'en aller. Nous ne lui demandons pas d'autorisation, car il est un personnage qui s'occupe de la situation comme il convient. Ce qui se passe, nous savons que c'est lui qui le détermine, car s'il refuse l'entrée de quelqu'un, c'est avec l'accord de *Bessem*. Il l'a voulu en tant que *secrétaire*, pour prendre soin de la maison, c'est le choix de *Bessem*. Il peut aussi agir par d'autres manières. Ainsi, parfois, je mets en marche ma voiture, qui est en bon état.

D'un coup, lorsque j'essaie de monter une rue pentue, l'auto se bloque et ne veut plus démarrer ; c'est à ce moment-là que je me rends compte du problème et que je dois « converser » avec lui pour voir ce qui est arrivé. Pourtant la voiture était en parfait état juste avant, et une chose pareille survient soudainement, voici l'une de ses caractéristiques à lui. Il y a des cas où les gens ne peuvent pas du tout bouger du local où ils se trouvent,

7) Regina: *Ele é muito poderoso!*

Regina: Il est très puissant !

Buda: *Quando eu era mais jovem, eu sou ainda jovem, tenho 36 anos, quando eu tinha 16 anos, eu fiz uma ignorância, e falando “é, eu vou embora, vou pra casa de meu pai”, e peguei a camisa, “não vou ficar aqui mais não”, tava todo o mundo me perturbando lá no terreiro, quando eu cabei de sair, de botar o pé no passeio, ia subindo a ladeirinha, a árvore de Legba, falou, “Volte, volte” três vezes, eu voltei desesperado.*

Buda: Lorsque j'étais plus jeune, je le suis toujours puisque je n'ai que trente-six ans, quand j'avais seize ans, j'ai fait une bêtise. J'ai dit : « Eh bien, je m'en vais chez mon père ». J'ai pris ma chemise en proclamant : « Je ne vais plus rester ici ! ». Les gens réunis dans la maison se sont tous moqués de moi au sein du *terreiro*. En partant, sitôt que j'ai mis mon pied sur le trottoir et ai commencé à monter le chemin, l'arbre de *Legba* a parlé trois fois : « Rentre, rentre, rentre ! » Et j'ai rebroussé chemin, empli d'effroi.

8) Regina: *A arvore, você presenciou, esse milagre, essa manifestação, sagrada.*

Regina: L'arbre... Et tu as vraiment vécu ce miracle, cette manifestation sacrée ?

Buda: *E não foi só eu que presenciei, e de todos também escutar isso, a gente acatar e voltar, teve gente que tomou tapa, da árvore, do vento mesmo, é isso a característica desse guardião da casa.*

Buda: Pas seulement moi, mais tous les autres qui étaient présents à ce moment-là l'ont entendu parler ; on doit le respecter et rebrousser chemin. Je connais des histoires de gens qui ont reçu des claques de la part de l'arbre et du vent. Voilà encore d'autres caractéristiques de ce gardien de la maison.

9) Regina: *Mas assim, também essa essacaracterística, mas acho talvez possa também fortalecer isso, essa característica, também tem a ver com a formação de vocês, no*

caso, você ali criado dentro dessa cultura, dentro dessa tradição histórica religiosa, e de vida, então você também tem aquela ligação com esse sagrado, e também pode ouvir, e esses demais que também ouviram, acho que é dessa ligação com a casa, não é?

Regina: Mais enfin... Tu pourrais m'en dire davantage sur cette caractéristique. Cela doit avoir une relation directe avec la formation de vous tous qui avez grandi dans cette culture, dans cette tradition historique et religieuse, et aussi avec vos expériences de vie. Alors, vous avez ce lien avec le sacré, qui vous a permis d'entendre, vous comme les autres qui sont dans la même situation, n'est-ce pas ?

Buda: *Isso, com certeza, é por isso que a gente tem um “mito” de deixar as pessoas, primeiro ver nosso ritmo da casa, como é que é nosso ritmo para a pessoa ver, se a pessoa ver que não vai aguentar, é melhor...; porque meu pai sempre falou: “ quem tá dentro, fique dentro, quem tá fora faça questão de não entrar”, porque o jeje é uma religião séria, o jeje não é bruxaria, o jeje é vivido da natureza, a gente vive mais cultuando a natureza, portanto é que a gente precisa de água, de mato, mata fechada, e sobrevivemos através de nossos recursos, não vivemos através de recursos de governo, nada disso, é uma religião dentro do mato, tá se vendo, todo mundo tá no seu centro, todo mundo que tá dentro do mato é o candomblé do jeje e alguns candomblés dois ou três que ainda tem dentro da roça.*

Buda: C'est exactement cela, et c'est pourquoi nous avons un *mythe* qui oriente les gens pour voir comment est le rythme de la maison, afin qu'elles puissent juger d'elles-mêmes et décider, en conscience, si elles peuvent tenir le coup. Comme ça, c'est mieux ! Mon père a toujours dit : « Celui qui est dedans, qu'il y reste. Et celui qui est dehors, qu'il fasse de son mieux pour ne pas y rentrer ! ». Car les *Jejes*, c'est du sérieux ; la religion des *jejes*, ce n'est pas de la plaisanterie. Le *jeje*, ce n'est pas de la sorcellerie, c'est une expression de la nature. Nous vivons beaucoup plus du culte de la nature, et c'est pourquoi nous dépendons de l'eau, de la brousse, de la forêt. Nous vivons de nos propres ressources, absolument pas des subventions gouvernementales. Le *jeje* est une religion de la brousse (*do mato*). Aujourd'hui, tous les autres temples ont leurs sièges dans des *centres*, en zones urbaines, et les seuls qui sont « *no mato* » dans la brousse, c'est nous. Il ne reste que le *candomblé jeje*, et peut-être deux ou trois autres maisons de candomblé.

10) Regina: *Então quais os ritos estão associados ao Legba?*

Regina: Alors quels rituels sont associés à *Legba* ?

Buda : *Em que sentido ?*

Buda : Dans quel sens ?

11) Regina: *Não sei, acho que talvez, não sei o que ele (Hildebrando) quis dizer, mas talvez seria assim, cada orixá tem um agrado, tipo de ritual, de música, talvez seja isso.*

Regina: Je ne sais pas exactement ce qu'il (Hildebrando) a voulu dire. Peut-être a-t-il voulu faire référence au fait que chaque *Orixá* reçoit des offrandes, qu'il y a un rituel spécifique, une musique propre pour chacun...

Buda: *O que acontece, o rito, o que ele come, “a música eu não posso cantar as músicas”, mas o que é que ele come ? : farofa, o que é que ele bebe?, cachaça, azeite, como é que fala, farofa de dendê, farofa de cachaça, galos, gosta de bastante luz, que é pra, que a luz é a vela, pra clarear ele, e clarear nossos caminhos para estar sempre observando a gente, atento, vigilante, obi vermelho (noix de kola rouge) que é a coisa que ele bastante gosta.*

Buda: Ce qui se passe, c'est le rite. Pour la musique, je ne peux pas chanter, mais voici ce qu'il mange : du « *farofa* » fait avec du rhum blanc et du « *farofa* » à l'huile de palme rouge « *dendê* ». Il apprécie beaucoup la noix de kola rouge. Qu'est-ce qu'il boit ? Du rhum blanc « *cacheça* », de l'huile de palme. Il apprécie les coqs ; Il aime également beaucoup la lumière des bougies pour s'éclairer et pour éclairer nos chemins, en restant toujours attentif à notre égard et vigilant pour nous

12) Regina: *E assim, as músicas não podem ser cantadas, mas ele gosta desse ritual, da música, e tem alguma dança que ele gosta, alguma representação de dança? Na verdade eu estou trazendo minha ignorância!*

Regina: Alors, les musiques ne peuvent pas être chantées, mais il aime ce genre de rituel de la musique. Est-ce qu'il y a une danse qu'il préfère ? J'avoue que je suis « ignorante » en ce domaine...

Buda: *Ele gosta quando faz a matança dele, ele gosta de ser cantado e tocado, mas ninguém dança pra ele, no caso é ele mesmo e visivelmente.*

Buda: A vrai dire, ce qu'il aime lors des sacrifices d'animaux, c'est qu'on lui chante ses chansons à lui, qu'on joue pour lui, mais personne ne danse pour lui.

13) Regina: *Ninguém incorpora esta divindade, ele é presente, mas, por ele mesmo, ele não precisa de um corpo, de uma presença corpórea prá se manifestar.*

Regina: Donc, en réalité, personne n'incorpore cette divinité. Elle se manifeste, mais uniquement par elle-même. Elle n'a pas besoin d'une possession physique.

Buda: *Legba, não.*

Buda: Pas *Legba*.

14) Regina: *Só a árvore mesmo, só a própria natureza que ele usou prá falar com você, e por isso as músicas sagradas, que é a relação com ele não precisa de um corpo para ser manifestado.*

Regina: Seulement l'arbre, la nature elle-même qu'il a employée pour parler avec toi, et les musiques sacrées qui marquent la relation privilégiée avec lui. Il n'a pas besoin d'un corps physique pour se manifester, n'est-ce pas ?

Buda: *E se eu fizer isso com você de cantar, eu vou tá, quebrando o protocolo..., entrando até em contato com ele, eu também não posso cantar porque eu estou de luto, e também porque estou quebrando um protocolo de muitos anos atrás da casa, meu pai já deu várias entrevistas e ele nunca cantou, não vai ser eu, filho agora recente, e eu tenho medo do que eles possam fazer comigo porque ali, tipo assim, o santo da casa, se ele ver que a gente está errado, porque ali, o santo da casa, ele castiga, quando a gente vem no mato, eles alegam, porque é uma coisa que está ali você aprendeu, e eu estou seguindo as tradições de meu pai, sou eu que mato, eu que hoje faço as matanças, que faço as coisas todas da casa, eles sabem que eu estou com as responsabilidades, meu pai já se foi, a minha responsabilidade hoje aumentou muito mais.*

Buda : Si je chante pour toi ses chansons ici, je briserais un protocole très ancien de la maison, car mon père a déjà donné nombreuses entrevues et il n'a jamais chanté. Ce n'est pas moi, son fils, qui vais le faire aujourd'hui ; les gens se diraient : à peine vient-il de prendre les responsabilités qu'il se met à agir autrement. Si je chantais, je serais même en contact avec lui. En fait, en ce moment, je ne peux pas chanter parce que je suis en deuil. Je crains que si je le faisais, les « saints » de la maison ne me châtient lorsque je me rendrai dans la brousse. Moi, je suis la tradition de mon père et, aujourd'hui, c'est moi qui accomplit toutes les obligations de la maison, je fais les sacrifices. Les gens connaissent ma responsabilité, qui est accrue parce que mon père n'est plus là.

15) Regina: *Isso é compreensível, eu acho até que é importante esse fechamento, porque, considerando que existe muita especulação, tanto do ponto de vista da terra e quanto do ponto de vista de tentar se apropriar desse conhecimento que é quase milenar, ... é milenar, porque veio de fora, veio de longe, atravessou o mar, então acho que isso é compreensível, e estando apenas a quatorze dias do falecimento do ogã responsável, e você agora assumindo integralmente, porque mesmo o seu pai não estando ativo, ele era uma presença de força enquanto vivo, ele era uma presença de apoio, então acho que a sua responsabilidade realmente se torna muito mais pesada, você é realmente muito jovem, porque com 36 anos prá comandar uma tradição que tem 400 anos (?)*.

É muita juventude, mas acho que tem aí a sua criação, que você já nasceu disso e acho que seu pai te preparou muito bem porque ele foi embora e ficou aí quase 100 anos te apoiando, segurando você também, então acho que a sua atitude até dessa luta, que a gente não acompanha de perto, mas sabe que teve aí um problema sério com a roça do Ventura, então acho que a sua atitude é muito justa, muito séria, e que tem que ser respeitada por todas as pessoas principalmente agora, então a gente entende.

Regina: Je comprends tout à fait votre réserve, qui est légitime, car il y a beaucoup de spéculation tant sur la terre que dans les tentatives d'appropriation indues de cette connaissance presque millénaire, venue de si loin de l'étranger. Le décès du précédent *ogã* remonte à seulement à quatorze jours. Si vers la fin il ne participait pas à des activités, sa seule présence physique constituait une grande force et un fort appui.

A vrai dire, à trente-six ans, tu es très jeune, et tu dois assumer cette lourde responsabilité de diriger une tradition vieille de quatre cents ans ! Mais je crois que ton éducation dans ce milieu et ton père t'ont bien préparé à la mission... Ton père qui est resté presque une centaine d'années en charge de ces responsabilités. Si nous (Regina et famille, Hildebrando) ne t'accompagnons pas de près dans votre combat, nous savons que vous avez eu des sérieux problèmes pour la « Roça do Ventura ». Je pense que tu as eu sur le problème une attitude juste et sérieuse, qui doit être respectée par tous...

16) Regina: *Assim, quando você fala de matança, a matança, ela é a comida ?, no caso de Leba, ele gosta de farinha, ele gosta de cachaça, do obi vermelho.*

Regina: Lorsque tu parles de « matança » (sacrifice sanglant), s'agit-il de « nourriture », dans ce cas précis, de la nourriture de *Legba* ? Il aime le gari, la « cachaça », la noix de kola rouge...

Buda: *Galo, tem que fazer o sacrificio do galo;*

Buda: *Le coq, il faut lui sacrifier un coq.*

17) Regina, *Então no caso tem que fazer o sacrificio do galo, então, do sacrificio do galo, galo é a comida, é o sacrificio que ele mais gosta; em termos de outras oferendas além do galo tem mais outra folha, ou não;*

Regina : *Alors, dans ce cas, on doit lui sacrifier un coq, et le coq est sa nourriture préférée, le sacrifice qu'il aime le plus. Y a-t-il d'autres offrandes qu'il aime plus que celle-là, ou pas ?*

Buda, *Não, galo, bode, se ele achar que quer um bode, quando ele preferir que deve comer.*

Buda : *Pas du tout, s'il se décide pour un bouc, il lui en faut un, si c'est ce qu'il préfère.*

18) Regina: *Através da leitura? Através da leitura. Que histórias você sabe sobre ele, sobre o Leba, além dessa que você já me falou algumas, além dessa que você já me falou que ele falou? Você já falou da árvore !*

Regina: *Est-ce par la « lecture », la divination que l'on connaît ses desiderata ? Quelles histoires connais-tu sur Legba, outre celle que tu m'as racontée à propos de l'arbre qui parlait !*

Buda : *Ele dá sinais, se ele achar que está tendo alguma coisa, ele dá entender que a árvore está quebrando, quando a gente vai ver não tem nada quebrando, tipo assim, bate na porta, achar que a gente não recorda que ele está tendo alguma coisa, dizendo alguma coisa, pra avisar a gente, pra deixar a gente sobrealerta; as estórias, mas eu já contei a você, dá tapa nas pessoas.*

Outra história que eu vou dizer a você. Teve de um rapaz que já foi embora há pouco tempo, ele não aceita que mulher nenhuma chegue perto dele, fique sentado na raiz da árvore, nada disso, ele pede que a pessoa, só quem vai cuidar dele é homem, porque Exu é homem, e só homem e quem vai cuidar dele, Exu é homem.

Meu pai falou com a moça, “não minha filha”, na época a casa estava cheia de gente, Boitá, que mulher não podia sentar ali, que Leba não gostava, e meu pai disse que ela não podia sentar ali, então um rapaz que era homossexual, disse que você não era mulher, mas eu sou meta meta, e vou sentar aqui, ele foi e sentou, no que ele foi e sentou, ele caiu duro lá, ele foi testar, ele caiu duro lá, meu pai teve que trocar língua, e pedir a Leba, fazer uma saudação

e virar ele no santo, ele ficou virado no santo, ele ficou virado no santo de 10 horas do dia até 11 horas da noite; ele quis testar, e Leba faz isso; ele é sério, ele não é brincalhão.

Buda: Il nous fait signe au cas où il pense qu'il y a quelque chose ; il nous fait croire que l'arbre est en train de craquer, alors que nous constatons que l'arbre est intact, quelque chose de cet ordre. Il frappe à la porte, il nous lance des rappels s'il constate que nous oublions. S'il se produit un événement, il dit quelque chose pour nous avertir, nous mettre en garde. Pour ce qui est des histoires, je t'ai déjà dit que parfois il nous gifle.

Une autre histoire est celle d'un jeune homme, qui n'est plus de ce monde depuis peu. *Legba* n'accepte pas que les femmes viennent trop près de lui, qu'elles s'assoient sur les racines de son arbre « *iloko* ». Il exige que ce soit un homme qui s'occupe de lui, car *Exu* est bel et bien un homme, et seulement un mâle peut prendre soin de lui.

Alors, mon père s'est adressé à une jeune fille : « Ne fais pas ça ma fille, ne touche pas à cet arbre ! » La maison était à ce moment pleine de monde pour la fête du *Boitá*. Un jeune homme homosexuel a alors pris la parole pour déclarer « qu'il n'était pas une femme, qu'il était « *metámetá* » (moitié-moitié), et qu'il allait s'asseoir sur la racine de l'arbre, ce qu'il fit pour tester *Legba*. Il tomba aussitôt raide par terre.

Pour qu'il revienne à lui, il a fallu que mon père « parle en langue », qu'il salue *Legba* et lui demande d'*incorporer son saint*. Ce qui a été fait, et le jeune homme est resté en transe de 10 heures du matin à 23 heures. Voilà ce qu'arrive quand on défie *Legba*. Il est bien capable de faire cela, il est très sérieux, il n'aime pas ce genre de plaisanteries !

19) Regina: *Quais são os principais cânticos, você já falou que não pode falar agora assim, você já falou e eu respeito a sua posição, mais esses cânticos são cânticos de louvor e que tratam da história dele, eu não conheço, por exemplo, já li algumas orações eu não sei se é esse o nome mas algumas orações pra alguns orixás, e que falam um pouco da história desses orixás, e outras que falam mais de reverência, de agradecimento, enaltecendo o orixá; esses cânticos, eles têm a ver com essas duas características, ou não, ou que é uma coisa que você também quer passar, deixar pra lá?*

Regina: Quels sont les cantiques les plus importants ? Tu m'as déjà indiqué que tu ne pouvais pas chanter, entre autres à cause du deuil, ce que je respecte. Mais je voudrais savoir si ces chants sont des chants de louanges. Est-ce qu'ils racontent son histoire à lui ? Je ne connais pas beaucoup le sujet, mais j'ai lu quelques prières. Est-ce le bon terme pour les chants dédiés à

certaines *orixás*, qui parlent de leurs histoires, et pour d'autres qui évoquent des révérences, des remerciements, qui leur confèrent de la majesté ? Ces cantiques ont-ils à voir avec les deux caractéristiques, ou pas ? Veux-tu en parler ?

Buda: *O ritual da música tá dizendo o que é que ele é, o que representa ele, e qual é o sentido das coisas que a gente está oferecendo a ele, cada música num sentido, é um significado pra ele, numa hora certa dentro do rito, as músicas são mais dizendo o que ele é, e falando a ele quais são as características das coisas.*

Buda: Le rituel de la musique raconte ce qu'est l'*orixá*, ce qu'il représente, et ce qu'est le sens des choses que les gens sont en train de faire et de lui offrir. La musique a un sens spécifique pour lui seul, à une heure précise à l'intérieur du rite, les musiques racontent davantage ce qu'il est, elles lui parlent des caractéristiques des choses en question.

20) Regina: *E esse rito de Leba, é a partir do jogo que vocês chegaram a fazer esse culto, foi a partir do jogo quando a sua mãe recebeu essa responsabilidade, que veio...?*

Regina: A propos du rite de *Leba*, avez-vous commencé ce culte à partir du « jeu divinatoire » (*jogo*) ? Est-ce à partir du jeu, quand ta « mère de saint » a reçu cette responsabilité, qu'il est venu ?

Buda: *Isso aí já vem de muitos anos, de Zé de Bechó Salacó, porque a roça da gente está por volta de 1700, a de baixo, e a roça de cima já tá desde 1650.*

Buda: Ce culte remonte à très longtemps. Il vient de Zé de Bechó Salacó, car notre « roça », la « roça de baixo », existe depuis les alentours de 1700, et la « roça de cima », depuis 1650.

21) Regina: *Então é de muito longe, que já veio esse rito, então já tem um conhecimento ancestral, e nessas horas já tem tipo, um conhecimento, e só quem é de dentro da casa que pertence a essa casa é quem sabe do momento dessas orações e dessas oferendas; onde fica o seu peji e onde ele mora?*

Regina: Alors, ce rite vient de loin. Vous en avez une connaissance ancestrale, un type spécifique de connaissance. Seulement ceux qui sont de la maison, qui sont de l'intérieur, qui appartiennent à cette maison savent le moment et les types de prières et les offrandes à faire. Qu'en est-il ? Où se trouve son « peji » (autel) et où habite-t-il ?

Buda: *Ele mora do lado de fora, e ele tem um atinsá, que é uma árvore onde representa ele, é uma árvore que dez homens não abraça, e é uma árvore mais que centenária, é gameleira.*

Buda: Il habite à l'extérieur, et il a un « atinsá » (autel) dans un arbre plus que centenaire : une gameleira (iloko). Il s'agit d'un arbre dont dix hommes ne suffisent pas à faire le tour.

22) Regina: ... *então, quais são as oferendas e o que ele come?*

Regina: Quelles sont les offrandes à cet arbre, et qu'est-ce qu'il mange ?

Buda: *É vela, açaça, farofa de cachaça, de azeite, buruburu, milho torrado, é o galo mesmo que é a coisa e o obi que é a fruta que responde o que ele está dizendo pra gente, se ele aceita ou não aceita a oferenda.*

Buda: On offre des bougies, de l'« açaçá » (crème épaisse de maïs blanc, cuit à la vapeur dans des feuilles de bananier), de la « farofa de cachaça » ou de « dendê », du « buruburu » (pop-corn), du maïs jaune grillé, du coq, ainsi que de l'obi (noix de kola), qui en retour nous transmet ce qu'il est en train de nous répondre, s'il accepte ou pas ce que nous lui offrons.

23) Regina : *Responde no jogo ou pelo que vocês conhecem?*

Regina: Est-ce qu'il répond simplement par le jeu ou par rapport à ce que vous connaissez déjà préalablement ?

Buda: *Na fruta mesmo, o obi signifca uma fruta da vida, então a gente pergunta pra ele...*

Buda: Il répond dans le fruit même, car la noix de kola est un fruit de vie, et nous l'utilisons pour lui poser des questions.

24) Regina: *Como ele gosta de muita luz, de muitas velas, ele pode ser um clarão?*

Regina: Comme il aime beaucoup la lumière des bougies, est-ce qu'il peut apparaître sous la forme d'un éclair ?

Buda: *Ele aparece em várias formas, ele aparece na forma de um garotão, de um negão, forte, e você vê os olhos dele, vermelho, parece brasa; pra viver isto, eu pediria a você, que em janeiro, você ficasse com a gente na festa, são dois primeiros finais de semana de janeiro, que é os dois primeiros domingos...*

Buda : Il peut apparaître sous diverses formes, comme un grand gaillard noir, très fort, avec des yeux rouges comme de la braise. Si tu veux voir toutes ces choses, je t'invite à venir ici en janvier pour la fête qui se déroule les deux premiers week-ends, les deux premiers dimanches de janvier...

25) Regina : *Fin de l'entretien avec l'Ogã Buda et Regina Marques.*

Le deuxième entretien avec l'Ogã Buda a cette fois été mené par moi-même lors d'une de mes nombreuses visites à Cahoeira, ville où se trouve le siège du *Terreiro do Ventura* ou *Seja Hundê*. J'ai interviewé l'Ogã le 22 avril 2014. Voici le compte rendu de nos échanges.

- 1) Hildebrando : *Então Ogã Buda, no mês de maio de 2013 o senhor deu uma entrevista a Regina Marques, e o senhor falou da divindade, Exu-Legbá, Leba e de Lebabimibome, e o senhor tinha falado que Lebabimibome é o mensageiro de Bessem e que é também o escravo da nação jeje marrim, mas Ogã Buda, a gente vê que houve uma mudança, que existe esse Legba Nu, e que ele assume a forma de um macaco nu, então, mas para ele chegar a ter a forma desse macaco nu quer dizer que tem uma historia, tem histórias que se contam sobre essa mudança.*

Por que Leba passou a ser representado na forma de um macaco e por que os macacos que eram animais de contos passaram a ter a forma de um vodum também, assumiu essa forma, então que histórias o senhor pode nos contar que fale dessa transformação, por que Leba passou a ser Lebabimibome e qual a razão, o que o senhor pode nos contar sobre isso?

- 1) Hildebrando : *Ogã Buda, en mai 2013, dans l'entretien que vous avez accordé à Regina Marques, vous avez parlé de la divinité Exu-Legbá, de Leba et de Lebabimibome. Vous avez ajouté que Lebabimibome est le messenger de Bessem et aussi l'esclave de la nation jeje marrim. Mais, Ogã Buda, on constate qu'il y a eu un changement, qu'il existe ce Legba Nu, qui prend aussi la forme d'un singe. Cependant, pour en arriver à la forme d'un singe, cela signifie qu'il y a une histoire, des fables qu'on se raconte au sujet de ce changement ?*

Alors, pourquoi Legba est-il passé à cette représentation sous l'aspect d'un singe, et quelles histoires pouvez-vous nous raconter que nous renseigne cette mutation de Legba à Lebabimibome ? Quelle est la raison de ce changement ?

Ogã Buda: *Eu posso dizer sim para você que ele pode ser transformado em diversas coisas, Exu quando quer mandar recado, Exu quando quer se transformar ele se transforma em*

qualquer objeto dependendo da característica que ele venha lhe conduzir a mensagem, você teve uma sorte dele vim transformado em macaco para querer lhe passar uma mensagem uma vez que você me falou.

Você teve essa sorte de ver ele transformado em macaco, mas ele pode vim em diversas características, ele pode vim só representando um homem em pé com o ocã duro e rindo ou ele pode vim nu representando alguma coisa, um animal, dizendo, traduzindo a mensagem, né, porque não posso dizer a você que foi uma divindade de um vodum que veio ali passar a lhe dar essa mensagem porque ele veio nu, todo pelado com o ocã e com um rabo grande, então ele veio dessa forma se representando.

O Exu ele pode vim de diversos jeitos, pra conduzir um recado, entendeu, pode ser até, o Exu pode vim transmitindo um recado, até fazendo sexo, Exu pode ficar sentado numa cadeira, um negão, um homem preto com o ocã duro todo nu na sua frente, olhando pra você e fumando um cigarro ou rindo na sua cara, Legba, ele é um tipo assim.

A primeira vez que meu pai falou como é que Lebabimibome era foi através de um boneco, tipo um macaco com um rabo e meu pai falou assim esse aí é Leba; é um bonequinho, aí ele pegou viu esse boneco e falou assim, bote esse boneco ali dentro (atinsá do iloko) porque esse boneco é de Leba, ele está ali dentro.

Ogã Buda : Je ne peux que vous dire oui, il peut se transformer en diverses choses. Quand Exu veut faire passer un message, il peut se changer en n'importe quel objet et, cela dépend de la caractéristique de ce qu'il veut nous transmettre par le message. Vous avez eu la chance de l'avoir vu dans un rêve sous la forme d'un singe, comme vous me l'avez raconté, mais il peut prendre toutes les formes possibles. Par exemple, il peut présenter le visage d'un homme seul, debout avec l'ocã¹⁰⁵ (phallus) tout en riant. Il peut aussi apparaître nu, pour d'autres significations, et sous la forme d'un animal pour nous traduire des messages.

Je ne peux pas dire qu'il est venu en tant que divinité dans votre rêve, puisque il est apparu tout nu, dans le plus simple appareil, avec son ocã et une longue queue de singe. Il peut aussi se faire voir ayant des rapports sexuels. Parfois, il se présente sous l'apparence d'un homme au teint très noir assis sur une chaise, qui te regarde en fumant une cigarette et en se moquant de « toi ».

¹⁰⁵Ocã, ocô : mot de la famille linguistique kwa, qui signifie pénis, en fon okã et en yoruba okó. *Falares africanos na Bahia*, idem, p. 300.

La première fois que mon père a parlé de *Lebabimibome*, il s'était montré à lui sous la forme d'une petite poupée, une sorte de singe doté d'une queue. Alors il a dit : « Celui-là, c'est *Legba* ! » Puis il l'a regardé et a ajouté « Mets cette poupée là-dedans, parce que cette poupée est *Leba*. » Elle a été placée dans l'autel de l'arbre sacré, l'*loko*, où elle se trouve toujours jusqu'à présent.

- 2) Hildebrando: *Ele esta aqui, esse boneco na forma de um macaco com um rabo com um ocã? Eu tenho a foto dele, eu vi essa imagem, essa forma de Exu-Legbá, mas o senhor falou também da língua, da linguagem, o tradutor; e foi Ogã Bobosa quem falou pro senhor pela primeira vez que ele adotava essa forma de um macaco com o ocã e o rabo longo?*

Hildebrando: Alors, il se trouve ici, dans cette poupée, sous la forme d'un singe doté d'une queue et d'un phallus ? J'ai vu une photo de cette représentation, de cette forme d'*Exu-Legba*, mais vous parlez aussi de la question de la langue, du langage, et vous l'appellez « le Traducteur ». Est-ce l'*Ogã Bobosa* qui vous a parlé pour la première fois qu'il adoptait cette forme d'un singe doté d'une queue et d'un *ocã* ?

Ogã Buda: *Entendeu, então nós vimos pela primeira vez, teve essa compreensão, e é esse rapaz aí ele é um dos guardiões da casa, mensageiro da casa, se aqui, tudo aqui na casa está em função; mas ele não fica sem comer, prá ele tomar conta de nos todos, se alguém vacilar aqui, ele pune; e uma vez mesmo eu mais novo, hoje eu estou com 37 anos, há dez anos atrás alguém tinha me feito uma coisa que eu não gostei e eu falei: eu vou embora, aí a árvore, essa árvore aí falou assim “volte”, “volte” na mesma hora eu voltei correndo assustado e diversas vezes ele mostra quem é ele, ele dá um sinal, sinal de quando ele tá indignado, sinal de repúdio, prá gente entrar no eixo e passar a se conduzir da maneira correta, entendeu?*

Ogã Buda: Est-ce que tu as compris? Alors, nous l'avons vu pour la première fois et nous avons compris qu'il s'agissait bien de ce gars-là. Il est l'un des gardiens de la maison, le messager de la maison, et, si tout est en ordre dans cette maison, c'est grâce à lui ; rien ne lui manque, on lui donne toujours à manger pour qu'il nous protège nous tous. Et, si l'on vacille ici, il nous punit. Il y a une dizaine d'années, j'étais plus jeune et j'ai aujourd'hui trente-sept ans, quelqu'un m'a fait quelque chose qui m'a déplu. Je lui ai lancé : « Je vais me barrer ! ». Mais l'arbre qui se trouve ici en face a parlé, et m'a dit : « Fais demi-tour ! ». Je suis aussitôt rentré au *barracão*, complètement paniqué. Legbá est comme ça, dans de nombreuses occasions. Il montre ce qu'il

est, il nous donne des signes d'indignation et de rejet pour que nous soyons dans le droit chemin et agissions d'une manière correcte.

- 3) Hildebrando: *Mas ogã, o senhor disse que ele pode assumir qualquer forma, mas essa forma dele como um macaco com um rabo e um ocã, é uma forma que ficou determinada, fixa, então é um tipo. Mas porque ele escolheu, tem alguma estória que conta por que ele escolheu o macaco?*

Hildebrando: Ogã Buda, vous avez dit qu'il peut prendre n'importe quelle forme. Mais celle d'un singe pourvu d'une queue et d'un phallus reste une forme déterminée, figée. L'on peut dire qu'il s'agit d'un *type*, mais alors pourquoi il l'a choisie, celle-là ? Existe-t-il des histoires qui nous racontent le pourquoi de ce choix du singe ?

Ogã Buda: *Mas aí quem determinou essa forma deve ter sido eles mesmos [Hildebrando: eles quem?]. O próprio Legba, porque o macaco se você reparar ele, é forte, troncudo, então, o Exu sempre ele quer se mostrar da forma musculoso, da forma vaidoso, feio também né, se você reparar o próprio Exu, quando você vê ele, a carranca qualquer coisa dele, você vê que ele tem um rabo sempre, ele é troncudo, com rabo e com chifre. Então, ele sempre quer uma forma, e é uma forma da África também, ele não vai se mostrar como um leão, por causa de Sobo, porque o dono do leão é quem? Sobo (Xangô), e o macaco, ele vem nessa linhagem, meio brutesca, meio selvagem.*

Ogã Buda : Ceux qui ont déterminé cette forme, ça doit être eux-mêmes [Hildebrando : qui sont eux ?]. *Legba* lui-même, car le singe, si tu y réfléchis bien, est fort, épais. Alors, *Exu* veut toujours se montrer sous une apparence musclée ; il paraît vaniteux, parfois tout à fait laid, n'est-ce pas ? Et lorsque tu vois *Exu*, ou des parties de son corps, tu constates qu'il est affublé d'une queue. Il est très fort et possède aussi une corne, une forme également connue de l'Afrique. Il ne voudra sûrement pas se montrer sous la forme d'un lion, à cause de *Sobo* (Xangô), qui est le seigneur des lions, alors que les singes sont mi- brutaux et mi-sauvages.

- 4) Hildebrando: *Eu sei que tem uma estoria, mas isso nos contos ioruba que foram os macacos que indicaram a Legba os lugares onde ele deveria ir para escolher o coco de dendê para jogar, e foi indicar os lugares, mas nessas estórias o macaco não é uma divindade, não é como um vodum, porque quando Leba, toma a forma de um macaco ele passa a ser também um vodum, mas nessas estórias o macaco é um animal que fala, que diz coisas, [Buda: existe diversas formas dele se transformar, ele optou pelo*

macaco, ali mesmo depois, ele pode se transformar no que ele quiser, o Exu ele pode ter diversas formas de se transformar].

Hildebrando: Je connais un conte yorouba qui raconte que ce sont les singes qui ont indiqué à *Exu-Legbá* les seize endroits où il devrait se rendre pour établir la méthode interprétative divinatoire du *dilogoun* (avec 16 cauris). Ce qu'on comprend de ce conte, c'est que les singes ne sont pas des divinités ; il ne s'agit pas d'*Orisha*, ce sont des animaux qui ont l'usage de la parole, comme dans des nombreuses fables.

Ogã Buda: *Olhe o que eu lhe falei, que só na Africa existe muitos macacos, essa é uma das formas, ele não pôde se transformar num leão, ele poderia se transformar em qualquer outro tipo de animal, ele se transformou num macaco, que é uma das coisas onde ele poderia mais chamar atenção, [Hildebrando: o senhor acha também que tem alguma coisa a ver com uma aproximação com o ser humano, a forma do macaco?].*

Sim, aproximação, se voce reparar até o macaco, ele é vaidoso, e Exu tem isso também, ele é vaidoso, ele gosta de se mostrar. Quando ele aparece num sonho, ele aparece sempre em pé, com um ocã déguisé e sempre em pé, ele nunca aparece nu, só nu ele nunca aparece, Exu nunca aparece completamente nu. E quando hoje em dia as pessoas fazem o assentamento dele coloca e quando se depara com aquilo, naquele assentamento, ele fica com vergonha, aquilo ali é a vergonha dele, mas quando ele se vê, não, o próprio. Mas, uma pessoa não tá se vendo, mas quando ela se vê daquele jeito se sente envergonhado.

Ogã Buda: Tu vois ce que je t'avais dit... Il y a beaucoup de singes en Afrique, et le singe est l'une des formes en lesquelles *Legba* peut se métamorphoser. Il aurait pu se transformer en n'importe quel animal, mais il ne saurait prendre l'apparence d'un lion. Il y a aussi le fait que le singe est en assez proche de l'être humain, et comme un singe il peut attirer le plus l'attention des autres, [Hildebrando : Pensez-vous trouver, dans ce choix de la forme du singe, un rapprochement avec l'humain ?].

Bien sûr, observe sa forme... Si tu regardes de près, tu vois que le singe est vaniteux, et, vaniteux, *Exu* l'est aussi. Il aime bien se montrer. Lorsqu'il apparaît dans un rêve, il est toujours debout, parfois nu, mais pas complètement, son *ocã* est souvent déguisé. Aujourd'hui, quand les responsables religieux font son « *assentamento* » et installent l'*ocã*, ils sont souvent choqués et ont honte de cela ; il s'agit de *sa honte*, car lui-même a honte de son apparence, tout comme un être humain a honte de se voir dans cette posture. Son *ocã*, c'est sa honte !

5) Hildebrando: *Leba se sente assim?*

Hildebrando: C'est comme cela que *Legba* se sent ?

Ogã Buda: *É, todos se sentem assim, todos. Por que se diz que aquilo ali é a vergonha dele. Tem uma relação entre ele e sexo e trabalho, as vezes a gente sonha fazendo sexo, quando eu acordo eu digo, isso é Exu mandando me dizer que tem alguém que esta fazendo trabalho, mandando alguma bruxaria, mandando uma Pombagira, alguma coisa para atraplar os caminhos.*

Ogã Buda : Bien sûr, tous se sentent de cette manière, car on dit que *la chose* est sa honte. Il y a une relation directe entre lui, le sexe et le « *travail* »; parfois, nous rêvons que nous pratiquons du sexe, et, à mon réveil, je me dis : « Voilà qu'*Exu* m'a dit que quelqu'un est en train de faire de la sorcellerie, que quelqu'un envoie une *Pombagira* pour créer des problèmes. »

6) Hildebrando: *A minha pergunta, é a questão da representação do macaco.*

Hildebrando: Ma question porte sur la représentation par le singe.

Ogã Buda: *O macaco é por causa mais da etnia, daonde veio ele, da etnia daonde se começou, daonde os africanos veio, e daonde ele se pôde ser apresentado.*

Ogã Buda. La représentation sous forme de singe est liée à l'ethnie dont il est issu, celle où tout a commencé, l'endroit d'où sont venus les Africains, là où ils ont ainsi été présentés, montrés.

7) Hildebrando : *O senhor conhece a história do Macaco Simão?*

Hildebrando: Connaissez-vous l'histoire du *Macaco Simão* (le Singe Simon?)

Ogã Buda: *Isto é porque quando você acaba de receber aquilo, você tem de dar em troca. Nada é só dar. Também tem que ter que receber: é um dar e um receber. Então existe essa união, esse coisa que possa, é um dar e um receber, você dá e recebe. Exu fala assim.*

Tem um rapaz para quem eu fiz um trabalho, ele vai conseguir o negocio dele, coisa, mas assim que ele conseguir...; eu tenho uma boneca lá em casa, uma boneca deste tamanho, ele fez um trabalho com essa boneca, chamada Maria Quitéria, ela tem rabo, é uma boneca que tem uma criança no braço. Maria Quitéria falou que dava a mulher dele de volta, mas em seguida, ele tem que dar uma vaca preta com quatro cabras e dezesseis galinhas.

O tamanho da conquista que ela vai dar a ele está ligado ao tamanho do agradecimento que ele vai ter que dar a ela, por isso que esse macaco [Simão], ele dá aquilo a pessoa e depois ele pede de volta, porque ele sabe que aquela pessoas deve ter feito alguma coisa e a pessoa deve ter conseguido alguma coisa de alguma forma deve ter feito alguma coisa e não quis a coisa e depois ficou na pior, mesmo assim ele quer que pague; e quando a pessoa consegue se erguer, ele quer que pague, tem que se lembrar dele e Legba, é um Exu, que ele é muito correto, ele não gosta de certas brincadeiras. Aqui no Terreiro ele é muito sério, não gosta de riso, de nada. Tanto que no lugar dele, ele não quer a presença de mulher, no seu do assentamento.

Ogã Buda : Cela arrive parce que, lorsqu'on reçoit la chose en question, il faut en retour donner quelque chose. L'on ne doit pas uniquement se contenter de donner ; il faut aussi recevoir en échange. Il s'agit d'un acte de donner-recevoir permanent ; tu donnes d'un côté et reçois de l'autre. *Exu* parle aussi de cette façon.

Je te raconte une histoire... Il y a un garçon pour qui j'ai fait un *travail* en mettant en œuvre une entité que j'ai à la maison : une poupée noire appelée Maria Quitéria. Elle aussi est dotée d'une queue et elle tient un enfant dans ses bras. La poupée lui a promis de faire revenir sa femme vers lui, et lui a demandé en échange de lui apporter une vache noire, quatre chèvres et seize poulets. La valeur de la reconquête de sa femme et la valeur du remerciement que Maria Quitéria lui attribuera sont liées.

Il va réussir à réaliser ce qu'il lui a demandé. C'est pourquoi ce *singe*, *Macaco Simão*, demande qu'on lui rende ce qu'il avait offert peu de temps avant à une personne, car il sait que celle-ci a fait des choses pas très convenables. Cette personne ne lui donne rien en rétribution de ce qu'elle a obtenu par son action à lui. Même si elle refuse ensuite de garder ce qu'elle a obtenu, lui, il veut qu'elle paie pour ce qu'elle a reçu. Lorsqu'on réussit avec son aide, il faut lui payer quelque chose en retour. Il faut se souvenir de lui, car *Legbá* est un *Exu*, très correct et sérieux. Ici dans le *Terreiro*, il est très sérieux, il n'aime pas la rigolade ; il n'accepte même pas que des femmes s'approchent de son *assentamento*.

- 8) Hildebrando: *Mas ogã, em todo terreiro, só quem cuida de Leba é homem, mulher nenhuma pode? [Buda: na minha casa é. Nem lá em cima [assentamento na entrada do terreiro distante de uns 50 metros do barracão]. Mas é na nação jeje unicamente?*

Hildebrando: *Ogã*, pourquoi n'y a-t-il, dans tous les *terreiros*, que des hommes qui s'occupent de *Legba*, alors qu'il est interdit aux femmes de le faire ? Pas même là-haut, à l'entrée du temple, à plus de cinquante mètres du *barracão*. Cela se produit-il seulement chez les *Jeje* ?

Ogã Buda : *Na nação jeje, nem lá em cima nem em outros assentamentos dos Exus, ninguém mexe.*

Ogã Buda : Pas chez les *Jeje*. Il est interdit aussi bien là-haut que dans tout autre *assentamento* des *Exu*. Aucune femme ne peut le toucher.

9) Hildebrando: *A gente sabe que Legba é o mensageiro, mas por que Lebabimibome é considerado como o mensageiro de Bessem?*

Hildebrando: Nous savons que *Legba* est le *messenger*, mais pourquoi *Lebabimibome* est-il considéré comme le *Messenger de Bessem* ?

Ogã Buda: *Por causa da sua origem da etnia daonde ele veio da parte do Daomé, porque ele é também o escravo, e o Exu do Daomé.*

Ogã Buda: A cause de son origine, de son ethnie, de l'endroit d'où il est venu, la région du Dahomey. Il est aussi *l'esclave et l'Exu du Dahomey*.

10) Hildebrando: *O que o Senhor quer dizer quando diz que ele é o escravo do Dahomé, quer dizer de toda a nação.*

Hildebrando: Qu'entendez-vous par « esclave du Dahomey » ? Voulez-vous dire « de toute la nation » ?

Ogã Buda : *É, de toda a nação da parte do rei do Daomé, da parte do reino Dã.*

Ogã Buda : Tout à fait, il s'agit de toute la nation en rapport avec le roi du Dahomey, de la part du royaume de Dan.

11) Hildebrando: *Mas ele também se expandiu, porque em outras nações do Candomblé se fala também hoje em português Exu Nu, que não tem o aspecto do macaco, mas tem no Angola também, segundo um tata que conheço, tata Mutalambé.*

Hildebrando: Mais il s'est aussi répandu dans d'autres endroits et *nations* du *candomblé*. On parle actuellement d'*Exu Nu* (en portugais), qui par ailleurs n'a pas l'aspect d'un singe. Il existe

aussi dans la *nation Angola*, selon l'un des responsables religieux de cette *nation*, un *tata* que je connais, *tata Mutalambé*.

Ogã Buda: *Eles sabem que se chama Legba por causa da história dos livros, a história da África, eles hoje em dia tem até Leba Bara vodum dans les maisons. Jamais Leba entra aqui dentro, Leba é lá fora!*

Ogã Buda: Ils connaissent aujourd'hui son nom à cause de l'histoire apprise dans des livres, de l'histoire de l'Afrique. Il y a même *Leba Bara vodum* à l'intérieur des maisons. *Leba* ne rentre jamais à l'intérieur de cette maison.

12) Hildebrando: *Mas ogã, a gente vê que tem um dialogo entre as nações, porque tem gente que vem aqui, que é de Angola como Kitari que angoleira, então a mensagem passa de uma casa pra outra de uma nação para outra.*

Hildebrando: Mais *Ogã*, on voit qu'il y a un dialogue entre les différentes nations. Ici même, cette maison est fréquentée par des gens appartenant à la *nation angola*, par exemple Kitari, qui est *angoleira* (*angolaise*). Le message passe donc d'une maison à l'autre, d'une nation à l'autre...

Ogã Buda: Sim, a nação angola e o *jeje*, são as duas nações mais velhas do Brasil, o *ketu* é uma nação de ontem. *Quem* é a nação dentro do candomblé mais velhas no Brasil?

Ogã Buda: Bien sûr, par rapport aux *nations angola* et *jeje* qui sont les plus anciennes du Brésil, la *nation ketu* est toute neuve, elle date d'hier. *Qui* est la plus ancienne *nation* dans le candomblé au Brésil ?

13) Hildebrando: *É o senhor quem diz qual é.*

Hildebrando : C'est à vous de dire qui est la plus ancienne...

Ogã Buda: *É o jeje e o angola, a linguagem fon e a linguagem banto. Tanto que na nossa casa existe uma irmandade com o "Bate Folha" em Salvador. Rumaninha de Pó que é daqui, mas foi la pro Bogum em Salvador, ela tinha uma grande ligação com as pessoas, com o pessoal do Bate Folha. E tanto que o candomblés que tem esta área verde que faz as obrigações como antigamente, só é aqui e o "Bate Folha". Nem o Bogum mais faz essas obrigações. Aqui tem a festa desse Exu aqui, festa não, quando a gente corta para esse Exu aí, só os ogãs faz a a galinha lascada, assada com camarão e cebola pra gente comer.*

Ogã Buda: Ce sont le *jeje* et l'*angola*, de langues fon et bantou. Nous sommes si proches qu'il y a une fraternité entre nous. Ainsi, le *Candomblé* « *Bate Folha* » de Salvador, Rumaninha de Pó, qui était de cette maison au début, est parti pour le *terreiro do Bogum* de Salvador. Il avait aussi un très fort lien avec les membres du « *Bate Folha* ». La preuve de cette ancienneté et de cette fidélité, c'est que le seul candomblé qui dispose d'un aussi vaste espace vert et accomplit les *obligations* à la manière d'autrefois, c'est ici et le « *Bate Folha* ». Même le « *Bogum* » ne tient plus ces anciennes obligations. Nous avons ici la fête de cet *Exu* implanté ci-devant, non pas une fête, je veux dire que lors *des sacrifices* (*matanças*), les seuls à pouvoir découper le poulet rôti et à le préparer, avec crevettes et oignons, sont les *ogãs*, afin que nous le partagions.

14) Hildebrando: *Isso corresponde talvez com a história da antiguidade da presença desses africanos no Brasil. O que eu também observei aqui, é que o loko daqui, esta árvore tem a formade um Y. O que significa isso, segundo o senhor?*

Hildebrando: Cela tient peut-être à l'histoire, à l'ancienneté de la présence de ces peuples africains au Brésil... J'ai aussi pu observer ici que le *loko* du temple, cet arbre plantée devant le *barracão*, a la forme d'un Y. Cela a-t-il une signification selon vous ?

Ogã Buda : *É um mistério, e se você ver o que é que é o Y. Você sabe quantos atabaques tem ali engolido naquela árvore? Tem uns nove atabaques ali dentro, mas hoje só se vê um deles.*

Ogã Buda : C'est un vrai mystère, si l'on pense à la signification du Y ? Est-ce que tu sais combien de tambours ont été engloutis par cet arbre planté devant le *barracão*? Il y en a au moins neuf, mais on ne peut en voir qu'un seul aujourd'hui.

15) Hildebrando: *Ela tem mais de 100 anos?*

Hildebrando: Elle (l'arbre) doit avoir plus de cent ans, n'est-ce pas?

Ogã Buda : *Quantos anos uma gameleira leva para fazer aquele anel? E vou lhe dizer outra coisa, Lebabimibome é um Exu que ele não é de falhar, ele é de cumprir, de cumprir! E aqui nesta casa, se nós temos esta casa e hoje estamos sobrevivendo, é graças a Exu Tiriri, Lebabimibome, Ogum Xoroquê e Leba, e os três voduns Bessem, Sobo e Azançu que é o dono dessa casa, mas também se não fosse os mensageiros dessa casa, principalmente Leba, a gente não estava aqui, nem eu contando essa história pra você, e a casa fechada, até derrubada.*

Ogã Buda : Combien d'années faut-il pour qu'une *gameleira* (fromager) arrive à mesurer une telle circonférence ? Et je vais te dire une autre chose : *Lebabimibome* est un *Exu* qui ne se

dérobe jamais à ses responsabilités, il accomplit tout ce qu'il promet. Si nous continuons d'exister ici en tant que *candomblé*, c'est grâce à *Exu Tiriri*, à *Lebabimibome*, à *Ogum Xoroquê*, à *Leba*, ainsi qu'aux trois *Bessem*, *Sobo* et *Azançu*, qui sont les *propriétaires (donos)*, les *patrons* de cette maison. Si nous n'avions pas les concours des messagers de cette maison, de *Leba* tout particulièrement, nous ne serions plus là, et moi-même ne serait pas en train de te raconter cette histoire. La maison serait probablement fermée ou complètement rasée.

16) Hildebrando: *Nas minhas conversas com outras pessoas em outras casa, eu perguntei e ninguém conhece este nome, Lebabimibome, porque tem uma particularidade com Lebabimibome, o que o senhor pode nos falar dessa particularidade?*

Hildebrando: Dans d'autres maisons, dans mes conversations avec des personnes, je leur ai demandé si elles connaissaient le nom *Lebabimibome*. Personne ne le connaît, puisqu'il est marqué par une particularité. Que pouvez-vous nous dire au sujet de cette spécificité ?

Ogã Buda : *Com certeza, mas essa particularidade aí foge da minha alçada, porque eu só tenho direito de falar sobre isso até um certo ponto, outros caminhos eu não posso prosseguir porque é contra o protocolo da casa, e aqui a gente tem um juramento. E esse juramento, é um juramento que vale a nossa vida.*

Ogã Buda : Bien sûr, que cette particularité existe, mais je ne puis en parler. J'ai le droit d'aborder la question jusqu'à un certain point, mais d'autres chemins me sont interdits. En parler serait contrevenir au protocole de la maison. Ici, dans cette maison, nous sommes tenus par un serment... Un serment de vie et de mort.

17) Hildebrando: *Mas a segunda parte do nome associado a Leba deve significar alguma coisa, o que é Bimibome?*

Hildebrando: La deuxième partie du nom associé à *Leba* doit bien signifier quelque chose... C'est quoi, *Bimibome* ?

Ogã Buda: *Sim, tem um sentido.*

Ogã Buda : Bien sûr que cela a un sens.

18) Hildebrando: *Mas este nome é fon ou ioruba?*

Hildebrando: Ce nom est-il d'origine fon ou yorouba ?

Ogã Buda : Fon.

19) Hildebrando: *Mas em termos fon, significaria o que?*

Hildebrando: Qu'est-ce que cela pourrait signifier en langue fon ?

Ogã Buda : *B, ele diz Leba, daonde ele vem.*

Ogã Buda : Le *B* renvoie à *Leba*, d'où il vient.

20) Hildebrando: *Mas se eu digo B, significa o que? Mas tem também o “M” de “Mibome”.*

Eu não tenho a informação necessária para dizer o que significa o B, o senhor tem, e pode dizer se ela é de origem geográfica, do país de onde ele vem ou da função dele?

Hildebrando: Si je dis *B*, cela veut dire quoi ? Il y a aussi le « *M* » dans « *Mibome* ». Je n'ai pas assez d'informations concernant la signification du « *B* ». Peut-être la connaissez-vous et êtes en mesure de dire s'il s'agit d'une origine géographique, du pays d'où il est venu, ou de sa fonction ?

Ogã Buda : *Você tem o B e o M, eu só vou lhe dar essas duas dicas: M de Marrim e B de Benin.*

Ogã Buda : *Tu as le B et le M, je ne peux te donner que ces deux tuyaux : le M de Marrim et le B de Bénin.*

21) Hildebrando: *O senhor tem algumas histórias para nos contar sobre esta divindade, histórias para as crianças ou pour les adultes?*

Hildebrando: Avez-vous quelques histoires à nous raconter sur cette divinité, des histoires pour enfants ou pour adultes?

Ogã Buda : *Não, os velhos preferiam que a gente descobrisse as coisas por nós mesmos, por exemplo esta senhora que esta aí dentro, no quarto (Dofona de Itinha) já viu ele passar aí na porta, às seis horas da noite ninguém fica na porta porque eles estão todos passeiando, tem que passar dez minutos dentro de casa. Os velhos não era muito de contar histórias, não; ele falava de estórias até dele, o santo daqui, quando ele não mata, ele aleija.*

Ogã Buda : Pas du tout. Les anciens avaient l'habitude de nous faire découvrir les choses par nous-mêmes. Je te donne un exemple concret. Cette dame qui se trouve derrière, dans la chambre (Dofona de Itinha), elle l'a déjà vu passer ici devant la porte, vers six heures du soir. A cette heure, ici, personne ne doit rester devant la porte, parce que c'est le moment que les

entités ont choisi pour se promener, il faut attendre au moins dix minutes à l'intérieur de la maison avant de pouvoir sortir. Les vieux n'aimaient pas trop nous raconter des histoires, ils préféraient évoquer leurs histoires personnelles. Ils ne parlaient pas d'autres choses, car *les saints* de cette maison, *quand ils ne tuent pas, ils estropient !*

22) Hildebrando: *Ogã, o que aconteceu hoje, durante a matança, quem foi que agiu, e levou o galo, foi Legba ou Lebabimibome que fez aquilo no galo, ou na galinha, sugar o sangue, ele tem esse poder extraordinário? Mas quando ele sugou, isso quis dizer o quê para a pessoa que fazia sua obrigação e participava da cerimônia?*

Hildebrando: *Ogã, il s'est produit quelque chose aujourd'hui pendant la « matança » (sacrifice). Qui est-ce qui a agi à ce moment-là. Est-ce Legba ou Lebabimibome qui a sucé tout le sang du coq ou de la poule ? L'un d'eux a-t-il ce pouvoir extraordinaire ? Qu'est-ce que cela signifiait pour la personne qui faisait ses préceptes et participait à la cérémonie ?*

Ogã Buda: *Tem, foi Lebabimibome, ele tem esse poder de sugar, era um galo, aquilo ali quer dizer que ele estava daquele jeito, ele sugou e levou o que estava dentro dele, tudo de ruim foi levado, e vai continuar a sugar, ele levou o que estava dentro dele de negativo saiu, tudo de ruim saiu, ele levou as energias negativas.*

Ogã Buda: C'était *Lebabimibome*. Oui, il a ce pouvoir de sucer le sang, il s'agissait d'un coq. Cet acte signifie que la personne concernée trouvait dans cet état. En agissant ainsi, il l'a vidée de tout ce qu'il y avait de mauvais en elle. *Lebabimibome* a emporté avec lui tout ce qui était négatif chez elle, toutes les énergies négatives, et il continuera de le faire par la suite.

II.1.b COMMENTAIRES SUR LES ENTRETIENS D'OGÃ BUDA

- Observations et interprétations de fond concernant les entretiens avec ce responsable religieux du Candomblé « *Seja Hundê* » de la ville de Cachoeira, à Bahia, et analyse de ses affirmations.
-
- 1) L'*Ogã* Buda affirme que son candomblé est riche d'une tradition de quatre cents ans, ce qui semble anachronique au vu de la recherche historique. En effet, il n'avance aucune référence relevant des archives des historiens et spécialistes des religions afro-brésiliennes pour étayer cette assertion. D'autres collectes de données orales par des responsables religieux de cette tradition à Bahia n'étaient pas non plus de telles affirmations.
- 2) La plus ancienne mention d'un culte d'origine africaine au Brésil porte sur le *calundu*. Or cette pratique religieuse a été référencée pour la première fois dans une aquarelle d'un peintre amateur de Dresden, Wagener, au service du Prince de Nassau de 1634 à 1641, qui a vécu dans le Pernambouc de l'époque de la conquête hollandaise. Elle a été également mentionnée dans les poèmes du Bahianais Gregório de Mattos, au XVII^e siècle, puis par Nuno Marques Pereira dans son livre le « *Peregrino da América* ». Pour autant, la possibilité d'une si longue mémoire historique préservée par la tradition orale n'est pas à exclure totalement.

Une autre *maison* de candomblé se rattachant aux mêmes origines que le Ventura, la *Casa das Minas*, au nord du Brésil (dans le Maranhão), revendique elle aussi une longévité de quatre cents ans. A ce propos, l'ethnologue Sérgio Ferretti rapporte que, lors de ses premiers contacts avec ce *terreiro*, l'une des « anciennes » de cette communauté lui a dit que, « dans cette maison, il y avait des histoires de presque quatre cents ans ».

Sur le coup, il n'avait pas bien saisi le sens d'une telle affirmation, puisque la ville de São Luis, capitale de l'État, n'avait pas elle-même quatre siècles, si bien que la « *Casa das Minas* » ne pouvait pas être si ancienne. Plus tard, en 1995, Sérgio Ferretti a compris que, pour *Dona Amância*, l'histoire de la maison devait symboliquement remonter aux origines de la dynastie du royaume du Dahomé, au début du XVII^e siècle. Il apparaît donc que la mémoire orale est tout à fait capable de préserver des connaissances du passé qui, parfois, ne sont pas corroborées par les archives écrites. Cette mémoire a su ainsi préserver des généalogies avec des noms de personnages

historiques qui les ont précédés de plusieurs siècles. Pierre Verger a effectué des recherches en 1947 dans le Maranhão, et, en 1948, dans la capitale de l'ancien royaume du Dahomé. Voici ce qu'il raconte.

A Saint-Louis de Maranhon par contre, j'ai eu l'occasion de parler avec Mãe Andresa, qui m'a cité le nom des Voduns auxquels le culte était rendu dans le temple connu à Saint-Louis de Maranhon sous le nom de Casa das Minas (Maison des Minas).

Elle passa très rapidement sur *Legba*, dont elle préférait ne pas trop en parler en raison du caractère « malin » prêté au messager des autres dieux. Elle divisa en 3 familles les autres Vodun.

La première composée de divinités qui à l'époque m'étaient peu familières. J'y reviendrai après avoir parlé des deux autres dont les noms sont très connus en Haïti et à Bahia.

L'une d'elle comportait les noms de : Sobo – Bade – Avrekete – Agbe – Topodoun – Loko – Nanan Bioko (pour Boukou) Lissa – tous d'origine Houla, Hweda ou Aïzo, l'autre les noms de Azonssou – Azoani – Alogoue (pour Alokpe) Akossou-Sakpata – Dambira (pour Damballa Ouedo), tous d'origine Mahi, ainsi que Bossoukon (pour Bossikpon) et Azili de la région de l'Ouémé.

Toutes ces divinités sont présentes à Abomey mais appartiennent à des nations contre lesquelles les Dahoméens firent des expéditions guerrières.

Mais revenant à la première famille de Vodun, celle-ci composée de noms qui, à Abomey, ont été tous reconnus par la suite comme étant ceux de la famille des rois d'Abomey.

Certains de ces noms n'étaient guère connus que des prêtres d'Abomey et le fait que j'avais appris ces noms au Brésil était pour eux la preuve qu'il y avait là-bas des descendants de la famille royale.

Ce fut comme un mot de passe auprès de Mivede le Zomadonoussi, représentant sur terre la divinité à laquelle les offrandes sont faites immédiatement après les anciens rois et qui détient un pouvoir de juridiction sur l'ensemble des prêtres animistes d'Abomey. Ceci facilita grandement l'enquête que j'allais faire là-bas.

Voici les noms tels qu'ils m'ont été donnés, et dans le même ordre par Maë Andresa, ainsi que leur identification à Abomey.

Agongono qui fut facilement trouvé être Agonglo.

Savalou ou Azaka (de Savalou) qui joue un rôle important dans le culte des Tohossou (Zomadonou).

Dadahi - serait Agassou, le vodun des rois d'Abomey.

Bepega - le fils du roi Tegbessou.

Sepazin - la fille du roi Wegbadja.

Dako - le roi Dakodonou.

Bossou - Boussouhon un nom de Zomadonou.

Joti - un fils de Dadaho.

Koessina - un frère du roi Agadja.

Aronovissava - Ahonovi Sava, sœur du roi Dako.

Zomadonou - est le Tohossou, premier fils anormal du roi Akaba.

Dossou - serait le roi Dossou Agadja

Togpa - le frère de Zomadonou

Desse - le fils du roi Kpengla.

Dossoupe - Kpelou-Tohossou du roi Tegbessou.

Nani - une fille du roi Kpengla.

Tossa et Tosse - des jumelles du roi Agadja.

Niaidono - la mère de Akaba, Agadja, Hangbe.

Et enfin Naité - Naité Sedume mère du roi Agonglo.

De l'examen de cette liste, il ressort qu'aucun des Voduns n'est postérieur au roi Agonglo, il se pourrait donc bien que le culte des divinités des rois d'Abomey ait été établi à la « Casa das minas » de Saint Louis de Maranhon par Na Agontime, veuve du roi Agonglo, mère de Ghézo qui, avec une partie de sa famille fut envoyée en esclavage, par Adanzan et que Dossou Yovo et le Migan Atindebacou cherchèrent si longtemps à travers les plantations des deux Amériques.¹⁰⁶

Verger conclut sur cette question que des membres de la famille royale d'Abomey ont été exilés vers São Luis do Maranhão, et d'après ses informateurs, Nã Agontimé, la veuve du roi Agonglo, a été vendue en tant qu'esclave avec d'autres membres de la famille royale, et eux ont certainement emmené avec eux ce culte jusqu'au Maranhão.

Quant aux deux autres dates, proposées par l'*Ogã*, elles laissent matière à discussion. Selon l'historien et anthropologue Edison Carneiro, la fondation des *terreiros* de *candomblé* de Bahia, des *candomblés* « de tradition *nagô*s », ne remonterait qu'à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles. On le verra plus tard quand nous traiterons de la formation du candomblé, avec l'arrivée des prêtresses africaines d'origine yorouba qui ont fondé le premier *candomblé* répertorié historiquement à Bahia : le *Candomblé da Barroquinha*.

Au sujet des représentations de *Legba* sous la forme d'un singe, et de l'émergence d'un nouveau *vudum*, *Lebabimibome*, l'*Ogã* Buda nous a fourni des informations précieuses sur l'apparition et le début d'un culte adressé à cette divinité. C'est en effet son père biologique, l'*Ogã* Bobosa, qui a été le premier dans le *terreiro Seja Hundê* à organiser le culte de ce *vudu* lorsqu'il lui est apparu un jour sous l'aspect d'un singe sous l'apparence d'une poupée noire pourvue des attributs de *Legba*, qu'il ordonne de placer dans l'*atinsá* de *Legba*, l'arbre *loko*, (fromager).

À quelques détails près, son apparition dans ce *terreiro* relève des mêmes processus que ceux qui se produisent au Dahomey, à la différence que l'arbre sacré existait déjà bien avant l'établissement du culte de ce *vudu*. Cela est corroboré par Herskovits lorsqu'il demande à ses informateurs la signification d'un *vudu*, « *What is a vudu ?* » Voici ce qu'il rapporte.

The native translates the term by the word « god, » yet within a shrine will point to a particular spot where a large jar is embedded and will say that the vodu is there. Quite apart from the concept of vudu which regards it as a deity of [the Thunder Gods, the

¹⁰⁶ VERGER, Pierre, "Les Afro-Américains", *Bulletin de l'IFAN*, Dakar, 1952, p. 157-160.

*Earth Gods, the Sky Gods], or discussed in considering the ancestral cult, the fact remains that a vudu is also thought of by the Dahomean as something which is localized, and that a spirit, while philosophically conceived as existing everywhere in space, must also have definite places to which it can be summoned, where it can be commanded by the proper formulae to aid its worshippers, and from which it can go forth to achieve those things desired of it. According to one account it is the god himself who indicates the place where the temple to a given vudu is to be established by giving a sign by which it is recognized that a shrine is to be built. One example given of such a sign was the appearance of the shoot of a lokó tree inside the house. It is not believed that the lokó can be planted, hence its appearance in such a place would be regarded as the demand of some deity that a shrine be established to him by the person in whose house the shoot appears (...).*¹⁰⁷

De même, Herskovits estime qu'il n'est pas improbable que ce soit de cette manière que certains cultes se sont constitués et identifiés avec des lignées familiales. Dans la tradition dahoméenne, en effet, tous les cultes « publics » d'un *vudu* sont considérés au début comme étant associés à un groupe de gens liés par le sang, qui ont perpétué leur culte.¹⁰⁸

Avançant un point de vue assez proche, De Surgy parle des *trɔ*. Il souligne qu'en matière de secours que les Evhés attendent du monde spirituel, ce n'est pas des ancêtres qu'ils se préoccupent le plus. Ils s'attachent plutôt à ces divinités que depuis peu on appelle *vudu*, et que Spieth qualifiait de dieux subalternes, subordonnés au Dieu suprême, ou de dieux terrestres.

Innombrables, et pour la plupart éphémères, ces divinités changent parfois de figure, de caractère, et même de fonction. Leur ensemble évolue parallèlement à la population des êtres vivants qu'elles sont destinées à secourir, ce qui empêche de leur assigner une place dans un panthéon stabilisé. Robert Cornevin (1962, p. 100) estimait qu'il en existait entre cinq cents et six cents. Il peut s'en inventer chaque jour de nouvelles, ou en être importées de l'étranger, tandis que certaines se métamorphosent en passant d'un village à l'autre ou d'une génération aux suivantes, quand on ne les abandonne pas, purement et simplement.

¹⁰⁷ HERSKOVITS, Melville, *idem*, p. 170-174.

¹⁰⁸ N1, HERSKOVITS, Melville, *ibid.*, p. 170.

La transformation de certains ancêtres en divinités montre qu'il n'y a pas de différence de nature entre les deux. Il en va de même dans toute l'aire culturelle à laquelle se rattachent les Evhé.¹⁰⁹ Spieth expose ainsi une idée générale de ces phénomènes.

« En résumé, écrit Spieth (1911, cité par Caldow, 1952, p. 12), y a-t-il un objet, quelle que soit la qualité particulière qu'il possède, qui impressionne distinctement, de façon agréable, l'esprit d'un homme et affecte directement son existence, dès ce moment un *tro* est né dans l'esprit des Evhé ». Un étang, cas de Blolui à Anloga (Gaba, 1965, p. 77), un tronc d'arbre creux sur le rivage, cas d'Atiti (Spieth, 1911, p. 109), un coin d'épaisse forêt, cas de Kpele, entre Kpenoe et Ho (Spieth, 1906, p. 456), une fourmilière, cas de Kovi à Bleamedzado (Gaba, 1965, p. 77), un essaim d'abeilles, cas de Tsihee à Dome (Spieth, 1906, p. 460), une source, une paire de tambours découverts abandonnés en brousse... se sont dans le passé transformés en *trɔ*. »¹¹⁰

Lors de telles manifestations et évidences, le premier soin d'un devin consulté est d'envoyer la personne concernée à des gens compétents, qui peuvent prendre en charge de telles divinités pour l'installation d'un ou de plusieurs autels ou sanctuaires. Ils s'occuperont aussi de l'initiation de *l'appelé*, à qui ils donneront les connaissances liturgiques, magiques et médicinales nécessaires. Au cas où la divinité n'est rattachable à aucun groupe déjà connu dans la région, le devin prendra en charge lui-même l'initiation, après avoir demandé au *trɔ* par la divination comment elle exigeait d'être traitée. Il arrive même dans certains cas exceptionnels que la divinité révèle par la possession de l'individu la manière dont elle veut être installée et honorée.¹¹¹

Les indications fournies par Herskovits et De Surgy sur les diverses manières dont un *vudu* peut apparaître dans un endroit précis et se révéler à une personne pour le commencement de son culte peuvent fort bien être étendues. Elles peuvent englober la façon dont le *vudum* est apparu dans le temple du *Seja Hundê* à *Ogã Bobosa*, dans la ville de Cahoeira à Bahia, s'inscrivant ainsi dans un processus identique à celui de la région du golfe du Bénin.

¹⁰⁹ De SURGY, Albert, *Le système religieux des Evhé – connaissance des hommes*, L'Hamattan, Paris, 1988, p. 43.

¹¹⁰ De SURGY, Albert, *idem.*, p. 46.

¹¹¹ N17, « D'après l'explication unanime des indigènes, écrit Spieth (1906, p. 442-443), le *tro* (qui signifie changer, modifier, tourner) dont on se sert pour désigner les fétiches doit indiquer le caractère changeant, inconstant de ces dieux de la terre, qui réclament à leurs adorateurs aujourd'hui ceci, demain cela... », In De SURGY, Albert, *ibid.*, p. 42-52.

Nous n'avons pas d'autres détails concernant les exigences posées par cette divinité aux responsables du culte du *terreiro* au moment de son apparition. Il n'en demeure pas moins que ce *vudum* fait aujourd'hui partie du panthéon de ce candomblé, sous le nom de *Lebabimibome*, et que des offrandes lui sont faites régulièrement. Nous en parlerons plus longuement lorsque nous évoquerons certains rituels pratiqués là-bas, avec l'immolation de volailles.

Lors des entretiens mon informateur, l'*Ogã* Buda, m'a fourni une donnée capitale pour ma thèse : la transformation de *Legba*, *Leba*, en *Lebabimibome*. A ce stade il prend la forme d'un singe, l'un des multiples aspects sous lesquels il peut décider de se révéler. S'il a choisi cette forme, c'est bien pour nous faire passer un *message*, car le singe ressemble beaucoup à l'être humain, tant par sa forme que par sa vanité. Mais, surtout, le choix de la forme du singe, animal endémique en Afrique, tient à son origine africaine et au fait que les Africains ont eux aussi été représentés et exhibés de cette manière par les colons et trafiquants d'esclaves.

Ainsi, en se présentant sous la forme d'un singe, *Lebabimibome* devient le *Messenger* de la principale divinité célébrée dans ce *terreiro*, à savoir *Bessem*, le Serpent arc-en-ciel, qui représente le changement inhérent à toute chose dans l'univers. Or, ce *Vudum Bessem* est le représentant de toute la « nation *jeje-mahin* », à cause de son origine dahoméenne.

Il devient ainsi le *Messenger*, le symbole de l'*esclave* et l'*Exu* du Dahomey. *Legba* se mettra dans la peau du singe pour représenter l'esclave africain et de tout un groupe ethnique. En tant que divinité communautaire et ethnique, ce *vudum* a des précédents dans l'aire *fongbe* du golfe du Bénin. Une région où l'on mentionne de nombreux cas de *trô/vudu* qui peuvent, dans certaines conditions, accéder à un statut de divinité lignagère, clanique. Voici ce qu'indique à ce propos De Surgy, par l'intermédiaire de Seth Nomenyo :

Le *trô*, écrit Seth Nomenyo (1968, p. 61), est d'abord le dieu d'un individu, celui qui est son « épouse » et sa « bouche ». Très souvent cet individu est un chef de famille. Le dieu est ensuite le dieu de la famille de cet individu, puis le dieu du clan de cette famille, de la tribu de ce clan ; enfin, selon son importance, le dieu du peuple auquel appartient la tribu ».

En réalité une divinité personnelle n'accède qu'exceptionnellement à un rang supérieur à celui de divinité familiale. Il faut pour cela qu'elle ait été acquise par un homme dont le successeur aille fonder quelque part ailleurs, sous sa protection, un autre village. De plus des divinités peuvent accéder immédiatement au rang de divinité

lignagère ou clanique quand elles sont découvertes ou acquises par un chef de lignage ou de clan au profit de tout un groupe.¹¹²

Quant à la signification du terme *Bimibome*, je n'ai pas encore trouvé de réponse définitive dans les écrits des auteurs qui se sont penché sur les religions du golfe du Bénin, et étudié tant le culte des *vudu* que celui des *orisha*. Pas plus de réponses dans les dictionnaires consultés, dans le « Dictionnaire fon-français » de Segurolo, dans le « Dictionary of Modern Yoruba » d'Abraham... L'*Ogã Buda*, lui, propose une explication. L'étymologie de ce terme se trouverait dans certaines lettres qui le composent comme les *B* et les *M* du mot *Bimibome*, qui renvoient aux origines géographiques d'où proviennent la majorité des *Jejes* déportés à Bahia : le *B*, pour le royaume du Bénin ; et le *M*, pour la région Mahin, « *Maxi* », partie intégrante de ce royaume.

On m'a aussi demandé si le nom de cette divinité ne viendrait pas de la phrase présentée comme yorouba : */Legba Bi Ni Abomel, Legba originaire d'Abomé ?*

Pour élucider cette question, je me suis adressé à un ancien diplomate yoroubaphone nigérian, M. Yemi Lijardu. Il m'a proposé plusieurs constructions dans sa langue natale pour exprimer l'origine et l'appartenance. Ainsi, si l'on veut signifier « *Legba né à Abomey = Legba ti a bi ni Abomey* » ou le cas d'un *Legba* originaire d'Abomey, les Yorouba diraient « *Legba ti Abomey* ou *Legba ara Abomey*. » Selon lui, le terme *Bimibome* n'est certainement pas d'origine yorouba car, si on le décompose, les deux premières syllabes */Bimi/* en yorouba signifieraient : *[moi né, ou demande moi]*. Quant au terme *Bome*, il n'aurait aucune signification en yorouba.

Même si l'on admet que cette phrase signifierait « un *Legba* originaire d'Abomé » (nom la capitale de l'ancien royaume du Dahomey en portugais), et même avec des changements d'ordre vocalique de la place de l'accent à la voyelle */o/* dans */bome /*, dans la deuxième partie du nom de la divinité, cela n'en confirmerait pas moins l'origine de ce *vudu*. Il provient de l'espace culturel lié à l'aire linguistique *gbe* et à la religion des cultes *vudu* d'où sont issus les nombreux Africains qui ont été déportés au Brésil ; ils ont ensuite contribué à la formation de la *nation jeje* du Candomblé de Bahia, dont le temple *Seja Hundê* fait partie.

¹¹² N17., "D'après l'explication unanime des indigènes, écrit Spieth (1906, p. 442-443), le *tro* (qui veut dire changer, modifier, tourner) dont on se sert pour désigner les fétiches, doit indiquer le caractère changeant, inconscient, de ces dieux de la terre qui réclament à leurs adorateurs aujourd'hui ceci, demain cela... ». De SURGY, Albert, *ibid.*, p. 42-52.

Lors de mon entretien avec l'*Ogã* Buda, je lui ai demandé s'il connaissait des histoires, des contes ou des mythes qui racontaient quelque chose sur l'origine de cette divinité et pourraient expliquer le changement d'aspect de *Exu-Legbá*, de *Legba*, qui adopte la forme simiesque sous laquelle il se fait connaître en tant que *Lebabimibome* dans son *terreiro*?

Il m'a répondu : « Pas du tout ! » Les Anciens se refusaient de leur raconter des histoires et préféraient qu'ils apprennent par eux-mêmes, par leurs propres pratiques et expériences. Et l'*Ogã* Buda a conclu : « Les Vieux ne nous racontaient pas beaucoup d'histoires, parfois quelques histoires du *Saint* de la maison, saint tutélaire du *Seja Hundê*, et rajoutait, « Quand il (le Saint) ne tue pas, il estropie. C'était tout. Les quelques histoires qu'ils nous racontaient se résumaient à cette seule divinité. »

À la fin de l'entrevue, l'*Ogã* Buda a invité Regina Marques à venir assister aux grandes célébrations qui se déroulent tous les ans les deux premiers dimanches de janvier. Le *Terreiro do Ventura* célèbre alors la fête du *Boitá*, en hommage à la divinité tutélaire du *Seja Hundê* : le *Serpent Mythique*. Ces rituels sont toujours de grands moments fête et de joie. De telles célébrations changent la routine du quotidien, même si, comme l'observe Durkheim ci-dessous, il y a des rites qui ne sont pas festifs.

(...) Un rite est donc autre chose qu'un jeu ; il est de la vie sérieuse. Mais, si l'élément irréel et imaginaire n'est pas essentiel, il ne laisse pas de jouer un rôle qui n'est pas négligeable. Il entre pour une part dans ce sentiment de réconfort que le fidèle retire du rite accompli ; car la récréation est une des formes de cette réfection morale qui est l'objet principal du culte positif. Une fois que nous nous sommes acquittés de nos devoirs rituels, nous rentrons dans la vie profane avec plus de courage et d'ardeur non seulement parce que nous nous sommes mis en rapports avec une source supérieure d'énergie, mais aussi parce que nos forces se sont retrempées à vivre, pendant quelques instants, d'une vie moins tendue, plus aisée et plus libre. Par-là, la religion a un charme qui n'est pas un de ses moindres attraits.

C'est pourquoi l'idée même d'une cérémonie religieuse de quelque importance éveille naturellement l'idée de fête, alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse, car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux.¹¹³

Dans le *Terreiro do Ventura*, certains rituels donnent lieu à des fêtes au cours desquelles les *voduns*, par l'intermédiaire des initiés, chantent et dansent dans l'accomplissement de leur

¹¹³DURKHEIM, Emile, *idem.*, p. 547.

rôle sacré au sein de la communauté ; de telles occasions sont propices à l'« état d'effervescence » évoqué par Durkheim.

J'ai relevé un rapport évident entre les logiques de la marchandisation de l'homme par le trafic négrier et l'émergence de nouvelles spiritualités. L'apparition d'une nouvelle divinité dans le Candomblé de la nation *jeje* à Bahia m'a permis d'entrevoir une interface entre l'histoire et l'ethnographie. De nouvelles possibilités d'interprétation en découlent concernant la présence inusitée dans le candomblé d'un animal divinisé au Brésil, ce qui est en contradiction avec les registres oraux de la tradition du *Corpus d'Ifa*.

Cette méthodologie m'a conduit à consacrer ma recherche avant tout à un personnage du panthéon du Candomblé prenant la forme d'un singe. Au fil de mes lectures sur l'histoire de l'Angola, j'ai appris que dans la seconde moitié du XVII^e siècle, le chroniqueur portugais Antonio de Oliveira Cadornega, avait raconté, dans son livre sur la conquête de l'Angola par les Portugais, l'histoire suivante. Il avait vu dans un marché de Luanda des « hommes qui avaient été pris par des marchands portugais au sud de l'Angola.

Cet auteur mentionne une « caste de gens » qui communiquaient par des signes et refusaient l'usage de la parole, tentant ainsi de se faire passer pour des singes, pour ne pas être achetés par des marchands d'esclaves, dont ils avaient vraisemblablement eu des contacts auparavant. Finalement, ce lot de « marchandise » avait été refusé par les négriers. Cadornega rapporte lui aussi que, selon les habitants de Luanda, il y avait une « caste de gens » qui « refusait l'usage de la parole pour ne pas travailler. »

Ainsi, pour la première fois en 1664, Antonio de Oliveira Cadornega fait état de tribus africaines du sud de l'Angola dont certains membres avaient été faits prisonniers et ramenés à Luanda pour être vendus à des marchands. Voici ce qu'il écrit à leur propos.

Succedeo no governo de André Vidal de Negreiros hir hum homem pratico a descubrir esta costa por nome Joseph de Roza [...], por ver se achava alguma noticia de boca de rio que entrasse para os de Cuama [...], e chegando costa a costa, a dezaouto graos, por alem de Cabo Negro, não achando noticia, do que buscava, (resolveu?) trazer gentio daquela paragem, que se não entendia nada do que fallava; e a falla como de estrallo, gente como selvagem, que bem o demonstravão assim em comerem a carne, e peixe, e milho cru, e por acenos, só se entendia delles alguma couza, os quais se

*mandarão pôr outra vez em suas terras, á custa de quem os trouxe, sem os haver comprado, nem resgatado, [...]*¹¹⁴

Il s'agit donc à ses yeux de « gente como selvagem » (*des gens comme des sauvages*) qui, à cause de leur langage, ont réussi à échapper à la vente aux enchères et à l'esclavage. Les ayant lui-même *vus*, Cadornega raconte qu'on ne comprenait rien à ce qu'ils disaient (« se não entendia nada do que fallavam »), qu'ils se communiquaient par des gestes et que leur langue était « como de estrallo » (*comme des clicks*), qu'ils mangeaient de la viande, du poisson crus, du maïs cru. Si bien qu'aucun marchand n'avait voulu acheter ces captifs.

D'après le commentateur et éditeur de l'*Histórias das Guerras Angolanas*, Manoel Alves da Cunha, ce groupe d'hommes n'appartenait pas aux populations khoisan qui vivent encore dans le sud de l'Angola, car ils étaient d'un teint autre que noir foncé comme les *Hottentote-Bochimane* ; ils devraient appartenir à un groupe pré-bantou parlant une langue empruntée aux Khoisans, signale l'éditeur de la publication de ce livre dans l'édition de 1942.¹¹⁵

Plus loin, Cadornega assure avoir vu sur les sentiers du royaume du Congo une race de grands singes (« tão atrevidos e desaforados »,) *si audacieux et impertinents* qu'ils violaient parfois des femmes. Ainsi :

*Em os caminhos de reino de Congo e seus pumbos, há monos ou bugios tamanhos e tão atrevidos e desaforados, que vêm áquellas estradas a buscar a gente feminina, que por ellas passam, para coabitarem com ellas; e he necessario hirem mui bem acompanhadas de varoens, para as livrarem de semelhantes acontecimentos; e succedeo apanharem algumas desgarradas e hirem-se para ellas, e para se defenderem as mataram a puras dentadas; e dizem houve alguma que forçada consentio para se livrar do perigo da morte, e gerarem contra a ordem da natureza, sendo de diferente especie; e se virão monstros destes ajuntamentos, e algum vio o Autor de esta ocasta de monos que com estar prezo em huma boa corrente, fixa em huma arvore, em vendo huma mulher fazia muita diligencia para lhe chegar, e não fazia tanta força para os homens; e se acazo com o muito puchar se lhe quebrava a cadea, hia para ellas com muita presteza, buscandolhes as partes baixas, e quando mais não podia, que acudia gente, as mordia terrivelmente, em quanto lhas não tiravão das mãos, e fazia tiros com pedaços de pao, como os pudéra fazer quaquer pessoa; e por isto que lhe vê fazer o gentio destes reinos a esta casta de animaes dizem que não fallão por não trabalharem.*¹¹⁶

¹¹⁴ CADORNEGA, A. Oliveira, de, *idem.*, p.173-74.

¹¹⁵ CADORNEGA, A. Oliveira, de, *idem.*, p.175-76.

¹¹⁶ CADORNEGA, A. Oliveira, de, *ibid.*, 282-283. [Note du commentateur: O indigena continua a fazer esta mesma observação a respeito dos macacos, e modernamente acrescenta outra equivalente e mais actualizada; diz que não falam ou não querem ser gente para não *pagarem impostos ao maniputo* como os pretos, p. 283.]

*No reino de Loango onde há feitura nossa posta pello contratador deste reino de Angola, há muitos monos que têm muita parecença com aquella casta de gentio, e alguma couza devem ter della; huma mona desta casta mandou o contratador ao Governador e Capitão Geral, que foi destes Reinos, Francisco de Tavora, que fochinho parecia cara de huma negra velha; e todo o mais do tempo estava assentada de corocas com o mais do corpo levantado em pé, sem se assentar ou pôr as mãos no chão, sem se espantar nem desviar de ninguém, tomando quanto lhe davão para comer; outro veyo da mesma feição ao Governador e Capitão Geral, Aires de Saldanha de Menezes e Souza: e por encrecimento quando querem encarecer alguma pessoa, ou outra couza fea, dizem o he tanto como hum mono ou mona de Loango.*¹¹⁷

Selon ce récit de Cadrona, l'un de ces « singes » impertinents, attaché à une chaîne, tentait de se jeter sur les femmes dès qu'il en voyait une (il ne s'intéressait pas aux hommes). Lorsqu'il réussissait à rompre sa chaîne, il se ruait sur elle, cherchant ses parties basses (*vendo uma mulher fazia muita diligência para lhe chegar, e não fazia tanta força para os homens; e se acaso com o muito puxar se lhe quebrava a cadeia, ia para elas com muita presteza, buscando-lhes as partes baixas.*)

Ces tentatives ont parfois été couronnées de succès et ces croisements contre nature ont engendré des monstres (*geraram contra a ordem da natureza [...] e se viram monstros destes ajuntamento.*) Des rejetons qui, poursuit l'historien, faisaient semblant d'être des singes en évitant l'usage de la parole pour ne pas être contraints de travailler (« esta casta de animais dizem que não falam para não trabalharem. »)¹¹⁸ (*Qu'on colportait que, dans cette caste d'animaux, ils ne parlaient pas pour ne pas travailler.*)

Cadorna rapporte également dans ce même paragraphe rapporté plus haut, que dans le royaume de Loango où les Portugais possèdent un comptoir, il y a beaucoup de « monos » qui ont la même « apparence », et qui la tiennent beaucoup de cette caste de païens. Aussi, que le responsable (*o contratador*) a envoyé au gouverneur et capitaine général Francisco de Tavora un « singe » dont le museau ressemblait à celui d'une vieille négresse. La plupart du temps, elle se tenait accroupie et avait le corps droit ; elle ne s'effarouchait pas, ne déviait son regard de personne et acceptait ce qu'on lui donnait à manger ; un autre « singe » du même type a été offert à un autre gouverneur. Voilà comment est venue l'habitude, lorsqu'on voulait être très méchant avec une personne, de dire qu'elle était aussi méprisable qu'un singe du royaume de Loango.

¹¹⁷CADORNEGA, A. Oliveira, de, *ibid.*, p. 283.

¹¹⁸CADORNEGA, A. Oliveira, de, *ibid.*, p. 283.

Dans mon travail de recherche, je me suis aussi inspiré de l'œuvre magistrale d'un jésuite portugais de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le père João Daniel, grand connaisseur de la région amazonienne qu'il décrit dans ses aspects géographique, historique et social. Il traite aussi longuement de la faune, de la flore, de l'hydrographie, ainsi que des peuples de l'État du Maranhão et Grã Pará, division géopolitique de la région à l'époque. Le père João Daniel entendra les Indiens de la région rapporter l'existence de singes ressemblant aux hommes, mais qui refusaient de parler pour se soustraire à l'obligation de travailler, comme en Angola.

Il signale aussi le même comportement dans d'autres régions d'Amérique et d'Afrique, de la part d'êtres qu'il identifie comme étant de la même espèce. On déduira qu'il a sûrement lu les chroniques de l'historien portugais Antônio Cadornega qui, un siècle auparavant, avait *vu et entendu* parler de telles attitudes.

Dans ses nombreuses descriptions de divers types de « singes » de la région, il en est une assez particulière, qu'il développera en s'appuyant sur le témoignage d'autochtones. D'après ces derniers, ces gens se faisaient passer pour des singes afin que les Blancs ne les obligent pas à ramer dans leurs canoës ; ils étaient définis comme « des *singes* exerçant des activités humaines » auprès de leurs maîtres, au royaume de Floride. On pourrait citer d'autres exemples du même phénomène en Amérique du Nord, alors que les travaux forcés en vigueur dans la région amazonienne imposaient aux Indiens de ramer pour les Blancs.

Ce basculement de l'humanité vers l'animalité aura ses répercussions dans Brésil colonial. Il est ainsi rapporté :

Razão é, que se tenham já o seu lugar os macacos, que na verdade se fazem dignos de especial menção pelas suas deivertidas macaquices, e galantes bogiarias tão semelhantes às acções humanas, que parecem ser ãa espécie intermédia entre a natureza humana, e a dos brutos. E de fato em algũas partes arremedam tanto as acções do homem, que servem aos moradores como fâmulos; e na mesma América no Reino da Flórida até vão buscar água na fonte, encher as vasilhas para o serviço de seus donos. E na África se contam vários casos trágicos de grandes monos, que apanhando algũas negras, as levam para o centro dos matos, onde tratavam, e coabitavam com elas, como próprios maridos. Os os naturaes do Brasil, e também alguns da África, dizem, que os macacos são gente, e que se disfarçam, não querendo falar para que os brancos não os obriguem, como aos índios, a remar nas suas canoas: nisto bem se vê que erram; mas diriam bem se os chamaram um arremedo da gente. Há no Estado do Amozanas as muitas espécies de macacos, por conduzirem muito os seus climas, e terras para a sua multiplicação, e vivenda; posto que não cria aqueles grandes macacões, e feios monos, de que abundam as regiões da África, e talvez muitas outras partes da mesma América.

Eu não me canso em os descrever por miúdo, por serem já bem conhecidos em todo o mundo, pelos mandarem para todas as suas partes os curiosos: além de que, só descrevem bem nas suas mesmas espécies, por se diversificarem muito, entre umas, e outras; bem que todas são galantes nas suas macaquices, trejeitos, e bogiarias feitas com tal destreza, e ligeireza, que deixam a perder de vista os arlequins, e bolantins mais destros, e ligeiros. Umas vezes parece, que não tem ossos pela flexibilidade, com que se movem: outras vezes parece terem asas pela ligeireza com que sobem; e assim outras habilidades todas dignas da nossa admiração. Direi por partes o particular distintivo de cada ùa das suas espécies, saltem das mais conhecidas e comũas em todas a América, e principalmente Amazonas.¹¹⁹

Comme on peut le voir, le missionnaire jésuite João Daniel ne se prive pas de donner son interprétation du phénomène en se fondant sur ce qu'il *a vu* de remarquable dans le comportement des « *bugios* » (*singes*) ; avec leur galanterie et leurs singeries si semblables aux gestes humains. Il les rangeait dans une espèce « intermédiaire entre la nature humaine et celles des bêtes ». C'est le reflet de la vision en vogue à l'époque dans le monde occidental et dans les colonies portugaises. Elle traduit l'influence de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, consignée dans la « Grande Chaine de l'Être », que Arthur Lovejoy a analysée dans son livre « *The Great Chain of Being* ».

João Daniel, le missionnaire jésuite portugais, attribue des caractéristiques exclusivement humaines à ces êtres, affirmant que, dans certaines régions, ils imitent tellement bien les actions des hommes qu'on les prend comme domestiques. Au royaume de Floride, ces singes au service de leurs propriétaires vont même chercher de l'eau au puits pour remplir les récipients.

Sidney Mintz relève un point fondamental de l'ambiguïté de la perception des esclaves par leurs maîtres et qui est ancré au cœur même d'un système qui, tout en reconnaissant une part d'humanité aux esclaves, est ensuite souvent contraint de la nier. Il observe que le monopole du pouvoir exercé par les Européens dans les colonies esclavagistes a fortement influencé la manière dont les continuités culturelles et sociales d'origines africaines se sont maintenues, ainsi que les innovations qui ont émergé.

On ne saurait éluder les problèmes rencontrés par les maîtres pour le contrôle des esclaves, qui devaient satisfaire les objectifs de ces économies fondées sur le travail esclave des plantations. Ces problèmes étaient de natures diverses, mais le nœud était la rareté de la main-

¹¹⁹ Pe. DANIEL, João, *O Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1975, p. 147-154.

d'œuvre servile. Les conflits qui découlaient des stratégies seigneuriales et serviles sont aussi au cœur des rapports ambigus entre les deux parties en négociations dans ces sociétés.

Slaves were defined legally as property; but, being human, they were called upon to act in sentient, articulate, and human ways: the slaves were not animals, even if the barbarities visited upon them were inhuman. The often unquestioning acceptance by the masters of their right to treat the slaves as if they were not human rationalized the system of control. In practice, however, it is abundantly clear that the masters did recognize that they were dealing with fellow humans, even if they did not want to concede as much. Animals cannot learn to speak a new language, to employ tools and machinery in the manufacture of sugar, to direct crews of their fellows in completing a task, to nurse the sick, cook elaborate dinners, compose dances and verse – or, for the matter, to become adept in ridiculing with impunity the inanities of those who abuse them. Nor do animals organize resistance, poison their oppressors, lead revolutions, or commit suicide to escape their agonies. A literature produced over centuries, in a dozen European languages, attests throughout to the implicit recognition by the masters of the humanity of the slaves, even in instances where the authors seem most bent upon proving the opposite.¹²⁰

La présence du singe dans les contes de nombreux pays de l'espace atlantique est sûrement liée à la « conversation » que les Africains de culture bantoue ont entretenue avec les autres ethnies venues de ce continent et que l'on trouve dans la plupart des pays où l'esclavage a existé. Cela est corroboré par une forte présence démographique dans des endroits où les religions d'origine africaine ont une filiation plus marquée avec les cultures fon et yorouba, comme les îles des Antilles, Cuba et Haïti. La figure du singe peut aussi s'expliquer par des influences venant directement d'Afrique centrale, comme le montre la recherche historique. Il semble en effet qu'il n'y ait pas de correspondance démographique terme à terme entre ces pays et la prépondérance de la culture yorouba ou fon, comme l'affirment certains historiens et anthropologues.

Aujourd'hui, la plupart des pays des Amériques colonisés par les Portugais, les Français, les Espagnols, les Anglais ou les Hollandais, à quelques exceptions près, comptent dans leur population de nombreux habitants dont les aïeux étaient originaires d'Afrique. Le poids actuel

¹²⁰ N3, Edward Long, *The History of Jamaica* (London: T. Lowndes, 1774); Sidney W. Mintz, "Currency problems in eighteenth-century Jamaica and Gresham's Law," in *Pattens and Processes in Culure*, ed. R. Manners (Chicago: Aldine, 1994): 248-65; *idem*, *Caribbean Transformation* (1974; 2nd ed., New York: Columbia University Press, 1989). MINTZ, Sidney W. et PRICE, Richard, *ibid.*, p. 91.

de ces Africains d'origine varie beaucoup en fonction du nombre d'arrivées par le passé et de l'évolution postérieure après la conquête, à partir de 1492. Cette colonisation, qui a bénéficié du concours d'autres peuples européens participant de la même entreprise, s'est accompagnée d'une exploitation économique dans l'agriculture, les mines, le travail domestique, l'élevage, d'abord fondée sur le travail forcé des Indiens puis, presque exclusivement, des Noirs principalement venus d'Afrique occidentale et centrale.

Les populations africaines débarquant sur ce « nouveau » continent venaient de pays et de régions de très anciennes civilisations, avec leurs langues et systèmes de pensées différents, leurs technologies, leurs religions, leurs musiques et leurs techniques mnémoniques de transmission de valeurs culturelles fondées essentiellement sur l'oralité.

De toute évidence, ces peuples africains déportés comme force de travail n'arrivaient pas dans ces colonies l'esprit vide de toutes connaissances. C'est alors par le prisme de leurs propres cultures que ces nouveaux venus, comme tout voyageur, ont perçu leur nouvel espace géographique et les cultures qu'ils ont rencontrées localement : celles des autres Africains, des Européens et des Indiens d'Amérique.

Ces choix ont été opérés par des actes volontaires déterminés par leurs structures institutionnelles, leurs systèmes métaphysiques, leurs mythes, leurs techniques musicales et leurs performances orales. Par conséquent, le maintien ou l'effacement d'expériences et de connaissances culturelles passées s'opérait toujours à travers un choix stratégique fondé sur des impératifs de survie liés au système esclavagiste, au besoin de garder en mémoire le passé et de transmettre ce dont les Africains se sentaient les dépositaires.

De telles analyses s'inscrivent dans la droite lignée des travaux de Roger Bastide sur le « *Candomblé* de Bahia » et sur les « Religions africaines au Brésil », comme nous le verrons plus tard.

L'esclavage ayant servi de creuset culturel, des peuples Africains qui jusqu'alors ne s'étaient probablement jamais croisés, vu leur isolement culturel et géographique, la création d'un environnement dynamique d'échanges et de révisions culturelles à une échelle sans précédent dans l'histoire africaine s'en est trouvée favorisée. Ce n'était sûrement pas son objectif, mais l'esclavage aux Amériques a ainsi établi les conditions de l'émergence de nouvelles cultures afro-américaines, au travers d'échanges volontaires et involontaires.

L'esclavage a ainsi été la matrice d'où une nouvelle culture *afro-américaine* a émergé, mais cloisonnée par les différentes langues et les religions des colonisateurs.

II.2 L'INVENTION RELIGIEUSE

La permanence et l'évolution des religions africaines au Brésil tiennent aussi à ce qu'il y avait déjà, en Afrique occidentale, une conversation spirituelle régulière entre les religions yorouba et fon-ewé, notamment, comme le révèle la recherche historique sur les religions africaines. C'est depuis 1973, avec Yves Person, dont on a publié de nombreux travaux analysant la dimension historique des religions dites traditionnelles,¹²¹ que la recherche sur l'histoire des religions africaines a trouvé sa voie et s'est amplifiée. Dans cette nouvelle démarche, ces religions n'étaient plus perçues comme des objets passifs, immuables. Les traditions elles-mêmes comportaient un modèle global de stabilité auquel elles se référençaient, des forces de changement qui n'étaient pas uniquement liées aux puissances anticoloniales mais qui existaient bien avant les contacts avec les religions monothéistes, le christianisme et l'islam.¹²²

Cette nouvelle approche et son corollaire nous semble plus approprié pour étudier les bouleversements spirituels et l'invention religieuse, ainsi que les religions africaines au Brésil, le candomblé en particulier. Dans le champ d'études : l'attribution et le développement de nouveaux rôles pour les anciennes divinités, l'émergence d'autres qui s'adaptent aux cadres socio-historiques du contexte brésilien.

L'apparition du *vodum Lebabimibome* est une réponse directe à la crise profonde apparue au sein des religions africaines dans le Nouveau Monde. Les anciennes divinités n'étaient plus en mesure de répondre aux angoisses et aux problèmes posés par la déportation des Africains et leur insertion dans une économie mercantiliste fondée sur l'esclavage.

Il a fallu faire face à des nombreux défis majeurs, opérer des adaptations, des transferts et réinterprétations d'anciens cultes qui, dorénavant, devaient participer à la culture politique et religieuse locale en adoptant d'une façon syncrétique des éléments extérieurs au groupe. C'est l'une des raisons qui ont conduit ces religions africaines à chercher et trouver dans la société en mutation des niches secrètes », comme disait Roger Bastide. Une évolution nécessaire pour

¹²¹ CHRÉTIEN, J-P. (org.), « Religion et histoire en Afrique au Sud du Sahara », p. 7-8, In *L'Invention religieuse en Afrique* – Histoire et religion en Afrique noire. Publié avec le concours du CNRS. Éditions Karthala et ACCT, Paris, 1993.

¹²²PERSON, Yves., « Pour une histoire des religions africaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 1973, 36, p. 91-101, In *L'Invention religieuse en Afrique*, *idem*, p. 7-8.

pouvoir s'adapter et reconstituer une nouvelle identité en y intégrant des cristallisations et des références ethniques propres dans le cadre officiel.

En effet, l'existence des « nations » dans le contexte brésilien a été facilitée par les mesures administratives du pouvoir colonial portugais, qui provoquait et favorisait ainsi à la fois la division entre les communautés africaines pendant l'époque de l'esclavage.

Le gouverneur portugais de la capitainerie de Bahia, le comte *dos Arcos*, avait ainsi promulgué en 1808 une loi accordant aux différents groupes ethniques africains organisés en « nations » le droit de pratiquer une fois par semaine, les dimanches ou jours fériés, leurs danses et les manifestations culturelles de leurs pays d'origine, de jouer de leurs instruments, de chanter dans leurs langues. Si ces populations pouvaient ainsi s'amuser, le gouverneur savait bien que sa décision contribuait à entretenir les divisions ethniques et religieuses entre esclaves, créant une opposition, parfois radicale entre les différents groupes dans les plantations et dans les villes lorsqu'ils se constituaient en *nations ethniques*.

L'Invention religieuse en Afrique, de J-P. Chrétien, met en lumière l'importance de l'approche historique et sa pertinence pour l'étude des religions africaines dites traditionnelles dans leur dynamique interne propre.

Sous les intitulés croyances traditionnelles, fétichistes, religions du terroir, religions tribales, polythéismes, animismes, etc., se retrouvent une grande variété de convictions et de rituels, de cultes villageois, de cérémonies officielles ou de mouvements collectifs de grande ampleur, de pratiques quotidiennes ou de cérémonies secrètes, qui ne sont pas déconnectées de la temporalité car ces religions changent et évoluent dans le temps.

Cette méthode éclaire diverses formes de changements dans les sociétés étudiées : l'adaptation à de nouvelles activités, la proposition de réponses à des crises, les réinterprétations ou transferts d'anciens cultes participant à la culture politique, l'adaptation d'éléments extérieurs au groupe, la reconstruction de sociétés en quête d'identité, la cristallisations de références ethniques. Chercheurs et historiens s'appuient dans leur travail sur cette possibilité d'une mise en valeur sur la durée des continuités rattachées à cette réalité religieuse. Ils ont traité du passage aux monothéismes venus de l'extérieur, analysé des phénomènes d'acculturation plus ou moins consciente lors de conversions calculées ou motivées au christianisme ou à l'islam, en Afrique au sud du Sahara.

Par-delà les grands événements politico-guerriers et les processus institutionnels, une histoire prenant en compte le vécu religieux permet de suivre les formes populaires d'adhésion à une nouvelle foi en tant que de fidélité à une tradition. Une telle démarche a permis aux historiens d'aller au-delà de la vieille approche figée et statique, permettant ainsi de mettre en valeur une histoire socioculturelle des imaginaires africains faisant écho aux recherches menées depuis quelques décennies sur l'histoire des mentalités en Europe (J-P. Chrétien, *L'invention religieuse...*, p. 7-8).

Ces études révèlent la dynamique spécifique des représentations qui se nouent et qui agissent dans les manifestations religieuses en Afrique, en ne réduisant pas ces religions à jeu unique de symboles et de considérations théologiques. Elles insistent sur les rapports entre les religions et la gestion, matérielle et spirituelle, de l'environnement, de l'économie et des pouvoirs, aussi bien pour le passé lointain que dans le contexte idéologique contemporain.

Cette approche permet ainsi d'analyser les mythes et les rituels non pas par leur côté ésotérique, réservé à de rares initiés, mais selon un registre d'images dans des situations difficiles. Les transferts, les remodelages, les emprunts qui nourrissent cet imaginaire permettent ainsi de parler d'une « invention »¹²³. Elle évite également d'éviter l'association et la réduction simpliste de la religion à la vie sociale, en tant que superstructure ou « instance » reflétant de manière quasi mécanique des réalités de nature principalement socio-économiques. Ce défi implique le développement d'une histoire des conceptions et des pratiques religieuses qui soit intimement liée à l'histoire des phénomènes écologiques, démographiques, économiques, sociaux, politiques.

On ne gommara pas pour autant l'originalité créatrice et la force d'initiative des imaginaires, les formes d'adhésion et d'organisation, les exigences morales individuelles ou collectives, les aspirations et les contraintes, les espoirs et les peurs mis en branle, à ce niveau de relations, avec le « surnaturel ». Ainsi, un culte privé qui devient collectif, peut s'imposer à tout un village ewé, mais être rejeté ailleurs ; cela dépend des besoins des hommes auxquels répondent ces cultes, qui ne sont jamais définitivement achevés.

¹²³Au sens d'E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.) *The invention of tradition*. Sur une anthropologie historique de l'imaginaire, cf. J. FERNANDEZ, *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton, 1982. Voir aussi de K. Fields, *Revival and rebellion in colonial Central Africa*, Princeton, 1985; aussi D. Lane, *Guns and rain: guerrillas and spirit in Zimbabwe*, Londres, 1985. Sur la place spécifique de l'invention religieuse dans la vie sociale, voir aussi, W. Van Binsbergen & M. Schoffeleers (eds.), *Theoretical explorations in African religion*, Londres, 1985.

Dans les anciennes religions africaines, on décelait déjà des signes d'évolution prouvant que, loin d'être renfermées sur elles-mêmes, elles ont su se montrer au fil du temps perméables à la « demande » des fidèles, et à l'impact de la conjoncture sur la demande, ainsi qu'aux influences extérieures. L'ensemble des caractéristiques attribuées aux religions africaines perdureront de l'autre côté de l'Atlantique au sein des différentes diasporas dans l'élaboration des divers syncrétismes.¹²⁴

Pour mieux comprendre les religions afro-brésiliennes nous devons d'abord essayer de cerner la vision spirituelle des Africains avant leur transplantation vers le Nouveau Monde, particulièrement dans leurs territoires d'origine de l'Afrique occidentale, autour du golfe du Bénin. Cela couvre les zones qui, avant la colonisation, étaient sous l'administration de l'ancien royaume du Dahomey, ainsi que les nombreux royaumes yoruba. Cette région comprend aujourd'hui les États modernes du Bénin, Togo et Nigeria. Il convient de signaler que l'Afrique centrale a elle aussi énormément contribué à la formation des nouvelles émergences spirituelles au Brésil avec l'arrivée de peuples de langues et cultures bantou de l'Angola et du Congo actuels.

Nous n'approfondirons pas l'étude de leurs mythologies, notre recherche portant principalement sur l'émergence d'une entité dont le culte et la description font partie du panthéon d'un temple de la *nation jeje marrim* (Mahi) de Bahia, rattaché à la culture éwé/fon. Il s'agit du *terreiro*, *Seja Hundê* (« Tereiro do Ventura ») de la région de Cachoeira, qui revendique un lien direct avec les anciens royaumes de l'espace culturel fon de l'Afrique. Nous évoquerons également les mythologies et mythes nagôs des autres *nations* constitutives du Candomblé, qui revêtent une grande importance dans la formation et la structuration du Candomblé qui se rattache aux anciens royaumes yorouba.

¹²⁴ CHRÉTIEN, J.-P. (org.), *idem*, p. 7-11.

II.2a LE SYSTEME RELIGIEUX JEJE ET NAGÔ

La culture et les conceptions « traditionnelles » des peuples yorubas et adja-éwé concernant les questions qui relèvent du domaine religieux et du monde matériel ne peuvent être comprises et expliquées qu'à partir de leurs relations avec le monde spirituel, les interactions avec les divinités et les ancêtres.

Nous tenterons d'effectuer une synthèse de leurs caractéristiques principales en soulignant des aspects de la théogonie de leurs religions. Nous verrons comment ces peuples, qui ont grandement contribué à la démographie et à de nombreux autres aspects de la culture brésilienne, se différencient sur le terrain religieux, avec des termes qui définissent les forces structurant leurs visions de l'invisible sacré ou les divinités représentées par les « *Orixás* » ou « *Vodum* » du candomblé au Brésil. Ces deux dénominations sont essentielles pour définir deux branches différentes de la religion d'origine africaine de ce pays, mesurer leur contribution à la composition des « nations » qui les singularisent, et qualifier les forces spirituelles qui peuvent se manifester dans les corps des adeptes de ces nouvelles religions après un long processus d'initiation. L'usage de ces termes renvoie aussi à deux façons différentes d'aborder le monde sacré sous divers angles du rituel, même si il y a de nombreuses passerelles entre les deux mondes. Les mêmes sources d'une vision du sacré rapprochent les cultures fon et yorouba, qui ont adopté « *Orisha* » comme la figure centrale de la relation spirituelle entre l'être humain et le monde invisible. Dans les définitions des divinités, le terme d'origine ewé-fon (*Gbe*) « *Vodu* » a la même fonction.

Cette classification en termes *Jeje-Nagô* au Brésil a été proposée à la fin du XIX^e siècle par Nina Rodrigues, l'un des premiers chercheurs brésiliens à s'être intéressé à l'étude de l'héritage des africains au Brésil. Il a pu les rencontrer quand il était encore en vie, à Bahia, pour mener ses enquêtes.

Rodrigues explique que, au début de ses recherches dans les candomblés, il n'avait pas pu distinguer deux mythologies distinctes, *jeje* et *nagô*, parce qu'elles étaient trop fusionnées. Il en déduit qu'il faudrait plutôt considérer qu'il y avait « une » mythologie *jeje-nagô*, ou tout simplement *nagô*. Il s'inspire en cela de l'idée développée en Afrique occidentale par le colonel anglais Ellis. Ce dernier soutient, dans *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, (1890), que la culture ewé avait été absorbée par les *nagôs* du fait de la prédominance de la langue yorouba et de la mythologie plus élaborée de ce peuple en matière de conceptions

religieuses, en travaillant sur les *Jejes* et *Nagôs* de Bahia. Voilà pourquoi ce terme composé est toujours employé dans cet ordre dans les études africanistes au Brésil.¹²⁵

Nombreux sont les chercheurs qui se sont penchés sur les systèmes religieux des Yoroubas et des (Ewé-Fon). Nous en citerons quelques-uns pour étayer notre explication des phénomènes de transformation et de réinterprétation des mythes et des personnages du système religieux et du folklore africains.

Lors du passage vers le Brésil et du reflux des échanges réguliers entre le Brésil et l'Afrique, de profonds changements ont influé sur l'organisation du culte et des rituels de la religion afro-brésilienne. Il est admis que ces changements de la tradition dans le Nouveau Monde ont probablement hérité d'une spécificité appartenant aux cultures africaines de la région de l'Afrique de l'Ouest. Elles absorbent de nouveaux apports et des mutations liées aux bouleversements historiques, intégrant ces expériences et apports pour *bricoler* une nouvelle vision du monde.

Nous commencerons par la culture et la tradition yoruba parce que c'est en grande partie à partir des héritages de cette civilisation que les religions d'origine africaine se sont structurées au Brésil ; ce sont elles qui, depuis le XVIIIe et le XIXe siècles, ont fourni l'un des cadres pour l'organisation du culte des diverses *nations*. Il convient aussi de souligner l'importance de la culture yoruba pour la constitution du panthéon et du culte en pays ewé, en Afrique, avec l'adoption de nombreuses divinités des Yorouba et de leur *système divinatoire* qui fonde et structure la religion et la culture traditionnelle de cette civilisation.

William Bascom, Idowu, Abimbola, Parrinder, et bien d'autres auteurs travaillant sur cette culture rappellent que la compréhension de la vision qu'ont les Yorouba du monde se trouve inscrite dans les nombreux versets et versets du *Corpus d'Ifa*. Le corpus et le système divinatoire d'interprétation sont incontournables pour comprendre ce qu'était, et est toujours dans une certaine mesure, le monde yoruba. Nous nous appuierons donc là-dessus pour évoquer les principales divinités qui soutiennent ce système religieux, même si nous ne traiterons pas de manière exhaustive de la question.

On soulignera l'émergence d'une divinité du *Candomblé jeje* de Cachoeira, référencée à l'origine dans le texte oral de ce système religieux, le *Corpus d'Ifa*. Un personnage central, le singe, qui sera ultérieurement transformé dans le monde diasporique de l'Atlantique, au Brésil en particulier. Ce système religieux est fondé sur le triptyque constitué par Olorun, (Le Dieu suprême), par Ifa (Divinité de la divination) et par *Eshu* (Le Messager et Trickster). Cette vision

¹²⁵ RODRIGUES, Nina, *Os africanos no Brasil*, Editora Nacional, São Paulo, 1936, p. 230-31.

du monde est en accord avec la conception de la destinée humaine et de son rapport à la *multiplicité de l'âme humaine*.

Le système divinatoire d'Ifa est organisé autour de seize figures de base et de deux cent cinquante-six autres dérivées des premières, appelées *odu*. Deux méthodes divinatoires sont mises en œuvre dans ce système : le jet de seize noix de palme (*ikin*) ; et l'« *opele* », sous la forme d'une chaîne constituée de huit moitiés du noyau de ces noix. La pratique de la divination, avec l'invocation d'Ifa, se traduit par des cérémonies et des sacrifices précises. Des exigences et des tabous entourent la divination. Pour accéder à cette connaissance divinatoire il faut passer par un long processus d'apprentissage des versets et des chansons spécifiques, et offrir des sacrifices spécifiques. Cela exige une initiation, comme pour le culte et la « préparation » d'un novice de toute autre divinité yorouba.

La divination fait partie de la culture de nombreux peuples africains, mais celle d'Ifa n'est pas pratiquée par les seuls Yorouba. D'autres peuples d'Afrique de l'ouest ont intégré ce modèle d'interprétation de la vie des hommes et des femmes dans leurs rapports avec les divinités et avec les autres êtres humains, ainsi que dans leurs cultures. C'est le cas des Benin Edo du Nigéria, étudiés par Denett (1910 : 148) ; Melzian (1937 : 159) ; Bradbury (1957 : 54-60) ; Parrinder (1961 : 148). Cet art divinatoire est également pratiqué par les Fon du Dahomey, sous la dénomination de « Fa » (Herskovits 1938 : 201-230 ; Maupoil 1943), ainsi que par les Ewé du Togo, qui l'appellent « Afa » (Spieth, 1911 : 189-225).

Cette pratique est aussi exercée avec le même nom dans l'espace de la diaspora africaine atlantique, sous le nom d'« Ifa », par les descendants des Yorouba à Cuba (Bascom 1952 : 170-176) et au Brésil (Bastide, 1958 : 104-109). Aussi bien les Fon que les Ewé reconnaissent que ce système est issu du pays yorouba et que c'est à partir de la ville d'Ifé que la pratique s'est développée et répandue, comme le racontent les mythes d'origine des Yoroubas.

Le cœur du système divinatoire d'Ifa consiste en la mémorisation de milliers de versets pour lesquels les 256 « figures » sont interprétées, même si leurs significations ne sont pas inventoriées. Il revient à chaque devin de tirer sa conclusion selon sa maîtrise de la culture et des différentes possibilités interprétatives que ces « figures » chiropatiques offrent à celui qui *tire l'Ifa*.

Ces verses revêtent une aussi grande importance en soi que les « figures » en elles-mêmes ou les manipulations qu'elles permettent. Ils forment un corpus consistant d'un art verbal intégrant les mythes, les contes, les louanges, les incantations, les chants et proverbes, ainsi que les devinettes. Mais, pour les Yoroubas, les aspects littéraires et esthétiques du

système important moins que leurs significations religieuses. Bascom l'appelle l' « *Écriture non écrite* » des Yorouba.

On trouve dans ces versets les mythes qui racontent l'action des divinités et des justificatifs détaillés des rituels. Ils sont régulièrement cités lors des règlements des différends d'ordre théologique ou rituel.

Le *babalawo* est le personnage central du système divinatoire d'Ifa, car c'est lui qui est censé savoir décrire et interpréter les nombreux versets. Il est considéré comme l'« autorité » en ce domaine, et l'interprétation est son métier. Il incarne cette pratique et doit interpréter et connaître non seulement la vie et les rituels dédiés à son *Orisha*, mais aussi celui de la plupart des gens ; de cela dépendent aussi sa respectabilité et sa renommée.¹²⁶

Les peuples fon, et ewé en particulier, constituent une large communauté en Afrique Occidentale, forte de plusieurs millions de personnes. Leur civilisation est proche sur certains points de celle des Yorouba, avec lesquels ils partagent quelques grandes divinités et un même type de pratiques divinatoires. Pour la divination, ils consultent des noix de palme ou le chapelet divinatoire (« *okpele* », en yoruba) d'une divinité appelée *Afa*. D'aucuns considèrent même ces peuples comme un « poste avancé » de la culture d'Oyo, et certains parmi eux revendiquent une origine plus occidentale et l'antériorité de leur système divinatoire d'*Afa* par rapport à celui de leurs voisins Yoruba. Chez les Fon, le personnage en charge de la divination est appelé « *bokonô* ». ¹²⁷

Leur religion n'a d'autre fin que l'accomplissement du monde de l'éveil parallèle des esprits des pratiquants. Ils honorent des divinités qu'ils appellent « *vodu* », sans jamais les confondre avec *Mawu*, le Dieu suprême, qu'ils placent à un niveau supérieur de transcendance. Les Ewé situent les *vodu* au même niveau que les saints dans l'Église catholique.

L'une des particularités du système religieux des peuples issus du groupe Aja, comme les Evhé, est qu'il est organisé en une multiplicité de triades de divinités selon les endroits. Une caractéristique que l'on retrouvera dans le *terreiro* du *Seja Hundê*, qui est placé sous la tutelle de trois *Vudum* : *Bessem*, *Sobo* et *Azançu*, à l'instar de la triade de la ville de Ho (Sogblê, Sogza et Sowlui). A ces derniers, Spieth attribue des qualités de dieux célestes, qu'il range non pas parmi les *tro*, mais parmi les *mawu*, ou serviteurs du grand *Mawu* (Spieth (1906, chap. V, p. 424 ss ; et 1911, p. 16-17). *Sogblê* est le forgeron et l'équivalent de *Sobo*, *vudu* de la famille de

¹²⁶ BASCOM, William, *Ifa Divination – Communication between Gods and Men in West Africa*, 1969, p. 3-12; IDOWU, E. Bolaji, *Olodumare - God in Yoruba Belief*, 1962, p. 13, 57-60,

¹²⁷ MAUPOIL, Bernard, *ibid.*, p. 112-165.

Xéviéso de la *nation jeje* ; il forge les aérolites et lance des pierres. Voici ce qu'écrit De Surgy à propos de ces triades.

La triplicité des voies d'accès au monde de l'origine et du contrôle des flux de grâces qui en émanent est cause d'une classification ou d'un regroupement de certaines divinités en triades. Elle conduit de plus à envisager l'âme humaine, réceptrice de grâces de son vivant puis transformable en élément de divinité après sa mort, comme triplement qualifiée, ou constituée d'un triple champ de force entre deux pôles (liaison avec les ancêtres ?).¹²⁸

Le *Se*, équivalent de l'*Àshe* de la religion yoruba, est l'élément central du système religieux ewé, la force qui sous-tend tout ce qui existe dans ce monde et dans l'univers ; elle conditionne le déroulement des événements ici-bas et représente la condition de réalisation des choses dans le présent et dans le futur. Cette force est le principe qui gère l'univers ; sans elle, tout s'écroulerait et le monde serait condamné à l'inertie. Sur tous ces aspects, la religion des Evhé s'identifie à celle des Yoruba.¹²⁹

Comme toutes les forces dans la conception religieuse des Fons et des Yorubas, le *ye* peut être transmis et conduit par des moyens matériels et symboliques ; il est également cumulable. Cette force ne peut être acquise que par introjection ou transmission par le contact avec des êtres humains ou des objets matériels ; elle peut résider aussi bien dans des supports matériels que symboliques. D'après Gedegbe, l'informateur de Bernard Maupoil, le vodu Fa est le bénéficiaire de tous les sacrifices sanglants d'animaux. Un rite d'échange destiné à établir, par l'intermédiaire de la victime, des relations réciproques entre le sacrifiant et son dieu. « L'objet de cet échange est la transmission d'un pouvoir surnaturel, l'*àshe*, de la victime à Fa et de Fa au sacrifiant ». Maupoil explique ceci au sujet de cette force surnaturelle.

Àshe désigne en nagô la force invisible, la force magico-sacré de toute divinité, de tous les êtres animés, de toute chose. Il est le correspondant yoruba de la *baraka* arabe en pays maghrébin, du *mana* polynésien et mélanésien, de l'*orenda* iroquoï, du *manitou* algonquin. « L'*àshe* du *vodunô* est le pouvoir qu'il exerce sur ses *vodù*, l'*àshe* de l'*azeto* est le pouvoir qu'il exerce sur les personnes non immunisées contre les amulettes ; l'*àshe* du *Bokono* s'étend sur le monde entier. »¹³⁰

¹²⁸ DE SURGY, Albert, *idem.*, p. 89-105.

¹²⁹ DE SURGY, Albert, *ibid.*, p. 9-18.

¹³⁰ MAUPOIL, Bernard, *La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris : Institut d'Ethnologie, 1988, n.1. p. 334.

Et l'accomplissement de tels sacrifices sanglants tient à une exigence sacrée :

« Parce que le sang possède un *ye*, un principe immatériel, une force magique que l'égorgement libère et achemine par des voies mystérieuses jusqu'à eux. *Ye* semble être ainsi la traduction du nagô *ace* (*àshe*). Ce mot signifie également : ombre, incroyable, symbole et âme. On admet que *Legba* effectue le transport pour *Fa*, et quelques informateurs, tout en faisant des réserves, essaient de s'expliquer ce goût du sang par une similarité avec les êtres humains. Mais tous s'accordent à dire que le sang est ce qui a le plus de « force » dans l'ensemble de la création. »¹³¹

Maupoil établit un lien entre ces pratiques rituelles et ce qui se passe au Brésil, en se référant à l'œuvre de Nina Rodrigues, qui, dans son *O Animismo fetichista dos negros bahianos*, décrit ces mêmes rituels dans le candomblé. Je reviendrai plus loin sur ces sacrifices sanglants où l'*ejé* (le sang, en yoruba) tient une grande place dans la pratique sacrificielle du candomblé. Le rite ne sert pas seulement à faire en sorte que *Legba* soit le convoyeur de son essence magique jusqu'au *vodu*, car il réclame du sang pour lui-même.

J'ai pu constater une telle appétence pour le sang lors de mon dernier séjour dans le temple *Seja Hundê* de l'*Ogã* Buda, où une *matança* (sacrifice) rituelle s'est déroulée en l'honneur de *Legba*, à la veille d'une grande fête de sortie initiatique. J'y reviendrai longuement lorsque je traiterai de l'accomplissement de certains rites dans ce temple, qui montrent que l'héritage fon/ewé et yoruba est toujours vivant et reste au cœur de toute cérémonie où l'*àshe* doit être mis en mouvement et en contact avec les forces surnaturelles.¹³²

En étudiant la civilisation fon de l'ancien Dahomey, Melville Herskovits met en évidence un autre aspect fondamental d'*Eshu-Legba* qui bouleverse l'ordre structurel des représentations et des changements d'attributions au rôle de certaines figures et divinités de la tradition. Herskovits met en lumière, sous l'apparente rigidité de la culture traditionnelle, un principe de mutabilité intrinsèque au système, assurant son questionnement et son évolution.

Il y a, affirme-t-il, un « way out » dans la religion traditionnelle du Dahomey, illustré par le comportement de *Legba*. Selon nous, cet aspect fondamental de l'*orisha* sera maintenu dans le caractère d'*Eshu* et transbordé aux Amériques avec sa transformation en singe (*Lebabimibome*). Ce nouvel avatar est peut-être lié au stratagème qu'a trouvé la culture africaine pour adoucir les aspects les plus étouffants de ces cultures où tout est décrit et décidé

¹³¹ MAUPOIL, Bernard, *idem.*, p.334.

¹³² MAUPOIL, Bernard, *idem.*, p. 334.

à l'avance, avant même la naissance des êtres humains. La capacité intrinsèque du système à changer la destinée des êtres humains permet d'intégrer des données relevant des conditions de vie des Africains esclaves dans les sociétés de la diaspora, leur proposant une autre issue interprétative en réponse au grand bouleversement généré par la nouvelle vie.

L'introduction et la présence du Trickster, *Exu-Legbá*, qui joue des tours aussi bien aux dieux qu'aux hommes, laisse la latitude de contester et de questionner les mondes divin et séculier. Cela ouvre la possibilité, au cœur même du système théologique et philosophique des Yoroubas et des Fons, de réaménagements et de changements dans le temps historique et dans l'espace géographique, d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, pour créer des stratégies d'ordre rhétorique et religieuse.

En raison de l'incertitude dans les actions de *Legba*, conçu par le Créateur lui-même pour que la vie réelle soit vivable et humaine tout en prenant en compte les impératifs des dieux, il fallait trouver dès la création une solution surnaturelle aux aspects rigides du système religieux, estime Melville Herskovits. Mais c'est à travers *Eshu-Elegbara* (Le Détenteur du Pouvoir) et par la voie de *Legba* que les hommes et les dieux peuvent trouver un terrain d'entente, concilier les impératifs de l'existence humaine dans le monde d'ici-bas et les exigences divines. Herskovits expose ainsi :

"The reflection of values other than those of authority and hierarchical organization are also to be seen when the Dahomean world view is contemplated. For just as a natural concomitant of the discipline and control of the younger by the older, the lower ranking official by the higher, is a highly refined technique of evasion and guile – few Dahomeans do not relish outwitting a skilful opponent by means of extra legal methods – so, though the attitudes toward the orderly, regulated life are reflected in the concept of man's fixed destiny, "a way out" of a supernaturally willed dilemma is not lacking. The way out is offered by a celestial Trickster, who is the youngest son of the Creator.

*In Dahomey, as in most West Africa, the youngest son is held to be the most astute in the family. Though Fa, who is destiny, is of the greatest importance, the Trickster, Legba, comes even before Fa... [In] dealing with the supernatural officialdom, a man can, by winning the favour of Legba, mollify an angered deity and set aside his vengeance".*¹³³

¹³³ HERSKOVITS, Melville, *Dahomey : an West African Kingdom*, Evanston, Northerner Univ. Press, Vol. II, 1967, p. 295-6.

Herskovits fournit des explications, aux plans fonctionnel et pratique, sur le rôle d'interprète du Trickster. Il convient ici de souligner que les systèmes divinatoires d'Ifa et du Fa ont tous deux inscrit cette hiérarchisation dans leurs mythes d'origine, et que ce choix tient aussi à des considérations d'ordre herméneutique. Cette possibilité inscrite au cœur du système mythologique et interprétatif des deux traditions aura des répercussions d'une portée insoupçonnée.

En effet, lors de la transplantation des Africains vers les Antilles et l'Amérique du Sud, les récits mythiques et littéraires des contes mentionneront la présence de deux entités voisines, issues, l'une, de la fusion d'*Exu-Legbá* et du singe, au niveau du panthéon *jeje*, *Lebabimibome*, l'autre étant représentée par les nombreux singes des fables.

L'expérience brésilienne est susceptible d'apporter une réponse historique à l'énigmatique au rôle que le Singe des mythes africains épouse quand il passe aux Amériques. En effet :

Les religions que l'on dit traditionnelles semblaient sortir intactes de la nuit des temps, et délivrer des messages séculaires comme si elles étaient restées imperméables aux changements aussi longtemps qu'elles vivaient ou survivaient et jusqu'à ce qu'elles soient balayées par quelques grands courants monothéistes. Or, elles sont souples et malléables et voyagent dans l'espace ; les cultes voyagent avec ceux qui les ont en charge, ils se déplacent changent de forme, voire de statut. Tout dépend des besoins des hommes, besoins auxquels répondent ces cultes, par retouches et par ajustements successifs, jamais définitivement arrêtés.¹³⁴

¹³⁴ CHRETIEN, J.-P. (org.), *idem.*, p. 31-34.

II.3 LA FORMATION DE LA NATION ET DE L'IDENTITE *JEJE* AU BRÉSIL

Avec l'implantation du système de production esclavagiste dans les domaines de la culture de la canne à sucre, du tabac, de l'élevage, etc., et dans l'exploitation des mines d'or et des pierres précieuses, la colonie portugaise du Brésil devient à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle la plus grande importatrice de main-d'œuvre servile d'Afrique vers les Amériques. Soit presque quatre siècles d'intense commerce, légal et illégal, d'Africains réduits à l'esclavage, qui se prolongera jusqu'en 1850, année de l'interdiction officielle du trafic négrier dans le Brésil impérial.

Après l'indépendance du pays, en 1822, cette ancienne colonie muera en un Empire qui subsistera jusqu'à la fin du XIX^e siècle (1889). Pendant toute cette période, le système capitaliste esclavagiste de production et de gestion des richesses a constitué la colonne dorsale de l'économie urbaine et rurale du pays, jusqu'en 1888 avec l'abolition de l'esclavage.

De cette longue histoire des échanges entre ce pays d'Amérique du Sud et l'Afrique, nous essaierons de faire un inventaire, sommaire, mais essentiel pour comprendre les diverses dynamiques internes et externes mises en œuvre avec l'arrivée des peuples africains, ainsi que leur contribution à la formation de nombreux aspects de la civilisation du Brésil. Un apport qui relève tout autant de la démographie que de la culture matérielle et religieuse, en lien permanent avec l'Afrique occidentale et centrale.

L'arrivée des peuples des aires linguistiques kwa et bantou a contribué de manière décisive à la formation des religions et des diverses « nations » afro-brésiliennes du candomblé. C'est pourquoi nous avons privilégié, dans notre travail, la région du golfe du Bénin qui, par l'envoi des peuples appartenant au sous-groupe linguistique *gbè*, a apporté une contribution majeure à la constitution de la *nation* et du candomblé *Jeje* de Bahia.

L'arrivée régulière et massive de populations africaines pendant presque quatre siècles est principalement conditionnée par les intérêts communs liant, à partir du XVI^e siècle, les puissances coloniales européennes, le Portugal notamment. L'intérêt de ses ressortissants et de luso-brésiliens, d'abord au Brésil puis dans des royaumes africains qui se sont de gré ou de force insérés dans les circuits commerciaux et stratégiques de l'époque. Le flux sera entretenu par d'autres puissances coloniales et commerciales telles que la France, les Pays-Bas, l'Angleterre, l'Espagne, le Danemark et la Suède.

L'émigration africaine sous la contrainte vers les Amériques, le Brésil en ayant été le principal bénéficiaire, est aujourd'hui considérée, et à juste titre, comme la plus grande émigration forcée de l'histoire de l'humanité. Les calculs du nombre exact des Africains déplacés vers ce territoire nouvellement colonisé divergent et font toujours l'objet de débats académiques. Une controverse en grande partie due à la destruction en 1891, sur l'ordre du ministre des Finances de l'époque, Rui Barbosa, des archives des douanes des villes de Salvador de Bahia, de Rio de Janeiro et de Recife, principaux ports d'importation des esclaves au Brésil.

Pour certains auteurs, ces *autodafés* abolitionnistes ont été motivés par le souci de la nouvelle République brésilienne fraîchement instaurée en 1889, un an après l'abolition de l'esclavage en 1888, d'effacer à jamais de son souvenir les registres écrits de la mémoire historique du pays. D'autres l'expliquent par la volonté de l'État républicain de se protéger contre les revendications des anciens propriétaires d'esclaves, leurs demandes de réparations et d'indemnisations pour la perte de leur capital humain résultant de l'abolition. Car d'anciens propriétaires d'esclaves anglais et français avaient été indemnisés dans leurs colonies respectives (P. Verger, *Flux...*, p. 15).

Nonobstant, certains historiens se sont attachés à recouper les données d'autres archives douanières entreposées dans des ports d'exportation de main-d'œuvre esclave en Afrique, ont consulté les décomptes des archives nationales en Europe, des données fournies par des compagnies d'assurance, ainsi que des relevés démographiques et des calculs statistiques. Ils ont ainsi abouti à des chiffres estimatifs pour un ordre de grandeur de départ et d'arrivée qui sont aujourd'hui généralement admis... En attendant des révélations et la mise à jour de nouvelles données qui éclaireront d'un jour nouveau la question pour parvenir à des chiffres qui remettront probablement en cause ceux qui sont aujourd'hui considérés comme acquis.

Le champ de l'historiographie brésilienne est jalonné d'œuvres majeures des auteurs qui se sont penchés sur la question. A leur nombre figure Mauricio Goulart, qui fonde ses calculs sur les statistiques des documents de douanes non détruits et fournit des nombres approximatifs pour les périodes distinctes de la colonisation portugaise puis de l'Empire. Cet auteur divisera la relation mercantile entre le Brésil et l'Afrique en « *Cycles* » dans son ouvrage *A Escravidão Africana no Brasil*, 1949). Ces *cycles* prennent en compte les points de départ et la direction du trafic entre certaines régions d'Afrique et du Brésil, les classifiant par les appellations à l'époque attribuées aux diverses populations ou par ports d'embarquement.

D'autres chercheurs se sont penchés sur la question, comme Luis Viana Filho, Carlos Ott et Pierre Verger, qui l'ont également étudiée sur les deux périodes distinctes mais de manière moins globale, notamment en ce qui concerne la capitainerie et la province impériale de Bahia. Des recherches plus récentes, comme celles des historiens Stuart Schwartz, David Eltis ou Patrick Manning, ont aussi porté sur le problème. Finalement, pour le nombre total d'Africains mis en esclavage et transplantés au Brésil, qui y ont été conduits par le trafic de ces différentes périodes, les statistiques varient entre 4 et 8 millions d'hommes, de femmes et d'enfants.

En outre, on trouve aujourd'hui des documents constitués à partir des relevés consignés dans les livres de voyages des bateaux négriers qui détaillent le volume des *cargaisons* d'esclaves dans l'espace atlantique. Ils ont permis la constitution de bases de données dont les deux sources principales sont celles créées par David Eltis, Stephen Behrendt, David Richardson et Herbert Klein « *The Trans-Atlantic Slave Trade : A Database on CD-ROM* » (TSTD). Publié en 1999, cet ensemble de données numérisées renseigne sur les traversées de l'Atlantique de 27 233 bateaux négriers.

La deuxième source élargie a été organisée par la même équipe et couvre ces mêmes voyages : il s'agit de « The Trans-Atlantic Slave Trade Databe » (TSTD₂) qui est une base de données sur Internet qui documente environ 35.000 voyages de bateaux négriers.¹³⁵ Les utilisateurs de ces bases peuvent ainsi établir la relation entre les flux, depuis le départ d'Africains des ports d'Afrique jusqu'à leur arrivée dans les ports des Amériques. Ces bases de données permettent de mesurer l'importance des flux de la traite sur de longues périodes, même si ces sources n'apportent pas de réponses à la provenance à l'intérieur du continent des Africains vendus dans les ports d'embarquement.¹³⁶

On le voit, il n'est pas aisé d'établir aujourd'hui des chiffres et nombres précis sur l'impact démographique de l'arrivée de peuples africains sur le territoire brésilien. Les historiens sont néanmoins en mesure d'attester leur présence depuis la deuxième moitié du XVI^e siècle, le point de départ de divers cycles d'importation de main-d'œuvre servile. Certains chercheurs soutiennent même qu'il y avait déjà des esclaves africains dans les bateaux portugais

¹³⁵ ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D., RICHARDSON, David et KLEIN, Herbert S., eds., *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database, on CD-Rom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); *Voyages: Trans-Atlantic Slave Trade Database*, <http://slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>. In Hawthorne, Walter, *From Africa to Brazil – Culture, and an Atlantic Slave Trade, 1600 – 1830*, p. 3-7.

¹³⁶ ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D., RICHARDSON, David et KLEIN, Herbert S., eds., *idem.*, p. 6-7.

qui ont accosté le 22 avril de 1500 à l'*Ilha de Santa Cruz*, (le premier nom donné par les Portugais à cette partie de l'Amérique que leur avait attribué l'Église catholique en vertu du *Traité de Tordesillas* de 1494), et à la *Terre de Vera Cruz*, son deuxième nom, avant que la colonie ne soit définitivement baptisée « Brasil ». Le premier « chargement d'esclaves africains » est arrivé dès 1482 dans la ville de Lagos, au sud du Portugal.

Pour le premier *cycle*, période du début de la colonisation portugaise, on dénombrerait, selon les estimations, environ 30 000 Africains importés, originaires de la Guinée. Rappelons qu'à l'époque la Guinée couvrait toute la côte atlantique de l'Afrique, de l'actuelle Mauritanie jusqu'à l'Angola, en passant par le Sénégal actuels. Dans les terminologies des registres douaniers, les Africains étaient classés comme "*Negro da Guiné*", "*Negro da Costa*", "*Negro do Congo*", "*Gentio da Guiné*" ou "*Gentio da Costa*". Cette période correspond aussi, sur le plan économique, au lancement de la politique de colonisation avec le défrichage de la forêt côtière brésilienne, l'introduction de la culture de la canne à sucre, du coton et de l'élevage du bétail, ainsi qu'à la construction des premiers moulins.

Autre caractéristique de cette période : la mise en esclavage des populations indigènes de la côte. C'est également à cette époque que fut bâtie la première ville portugaise en Amérique, *São Salvador de Bahia*, en 1549. À la fin de cette période, les premières informations sur l'existence de la plus importante communauté de *nègres marrons* de toute l'histoire coloniale brésilienne sont rapportées par des chroniques portugaises et hollandaises : le « *quilombo dos Palmares* », dans l'actuel État d'Alagoas, au Nordeste du Brésil.

Au cours du deuxième *cycle*, dénommé « Congo-Angola », qui englobe le XVII^e siècle, les données statistiques mentionnent un nombre approximatif de 800 000 Africains dénommés *Congos*, *Angolas*, *Cabindas*, *Benguelas*, *Mandingas* et *Minas*... Sur le plan économique, l'activité sucrière est déjà bien en place, tandis que la culture du tabac a été introduite dans la région du *Recôncavo* bahianais. On fabrique du tabac en rouleau, qui servira de monnaie d'échange pour les achats de captifs dans le golfe du Bénin actuel - encore appelé *Costa dos Escravos*, à l'époque. C'est pendant cette période que l'on a découvert de riches mines d'or dans les capitaineries du Minas Gerais, du Goiás et de Bahia, ce qui entraînera un appel de main-d'œuvre servile et l'arrivée massive d'esclaves du Golfe du Bénin.

Le troisième *cycle*, datant du XVIII^e siècle, couvrira principalement la *Costa da Mina* (Côte Mina), territoire correspondant aux côtes du Ghana, du Togo et du Bénin d'aujourd'hui, avec l'arrivée massive, à la fin de ce cycle, des Ewés, Minas, Ardrars, Savalus et

Nagôs/Yorouba. D'autres populations d'Afrique centrale seront également vendues sous différentes appellations, telles que les Angolas, Congos, Cabindas, Benguelas, et les Moçambiques et Quelimanes, provenant de la *Contre Côte* (l'actuel Mozambique). La période est marquée par une présence renforcée de femmes esclaves, et l'on estime le nombre d'arrivées à quelque 2 500 000 Africains.

C'est à ce moment-là aussi que commence l'exploration de l'Amazonie brésilienne, menée par la *Companhia do Grão Pará* et du *Maranhão*, avec la culture d'épices d'Asie introduites dans la région, l'extraction des produits de la forêt ; la culture du coton et du riz y est également introduite. Dans la capitainerie de Bahia, le commerce du tabac en rouleau entre la province de Bahia et le royaume du Dahomey s'est amplifié, tandis que s'intensifiait l'exploitation minière de métaux précieux, avec la « *corrida para as minas* » (ruée vers les mines).

La quatrième phase, que Goulard baptisera « cycle de la *Baía de Benim, Angola* et de la *Contra-Costa* », couvre la fin du XVIIIe et le XIXe siècle. L'historien chiffre à 1 500 000 le nombre d'entrées d'Africains pour cette période, qui se prolongera jusqu'à 1830. On assiste alors à l'intensification du trafic interrégional au Brésil, avec le déplacement du centre économique du pays vers la région Centre-Sud, pour suppléer la demande de main d'œuvre esclave dans l'agriculture du café et de la canne à sucre qui ne s'arrêtera qu'à l'abolition de l'esclavage en 1888.

C'est une période décisive de l'histoire brésilienne avec l'arrivée massive des populations originaires d'Afrique de l'Ouest dans les grands centres urbains de la colonie et de l'Empire, avec l'apparition des musulmans dans l'historiographie brésilienne, qui se traduira aussi par des soulèvements périodiques des musulmans appelés *Malês*.¹³⁷

D'après Maurício Goulart on peut avancer des calculs qui parlent d'une entrée moyenne dans le port de Salvador de 2000 esclaves par an dans la première moitié du XVIIIe siècle pour un total de 100 000 pour toute la période, et d'après Schwartz, on peut estimer que pour la dernière décennie de ce siècle le nombre d'importation d'esclaves s'évalue à 6000 par an venant uniquement de la Côte de Mina et si on inclus les esclaves venant d'Angola ce nombre d'arrivée à Bahia s'élèvera à 8000-9000 annuellement.

¹³⁷GOULART, Maurício, *A escravidão africana no Brasil, das origens à extinção do tráfico*, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1949.

Cette augmentation du niveau d'importation reflète la tentative de l'économie sucrière après 1689, aussi associé à la croissance d'autres types d'agricultures et l'ouverture de nouvelles mines d'or à Bahia et dans le Minas Gerais. Patrick Manning avance le chiffre des exportations de main d'œuvre esclave de la Côte de Mina vers Bahia entre 1730 à 1790, avec une diminution des importations lié au déclin de l'économie sucrière dans cette période, mais avec un nombre de l'ordre de 3000 à 4000 par an, et une reprise probable pendant la décennie 1780 motivée par la rébellion haïtienne, et sûrement après 1790 lorsque les rébellions à Saint-Domingue a provoqué des destructions de plantations de canne à sucre, favorisant une reprise des activités de l'économie sucrière et la construction de nombreux moulin à sucre dans la capitainerie de Bahia, ce qui se traduit par une demande accrue de main-d'œuvre esclave.¹³⁸

Parmi les autres estimations marquantes sur le nombre d'Africains arrivés à Bahia figure celles de David Eltis, pour la période allant de 1780-1830, qui montre une forte augmentation des importations d'esclaves dans cette ville : environ 20 300 entre 1786 et 1790 ; 34 300 entre 1791 et 1795 ; et 36 000 entre 1801 et 1805. Des niveaux élevés qui, selon cet auteur, se sont maintenus jusqu'à la période 1821-1825, quand le marché a été profondément affecté par l'indépendance du Brésil et par la politique abolitionniste britannique qui a entraîné le déclin de ce commerce.

Mais, entre 1826 et 1830, le trafic négrier a repris de la vigueur avec des arrivages d'environ 10 000 esclaves chaque année.¹³⁹ Les plus récentes estimations indiquent que, entre 1701 et 1810, quelque 656 000 Africains auraient été embarqués sur la Côte de Mina dans des bateaux portugais à destination de Bahia, dont 598 200 seraient arrivés au port de cette capitainerie. Entre 1801 et 1851, 328 500 Africains seraient arrivés au port de Salvador de Bahia.

Dans un autre ouvrage collectif, cet auteur et d'autres ont calculé que les Portugais auraient déporté, entre 1701 à 1810, 1 454 200 esclaves depuis les ports de Luanda et de Benguela, dont une partie non précisée dans le texte par les auteurs sont arrivés au port de Bahia. Les estimations sur le nombre d'esclaves importés varient donc selon les auteurs et les données relevées par les décomptes des archives, qui consignent en général des chiffres

¹³⁸MANNING, Patrick, "The Slave Trade in the Bight of Benin, 1640-1890," in *The Uncommon Market. Essays in the Economic History of the Slave Trade*, ed. GEMERY, Henry A. and HOGENDORN, Jan S. (New York, 1979), p. 107-41. In SCHWARTZ, Stuart, *Sugar Plantation*, p. 342-43.

¹³⁹ELTIS, David, "The Direction and Fluctuation of the Trans-Atlantic Slave Trade, 1821-1843: A Revision of the 1845 Parliamentary Paper," in GEMERY and HOGENDORN, *Uncommon Market*, p. 273-99, In SCHWARTZ, S., *Sugar Plantations...*, p. 342-345.

inférieurs à ceux rapportés par les recherches modernes - comme ceux de Maurice Goulart et Manning.

Ces chercheurs placent le niveau d'importation à un palier supérieur à celui que l'on retrouve dans le relevé des taxes d'importation de la douane de Bahia : 40 575 pour les esclaves venant de la Côte de Mina pour la période de 1725 à 1744. Il faut également prendre en compte le fait que, même pour la période où le commerce avec l'Afrique atteignait des sommets, des esclaves venant d'Angola figuraient toujours dans les décomptes des arrivées au port de Salvador, sans qu'il soit bien sûr possible de dénombrer ceux qui ont été introduits par contrebande.

La moyenne annuelle pour cette période se situe, selon différents auteurs, entre 5 600 et 7 700 esclaves. Ces données montrent aussi une recrudescence du trafic à partir de 1840, malgré une forte répression du trafic négrier par les Anglais. A la veille de l'interdiction du trafic officiel dans l'Atlantique, entre 1846 et 1850 la moyenne annuelle d'arrivée de main-d'œuvre servile s'établissait à 8 700 Africains dans le port de Salvador de Bahia.¹⁴⁰

Ces décomptes, certes très incomplets, des Africains arrachés à leur terre rendent plus perceptible leur contribution à tous les grands cycles économiques pendant la période coloniale puis avec l'Empire, ainsi qu'à la construction et au développement de l'économie esclavagiste rurale et urbaine du Brésil, de l'origine jusqu'à l'abolition de l'esclavage dans ce pays.

Ces chiffres conduisent également à souligner le grand poids de ces populations africaines dans la démographie du pays depuis les époques les plus lointaines jusqu'à aujourd'hui. Ils mettent en lumière l'importance de leur apport et de leur influence dans la constitution de la culture spirituelle et profane des différentes régions du pays, dans la formation des mentalités, la cristallisation et l'évolution du portugais brésilien. Une langue qui se distingue par son vocabulaire et ses constructions typiquement brésiliennes, comme le montre l'ethnolinguiste Yeda Pessoa de Castro dans son célèbre ouvrage *Falares Africanos da Bahia*.

Pour la recherche concernant les origines et la formation de la nation et de l'ethnie *jeje* au Brésil, je me suis inspiré principalement de deux anthropologues : Nicolau Parés et Lorand Matory. Le premier a publié au Brésil un livre qui retrace la généalogie d'une des nations

¹⁴⁰ ELTIS, David; BEHENDT, Stephen D. ; RICHARDSON, David. "A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências", *Afro-Asia*, n° 24, 2000, p. 9-50. In PARÉS, Nicolau, *La Formação...*, N2, p. 95.

constitutives de ce que Raimundo Nina Rodrigues a appelé au XIXe siècle « le complexe *jeje-nago* ».

Dans *A Formation du Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia*, Nicolau Parés souligne le rôle et la spécificité des peuples originaires de la *Costa da Mina*, parlant des langues rattachées au sous-groupe linguistique gbè, et de leurs descendants dans la différenciation et la formation de la « nation *jeje* » à Bahia.

Quant à Lorand Matory, avec son ouvrage *Black Atlantic Religion*, m'a aussi guidé dans mes recherches sur la généalogie de cette nation. Ces deux auteurs soulignent la nécessité de prendre en considération des critères relevant d'une interface méthodologique qui fait appel à divers champs des sciences sociales tels que l'histoire, la linguistique et l'ethnographie. La compréhension de l'émergence de cette nation, exige alors de démêler un entrelacs de confluences, de rapports de forces et de négociations entre divers acteurs en action.

Lorand Matory met en lumière la permanence de cette culture de négociation entre l'Afrique et ses diasporas aux Amériques, particulièrement au Brésil à travers la religion afro-brésilienne, le Candomblé. Il emprunte dans son livre le terme forgé par le critique d'art Farris Thompson, *Black Atlantic*, pour situer sa recherche sur l'origine et les spécificités des nouvelles « nations » africaines au Brésil, « yorouba » et « *jeje* », avec, en retour, leur impact dans un dialogue permanent entre les continents africain et américain.

Ces deux ouvrages m'ont été d'une aide précieuse dans ma recherche, car la nouvelle divinité/entité *Vudum Lebabimibome* qui a émergé appartient au Candomblé de Bahia, à la nation *jeje*. Dans mon travail, je veux démontrer son origine et son rattachement à la culture des peuples fongbe. Les analyses de Nicolau Parés et de Lorand Matory se fondent sur des approches différenciées pour expliquer la naissance de la nation *jeje* et sa spécificité tant dans l'ensemble de la religion afro-brésilienne, à Bahia, que dans l'espace atlantique.

Pour l'instant, il est hélas difficile de mesurer l'importance d'une population que l'on qualifiait déjà de « *Jeje* » dès le XVIIIe siècle, son poids dans la structure démographique et sa part dans la composition de la population d'origine africaine à Bahia. Cela tient à ce que les données concernant ces aspects sont quasi inexistantes ou très imprécises, comme le confirme l'historienne Kátia Mattoso. Elle juge insatisfaisantes les informations disponibles sur la structure démographique et l'évolution de la population bahianaise, et indique que c'est

seulement à partir du XVIIIe siècle que l'on commence à avoir des chiffres d'ordre assez général.

Il n'est guère aisé, dans ces conditions, de saisir la dynamique interne d'une population « mélangée » de Blancs, Noirs, Indiens et Métis, d'autant que les recensements de l'époque ne sont guère fiables. Les documents que Mattoso a pu analyser ne permettent pas de quantifier au sein de la population le nombre de *Noirs* et de *Métis*, libres et esclaves, dans l'ensemble de la population pour le XVIIIe siècle.

Le premier « recensement » ordonné par le sixième comte dos Arcos, vice-roy et gouverneur général de la colonie brésilienne, en 1759, a enregistré pour toute la capitainerie 250 142 habitants. Étaient exclus du décompte les enfants de moins de sept ans, les Indiens qui vivaient dans des « villages » administrés par des prêtres, des missionnaires, des moines et d'autres membres des ordres religieux. La ville de Salvador et la région du Recôncavo comptaient à elles seules 103 096 âmes, soit 41,2% du total.

En 1775, un autre gouverneur, Manuel da Cunha Menezes, envoya à Lisbonne le résultat d'un nouveau recensement, incluant cette fois-ci toutes les paroisses rattachées à l'archevêché de Bahia, qui faisait état d'un nombre de 221 756 habitants. Trois ans après ce « recensement », un autre a été envoyé à Lisbonne par l'archevêque de Bahia, qui avait enregistré 270 356 personnes. Ce résultat a fait sourire un ministre portugais, qui a attiré l'attention du gouverneur de Bahia sur l'écart frappant entre les chiffres des deux derniers recensements.

Cependant, pour le XIXe siècle, Kátia Mattoso a pu s'appuyer sur les données d'un recensement de 1808 retrouvées dans l'Archive régionale de Cachoeira (ville du Recôncavo bahianais) par l'historienne américaine Catherine Lugar. En les comparant avec le premier recensement officiel brésilien de 1872, Mattoso a pu conclure que la population noire et *parda* (métisse) représentait 78,3% de l'ensemble (43% libres et 35,3% esclaves) en 1808 ; ce taux va décroître à 72,4% (60% libres et 12,2% esclaves) en 1872. Elle a également constaté la diminution proportionnelle du nombre des esclaves par rapport à celui des gens libres tout au long du XIXe siècle.¹⁴¹

¹⁴¹MATTOSO, Kátia M. De Queirós, *Bahia século XIX. Uma Província do Império*, Nova Fronteira, 1992p. 82-126. “A propósito das cartas de alforria – Bahia 1779-1850”, *Anais de História*, n° 4, 1972, p. 23-52. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978. “Testamentos de escravos libertos na Bahia so século XIX”, *Publicações do Centro de Estudos Baianos*, n° 85, 1979.

Pour l'Etat de Bahia on ne dispose pas de grand-chose, à part les relevés présentés dans l'étude de Carlos Ott sur le décompte, à partir des registres des archives, sur le nombre des Minas arrivés à Salvador/Bahia (référéncés ci-dessous). Ils ne couvrent qu'une courte période, insuffisante pour permettre d'avancer des affirmations référentielles par les noms d'ethnies et par leur nombre absolu, ou par catégories sexuelles. Les choses se compliquent encore quand on essaie de connaître la composition des Africains par groupes ethniques, les différentes « nations ». Pour l'ensemble de la population de la colonie, l'opération était difficile, sinon impossible à faire.

Pour avoir un aperçu plus précis des différentes ethnies constitutives des populations esclaves présentes dans la région du Recôncavo bahianais au cours du XVIII^e siècle malgré l'imprécision et le manque d'informations des archives officielles, l'anthropologue Nicolau Parés a adopté un procédé indirect. Il a recouru à certaines sources historiques disponibles, comme les inventaires post-mortem des propriétaires, les chartes d'affranchissement, les attestations, les titres d'achat et de vente d'esclaves, ainsi que les recensements. Parés utilise également les données présentées par d'autres auteurs, comme Carlos Ott qui a mené une étude sur diverses sources portant sur la population esclave de Salvador et de la région de l'intérieur de l'actuel État de Bahia, couvrant les périodes 1702-1799 et 1778-1797, dans son article intitulé « *Les Afro-Américains* ». ¹⁴² Parés s'appuie aussi sur Pierre Verger dans son analyse du « Livro de Tutelas e Inventarios de la Vila de São Francisco do Conde » (1739-1841), parue dans les *Anais do Arquivo Público da Bahia* (n° 37, Verger, *Flux...*, p. 669-75). De même, Stuart Schwartz nous renseigne sur les décomptes ethniques de neuf *engenhos* (moulins à sucre) bahianais en 1739, et celui de Sergipe d'El-Rey en 1785 dans (*Sugar Plantations...* pp. 139, 351-3, 470, 485).

Pour surmonter ces difficultés, Parés a consulté les inventaires d'une période s'étalant de 1698 à 1820, couvrant des zones agricoles spécifiques comme celle de la culture du tabac de la ville de Cachoeira, qui tient une place centrale pour la région du Reconcavo. Ces documents ont été retrouvés dans l'Arquivo Regional de Cachoeira (Archive Régionale de Cahoeira) et, pour la période 1750-1800, concernant la culture de la canne à sucre pour les municipes de São Francisco do Conde et de Santo Amaro da Purificação, dans les Arquivos Público do Estado da Bahia. A ces données, il en a ajoutées d'autres tirées des les recherches du Pr José Reis pour la période 1801-1820.

¹⁴² OTT, Carlos, « O negro bahiano ». *Mémoire de l'IFAN*, n° 27. *Les Afro-Américains*, Dakar, 1953, p. 141-153.

De ces différentes études, Parés a tiré la constatation que, pour la deuxième moitié du XVIII^e siècle, plus de la moitié de la population esclave du Recôncavo bahianais était née au Brésil. C'était donc des esclaves « *crioulos* » (noirs nés au Brésil), « *mulatos, pardos* » et « *cabras* » (mélange de Noir et de Mulâtre), métissés à des degrés divers. Il observe aussi, d'après les études de Schwartz, que c'est à partir de 1790, avec la reprise de l'économie sucrière, que les propriétaires vont de nouveau disposer d'assez de capitaux pour s'engager dans d'autres achats de main-d'œuvre africaine.

Cette reprise a eu pour conséquence particulière une ré-africanisation démographique de la population esclave dans cette zone, et bien sûr dans la ville de Salvador de Bahia, dans les premières décennies du XIX^e siècle. Un processus inverse de celui qui se produisait dans la région de la culture du tabac où les esclaves créoles constituaient toujours la majorité de la main-d'œuvre. Cette situation tiendrait au fait que la culture du tabac était physiquement moins destructrice que celle de la canne à sucre, ce qui a permis la formation de familles d'esclaves qui autorisées à pratiquer dans certaines limites une petite agriculture de subsistance. En outre, en raison d'un fort taux de reproduction de la population servile, les propriétaires étaient moins dépendants de la traite atlantique, ce qui entraînait une augmentation régulière du nombre d'esclaves *crioulos* (N. Parés, *A Formação...* pp. 63-66).

Pour une interprétation de la présence des différentes ethnies dans la région pour ces périodes, Parés a relevé, à côté des classifications très générales, comme gentilles de Guinée ou de la « Côte », il y a d'autres sous-catégories distinctives s'inscrivant dans le cadre de ce qui était « passé » dans le vocabulaire colonial esclavagiste portugais. Les diverses ethnies africaines étaient globalement qualifiées de « *nação* » (nation). Parmi elles figuraient les nations « *angola* », « *benguela* », « *mina* », « *jeje* », « *nagô e hauçá* ».

Autre constat de Parés : les noms de ports d'embarquement et de régions d'origine définissaient aussi des ethnonymes de peuples vendus, avec des occurrences de noms comme « *arda* » ou « *lada* » (Allada), Coda ou Codavi, Fon, Sabaru (Savalou) Maqui (Mahi), etc. Parfois, dans certains documents, ces appellations permutent. Ainsi, ceux qui auparavant étaient appelés « *gentios da Costa* » (gentilles de la Côte) sont désignés à d'autres moments par l'ethnonyme « *Jeje* ».

Malgré la difficulté diachronique et géographique à opérer une analyse précise des véritables identités des populations décrites dans ces archives, une évidence demeure : dans la région de Bahia, la majorité de la main-d'œuvre servile est, globalement, originaire d'Afrique

occidentale, en contraste avec celle venant d'Afrique centrale. Toutefois, ces représentations régionales peuvent osciller à des taux variables d'une région agricole à l'autre, entre les *Jejes* et les Angolas, pendant la période 1750-1820 dans les comarques de Cachoeira, de Santo Amaro da Purificação et São Francisco do Conde (Parés, *A Formação...*, p. 66-69).

Dans les deux premières décennies du XIXe siècle, le trafic négrier n'a cessé de progresser, et le traité anglo-portugais de 1810 interdisant les ventes d'esclaves dans les ports d'Anexo, de Porto Novo et de Badagry, n'a eu que peu d'effet puisque ce commerce s'est momentanément transféré à Ouidah. De même, le traité de 1815 prohibant le trafic au nord de la ligne de l'Équateur n'a fait que pousser les trafiquants à pratiquer le commerce clandestin des « *Jejes* » et d'autres peuples de la région comme les Tapas (Kanuri, Nupe), Bornu, Carabari, Bénin, Nagos et Haussa. Ces derniers ont commencé à arriver à Bahia après le déclenchement du « *Jihade* » menée par les Peuls à partir de 1804.

Dans l'ensemble de ces périodes, incluant les années de 1730-1780, les « *Jejes* » constituaient démographiquement le groupe de la population africaine la plus représentative globalement dans la région du Recôncavo et de la capitainerie de Bahia. Si, entre 1780 et 1820, on a noté il y a eu une nette augmentation de la présence des Angolas, il n'en reste pas moins que les « *Jejes* » ont toujours été la population esclave la plus nombreuse ; ce n'est qu'à partir de 1820 que leur nombre chute, avec celui des Angolas, avec l'arrivée massive sur le marché de l'esclavage des Nagôs/Yorouba.

Dans l'ensemble, ces variations répondaient aux dynamiques des économies sucrière et du tabac brésiliennes, de leur interdépendance, et des fluctuations du trafic transatlantique dans les relations avec le royaume du Dahomey, sans oublier les bouleversements géostratégiques déclenchés par ces trafics tant en Afrique de l'Ouest qu'en l'Afrique centrale (Parés, *A Formação*, p. 67-76).

Nous avons vu jusqu'à présent des références concernant l'arrivée des Africains selon les cycles proposés par les historiens. Parmi ces cycles, l'un nous intéresse plus particulièrement : celui qui marque l'arrivée des populations originaires de la région du golfe de Bénin, faisant partie du groupe linguistique parlant des dialectes gbè, qui pratiquaient des religions organisées autour du culte des ancêtres et des vodu (divinités). En effet, l'héritage, sous divers aspects, de ces peuples est fondamental pour notre recherche. C'est pourquoi nous nous sommes appuyés sur les nombreuses informations fournies par l'Ogã Buda, l'un des responsables actuels d'un « *terreiro de Candomblé* » de la ville de Cachoeira, Bahia : le « *Seja*

Hundê ». Ce terreiro se rattache à l'une des « nations » constitutive du champ religieux afro-brésilien, qui s'est différenciée au cours des siècles sous l'appellation ethnique de « Nation *Jeje Mahi* ».

Un autre point important se dégage des analyses de l'historienne Katia Mattoso. De tous les groupes ethniques africains, les « *Jejes* » sont ceux qui ont le plus bénéficié des possibilités d'affranchissement à Salvador de Bahia, pour la période de 1779 à 1850, ceux d'Afrique centrale étant les moins bien lotis à cet égard. De même, parmi l'ensemble des affranchis, les Créoles et les « *Pardos* » (Métis) sont ceux qui ont le plus profité de cette politique d'affranchissement. Elle implique une évidente hiérarchisation au sein de la population d'origine africaine qui privilégie les Métis par rapport au Créoles et aux « *Ladinos* » (Africains déjà assimilés à la culture luso-brésilienne).

Dans les deux premières décennies du XIXe siècle, les « *Jejes* » étaient le groupe ethnique, la *nation*, majoritaire dans la population esclave africaine (18,9%) et ils représentaient plus d'un quart (26,2%) de la population africaine affranchie. Pour la période suivante de 1830 à 1850, leur représentation parmi les esclaves tombe à 11,8%, mais ils restent proportionnellement majoritaires parmi les affranchis (17,6%). Cette dominance du nombre de « *Jejes* » parmi les affranchis africains à Salvador jouera un rôle majeur dans le processus de formation du candomblé, avec la prédominance du culte *vudu* dans l'institutionnalisation du candomblé au cours du XIXe siècle, même si l'on peut faire remonter à plus longtemps, au XVIIIe siècle, ce processus de formation (Parés, *A Formação...*, p. 63-67).

Cet auteur considère en plus que ce sont bien les spécialistes religieux « *Jejes* », se fondant sur leur mémoire des traditions des cultes vodu de leur région d'origine, *le pays ewé-fon*, qui ont fourni les référents pour l'institutionnalisation du candomblé, principalement pour l'organisation des congrégations extra-domestiques de type ecclésial. Cette idée repose sur le fait que, bien avant leur arrivée au Brésil, les adeptes de la religion des Ewé-Fon pratiquaient déjà, au moins depuis le XVIIIe siècle, des cultes *sérialisés* organisant les cultes des manifestations des divinités d'une manière multiple, dans un même espace et dans un même temple. Cela concerne surtout le culte des divinités attachées à la royauté ou à des lignages dominants dans des villes comme Abomey ou Ouidah. On retrouve ce même aspect sur l'espace culturel de la côte *fongbè*, qui est aussi l'une des caractéristiques modernes du candomblé brésilien.

Un point de vue opposé à celui de certains grands noms de la recherche sur le candomblé,¹⁴³ qui considèrent que les Africains ou Afro-Brésiliens ont inventé ou récréé au Brésil un espace sacré qui rassemblerait au même endroit tous les clans et toutes les divinités africaines. Comme si cette « invention » brésilienne ou constitution de cultes dans lesquels se trouvent réunies de multiples divinités n'était pas une invention des adeptes du candomblé en réponse aux dures conditions socioculturelles du Brésil, dictée par l'esclavage et la fusion des lignages, spécialement à Bahia.

Cette manière d'organiser le culte trouvait déjà en Afrique son modèle inspirateur, qui a ensuite été repris de l'autre côté de l'Atlantique. Nous y reviendrons, en traitant de cette réponse aux nouvelles conditions socioculturelles liées à la diaspora dans une société où les Africains et leurs descendants ne disposaient plus de la même liberté pour pratiquer de leurs cultes ancestraux.

Dans cet « *espace Atlantique* » se trouvent aussi de nombreux groupes ethniques profondément influencés par des conceptions venues d'Afrique occidentale et centrale au sujet de la personne humaine et de la vision du sacré. Au Brésil, ces transferts culturels africains ont considérablement contribué à la formation de nouvelles religions appelées « Candomblé », « Umbanda », « Xangô », « Batuque » ou « Caboclo ».

Dans d'autres régions de l'espace diasporique atlantique, aussi, ces influences africaines ont participé à la formation de religions que, en Haïti et dans le sud des États-Unis, on dénomme « Vodou », « Santeria », « Ochoa », ou « Palo Mayombe » à Cuba. Ces religions pratiquent la divination, et leurs adeptes passent par un long processus d'initiation au cours duquel la plupart d'entre eux connaîtront la possession dans leurs corps de leurs diverses divinités. Les communautés religieuses concernées se définissent aussi comme partie d'un nouveau concept appelé « nations », qui les rattache à différents lieux et groupes ethniques d'Afrique.

Ceux qui se revendiquent d'une origine yorouba sont appelés « Lucumi » à Cuba, « Nagô » et « Queto » au Brésil, « Queto » aussi en Haïti. Certaines « nations » ayant une origine gwe, gen, ajá et fon sont dénommés « Arará » à Cuba et « Jeje » au Brésil. Les gens originaires de l'espace culturel et linguistique d'Afrique centrale, de langues bantous, sont représentés par les « nations » Congo ou Congo/Angola au Brésil, à Cuba et en Haïti¹⁴⁴. Les

¹⁴³VERGER, Pierre, *Notes...*, p. 19-25 ; BASTIDE, Roger, *Les religions...*, p. 113, 316.

¹⁴⁴MATORY, Lorand, *Black Atlantic Religion*, p. 5; BASTIDE, Roger, *Le Candomblé de Bahia ; Les Amériques noires*; RODRIGUES, Nina, *Os africanos no Brasil*; RAMOS, Arthur, *As culturas negras no Novo Mundo*.

adeptes de ces religions ont développé un culte spécifique avec diverses divinités qui, dans le candomblé, sont appelées *orixás*, *voduns*, *inquices*, ou *caboclos*, selon l'appartenance de la « *nação* » dans le contexte religieux afro-brésilien.

Ces différentes nations se sont organisées depuis le XVII^e siècle en diverses « confréries catholiques » dans toutes les régions du Brésil colonial. Au cours du XIX^e siècle, elles se sont rassemblées dans les villes en équipes de travail, les « *cantos* ». Ces confréries faisaient aussi fonction de sociétés d'entraide pour trouver l'argent destiné à payer les *cartas de alforrias* (chartes d'affranchissement) pour la libération des esclaves. A une époque beaucoup plus ancienne, pour certaines de ces « nations », elles ont considérablement contribué à la formation du *Candomblé*, comme nous le verrons (R. Bastide, *Les Religions africaines au Brésil*, 1961).

Les nombreux membres affranchis appartenant à la nation « *Jeje* », rattachée au groupe linguistique *gbè*, ont joué pendant les deux premières décennies du XIX^e siècle, à Salvador de Bahia, un rôle majeur pour assurer la permanence du culte de la religion vodu. Cela s'explique par leur poids démographique, qui a beaucoup influé sur l'institutionnalisation du candomblé, comme Nicolau Parés tente de le démontrer dans la (*A Formação do Candomblé...*, p. 125-168). Les adeptes de cette religion sont aujourd'hui nombreux au Brésil. Ils observent encore un culte de type africain et obéissent aux mêmes dieux d'origine africaine.

Parés a réussi à reconstituer l'histoire des deux principaux *terreiros* se revendiquant d'une origine *jeje* à Bahia : le « *Terreiro do Bogum* » de Salvador et le « *Seja Hundê* » de Cachoeira, dans la région du *Recôncavo*, tous les deux fondés par des Africains provenant des régions sous contrôle de l'ancien royaume du Dahomey, en pleine période de l'esclavage. Cet auteur prend en compte plusieurs aspects la question : linguistique, en analysant historiquement l'usage des termes *jeje* et *vodu*, le caractère ethnique et le champ religieux.

Jusqu'ici, j'ai employé le terme générique *Gbè* pour me référer à de peuples parlant des langues d'une zone spécifique de l'Afrique occidentale, sans préciser que c'est un vocable qui a été employé pour la première fois scientifiquement par le linguiste Hounkpati Capo. Il s'en est servi pour définir et englober (*Gbe-speaking area*) toute la région septentrionale du Togo, le Bénin et le sud-est du Nigeria, habités par des peuples considérés dans la littérature coloniale et historique comme Adja, Ewé - l'on intègre deux appellations comme Adja-Ewé.

Dans l'ensemble de cette région, tous les peuples appartenant à cette aire linguistique définissent le mot *gbè* comme celui qui désigne la *langue*. Néanmoins, ce terme ne catégorise

pas un groupe particulier de cet ensemble linguistique ; il ne s'agit pas d'un terme ethnocentrique qui définirait l'un des sous-groupes du « *language cluster* » (l'amas linguistique). Ces peuples emploient le mot *vodu* parmi les termes utilisés pour définir leurs divinités depuis des temps immémoriaux. Depuis les premiers contacts avec les Européens, c'est aussi ceux qui ont été privilégiés par les voyageurs pour parler des forces spirituelles à qui on rendait un culte dans les religions locales.

Soulignons également que cette aire géographique et culturelle a toujours été une zone pluriculturelle habitée par de multiples communautés qui ont été attirées dans la région au fil des mouvements de populations réguliers. Ainsi se sont constitués des pôles commerciaux où les trafics orientés et fomentés par la traite négrière atlantique provoquaient de nombreuses guerres entre les royaumes et des déplacements de populations.

Ce commerce soutenu avec les Européens a également eu un fort impact sur la fondation de grands centres urbains cosmopolites comme ceux d'Ouidah et d'Abomey. D'après Parés, il semble que cette diversité de groupes minoritaires qui se côtoyaient sans se fondre a certainement également influencé la constitution de la nation *jeje* au Brésil, et à Bahia en particulier.

C'est cette dynamique structurelle d'identités collectives de groupes minoritaires que Frederik Barth met en avant lorsqu'il relie le maintien des frontières entre groupes ethniques à une organisation de la diversité culturelle. Il souligne qu'on ne doit pas confondre culture et ethnicité, cette dernière marquant une dynamique développée à partir de la mise en valeur de quelques éléments culturels qui sont les signes diacritiques des différences.

Or, selon Barth, la continuité des groupes ethniques nécessite un ensemble systématique de règles pour régir les contacts interethniques. Pour que cela se produise, il faut une convergence de codes et de valeurs, ce qui en dernière instance exige et crée une similarité ou communauté de culture. Les systèmes polyethniques comportent néanmoins une relative symbiose culturelle, un consensus de base sur lequel s'articule la différence (Barth, p. 194). Le Candomblé représente l'une des illustrations de cette dynamique progressive d'homogénéisation institutionnelle, suivie d'une dynamique parallèle de différenciation ethnique établie à partir d'une série d'éléments rituels discrets.¹⁴⁵

¹⁴⁵ PARÉS, L. Nicolau, *ibid.*, p. 13-21.

Frederik Barth évoque un système social globalisant se référant à la structure sociale ou à l'ensemble des relations sociales partagées par tous les membres d'une société plurielle. Il traite aussi la question des frontières ethniques, qui sont bien sûr des frontières sociales bien qu'elles puissent aussi présenter des contours territoriaux.

Ainsi la persistance des groupes ethniques en situation de contact implique non seulement des critères et des marques ostensibles d'identification, mais aussi une structuration de l'interaction qui permette la persistance des différences culturelles. Le trait organisationnel qui [...selon Barth] doit se trouver dans toute relation interethnique consiste en un ensemble systématique de règles régissant les contacts sociaux interethniques. Dans toute vie sociale organisée, ce qui peut être rendu pertinent pour l'interaction dans chaque situation sociale est prescrit (Goffman, 1959) ; si les individus s'accordent sur ces prescriptions, leur accord sur les codes et les valeurs ne s'étend pas nécessairement au-delà de ce qui est pertinent pour les situations sociales dans lesquelles ils interagissent. Des relations interethniques stables présupposent une telle structuration de l'interaction : un ensemble de prescriptions qui régissent les situations de contacts et qui permettent l'articulation dans certains secteurs ou domaines d'activité ; et un ensemble d'interdits sur les situations sociales qui empêche l'interaction interethnique dans d'autres secteurs et ainsi isole certaines parties des cultures, les protégeant de toute confrontation ou modification.¹⁴⁶

Nicolau Parés s'appuie sur les théories de l'ethnicité de caractère « relationnel » proposées par Barth pour expliquer la genèse et le maintien des identités africaines au Brésil, en particulier celui de « *Jejes* » qui est au centre de son ouvrage sur la *Formation du Candomblé Jeje*. Là encore, la théorie « situationnelle » avancée par Barth met l'accent sur l'aspect génératif et processuel des groupes ethniques, qui sont pas considérés non pas comme des groupes concrets, mais comme des types d'organisations fondées sur l'assignation et l'auto-attribution des individus à des classifications ethniques. Il se différencie des approches traditionnelles de l'ethnologie classique, qui admet l'existence d'une stabilité des entités socioculturelles identifiées comme des «groupes ethniques» isolés socialement et géographiquement et considèrent le changement comme le résultat d'emprunts ou de l'acculturation.

L'approche de Barth prend en compte le contact culturel et la mobilité des personnes et analyse l'émergence et la persistance des groupes ethniques en tant que formes d'unités

¹⁴⁶ BARTH, Frederik, « Les Groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT, Ph. et STRIFF-FENART, J., *Théories de l'ethnicité*, Puf, p. 203-219 [original: *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference.*] London, George Allen e Unwin, 1969.

distinctes par le maintien de leurs frontières. Sa conception de l'ethnicité place au centre de son analyse le processus d'attribution catégorielle et d'interaction, dans la mesure où l'existence des groupes ethniques exige la permanence de leurs frontières.

Sa théorie explique comment s'articulent les dichotomisations entre ses membres, ceux de l'« intérieur » et ceux de l'« extérieur » et comment ces relations se produisent et comprennent leurs effets propres sur les comportements réels. Dans la construction et le maintien de ces frontières, des traits culturels servent de marques différentielles, quelques-unes seulement de ces différences, et pas la totalité, étant prises en considération par les acteurs sociaux.

Il découle de cette perspective que le principal problème soulevé par l'ethnicité est celui des conditions génératives d'émergence des différences ethniques et de l'articulation de ces distinctions avec la diversité culturelle. Barth nous permet ainsi de comparer, au-delà des groupements culturels, des types d'organisation sociale de différentes cultures.

En analysant le groupe ethnique dans une dynamique relationnelle du point de vue de l'attribution des catégories du « Nous » et du « Eux », il fait de l'ethnicité un processus organisationnel que l'on ne peut *a priori* distinguer d'autres formes d'identités collectives. L'accent mis sur les frontières conserve à la notion d'ethnicité son ancrage dans celle du groupe, tout en relevant la dimension de processus.

La spécificité de cette forme organisationnelle ethnique découle du rôle qu'y jouent les contrastes culturels rattachés à des processus de manifestations d'identités. Dans l'ensemble, l'œuvre de Barth porta sur l'étude de la constitution de formes organisationnelles, y compris celles des groupes ethniques, et combine deux approches : l'une interactionniste, et l'autre qui privilégie l'action individuelle.¹⁴⁷

A partir de ces deux aspects, Lorand Matory avancera une explication différente de celle de Parés sur le sujet de la permanence et de la réémergence de la « nation *jeje* » au Brésil. Nicolau Parés, lui, retient plutôt l'aspect interactionniste ou relationnel et dialogique pour la formation de la communauté *jeje* au Brésil. D'après analyse, la genèse et le maintien des identités ethniques africaines au Brésil découleraient de ces processus. En conséquence, l'identité ethnique ne serait pas simplement un conglomerat de signes diacritiques figés, tels

¹⁴⁷ BARTHE, Frederik, « Les Groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT, Ph. et STRIFF-FENART, J., p. 123-133.

que l'origine, la parenté biologique, la langue, ou la religion ; elle relèverait d'un processus historique et dynamique dans lequel les signes seraient sélectionnés et (ré) élaborés dans une relation de contraste avec l'« autre ».

A cet égard, Parés évoque Manuela Carneiro da Cunha, pour qui « la culture originale d'un groupe ethnique, dans la diaspora ou en situation d'intense contact, ne se perd ou ne se fond pas simplement ; au contraire, elle acquiert une nouvelle fonction, essentielle, qui se rajoute aux autres, pendant qu'elle devient *une culture de contraste*. »¹⁴⁸

Parés et Matory font également appel à l'œuvre de l'ethnologue Abner Cohen, qu'ils mettent à contribution dans leurs analyses de la formation des « nations africaines » au Brésil. Cet auteur conçoit en effet les groupes ethniques comme des groupes d'intérêts qui manipulent des éléments de leurs propres cultures traditionnelles comme un moyen de favoriser l'unité du groupe dans la recherche du pouvoir.

Ainsi, l'ethnicité, avant d'être un phénomène culturel, est perçue comme un phénomène essentiellement politique dans lequel les normes, les valeurs et les mythes sont mis en relation et utilisés pour exprimer des fonctions organisationnelles. Elle opère dans un contexte politique et actuel, et non pas comme une survivance d'un bricolage archaïque dans le présent par le peuple conservateur.¹⁴⁹

Par conséquent, la construction de l'identité *jeje* à Bahia pendant les XVIII^e et XIX^e siècles indique que les Africains ont développé des « stratégies identitaires » dans lesquelles les acteurs sociaux développent des analyses de situations en utilisant leurs ressources identitaires d'une manière stratégique afin d'atteindre un objectif. Dans cette configuration, l'identité d'un esclave ou d'un affranchi dépendait généralement du contexte et de ses interlocuteurs ; il pouvait s'identifier comme « *Savalou* », « *Jeje* », « *Mina* » ou « Africain », et cette catégorisation allait de l'exemple particulier de la classification à la catégorie plus générique, ces différentes catégories identitaires fonctionnant comme des boîtes qui se superposaient les unes sur les autres.

Ainsi, il n'existe pas une identité figée et unique. Elle est, au contraire, multiple et plastique, au croisement des nombreux facteurs pris en compte pour cette identification, comme

¹⁴⁸ CUNHA, M. M. Carneiro da. « Etnicidade : da cultura residual mas irreductível », *Revista de Cultura e Política*, vol. 1, n° 1, 1979, p. 35-39; *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à Africa*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

¹⁴⁹ COHEN, Abner (org.), *Urban Ethnicity*, London, Tavistock, 1974.

le contexte et les interlocuteurs spécifiques. Dans ce processus d'interaction sociale apparaissent certains signes de différenciation, fluides et flexibles, qui seraient davantage pris en considération que d'autres pour mettre en valeur et déterminer une certaine identification en accord avec les préférences et les enjeux du moment. Mais cette instrumentalisation de l'identité a aussi ses limites dans la mesure où la détermination d'une identité est aussi un processus résultant d'une identification imposée de l'extérieur par les autres.

L'individu ou le groupe qui s'impose ces assignations doit également prendre en considération ces limites dans ses stratégies. Cette stratégie permet de postuler un assez large éventail de catégories référentielles, et l'on peut ainsi évoquer une « *identité multidimensionnelle* ». Le cas des *Jeje* éclaire un phénomène particulier concernant la formation de cette ethnie. Il suggère en effet que la plasticité et la multiplicité identitaire, qui est normalement réservée à la modernité tardive, était déjà en action pour cette communauté depuis le XVIII^e siècle.¹⁵⁰

Dans son livre sur la formation du Candomblé, Nicolau Parés considère que ce sont les traditions religieuses originaire de la « Costa da Mina », spécialement celles provenant de l'aire linguistique Gbè, avec ses cultes des *vodu*, qui dans le Brésil de la fin du XVIII^e siècle ont le plus contribué à la formation du culte. Cela s'est fait par l'intermédiaire d'une organisation ecclésiale établie dans des couvents, avec des dévots liés à des divinités par l'initiation, et par l'installation d'autels fixes dans des espaces sacrés et stables. Cela la différenciait de ce qui existait jusqu'alors avec les pratiques oraculaires et thérapeutiques individualisées et itinérantes propres aux cultes « *Calundus* » de l'époque (N. Parés, *A Formação...*, p. 13-21).

Cette possibilité est également corroborée par la pratique des cultes des *vodu* dans le golfe du Bénin actuel, notamment par la manière dont les Ewé fondent des temples et intègrent des divinités au culte local. Une pratique qui est probablement bien antérieure au XVIII^e siècle, surtout en ce qui concerne les cultes royaux et des lignages socialement dominants qui contrôlaient politiquement les villes d'Ouidah ou d'Abomey. On relève dans ce culte une cohabitation de diverses divinités, ce qui est une caractéristique du Candomblé brésilien contemporain.

Les données recueillies lors de notre recherche sur le concept et la formation de la *nation jeje* nous conduisent aussi à nous interroger sur la signification du concept de « nation »

¹⁵⁰PARES, L. Nicolau, *idem.*, p. 80-90.

pour les Africains, en Afrique et pour les diasporas, spécialement dans le Brésil colonial. « *Nação* » était, de prime abord, le terme généralement utilisé par les trafiquants d'esclaves, les missionnaires et officiels administratifs pour définir les populations autochtones ; il était employé dans un sens collectif et englobant, comme on le faisait aussi chez les puissances monarchiques européennes de l'époque.

Dans le contexte africain, les notions d'identité étaient surtout axées sur des questions touchant à la parenté collective et à l'appartenance à certaines communautés qui s'organisaient autour de diverses institutions monarchiques dont les membres se voyaient comme des descendants d'ancêtres communs. On relèvera aussi que, dans des sociétés de l'Afrique de l'Ouest, cette identité collective renvoyait aussi à divers niveaux d'assignation : ethnique, territorial, linguistique et politique. Pour la descendance ancestrale commune, ce culte des ancêtres était crucial pour toute compréhension de l'héritage, personnel et du groupe, et d'autres divinités le cas échéant.

Certaines communautés inscrivaient ces appartenances sur les corps de leurs membres, surtout sur le visage (de Surgy, Peel, Barnes). Parfois, l'identification d'un groupe était déterminée par les voisinages, par une nomination extérieure au groupe. Au fil du temps, le groupe qui avait été défini par un autre groupe finissait par se réapproprier un terme exogène qui commençait alors à les autodéfinir.

C'est également ainsi que l'on doit comprendre la formation et l'usage des termes concernant les différentes nations dans le Brésil colonial. Déjà au XVI^e siècle, on parlait de « *gentio da Guiné* » (Nègre de Guinée). A partir du XVIII^e siècle, le terme « *gentio da Guiné* » cesse d'être utilisé, même si l'autre terme continue d'être employé pour la période se référant aux mêmes populations envoyées en esclavages au Brésil. A cette époque toujours, certaines dénominations, comme « *gentio da Costa* » (gentil de la Côte), continuent d'être usités en Salvador.

C'est à partir de ce moment-là que le terme de « *nação* » va s'imposer dans l'ensemble de l'espace colonial portugais comme forme définitive pour définir les nombreuses ethnies africaines importées dans le creuset esclavagiste qu'est la colonie portugaise d'Amérique du Sud. Globalement, il convient de le signaler, ces dénominations ne correspondent en rien aux dénominations ethniques que les peuples africains s'appliquaient à eux-mêmes dans leurs régions d'origine, comme l'indique Maria Inês Cortes de Oliveira.

Les *nations* africaines, telles qu'elles se sont faites connaître dans le Nouveau Monde, ne gardaient ni dans leurs noms ni dans leur composition sociale aucune corrélation avec les formes d'auto-description courantes en Afrique. Il est cependant vrai que certaines dénominations ethniques ou d'identités collectives utilisées par les trafiquants correspondaient à des termes déjà employés sur le continent africain. Des termes dont, progressivement, le champ d'application s'est élargi pour définir une bien plus grande pluralité de groupes ethniques. Ces groupes étaient auparavant différenciés par de nouvelles appellations, comme *Jeje* et *Nagôs*.¹⁵¹

Nagô (Anagô ou Anagonou) correspond à une ethnonyme ou autodénomination d'un groupe particulier parlant un dialecte de la langue de Yoroubas habitant la région d'Egbado, au Nigéria, qui a émigré et s'est répandu dans l'actuelle République du Bénin. Les habitants du royaume du Dahomey les désignaient alors, péjorativement, par ce terme « Nagô ». Tous les yoroubaphones vivant sur son territoire prêtaient allégeance au royaume d'Oyo. C'est ainsi que la dénomination *nagô* est devenue, à la fin du XVIIIe siècle, synonyme de « nation » yorouba dans le Brésil esclavagiste.

La nominalisation des peuples africains déportés vers le Brésil n'a toujours été exclusivement liée aux classifications ethnico-raciales élaborées par les trafiquants d'esclaves et les administrateurs coloniaux. Il y a eu bien d'autres cas, en dehors de ceux des populations qui ont été définies dès le sol africain, de dénominations par les Africains eux-mêmes, comme nous l'avons vu.

L'historien Walter Hawthorne rapporte à ce propos des exemples. Dans son livre *From Africa to Brazil*, il mentionne diverses nominalisations reprises par la traite négrière, qu'avait d'abord été utilisées par les Africains eux-mêmes avant leur déportation. Hawthorne montre que l'achat d'Africains était aussi dicté par des besoins spécifiques. Les trafiquants d'esclaves sont ainsi allés chercher, en Guinée, des gens connaissant la culture du riz quand ils ont voulu introduire cette culture au XVIIIe siècle lors de la colonisation de l'Amazonie brésilienne, dans l'État du Maranhão.

¹⁵¹ OLIVEIRA, Maria. I. Cortes de. « Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX », *Revista USP*, n° 28, dez.-fev., 1995-1996, p. 175-93; *O liberto: o seu mundo e os outros* (Salvador, 1790-1890). Salvador: Curupio, 1988; Retrouver une identité : jeux sociaux des africains de Bahia vers 1790-1890. Tese de doutorado em história. Université Sorbonne-IV. Paris, 1992. « Quem eram os negros da Guiné ? A origem dos africanos na Bahia », *Afro-Asia*, n° 19-20, 1997, p. 37-74.

La recherche de cet historien sur les inventaires d'un certain nombre de propriétaires d'esclaves tend à prouver que plusieurs ethnonymes repris par la traite étaient déjà en usage par les populations africaines qui ont été razziées puis vendues aux marchands d'esclaves. La reprise de leurs autonomisation dans les inventaires des propriétaires d'esclaves, où ces Africains s'auto-définissaient par des termes qu'ils s'appliquaient déjà en Guinée portugaise, dans les îles Bijagós, semble indiquer que ces termes étaient courants et identitaires parmi ces populations avant leur ventes et leur mise en esclavage dans la colonie portugaise.¹⁵²

Les peuples habitant le golfe du Bénin présentent une composition ethnique et une histoire complexe et ancienne. Ils ont en commun un grand nombre de caractères qui les rapprochent les uns des autres sur le plan linguistique et pour les systèmes religieux. Parmi ces peuples figurent les Ewé, aujourd'hui répartis entre le Togo et le Ghana sur un vaste territoire long de 100 à 150 kilomètres de large, étendu aussi vers le nord sur les mêmes profondeurs.

Ils ont été conduits dans cette région par des migrations en direction de l'ouest et vers le littoral afin de s'établir sur des terres quasiment vierges ou pour entrer en contact avec les comptoirs européens. Par la suite, avec la chasse aux esclaves et les déplacements provoqués par les guerres, ils se sont mélangés sur place avec des familles d'origines diverses.

Les Ewé furent dominés, aux plans linguistique et culturel, par d'anciens ressortissants du royaume adja de Tado. Un royaume qui fut un haut lieu de la métallurgie et un foyer culturel de la fin des temps préhistoriques, situé près de la rive orientale du Mono (à peu près à la latitude d'Abomey). Après avoir quitté Tado pour aller fonder les royaumes d'Abomey, d'Allada et de Porto-Novo, ces ressortissants migrèrent temporairement dans le nouveau royaume plus ou moins vassal de Notse, d'où ils se dispersèrent vers l'ouest et le sud au milieu du XVIIe siècle (De Surgy, « La pêche traditionnelle sur le littoral évhé et Mina », 1966, p. 8-11), assurant ainsi l'unification en une entité nationale de toute leur aire d'implantation.

On apparente leur civilisation à celle des Yorouba, avec lesquels ils partagent un certain nombre de divinités ainsi que la géomancie, qui se pratique en consultant les noix de palme ou le chapelet divinatoire, en rapport avec une divinité appelée Afa (De Surgy, 1988, p. 1-3). On dit même qu'ils représentent un bastion avancé de la culture qui a eu pour foyer les cités d'Ifé et d'Oyo.

¹⁵² HAWTHORNE, Walter, *From Africa to Brazil, Culture, Identity and the Slave Trade*, 1600-1830. Cambridge University Press, 2010.

En effet, après à une vague migratoire contemporaine du fondateur mythique de la civilisation yorouba, Oduduwa, les ancêtres des Adjias, sous le leadership de Togbin-Anyi, provenant du pays Nupe ou du fleuve Kwara au Niger, s'installeront dans la région qui deviendra ensuite Oyo. Les membres de ce groupe entrent en conflit avec un autre groupe protoyorouba venant d'Ilé-Ifé, et après, un court séjour à Ké et a Sabe, ils se déplacent jusqu'à Tado, dans l'actuel Togo (Parés, 2013, p. 122-23).

Même si l'ancien royaume d'Oyo réussit à dominer le royaume adja de Tado, qui lui payait tribut depuis longtemps (Bertho, 1949, p. 25, et Cornevin, 1962, p. 29), les descendants de ce dernier revendiquent leurs spécificités, une origine plus occidentale qu'orientale, une plus grande ancienneté et une connaissance antérieure du système de divination par Afa (Surgu, 1981, p. 22-30).

Au XVI^e siècle, de nouveaux migrants venus de Tado ont pris possession des terres appartenant aux Aizo et ont fondé la ville de Togudo, capitale du royaume d'Allada qui devint à cette époque un puissant pôle d'attraction et de richesse dans la région, d'après les documents portugais mentionnent son existence dès 1570 sous le nom d'« Arida » et « Arda ». Selon les traditions orales, un groupe appartenant aux Agasuvi quitta Allada, dans la première moitié du XVII^e siècle, pour aller en direction du nord. Après avoir soumis les peuples de la région, les Guedevis et les Fons, ils auraient fondé le royaume du Dahomey, avec Abomey pour capitale. La population de ce royaume se faisait connaître sous l'appellation ethnique de « Fon », qui par ailleurs était le nom d'un des peuples soumis par les Agasuvi.

Au début du XVII^e siècle, d'autres migrations ont été entreprises en partance de Tado, cette fois-ci non pas vers l'est, comme de la fois précédente, mais en direction de l'ouest. D'après Spieth, autour de l'année 1610, des groupes venus de Tado ont créé la ville de Notse. Elle est ensuite devenue un centre d'où se déploieront de nouveaux mouvements de populations qui favoriseront l'occupation et le peuplement de la région centrale du Togo et du Ghana actuels. Ces groupes seront par la suite rassemblés sous la dénomination d'Ewé (Evhé), l'un des noms de ces groupes migratoires (Pazzi, « Aperçu... », p. 15-16).

Le terme ethnique Ewe s'est généralisé dans la littérature anthropologique et historique avec la publication par le colonel britannique Alfred B. Ellis de son ouvrage *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, en 1890. Il désignera tous les peuples linguistiquement apparentés de la région allant du fleuve Volta au Ghana et les zones méridionales du Togo et du Bénin. Le terme « Ewé » est ainsi devenu synonyme de peuples

issus des migrations originaires de la ville de Notse, mais aussi de tous ceux qui étaient venus du royaume de Tado. Le linguiste B. C. Capo est l'initiateur de la nouvelle appellation « *Gbe-speaking area* » pour définir cette région où 51 dialectes apparentés utilisent le terme *gbè* pour désigner la langue.

Dans le champ religieux, on relève des différences entre les peuples rattachés à cette aire linguistique des Adja de Tado et les yoroubaphones, qui se traduisent par l'usage du mot « vodu » pour définir les manifestations religieuses des divinités (Maupoil, *La Géomancie...*, p. 52-54). Les Adjas ont été dénommés ainsi pour la première fois dans la traduction du catéchisme catholique espagnol *Doctrina Christiana* en langue Arda effectuée par des capucins espagnols en 1658. Ces derniers ont traduit par le terme « *vodu* » le concept du Dieu unique chrétien, que l'on traduit aujourd'hui, dans le contexte culturel et religieux ewé-adja-fon, par le mot « Mawu » (J.-P. Chrétien, *L'Invention religieuse...* pp. 252-263).

Pour la religion des Yorouba, c'est le terme *orisha* (*orisa*) qui marque la différence. Dans la région occidentale de l'aire *gbè*, on emploie tout autant le mot « *yehwe* » (Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 190, 92). Un autre terme utilisé dans la zone *gbè*, synonyme de vodu, est « *hùn* », qui signifie aussi le sang.

Tout en admettant qu'il y a eu beaucoup d'échanges et de correspondances sur le plan religieux entre les deux systèmes, il semble que l'on puisse marquer une démarcation entre les deux cultes : celui des *Yehwe* des *Mina-gens* et celui d'*Orisha* des Nagô. Cette frontière établie en fonction de la distinction linguistique est renforcée par les noms attribués aux actions de divination reliées à ces pratiques oraculaires, puisque chez les Yorouba on parle du système de divination et de la divinité Ifa, et de Fa et Afa dans l'aire qui englobe le domaine linguistique *gbè*.

Nicolau Parés donne son explication de l'origine et de l'étymologie du terme brésilien *jeje* pour les nations du candomblé, qui utilisent le mot *vudu* pour les divinités comme celles des *Mahi*, des *Savalu*, Mundubi, Dagomé, Mina-popo, à la différence du terme d'*orisha* chez les « nations nagôs », circonscrit à l'aire linguistique fongbe du golfe du Bénin. Il voit un lien évident entre cette région considérée comme le foyer d'origine des peuples qui seront dénommés *Jeje* au Brésil et sont porteurs de la tradition religieuse des Candomblés *jeje* d'aujourd'hui. Ils pratiquent le culte des divinités qui portent les mêmes noms que ceux de l'aire fongbe en Afrique, comme *Dan*, *Hevioso*, *Sakpata*, etc.

Ce foyer d'origine s'étend de la région d'Ancho à Badagri, entre les fleuves Hoho et Yewa, en englobant la zone intérieure du pays mahi et celle des Mina-Gen, en excluant les Ewés du nord de la région, que Capo a identifiés comme des « Vhe lects » (Kplen, Dayin, Gbin, Agu, Ho, Pecí). Ainsi, l'aire vodum correspondrait à l'espace des peuples Gen, Ouatchi, Adja, Fon, Hueda, Hula, Aïzo, Gun, Ouemenu, Mahi, et d'autres encore liés à eux.

Ces peuples ont pour la plupart été sous l'influence et la domination du royaume du Dahomey à partir du XVIII^e siècle. Paul Hazoume indique que, parmi les populations englobées dans ce royaume il y avait au moins quatorze ethnies différentes (Hazoume, « L'âme... », p. 65-86). Au Brésil, l'un de ces peuples, les Mahis sont fortement représentés, principalement à Bahia ; en Afrique leur région d'origine était considérée par Akinjogbin comme un *slaving raiding ground*) ou terrain de chasse d'esclaves (*Dahomey...*, p. 93).

Cela a commencé avec le roi Agaja et s'est poursuivi jusqu'au roi Glele. Tous les monarques du Dahomey ont mené des campagnes militaires dans la région pour s'approvisionner en esclaves. Il semble que le terme ethnique « Mahi » employé par les Dahoméens ait fait son apparition au XVII^e siècle pour classer une pluralité de peuples qui vivaient dans une région située au nord du fleuve Zou. D'après l'étymologie proposée par Cornevin et par Bergé, ce terme viendrait de l'expression *ma-hi-nou*, qui signifierait « victimes de la furie », ou « destruction de la furie », dans une claire allusion à ce passé de région de chasse aux esclaves (Parés, *Ibid.* pp. 23-38).

La première référence des annales portugaises sur les Mahi est relevée dans une lettre écrite par le directeur du fort portugais d'Ouidah, João Basílio, le 8 septembre 1732, au vice-roi de Bahia : « Comment le roi du Dahomey a eu le bonheur de vaincre les *Mahi* » (Verger, *Flux...*, p. 152, 251, n. 26). Dans son récit écrit en 1773, Norris indique que la confédération des *Mahi* est constituée de plusieurs États indépendants et unifiés, dotés semble-t-il d'une forme de gouvernement de type féodal. Les chefs ont des vassaux et des esclaves, et ils ne les traitent pas aussi durement que les Dahoméens (Norris, *Memoirs...*, p. 138).

Les premiers arrivants de la région gbè au Brésil viennent de la région d'Allada, dans la période 1570-1647. Ces esclaves sont reconnus dans les décomptes de troupes paramilitaires qui ont participé à la lutte contre les Hollandais pendant l'occupation du Pernambouc ; ils sont cités par Henrique Dias, qui se réfère aux Ardras. L'historien hollandais Gaspar Barléus et Antonil, entre autres, évoquent eux aussi les Ardras. Ce nom ne désignait pas un peuple en

particulier ; il couvrait plutôt le lieu où diverses populations captives étaient concentrées pour être vendues aux trafiquants portugais implantés dans ce royaume.

Quant aux origines du terme « *Jeje* » pour définir les populations venant de la région de la côte ouest-africaine et parlant une langue très proche du fon actuel, on a des traces de son usage depuis le début du XVIII^e siècle au Brésil, même s'il ne figure pas dans l'ouvrage *Nova Obra de Língua Geral de Mina* d'António Costa Peixoto. Cette publication portant sur la langue des esclaves « Mina » au Brésil laisse peu de doute sur l'origine géographique de ces populations qui venaient de la région située entre le fort portugais d'El Mina et ce qui est aujourd'hui devenu le pays yorouba.

Néanmoins, pour la majorité des africanistes brésiliens, l'origine du terme « *jeje* » reste une inconnue dans l'historiographie du pays. Raimundo Nina Rodrigues fut le premier à proposer une étymologie, s'inspirant du livre *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (1890) d'Ellis pour établir un lien entre le dialecte parlé dans la région du sud-ouest du Togo et du Ghana et « Ewè » comme l'origine du terme « *jeje* ». Il a aussi estimé possible que ce mot provienne du dialecte « Geng » (ou « Gen »), celui des Mina du Togo et du Bénin (R. N. Rodrigues 1905 :105-6, 232 ; Cacciatore 1977 : 153 ; Capo 1984 : 168).

En émettant son hypothèse, Nina Rodrigues ne savait pas que le /g/ au début du mot « Gen » a une prononciation occlusive et non pas fricative comme pour « *jeje* ». Il n'était pas non plus informé que la langue « *jeje* » parlée au Brésil et en Afrique était plus proche du dialecte fon que du dialecte gèn ou ewè. Sa proposition entrerait en contradiction avec les lois des transformations phonétiques qui ne sauraient la valider. En effet, *gen* est réalisé par les locuteurs de ce dialecte *gbe* sous la prononciation /guen/, et l'occurrence *egége* dans la région viendrait probablement du contact entre les populations restées sur place et des affranchis Minas rentrés du Brésil dans la deuxième moitié du XIX^e siècle (Parés, *A Formation*, p. 47-52).

L'un des lexicographes du dialecte fon, Segurola, (1968[1963], 1:264), refuse l'idée que le terme « *jeje* » relève de la langue d'origine fon. Juana Elbein dos Santos (1993[1975] : 31n11, admet que l'origine du terme est inconnue, mais reconnaît que son usage est lié à l'administration coloniale française qui l'avait employée pour classer les populations qui vivaient dans la région de Porto Novo.

Pour sa part, Pierre Verger, accepte que le mot « *jeje* » dérive de « Aja », ethnonyme d'un peuple vivant dans le sud-ouest du Bénin et le sud-est du Togo, région dont sont issues les

dynasties qui ont régné sur Allada, Porto Novo et Abomey. Vivaldo da Costa Lima propose lui aussi une explication plausible pour cet ethnonyme. Il attribue une origine yorouba au terme *Jeje*, considérant qu'il proviendrait de la région du Bas-Dahomey et désignerait principalement les Fon et les Gun.

Son usage était validé dans la littérature des voyageurs, missionnaires et administrateurs coloniaux depuis la fin du XVIII^e siècle, dans la forme *jeje* et ses variations. C'est du vocabulaire de Crowther qu'il puise cette référence usitée par les habitants yorouba qui se sont établis dans la région depuis le début du XVIII^e siècle et qu'ils appellent l'*Ajase*. Ils appliquaient le terme *ajeji*, pour « étranger » « ou *jeji* dans sa forme apocopée), aux envahisseurs fon venus de l'est (Akindele et Aguéssy, 1953 ; Cornevin, 1962).

En adoptant ce terme metaethnique, les Fon de Porto Novo se le sont attribués à eux-mêmes depuis la fin du XVIII^e siècle (Costa Lima, *A Família...*, p. 17-23, 2003[1967]). Si cette hypothèse est intéressante, elle est mise à mal par des faits d'ordre historique et chronologique, car les migrations d'« étrangers » Adjas venus de l'est de la région de Porto Novo n'ont débuté qu'à partir de 1724, après la conquête d'Allada par le roi Agaja, soit une date bien postérieure à l'apparition et à l'emploi du terme « *Jeje* » au Brésil.

Verger, de son côté, émet l'hypothèse que le terme « *Djèdjè* est la déformation du mot Adja. Ces populations sont connues au Brésil sous le nom de « nations » *Djèdjè Mahi*, *Djèdjè Dagomè* (Dahomey).¹⁵³ Mais, en raison de contraintes d'ordre linguistique et phonétique, le terme « *jeje* » pourrait difficilement être l'évolution d'*adja*. On peut néanmoins admettre que ce terme a pris, au fil du temps, un sens beaucoup plus extensif qu'au début. Il finira par désigner une assez grande variété de peuples adjas, dénomination au départ réservée à une région donnée et à un groupe spécifique.

Parés juge donc que le débat reste ouvert. Il admet cependant que l'origine africaine du terme « *Jeje* » est en rapport avec les différents peuples capturés qui vivaient au bord oriental du fleuve Ouémé, dans la région d'Adjatché, dont Porto Novo fait partie, ou plus probablement dans la zone *idjè* située entre Pobé et Ketu. Il est possible, conclut Parés, qu'au cours des premières décennies du XVIII^e siècle les populations mises en esclavage dans la région aient été vendues aux Portugais dans les ports voisins d'Apa, d'Ouidah, de Jakin ou de Popo. Elles auraient été livrées par les intermédiaires fons ou yoroubas, du royaume du Bénin ou autres,

¹⁵³ VERGER, Pierre, *Notes sur le culte des Orisa et Vodunà Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Mémoire de l'IFAN, n° 51, Dakar 1957, p. 19.

qui commerçaient et trafiquaient dans la région, et auraient ensuite été vendus comme esclaves pour le Brésil.

Le terme *idjè* (ou le toponyme Adjaché) sera alors repris et adopté par des commerçants bahianais qui lui feront subir des transformations phonétiques aboutissant à « *Jeje* ». Un mot qui deviendra à Bahia le terme classificatoire de l'ensemble des peuples d'origine adja. Au Bénin, en revanche, s'appliquera exclusivement aux Gun du royaume de Porto Novo. Il est également possible que les trafiquants bahianais l'aient utilisé pour désigner les esclaves embarqués dans le port d'Ouidah ; dans ce cas, l'origine étymologique du mot « *Jeje* » devrait encore être étudiée avec d'autres hypothèses (Parés, *A Formação...*, p. 47-52).

Quant à la nouvelle recherche historiographique concernant le mot « *Jeje* » au Brésil, l'anthropologue Nicolau Parés a trouvé les premières références de cet ethnonyme dans l'inventaire d'un propriétaire d'esclaves dénommé Antônio Sardinha, daté du 3 septembre 1711. Un document retrouvé dans la paroisse de Muritiba, dans la région du « *Recôncavo* » bahianais. Il a découvert une deuxième référence en 1714 dans la paroisse de São Gonçalo dos Campos, sur « *Joanna Gege doente e com uma perna inchada e com uma ferida avaliada em trinta mil réis* » (Joanna Gege malade avec une jambe gonflée et blessé évaluée à *trinta mil réis*). Parés a trouvé une troisième occurrence en 1717, dans la même circonscription de Muritiba, concernant une esclave appelée « Catherina gege ».

A partir de 1719, le nombre d'occurrences de registres d'esclaves « *jejes* » s'accroît de manière exponentielle dans les inventaires de la région du « *Recôncavo* » de Bahia. Mais l'idée que le terme ait été connu bien avant les premières références dans les inventaires reste tout à fait plausible. En effet, ces documents font état des legs laissés par les propriétaires à leur mort, alors que l'achat d'esclaves « *geges* » remontait sûrement à de nombreuses années avant leur décès.

Autre grande particularité de « *jeje* » : il n'est employé qu'au Brésil dans l'espace diasporique atlantique, et le terme n'est répertorié dans des documents officiels ni à Cuba ni à Haïti ni à Trinidad, pas plus qu'ailleurs dans d'autres colonies des Amériques.

Certes, d'autres termes classificatoires désignant les populations appartenant par leur origine au sous-groupe linguistique gbè sont mentionnés, comme Alada, Arada, Rada, Arda, ou Mahi, et se sont maintenus dans ces territoires, et même dans le Brésil du XVIII^e siècle, le terme « *jeje* » n'est employé que dans la capitainerie de Bahia et, à un degré moindre, dans

l'Etat du Maranhão, en Amazonie, où il n'est référencé qu'en 1758, et pour une seule occurrence, au sujet d'esclaves *jejes*. A la cour impériale, le terme est évoqué à Rio de Janeiro, en 1835, mais pour faire état d'esclaves importés de la province de Bahia (N. Parés, *A Formation...*, p. 47-52).

En Afrique même, l'usage du terme *Jeje* en Afrique n'est attesté qu'à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, dans des documents écrits par les pères des Missions africaines de Lyon. Son emploi portait sur des classifications génériques des populations gun-adja et de leur langue, dans la ville de Porto Novo. Il a fallu que D'Albeca l'utilise pour la première fois pour que son usage soit étendu à toute la côte du Golfe du Bénin, qu'il appelle « Cote Djedji ». Parés observe toutefois sur ce point que le mot *Jeje* apparaît dans la capitainerie de Bahia bien avant que la ville de Porto Novo ne soit fondée en Afrique.

Avec la concentration des activités commerciales européennes (hollandaise, française et portugaise) dans la ville d'Ouidah et la destruction d'Offra, le nombre d'esclaves exportés s'accroît considérablement. Selon les calculs, à partir de 1692, 30 000 esclaves ont été embarqués annuellement. Placés sous la menace constante des Hollandais, les trafiquants bahianais, même sans l'appui de la Couronne portugaise, ont réussi à déployer une grande activité dans la ville d'Ouidah (Verger, *Flux...*, p. 59-61). Pour cette période, le trafic a pris de très grandes proportions : entre 1701 et 1710, au moins 216 bateaux négriers en provenance de Bahia en ont apporté sur la « Côte des Minas » (Schwartz, *Segredos...*, p. 282 ; Verger, *Flux...*, p. 651).

Il semble que c'est pendant la période de 1700 à 1714, quand le trafic dans la région était concentré sur Ouidah au détriment d'Allada et de son port de Jakin, que le terme *Jeje* a commencé à être employé au Brésil dans la région du Recôncavo. Dans le même temps, l'autre mot, « Arda », qui jusqu'alors était synonyme de populations venant de l'aire gbè, a entamé son déclin, jusqu'à sa complète disparition.

Cela conduit Parés à avancer l'hypothèse que l'apparition du mot « *Jeje* » serait directement liée au développement et à l'hégémonie du commerce d'esclaves dans la ville d'Ouidah. Il y a cependant une objection. Le récit de Labat sur le voyage du Chevalier de Marchais en 1725 fournit des indications sur les ethnies des esclaves concentrés à Ouidah et Allada, (Areadas, Nago, Foin (Fon), (Tebou, Ijebou), Guiamba, Mallais (Males), Ayois, (Oyo), Minois (Mina) et Aquera). Mais il ne dit mot sur l'existence d'un peuple appelé « *Jeje* » dans la ville d'Ouidah. Il faudra donc chercher ailleurs l'origine du terme.

Mais quelle est véritablement l'importance de cette présence « *Jeje* » dans la population en esclavage ou affranchie de Bahia ? Difficile de répondre à cette question car, rappelle Katia Mattoso, les recensements de l'époque sont peu fiables et ne fournissent pas d'indications précises sur nombre de Noirs et de Métis dans l'ensemble de la population, pas plus que sur le nombre de gens libres et d'affranchis pour la période du XVIIIe siècle.

En revanche, pour le XIXe siècle, Mattoso se fonde sur les études de l'historienne nord-américaine Catherine Lugar des documents retrouvées dans l'Archive régionale de Cachoeira sur un recensement de 1808 et sur le recensement officiel effectué au Brésil en 1872 pour arriver à un calcul approximatif de la composition de la population régionale pour avancer des chiffres de l'ordre 78,3% (43% libres et 35,3% esclaves pour l'année 1808).

En 1872, les chiffres montrent une diminution de l'ensemble des gens libres et des esclaves à un niveau de 72,4% de la population (60% libres et 12,2% esclaves).¹⁵⁴ Néanmoins, ces chiffres ne sauraient fournir de réponses pour la représentation démographique des peuples africains dans l'ensemble de la population. Les historiens sont donc contraints de travailler avec des estimations qui proposent des ordres de grandeur pour les Africains transportés au Brésil.

Pour la période allant de 1701 à 1810, on en dénombre 656 000, destinés à Bahia, venant de ce qu'on appelle la *Costa dos Escravos* (la Côte des Esclaves) dans des bateaux battant pavillons portugais, dont seulement 589 200 sont parvenus à atteindre le port de Bahia.¹⁵⁵

Pour la période de 1801 à 1851, les chiffres sont proches de 328 500 entrées d'Africains dans le port de Salvador. Une période pour laquelle divers auteurs s'accordent autour d'un rythme d'entrée annuelle dans ce port de 5 600 à 7 700 esclaves africains. Ces historiens notent un accroissement régulier à partir de la décennie 1840 à cause de l'interdiction de la traite imposée par les Anglais, même si une partie non négligeable de cette population esclave était après revendue pour d'autres régions du Brésil, Salvador n'étant qu'une étape du commerce (Parés, *A Formação...*, p. 63-67).

Il n'est pas aisé de cerner avec précision les différents groupes d'origine africaine emportés à Bahia pendant cette période, car la terminologie alors en vogue variait beaucoup dans ce mode de classification. Jusqu'au XVIIe siècle, le terme privilégié génériquement par

¹⁵⁴MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia século XIX. Uma Província do Império*, p. 82, 97, 119. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992.

¹⁵⁵Eltis, David et al., « A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos : novas evidências », *Afro-Ásia*, n° 24, 2000, p. 9-50.

les trafiquants étaient « Gentio da Guiné, ou da Costa » (« gentils de la Guinée, ou de la Côte ») à côté d'autres plus précis et très usités à côté du terme de « nation » : *angola*, *benguela*, *mina*, *jeje*, *nagô* et *auçá*.

Ces appellations étaient concurrencées par d'autres noms faisant référence aux ports et aux régions d'embarquement, les véritables noms que les africains s'attribuaient à eux-mêmes dans leurs communautés n'étant que rarement repris. La catégorie « arda » sera utilisée au début du XVIIIe siècle jusqu'à ce qu'elle soit remplacée par celle de *Jeje*, ce changement correspondant au déclin du royaume d'Allada et à l'hégémonie croissante de Ouidah dans le commerce sur la Côte des Mina.

En tout cas, les données disponibles permettent d'affirmer qu'il y a, à Bahia, une prédominance d'Africains venant d'Afrique occidentale, par rapport aux esclaves provenant de l'Afrique centrale. Même si les relevés montrent, que dans la zone sucrière, les nations « angola », « benguela », toutes appartenant à l'aire linguistique bantou, était majoritaires pour la zone de plantation du tabac et dans la ville de Cachoeira.

En 1750, la représentation d'esclaves d'Afrique centrale par rapport à ceux de l'Afrique de l'Ouest variait entre 22% et 35%. Par contre, dans d'autres villes de régions, ces taux fluctuaient de 35% à 41%. Cela a débouché sur des changements de la représentativité des « *Jeje* » et des « Angolas » non seulement en relation avec les différentes périodes, mais aussi par rapport aux régions (Parés, *ibid.*, p. 63-67).

L'un des changements significatifs de la première moitié du XVIIIe siècle est la représentation accrue des *Jejes* dans la région du *Recôncavo* à Bahia, qui passe de 11,3%, pendant les trois premières décennies, à 27,1%, pour la période 1730-1750. Cette augmentation est directement liée à la conquête de la côte habitée par les populations de langue gbè par le roi Agaja, avec la prise de nombreux prisonniers de guerre qui seront vendus comme esclaves à Ouidah. Cette vague sera suivie d'une autre, à partir de 1750, qui se prolongera jusqu'à 1780 lorsqu'on atteindra un taux de 30% dans la région de la culture du tabac et de 40% dans la zone de plantation sucrière.

Dans les deux dernières décennies du XVIIIe siècle, le nombre de *Jeje* décroît sensiblement dans la région de production de la canne à sucre, pour se situer à 30%, à la faveur de l'arrivée des « *Nagô* » (Yorouba) et d'autres ethnies ouest-africaines comme les Hausa, les « *Tapas* », Canuri et Bornu, même si les « *Jejes* » restent majoritaires dans la population

africaine de Bahia. Le renforcement significatif de la présence des *Nagôs* et des Hausa à partir du début du XIXe siècle (1804) correspond à l'année où les Peuls ont déclenché le *Jihad* contre ces peuples. A ce moment-là, les *Jejes* et les Angolas, continuent d'être le groupe le plus nombreux, même si l'on constate une tendance à l'inversion des proportions.

En effet, dans la zone du tabac, les *Jejes* passent démographiquement devant les autres ethnies, atteignant un taux de 30% de l'ensemble de la population africaine. En revanche, dans la zone de plantation sucrière, on relève une augmentation du nombre d'Angolais et une diminution des *Jejes* (Parés, *ibid.*, p. 63-67).

L'autre grande hypothèse concernant les origines de la « nation *jeje* » au Brésil est celle explorée par l'anthropologue Lorand Matory, qui la place dans la dynamique des relations que l'Afrique entretient avec le monde. Une donnée bien plus ancienne que l'époque moderne, puisque les transferts culturels et démographiques dans lesquels elle a été impliquée se sont déjà produits avant la traite transatlantique avec le commerce transsaharien et le commerce par l'océan Indien avec l'Asie. Ces anciennes connexions plaçaient déjà l'Afrique dans un espace cosmopolite en constant bouleversement.

Pour ce qui est de la modernité, Matory fonde sa thèse de l'émergence de la « nation *jeje* » sur des dialogues transnationaux mettant en relation l'Afrique de l'Ouest, les Afro-Bréiliens, les Afro-Cubains. Sans oublier leurs rapports avec les marchands d'esclaves européens et américains, des régionalistes européens et de la postcolonialité latino-américaine aux nationalistes africains.

L'approche de Matory remet en question non seulement l'idée qui prétend déterminer le transnationalisme comme un phénomène récent, mais aussi le vieux chronotrope à la manière de (Fabian, 1983) pour qui les (*homelands*) les terres d'origines sont pour les diasporas comme le passé est pour la compréhension du présent et du futur.

Matory ironise sur ce point car, d'après lui, c'est bien la diaspora qui crée le pays d'origine. La force permettant la circulation et les échanges diasporiques, qui a créé le candomblé afro-brésilien avec le retour des esclaves latino-américains vers l'Afrique, et les idées culturalistes de l'anthropologie de Franz Boas ont produit une série de nouvelles identités ethniques en Afrique soutient l'auteur (Matory, p. 1-37). Dans son livre, il traite des multiples conversations qui se sont déroulées au XIXe siècle dans cet espace transatlantique, avec ses

échanges religieux et commerciaux, et de l'émergence d'une élite dont la manière de vivre ne se réduit pas à la seule référence à l'esclavage et à l'oppression raciale.

Au début du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle, pendant que les Blancs créoles brésiliens s'efforçaient d'« imaginer » et de réifier l'idée d'une nation brésilienne, des Africains, au Brésil et tout le long de la côte de Guinée, étaient eux aussi en train d'élaborer un type de nation non prévue, « imaginée » par Benedict Anderson. Encore aujourd'hui, ces Africains et leurs descendants dans le candomblé continuent de parler de leurs communautés transatlantiques comme de « nations ».

La constitution de ce concept et de cette deuxième plus prestigieuse nation du candomblé, *nation jeje*, implique les Empires français, britannique et portugais, ainsi que les pays aujourd'hui indépendants du Bénin, du Togo, du Nigéria, de Cuba, d'Haïti, du Brésil, sans omettre le royaume du Dahomey - l'un des grands pourvoyeurs pour la diaspora transatlantique. Les « Djedji » sont l'une de ces nations issues de ces communautés transnationales imaginées, qui a eu ses moments de gloire avant l'apparition de l'Etat-nation, a coexisté avec lui, l'a remplacé et, parfois, a été remplacée par lui.

A cause de leur rôle fondamental dans l'émergence de l'idée de nationalisme, des pays comme les États-Unis, la France et l'Angleterre ont été considérés comme les prototypes de l'Etat-nation. De même, en raison des vicissitudes historiques, de leurs relations très particulières avec le reste du monde, ces pays sont aussi présentés comme les seuls modèles de nationalisme et de transnationalisme.

La *nation* serait ainsi devenue la « source nouvelle » d'une nouvelle « histoire universelle ». Cette grande « narration » engloberait tous les nationalismes et transnationalismes. Par cette approche, Matory assume son point de vue comme étant « du Sud », qui le conduit à admettre le rôle central de l'esclavage transnational et du colonialisme. Le tout enrobé dans un discours pieux, tenu dans le « premier monde » (le « centre »), visant à la création d'histoires « nationales » et à l'émergence de téléologies transnationalistes.

Les vicissitudes qu'a connues la nation *jeje* l'amènent à se poser des questions d'un tout autre ordre : la logique capitaliste et la technologie qui ont défini les impérialismes britannique et étatsunien au cours des deux derniers siècles sont-ils véritablement les deux seuls moteurs du transnationalisme ? En abordant le sujet dans cette nouvelle approche, il admet qu'il

confronte et provoque ces deux dernières idées au sujet de la formation des nations et du transnationalisme, qu'il met en contraste avec la diaspora africaine.

Matory puise une partie de ses idées dans l'œuvre de Benedict Anderson (*Imagined Communities*, 1983), qui fonde son approche sur l'émergence du nationalisme euro-américain suscité par l'apparition de la technologie de l'impression avec une presse écrite en langues vernaculaires. Cela a permis aux populations d'un territoire national de se percevoir comme une communauté dont les membres se regardent mutuellement.

Le même phénomène a beaucoup joué dans l'émergence de l'identité yorouba et de son prestige international. Ce que Matory remet en cause dans la théorie andersonienne, c'est l'idée que le nationalisme fondé sur une territorialité donnée a remplacé toutes les autres formes d'imaginaires, continuant à donner lieu à d'autres formes de « communauté imaginaires ». Il critique aussi les tenants de l'autre versant de cette théorie qui l'aborde par l'intermédiaire des séquelles diverses du transnationalisme (Harvey 1989 ; Appadurai 1996 ; Sassen 1998 ; Verdey 1998, Anderson 1998 :66-67).

Ces auteurs ont en effet tendance à considérer que l'histoire mondiale est mue par des étapes inspirées par la dynamique du modèle capitaliste, avec l'accélération des moyens de transport, de migration et de communication dont ce système a besoin pour accéder aux profits auquel la technologie lui donne accès. Mais, on le sait, les empires et les religions ont monopolisé et dominé notre vision du monde en fonction des communautés auxquelles nous appartenons. Les nations territorialisées, elles, ont focalisé ou conditionné notre sentiment communautaire, permettant la naissance de communautés transnationales. Le modèle exclusif « *stagisme* » (étapes) reposant sur la notion de « moteur de l'histoire » est le fondement de l'évolutionnisme du XIXe siècle. Cette perspective prend en compte le présent des divers auteurs de cette époque, mais leurs analyses du passé des populations alors définies comme des peuples appartenant à des cultures « primitives » laissent à désirer. Cette approche voit ainsi l'État-nation comme une entité offrant une certaine autonomie et un pouvoir de contrôle sur son territoire sur la loyauté de ses citoyens, ce qui en vérité n'est pas vérifié même dans le cas d'États comme la France, l'Angleterre ou les États-Unis.

« Pas toutes les communautés imaginées et les flux de populations, des idées et de la monnaie ne sont isomorphiques dans un même territoire, sous une même autorité » admet aussi la théorie « transnationaliste ». Une idée importante du fait qu'elle récuse une vision de

l'histoire qui conçoit que ce non-isomorphisme est qualitativement nouveau dans l'histoire de l'humanité.

Sans une remise en question d'idées anciennes sur les concepts modernes d'État-nation et de transnationalisme, l'on ne saurait comprendre la genèse historique de la mystérieuse *nation jeje*. Il a fallu intégrer le concept de transnationalisme du XIXe siècle pour comprendre comment cette nation a pu se former au Brésil et comment, après cela, elle a pu exister en Afrique même. Impossible, sinon, de comprendre les « *patterns* » de mort et de résurrection du rituel, et les transformations de la *nation jeje* au Brésil dans la période 1890-1940, bien après l'émergence d'un nationalisme fondé sur un territoire et la fin de traite atlantique.

Le candomblé a émergé et poursuit son processus de transformation, malgré la mauvaise image d'« Afrique transplantée et congelée » dont d'aucuns voulaient l'affubler. Une manipulation orchestrée par la bourgeoisie blanche, en raison de sa place au centre d'une conjoncture caractérisée par la confluence de multiples structures transimpériales, transnationales, nationales et sous-nationales de communautés imaginaires. De ce fait, les prêtres *jejes* et leurs soutiens se sont développés à partir des ressources de diverses communautés imaginées dans une même période historique (Matory, *Black Atlantic...*, p. 73-76).

D'après les recherches de Matory, les noms les plus proches de l'appellation brésilienne de la *nation brésilienne* « *Jeje* » ou « *Djedji* » ne sont pas reconnus en Afrique de l'Ouest, et son origine reste un mystère. En revanche, les appellations des « nations » associées à la culture yorouba comme foyer d'origine ne sont pas difficiles à identifier dans les Amériques à cause de la ressemblance entre les noms. Ces noms ont été identifiés par les chercheurs et fidèles du Nouveau Monde comme étant « Lucumí », « Nagô », « Quêto » et « Ijexá », et sont faciles à rattacher à des groupes éponymes d'Afrique de l'Ouest en pays yorouba.

De même, des noms de nations comme « Palo Mayombe » ou « Regla de Congo », à Cuba, et « Angola » et « Congo », au Brésil, sont aisément identifiés par rapport à leurs origines africaines. Les nations *vodu* dénommées « Arará », à Cuba, et « Rada », en Haïti, sont facilement reliées à la ville et au royaume d'Allada dans l'actuelle République du Bénin.

Le terme « Djedi » et ses nombreuses variations orthographiques n'ont été utilisés dans l'historiographie ouest-africaine que pendant une très courte période, de 1864 à 1938, époque déjà très éloignée de celle de la traite négrière. C'est seulement dans la première moitié de cette période que le terme a été employé en Afrique dans la forme qu'elle présente actuellement au

Brésil. Il définit alors d'une manière collective tous les peuples parlant des langues du groupe *gbè* et pratiquant le culte des vodu, dans la région de l'ancien port de la traite d'Elmina en pays yorouba.

Il est aussi important de prendre en considération un aspect fondamental de la religion « *Jeje* » au Brésil et de l'identité *Jeje* en Afrique de l'Ouest. Elles se sont directement formées et structurées par les mouvements d'aller-retour d'affranchis africains et afro-brésiliens à travers l'océan Atlantique, et il est fort probable que ces déplacements sont à la source de la création de l'identité Djedji de la Côte en Afrique de l'Ouest.

A notre tour on est bien obligé de se poser la question de savoir si cette appellation a pour origine un terme d'origine ethno-racial, religieux ou linguistique au Brésil ou s'il était déjà connu ainsi en Afrique avant la déportation des nombreuses ethnies qui ont été amenées au Brésil depuis le début du trafic négrier.

Pour répondre à cette question d'origine du terme *jeje*, d'importance capitale pour notre recherche, nous devons livrer un bref aperçu des divers groupes ethniques qui ont peuplé et peuplent encore la région du golfe du Bénin, en particulier l'ancien royaume du Dahomey d'où la majorité de cette population est issue.

Cette région d'Afrique a connu des multiples migrations depuis la haute antiquité. La richesse des terres entraîne une extraordinaire densité de population, surtout des groupes considérés comme proto-yoruba originaires de l'est, qui se sont établis dans la région du golfe à partir du VII^e siècle et autour de l'an 1000. Il y est arrivé d'autres vagues migratoires sous le leadership d'un des fondateurs mythiques de la civilisation yorouba, Oduduwa qui ont choisi le lieu dit *ilé-Ifè* comme point de départ de leur civilisation.

D'autres historiens mentionnent pour cette même époque des migrations qui ont donné naissance au groupe ancestral des Adja, sous le commandement de Togbin-Anyi. Après un long processus ponctué de conflits avec des groupes yorouba en formation, ils sont parvenus à Tado, ville située à la marge occidentale du fleuve Mono, dans l'actuel Togo, à une centaine de kilomètres de la côte.

D'après l'historien Claude Lépine, de cet ensemble pluriethnique que les descendants de Togbin-Anyi ont trouvé dans la région est parti un nouveau mouvement migratoire, avec l'intégration des Azamus venus du nord-ouest, des Adjas et d'autres peuples les propulsant dans une nouvelle migration. Au XIII^e siècle, les Huisis se sont intégrés avec les Adjas qui se sont

établis dans la plaine entre les fleuves Koufo et Ouémé où ils ont fondé le royaume de Davie, qui a précédé celui d'Allada (Verger, *Notes...*, p. 540 ; Pazzi, *Aperçu...*, p. 18).

L'origine de l'ethnonyme *Jeje* garde tout son mystère si l'on suppose qu'il est apparu en Afrique. Les données historiques révèlent que les peuples locuteurs des langues du groupe *gbè* ont été largement exportés d'Afrique de l'Ouest avant 1800. Lorand Matory ne retrouve l'usage de ce terme dans aucun document ou récit laissé par des trafiquants d'esclaves, des voyageurs ou des missionnaires qui ont traité de la région avant 1864, soit un siècle après son premier référencement au Brésil et une décennie après la fin du trafic négrier officiel au Brésil en 1851.

Par conséquent, l'emploi de « *Jeje* » comme ethnonyme et au sens de « nation » remonte semble-t-il à la seconde moitié du XVIII^e siècle, dans le nord-est du Brésil. Avant même qu'il ne se répande dans d'autres régions de la colonie, il a été transplanté et adopté en Afrique de l'Ouest, où il est devenu la première désignation ethnique unificatrice des peuples du groupe linguistique *gbè*.

La documentation établit clairement la prévalence du terme dans la période allant de la seconde moitié du XIX^e siècle au début du XX^e siècle en Afrique de l'Ouest. Les choses sont moins claires pour ce qui concerne son origine brésilienne ou antérieure à son apparition dans le Nordeste car, à partir du deuxième tiers du XIX^e siècle, les *Jejes* affranchis du Brésil sont arrivés par milliers dans le golfe de Guinée, à Lagos, Porto Novo, Ouidah, Grand Popo, Petit Popo, Agoué et Porto Seguro. Cette dernière ville a ainsi été baptisée en hommage au premier établissement portugais au Brésil – une manifestation de leur attachement à la terre qu'ils ont laissée derrière eux.

Nombre de ces voyageurs étaient des commerçants, parfois même des propriétaires d'esclaves, et plusieurs d'entre eux faisaient régulièrement des allées et venues entre le golfe de Guinée, la province de Bahia et Cuba. Ce sont probablement ces voyageurs qui, par affinités, se soient dénommés ainsi, à partir de ce moment-là seulement et pas auparavant. Ces informations ont été relayées par des prêtres de la Société française des missions africaines (SMA) qui a mené un gros travail missionnaire dans la région à la requête de rapatriés brésiliens enrichis (J. M. Turner 1975[1974]).

Ces missionnaires furent les premiers religieux européens à appeler tous les locuteurs des langues du groupe « *Jeje* » par cet ethnonyme. Par la suite, le commerçant français d'Albéca

(1889) s'est fortement impliqué dans l'écriture d'un manuel de la langue djedji en prenant comme modèle le sous-dialecte fon parlé à Porto Novo, ville où les gens revenus du Brésil et la SMA étaient bien implantés et puissants à la fin du XIXe siècle (Salvaing 1994 :47-48).

De 1864 jusqu'aux environs de 1889, les « *Brasileiros* » (Brésiliens retournés en Afrique), la SMA et les commerçants français désireux de développer d'avantage leurs affaires se sont mis à apprendre et à propager la langue locale en utilisant le manuel d'Albéca. Ainsi fut institutionnalisé le nom « Djedji », faisant de Porto Novo la base d'où ils développaient leurs actions missionnaire, culturelle, politique et économique.

Parmi les cinq à huit mille Afro-Brésiliens (*Brasileiros*) qui sont retournés dans la région du golfe de Bénin entre le XVIIIe et le début du XXe siècle, environ 60% sont établis dans la partie où des dialectes gbè étaient parlés. C'était pour la plupart des *Jejes*, même si la présence des Nagôs n'était pas négligeable (J. M. Turner 1975[1974] ; Nina Rodrigues 1905 :106). Dans leur grande majorité, ces rapatriés ont préféré s'établir dans la ville de Porto Novo, et c'est à partir de cette cité qu'ils ont assuré le développement de leurs activités économiques dans l'espace transatlantique, ainsi que la promotion de l'identité, de l'ethnicité et de la culture djedji.

Le cas des *Brasileiros Jeje/Djedi* illustre le besoin de repenser les représentations andersoniennes et les idées sur le transnationalisme élaborées au XIXe siècle concernant la conception de la formation et du contexte qui ont favorisé l'émergence de la notion de l'État-nation. L'exemple de Porto Novo a donné à Lorand Matory matière à réflexion sur ces questions, puisque cette ville a connu son expansion et sa prospérité dans un creuset où des multiples « communautés imaginées » se sont constituées tout en cohabitant avec différentes communautés religieuses (catholiques, protestants, adeptes du Vodou).

Diverses nationalités se côtoyaient, Français, Portugais, Allemands, Nagôs, *Jejes*), toutes sous l'influence de différentes juridictions impériales françaises et britanniques. Cependant, et c'est la spécificité de Porto Novo, ces particularités ne se dissolvaient pas face aux différents modes de vies. Au contraire, un dialogue persistant a favorisé le maintien de ces *communautés imaginées*.

Adossée à sa présence de plus d'un demi-siècle, la communauté djedji/jeje a su tirer profit de sa situation matérielle et culturelle bien distincte de celle des autres communautés de la côte. Elle s'est constituée non pas sur une vision uniforme d'une *communauté imaginée*, mais

dans l'exploration d'un leadership discret prenant en compte les images diversifiées et mouvantes des communautés de la région (Matory, *Black Atlantic...* pp. 79-83).

Cette spécificité, liée à l'arrivée rapide et successive des *Jejes* brésiliens, de la SMS et des autorités françaises décidées à protéger les intérêts de leurs ressortissants, a joué un rôle majeur pour l'époque, avec Porto Novo comme principal foyer d'ancrage et de diffusion culturelle française dans la région. La convergence se développera de plus en plus à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, quand le royaume de Porto Novo établira des relations spéciales avec le pouvoir français. Ce royaume recherchait d'ailleurs une telle alliance pour se protéger des visées dominatrices du royaume du Dahomey. Par la suite, la puissance française occupera la région en intégrant le royaume du Dahomey dans ses colonies après sa conquête en 1894.

Porto Novo prend à partir de 1902 un puissant essor, au point qu'un responsable colonial a considéré cette ville comme « le plus cher bijou »¹⁵⁶ de la colonie dahoméenne. Par ses relations avec la diaspora, elle est aussi devenue « le bijou le plus cher » de la « nation transatlantique *jeje* », estime Matory. Un autre aspect important de la spécificité de Porto Novo tient à son cosmopolitisme et à son ouverture à diverses obédiences religieuses. À partir de 1864 plusieurs Églises se faisaient concurrence.

Catholiques et protestants ont bâti des temples et des écoles, faisant de la ville la base d'où ils développaient leurs actions culturelles et évangélisatrices dans la Côte Mina/Djedje (Pliya 1970 :40, 126 ; Salvaing 1994 :47-48). Ces activités ont eu un si grand impact sur la ville que, au tout début du XXe siècle, Porto Novo était devenue la ville la plus peuplée et celle qui comptait le plus grand nombre d'étudiants de toute la colonie du Dahomey. Nombre d'entre eux appartenaient à des familles portugaises et brésiliennes qui, pour la plupart, ont continué leurs transactions commerciales avec le pays dont ils s'étaient expatriés. Autour de 1921, Porto Novo avait une population de 191 000 habitants.¹⁵⁷

Porto Novo était aussi devenu le centre principal des activités commerciales de « rapatriés » brésiliens, qui ont su tirer profit de leur alliance privilégiée avec le pouvoir colonial, dont ils se sont servis comme « bouclier » contre les visées hégémoniques du royaume du Dahomey d'avant la conquête coloniale, et aussi pour disposer d'une mission catholique stable. Toutes ces particularités ont conféré à Porto Novo un rôle de premier plan dans toute la

¹⁵⁶ « Propagande Coloniale : Conférence de M. George François, » in *RDD*, 3^{ème} année, nos. 5-6, Mai-Juin 1902, p. 1-2.

¹⁵⁷ *Rapport Monographique sur le cercle de Porto Novo*, 1921, CARAN, ANFP, 1G353, bobine 200MI/696. In Matory, Lorand, *Black Atlantic...*, p. 79-83.

région de langues (Egaf) du golfe de Guinée. A partir de cette période, les « bourgeois » *Jejes* revenus du Brésil ont acquis une influence culturelle prépondérante. En s'appuyant sur leurs relations privilégiées avec la SMA, ils ont su imposer leur identité « Djedji », « *Jeje* » ou « Gège » à des populations qui, auparavant, n'avaient jamais été définies ainsi. Ils ont institutionnalisé une langue et un ethnonyme standardisé « *jeje* » rattachés à leur catégorie sociale.

Cette dénomination « *Jeje* » sera reprise par l'administration tant que cela restait dans l'intérêt de la colonisation. L'administration française s'en servira pour désigner les populations indigènes non yorubas de Porto Novo, sur la période de 1902 à 1938. Alors qu'elle a cessé d'être appliquée à la totalité des peuples de langues *gbè*, elle s'est maintenue dans un usage central par l'administration française pour assurer son pouvoir sur la colonie du Dahomey.

Les Français, confrontés à la concurrence des Anglais, craignaient de perdre le contrôle de la région sur le plan militaire, culturel et commercial. Ils ont ainsi imposé des tarifs d'importation élevés sur des marchandises anglaises et des amendes pour réprimer l'usage de la monnaie britannique. Certains administrateurs coloniaux français se sont aussi plaints que des missionnaires protestants yorubas avaient fondé des écoles où les *ressortissants français* recevaient un enseignement en langue anglaise. Des craintes françaises compréhensibles puisque même la SMA avait retenu le yorouba, plutôt que le français ou le *djedji*, comme langue d'instruction, parce que les missionnaires yorubas de la British Church Missionary Society avaient produit depuis longtemps une littérature assez importante dans leur langue.

Pour les administrateurs coloniaux français, la langue anglaise, le pouvoir des militaires, les affaires, associés à la langue yorouba, ainsi que le leadership religieux constituaient une terrible menace pour les intérêts de la France dans la région du golfe de Guinée. Cette vision des choses persistera jusqu'au début des années 1930. Dans leur opposition à l'« impérialisme » des Anglo-Yorubas et des autres habitants de la région, les Français ont décidé de conférer une place de choix à l'identité et à l'ethnie *djedji* (Matory, *Black Atlantic...* pp. 79-83).

Vers la fin des années 1930, l'appellation « Djedji », qui jusqu'alors n'était employée que pour les non yorubas, commence à disparaître du contexte local de Porto Novo pour être remplacée par les termes « Egùn » (yoruba) et « Gun ». Ainsi, le demi-siècle de succès de l'ethnie Djedji reste associé au rôle prépondérant qu'ont joué, à partir de cette ville, des « retournés » brésiliens dans l'essor économique, culturel et politique de la Côte Mina. Mais,

en les assimilant, la politique menée par la France les a aussi privés de la motivation qui les caractérisait auparavant, comme les Yoroubas sous colonisation anglaise.

Malgré l'influence des Oyo et des populations proto-yorouba sur le plan culturel et linguistique et leur poids politique, la colonisation française a beaucoup contribué à susciter une opposition entre les Yoroubas et les « populations locales » que l'administration française voulait garder sous sa coupe. La campagne menée par les Français contre les Anglo-Yoroubas a ainsi renforcé la place des Djedji et leur développement dans la colonie du Dahomey jusqu'au début des années 1930.

De ce fait, l'influence prépondérante des « retournés » brésiliens, qui ont tenu un rôle fondamental dans l'émergence économique, culturelle et politique de la puissance de l'ethnie Djedji dans la « *Costa da Mina* », s'est progressivement estompée. La politique assimilationniste française développée envers eux a considérablement favorisé la disparition de cet ethnonyme, qui est devenu définitivement obsolète dans la région au cours des années 1940.

A partir des années 1930, les « assimilés » de l'ancien royaume du Dahomey, sous l'influence des mouvements de la négritude, du garveyisme et de la Harlem Renaissance, ont adopté un nouveau terme les rattachant au royaume disparu sous la colonisation française. Mais, cette fois-ci, le terme était lié non pas à la ville de Porto Novo, mais à celui de l'ancienne dynastie du royaume du Dahomey : le terme « Fon » est alors adopté dans un réflexe nationaliste. Les Djedji/*Jeje*, se définiront dorénavant comme étant des Fons, comme tous les locuteurs des dialectes du groupe linguistique gbè dans la colonie française du Dahomey (Matory, p. 83-84).¹⁵⁸

L'une des singularités de la « nation » transatlantique « *Jeje* », « Djedji » est que tout ce que nous savons de son existence, de sa formation et de son émergence provient de sources extérieures à cette « communauté ». Constituées de fonctionnaires et de ressortissants des empires coloniaux, d'organisations missionnaires, ces sources posent problème. Il est en effet presque impossible, dans l'état actuel des connaissances, de définir avec précision l'usage et l'acceptation de ces termes au sein des populations concernées, qui, pour la plupart, transmettaient leur héritage spirituel et historique de façon presque exclusivement orale.

¹⁵⁸ N17. Langley 1973:286–325 ; Ballard 1965 ; Kaké 1982 :204–5. Pour l'usage du nouveau terme « Fon », dans les années 1930, voir Qénum 1938[1931]. In Matory, *ibid.*, p. 310.

Reste que le référencement de ce terme « *Jeje* » dans la documentation historique de « communautés imaginées » et dans les rapports ethnologiques, sur trois continents différents, mettent en lumière la nature transnationale de la « nation *Jeje/Djedji* ». Cela corrobore aussi l'existence séculaire d'un dialogue et d'une interaction à travers différents types d'imaginaires nationaux (« *Imagined community* ») (Matory, *Black Atlantic...* pp. 79-83).

Un autre sujet de perplexité pour les chercheurs concernant la communauté « *Jeje* », cette fois sur le territoire brésilien, est sa quasi-disparition et la réémergence de la nation *Jeje-Marrim* (Mahi) à Bahia, dans l'ensemble de la sous-nation *Jeje*. On trouve mention du temple du *Bogum*, l'un des plus renommés de cette nation à Bahia, et sa fondatrice d'origine africaine, Ludovina Pessoa, dans un journal de la ville dès la fin de la décennie 1860¹⁵⁹. Ce temple, comme le culte du vodu serpent *Dã*, a failli disparaître des références historiques au Brésil pendant la période allant de la fin du XIXe siècle aux années 1930. Les relevés de l'ordre de succession du *terreiro* laissent à penser que le temple du *Bogum* a fermé ses portes entre 1879 et 1917.

La tradition orale des temples *jeje* de Bahia rapporte que Ludovina Pessoa, considérée comme la fondatrice en 1867 du premier temple de cette nation à Bahia dans la ville de Cachoeira de São Felix (région du « *Recôncavo* » bahianais), est venue de la ville de Bogum, en Afrique. Ce *candomblé* a été maintenu sous son autorité jusqu'à 1869, et, à sa disparition, *Mãe Valentina* lui a succédé et a dirigé le temple jusqu'en 1936. *Mãe Valentina* a été remplacée, après son décès, par *Mãe Emiliana Maria da Piedade*, née et élevée dans le *Terreiro do Bogum* de Salvador. Emiliana a régné pendant dix-neuf ans et est décédée en 1956 à l'âge de 131 ans (Matory, *Black Atlantic...*, N21, p.310). (Matory, *Black Atlantic...*p. 79-85).

Les manifestations *jejes* dans la culture religieuse de Bahia avaient perdu en importance, quand elles ne tendaient pas à disparaître purement et simplement, comme l'ont constaté des chercheurs comme Nina Rodrigues, ou Arthur Ramos qui ne parvient pas à trouver des références au propre terme *vodum* à Bahia en (1934 :54). Pour autant, cela ne signifie pas que les *Jejes* et leurs descendants avaient disparus. Seulement, ils sont devenus d'une certaine façon « indistincts » des autres institutions religieuses d'origine africaine, et il semble qu'ils se sont mélangés à la tradition nagô.

Mais, de manière tout à fait inattendue, la « nation *jeje* » réapparaît dans les années 1920-1930, lorsque plusieurs *terreiros jejes* sont signalés, avec la réactivation du *Terreiro do*

¹⁵⁹N19, *O Alabama*, 22 Sept. 1868, p. 2 ; Feb. 1869, p. 2; N20, *O Alabama* 2 May 1867, p.3; 16 Feb. 1869, p. 2. In Matory, *ibid.*, p. 310.

Bogum. Des termes des religions gbè tels que *vodum* et *Dã* (dieu serpent) font également leur retour comme formes distinctives de la *nation jeje* par rapport aux autres maisons. Dans les travaux des chercheurs de *vuduns*, divers noms de divinités font leur apparition, comme « Niçasse », « Oulissa », « Tobossi », « Loco », « *Leba* », « Sapata », « Anyiewo » et « Hoho » (Querino, 1938 :37 ; Ramos 1937 :302 ; 1934 :53-54) ; Ramos 1934 :55-56 ; Ramos dans Pereira 1979[1947] :12-13 ; Carneiro 1948 :51 ; 1948 :72 (Matory, *Black Atlantic...* 85-89).

Le renouveau des cultes *jejes* inspirés de la tradition *EGAF* (ewé, gen, aja, fon), tel celui consacré au serpent, et l'usage du terme *vodum*, qui avaient disparu longtemps après la fin du trafic négrier et le déclin des traditions *jejes*, rapportés par Rodrigues ou Ramos, reste encore un mystère. Matory et Parés, proposent pourtant des explications à leur soudaine réapparition dans le champ des religions de tradition *jeje* à Bahia.

D'après le premier, le renouveau ethnique et religieux serait à mettre en rapport avec le *transnationalisme* du XIXe et du XXe siècle. Il est vrai que, sur une période de plus de cent ans, de 1820 à 1930, les *Jejes* brésiliens ne retournaient pas définitivement au Brésil. Ils faisaient constamment allers-retours pour les affaires, mais aussi pour des raisons religieuses, en pèlerinage en Afrique de l'Ouest.

Arrêtons-nous au cas remarquable d'un riche marchand *jeje* dénommé Joaquim Francisco Devodê Branco. Il était, dans les années 1920-1930, un très proche ami de Mãe Aninha l'une des plus grandes prêtresses du plus important *terreiro* de candomblé de Bahia d'obédience ketou et le parrain de Mãe Senhora. C'est grâce à lui que Mãe Aninha comptait dans sa collection un bon lot de symboles religieux liés au culte du serpent. Joaquim Francisco Devodê Branco a aussi permis à la prêtresse Mãe Senhora d'accéder à une grande connaissance du vocabulaire religieux des peuples *EGAF*, ce qui n'était pas courant dans les périodes précédant ces trois décennies, d'après Antônio Olinto, (*Brasileiros na África*, p. 213-215).

Autre particularité du renouveau « jeje » : l'un des sous-groupes représentant cette nation à Bahia est le plus minoritaire de tous ceux qui étaient connus à la fin du XIXe siècle. Il s'agit des *Marrim*, ou *Màxí*, en langue fon [prononcer Mah-hee]. Nina Rodrigues considère les « Maís » comme la plus petite communauté de *jejes* à Bahia (Rodrigues, *Os Africanos...*, p. 106). D'après la documentation existante, les membres de ce petit groupe sont aussi ceux qui ont le plus voyagé entre le Brésil et l'Afrique.

Les représentants de cette « minorité dans la minorité » ont donc profité du prestige lié à la richesse qu'ils avaient accumulée pour bénéficier d'une reconnaissance sociale allant bien au-delà de leur nombre. Une notoriété bien plus importante que celle de la « nation angola », pourtant fort nombreuse, au regard de leur représentativité dans le candomblé, et presque autant que les Nagôs.

Pour répondre à ces interrogations, Matory considère les imaginaires des communautés comme des terrains d'affrontement d'intérêts où l'on doit opérer certains choix au détriment d'autres. Des rivalités entre classes et entre ethnies s'y jouent, certaines classes étant plus à même (« empowered ») que d'autres d'assumer le leadership concernant les souhaits d'une communauté de laquelle on puise obligatoirement les mêmes valeurs.

Il faut également prendre en compte le fait que les membres de ces communautés entretiennent un dialogue imaginaire constant et subissent des contraintes d'ordre matériel dans les contextes où ils évoluent. De ce point de vue, on peut admettre que la « nation transatlantique *jeje* » et son « projet culturel » forment des « fragments » de la nation (Partha Chatterjee, 1992). Cela ne signifie pas un simple retrait du corps de la nation où elle est insérée, comme le soutient Bastide (*Les religions africaines...*, 1961). En effet, cette « nation au cœur de la nation » exerce aussi en son sein des fonctions d'ordre économique, assumant le rôle de médiatrice dans les échanges avec d'autres entités territoriales, qui génèrent des taxes et revenus pour les États et constituent des symboles de diversité régionale.

La « nation *Jeje* » s'inscrit bien dans cette catégorie puisqu'elle se situe au croisement de différents empires, français, britannique, allemand, et que son commerce transocéanique a joué un rôle dans les économies impériales. Matory veut démontrer que les transactions transatlantiques de la « nation *jeje* » relèvent d'un dialogue entre différentes formes d'imaginaires nationaux, que ce phénomène n'est pas seulement ancien, mais qu'il constitue la « norme ».

L'approche de Matory sur la renaissance des « nations » *jeje* et yorouba considère les différences de classes comme la structure fondamentale de ce dialogue, pour bien comprendre l'histoire de l'image collective de soi de la communauté afro-bahianaise à partir du milieu du XIXe siècle. Il critique en particulier Roger Bastide, qui nie le rôle qu'ont joué les classes sociales dans la constitution du candomblé.

Bastide affirme en effet que les prototypes des religions africaines et les contextes sociaux où ils se trouvent sont communautaristes et libres de toutes influences de classes, que les religions africaines au Brésil ne sont telles que dans la mesure où elles échappent à la société de classe. Il ajoute que le blanchiment culturel et la désafricanisation sont les préalables à l'ascension sociale des Noirs au Brésil (*Les religions africaines au Brésil*, 1961).

A l'opposé, Verger estime, lui, que la force des porteurs de la culture africaine tient à leur privilège de classe. Pour le cas du culte *vudu*, il cite en exemple la présence à São Luís do Maranhão, au début du XIXe siècle, d'une reine mère dahoméenne qui a élevé les divinités royales à un rôle majeur et prééminent dans cette ville brésilienne (Verger 1953 ; 1976[1968], p.1). De l'analyse de Matory, il découle l'évidence que, pendant l'immédiate période d'après-abolition de l'esclavage, les deux nations *Jeje* et la Nagô s'étaient constituées comme ethno-classes alliées. Elles se rapprochaient par leurs liens commerciaux avec la côte africaine, de même qu'elles échangeaient avec d'autres diasporas et des élites une vision de la pureté culturelle et raciale comme une marque distinctive entre elles (Matory, *Black Atlantic...*, p. 90-100).

Le commerce a eu une très grande importance dans l'émergence, la transformation et le prestige des *Jejes*. Pour ces commerçants transatlantiques et pèlerins, les nations transatlantiques un moyen d'assurer leur puissance et leur prospérité dans le monde multicolore et stratifié en classes qui composait les sociétés transatlantiques. Dans cet univers, la prospérité de certains a apporté force et dignité à la communauté à laquelle ils appartenaient et les a transformés en messagers et porte-voix de leurs symboles religieux, devenaient enfin, membres leurs associés.

Comme leurs homologues Nagô/Yoroubas, certains voyageurs et commerçants *jejes* se sont distingués dans ce rôle sous une apparence occidentalisée, comme le souligne Manuela Carneiro da Cunha. En plus du négoce, ces marchands transatlantiques assuraient la promotion de leurs particularités diacritiques ethniques lorsqu'ils informaient leurs partenaires de toutes sortes de choses concernant leur appartenance religieuse. L'anthropologue Abner Cohen fournit les arguments justifiant le maintien de ces nécessaires différences lorsque Carneiro da Cunha le cite, et compare le commerce réalisé par la diaspora hausa de la ville d'Ibadan, au Nigeria, avec l'activité de la communauté des « retournés » brésiliens. Elle cite le cas d'un membre de cette communauté brésilienne, Joaquim F. Branco, qui, en 1897, était propriétaire de trois à huit dépôts d'import-export détenus par des Brésiliens à Lagos.

Ces marchands, en sus de leur rôle commercial, faisaient la promotion de leur différence diacritique ethnique en informant leurs partenaires de diverses choses liées à leurs pratiques religieuses, tout en leur apportant les produits nécessaires à la pratique du culte de la religion africaine. Le paradoxe lié à leur statut d'étrangers leur a permis de monopoliser un type d'organisation traditionnelle préexistant en Afrique occidentale, les réseaux commerciaux structurés autour des groupes ethniques. Tout en étant intégrés dans la société d'accueil, ils se tenaient aussi à bonne distance d'elle. Ainsi, dans certaines circonstances, on était « *Brasileiro* », dans d'autres, avec les *Saros*, on se voulait « *retornado* ». A un autre niveau, on se déclarait *egba* ou *ijexá* *retornados*, ces distinctions étant opératives selon les contextes et permettant d'agir sur les plans politique et commercial.¹⁶⁰

Dans cet exemple, Carneiro da Cunha montre encore comment la diaspora des Brésiliens retournés cultivent les signes de leur appartenance religieuse comme trait distinctif par rapport aux autres Lagosians, afin de consolider des réseaux fondés sur leur ethnie. A cette fin, ils conservaient jalousement leur catholicisme sur la Côte, ce qui leur permettait de créer des liens politiques et culturels très forts à Lagos où se côtoyaient protestants et pratiquants des religions africaines. Ainsi se sont comportés sur la Costa da Mina les *Jejes* retournés au milieu du XIXe siècle.

L'action de ces marchands allait bien au-delà du simple commerce avec la *Costa*. Ils ne se contentaient pas, pour affirmer leur identité, de s'opposer à d'autres groupes. Ces *retornados*, qui poursuivaient leurs voyages au Brésil et leur commerce, avaient intérêt à la promotion et à la valorisation de leurs produits importés d'Afrique. Il est bien connu, dans ce pays, que les produits utilisés dans les cérémonies et les rituels religieux doivent provenir de la *Costa* pour être légitimés et considérés comme pourvus de force, d'*axé*. C'est le cas des *palha da costa* (raphia de la côte de Guinée), *pimenta da costa* (poivre de la côte), *pano da costa* (tissu africains) ou *sabão da costa*, (savon de la côte). Ces produits indispensables aux rituels, contrairement à ceux faits au Brésil ou ailleurs, ont une grande valeur monétaire simplement à cause de leur origine africaine, davantage pour les nations *jeje* et *nagôs* que pour d'autres.

Depuis la seconde moitié du XIXe siècle et jusque vers 1920, un certain nombre de familles noires ont entretenu un commerce régulier avec l'Afrique de l'Ouest et accumulé des fortunes considérables. Parmi elles, citons celles de Lourenço Cardoso et de Joaquim Devodê Branco, qui vendaient des « *panos da costa* », des « cauris africains », des « poivre de la côte »,

¹⁶⁰ CUNHA, C. Manuela, da, *idem.*, p. 149-51.

du « savon noir africain », « du beurre de karité » (orí), de l'*obi* (noix de kola), des herbes utilisées dans les préparatifs des bains et du raphia (Herskovits 1966[1958], p. 249).

Dans l'autre sens, le *babalawo*, Martiniano do Bonfim emportait dans ses voyages du corail et du coton pour vendre à Lagos et ramenait à Bahia des « *panos da costa* » (Costa Lima dans Oliveira et Costa Lima 1987, p. 52). De même, Felisberto Sowzer exportait du tabac pour l'Afrique de l'Ouest en contrepartie des achats de « *sabão da Costa* ». La valeur de ces marchandises était intimement liée à la validité d'une légitimité africaine. La survalorisation des produits provenant du golfe était telle que, dans certains candomblés, il était admis que les *orixás* refusaient toute imitation (Herskovits 1966[1958], p. 249). Par conséquent, ces mouvements circulaires constants entre différents empires et nations ont abouti à l'émergence d'un certain nombre de commerçants aisés s'inspirant des valeurs esthétiques d'une africanité qui avait des incidentes répercussions sur le plan religieux et dans la vie de tous les jours, sous couvert de la notion de « pureté africaine » (Matory, *Black...*, pp. 90-93).

On l'a vu, l'origine de tous les *Jejes* de la province de Bahia au XIX^e siècle remonte aux villes d'Ouidah, Grand-Popo, Petit-Popo, Abomey, Calavi et Cotonou. Mais, aujourd'hui, les populations originaires de la région de culture gbè se perçoivent généralement comme faisant partie de la « terra » ou nation *jeje*, qui comporte elle-même en son sein des différences, comme la sous-nation « Savalu », du nom de la principale ville du pays Mâxí, Savalou, ou encore « *Marrim* », « *Marrino* », « *Mahim* », tous noms dérivés du terme gbè « Mâxí ». Cela représente un changement majeur concernant l'identité *jeje* à Bahia, en opérant une véritable renaissance par rapport aux prédictions de Nina Rodrigues. On constate qu'un groupe minoritaire à l'intérieur de cette minorité jouera un rôle majeur dans la nation.

Ce bouleversement soulève des questions essentielles dont la réponse se trouve sur la côte ouest-africaine. A l'origine, les *Marrim* de Bahia sont venus de la région intérieure du nord du royaume du Dahomey, mais lors de leur retour en Afrique, ils se sont établis majoritairement sur la côte, de tout comme les autres *Jejes*, plutôt que sur leurs terres d'origine. Ils ont préféré pour la plupart vivre dans l'ouest, dans la ville côtière d'Agoué, lieu assez éloigné des grands centres de décision de l'administration coloniale pour le commerce. Ils ont ainsi pu maintenir une plus grande mobilité dans le commerce transatlantique et renforcer leur identité *jeje* ; contrairement à ceux qui vivaient dans les villes de Porto Novo et de Cotonou, ils n'ont pas intégré la politique assimilationniste menée par l'administration française.

Comme les *jejes* brésiliens qui s'identifiaient aux Marrins, les retournés cubains d'origine Maxis ont préféré la ville d'Agoué, de même que les Yorouba formant ainsi une importante communauté depuis la première moitié du XIX^e siècle. Dans les années 1850, le personnage le plus influent dans la sphère politique et économique à Agoué était justement un ancien esclave, affranchi au Brésil où il a vécu comme esclave après avoir été capturé lors d'une attaque fon et envoyé vers la province de Bahia. Le « retornado » Joaquim d'Almeida, né dans le village de Hoko et membre de la famille Azata Maxi, est à son tour devenu trafiquant d'esclaves (Matory, *Black...*, p. 93-95).

L'usage du terme “*nação*” (nation) dans l'historiographie portugaise et luso-brésilienne pour définir d'autres populations que soi-même remonte au Moyen-Âge pour désigner les populations de confession juive. Ces communautés seront dénommées dans les textes à différents moments, principalement pendant l'Inquisition, « *Indivíduos da Nação* » (Individu de la nation) et « *Gente da Nação* » (Gens de la nation).

Cet emploi perdurera et sera transplanté outre-Atlantique lorsque les Portugais se sont établis au Brésil et ont institutionnalisé le système esclavagiste comme fondement de la production des richesses et des relations sociales. Dès la seconde moitié du XVI^e siècle, *nação* sera utilisé pour se référer aux différentes ethnies africaines qui y ont été emmenées. L'historiographie brésilienne relève de nombreux exemples de cet usage. Nina Rodrigues fut le premier à transcrire une lettre du gouverneur de la capitainerie de Bahia, le Comte dos Arcos, à ses supérieurs pour souligner le bien-fondé de la politique portugaise d'alors, qui pourrait se résumer dans la célèbre formule « diviser pour régner ».

Cette politique a donc énormément contribué à maintenir et à creuser les différences entre les populations africaines au Brésil pendant toute la période de l'esclavage. Elle sera ensuite adoptée par les diverses institutions qui encadraient les populations d'esclaves et d'affranchis, d'abord dans les confréries, puis dans les candomblés lorsque les divers héritages religieux d'origine africaine se sont constitués. C'est ainsi que l'on compte aujourd'hui au Brésil trois principales « nations » : « *jeje* », la « ketou » et « angola ».

Les *terreiros* de tradition religieuse *jeje* se revendiquent d'une origine ethnique liée à l'ancien royaume du Dahomey et se rattachent sur le plan linguistique aux peuples de langues apparentées aux groupes linguistiques *kwa*. Un ensemble auquel se rattachent de nombreuses langues de la région comme l'« ajatado », le « tadoïde » ou le « mono », et dont les plus connues sont l'« ewegbè », le « fongbè », le « gengbè », l'« ajagbè » et le « gungbè ».

L'aire de cet amas linguistique que les spécialistes appellent « *gbè* » couvre une partie de la région de la Volta au Ghana, la partie sud du Togo et du Bénin (ancien Dahomey), ainsi que le sud de l'Etat d'Ogun et de Lagos au Nigeria. Ce groupe est mieux connu dans la littérature sous la dénomination « *ewe* » ou « *Eve* » ; dans la production historique, géographique et anthropologique francophone, on emploie les termes « *Adja*, *Aja*, *Adja-Tado* », « *Fon-Ewe* » ou « *Ewe-Fon* », « *Adja-Ewe* » ou « *Ewe-Aja* », « *Foja* » et « *Egaf* » (*Ewe-Gen-Aja-Fon*).

L'origine précise de l'appellation *jeje* n'est pas encore tout à fait élucidée, mais certains chercheurs qui se sont penchés sur la question estiment que le terme, avec les populations qui s'en revendiquent, provient vraisemblablement de la région que le linguiste H. P. Capo Hounkpatin appelle « *Gbe-speaking area* » (aire des locuteurs *gbè*) ; « *Gbè* » est le vocable utilisé par tous ces peuples pour désigner le mot « langue », même si ce terme ne définit pas un sous-groupe en particulier dans l'ensemble de ses locuteurs. C'est parmi ces peuples que l'usage du mot « *vodu* » est attesté pour désigner les divinités.¹⁶¹

Lorsqu'on observe l'aire de diffusion des locuteurs des dialectes de cet *amas* linguistique (« *dialect cluster* »), trois noms s'imposent d'un point de vue socioculturel : les dialectes « *aja* », « *fon* » et « *eve* ». Cette particularité est étroitement liée au fait que, historiquement, ces trois *ethnonymes* ont émergé dans trois anciens royaumes dont les capitales respectives étaient Notse pour les Ewé, Tado pour l'Aja, et Allada pour les Fon, selon les sources historiques et les traditions orales. Jusqu'à la fin du XVe siècle, le royaume de Tado fut l'un des plus puissants et prospères d'Afrique de l'Ouest, et le seul État organisé de la région. La population du royaume, les Aja, était assez hétérogène. La ville de Tado était la capitale, et l'élite dirigeante de Notse et d'Allada au XVe siècle en est issue. La prospérité du royaume d'Allada a surpassé celle de la ville de Tado à partir du XVIe siècle (...).¹⁶²

L'espace *gbè* a toujours été constituée de sociétés multiculturelles et ethniquement diversifiée. Les échanges commerciaux, les guerres et l'esclavage y ont favorisé une circulation continuelle des populations qui sont à l'origine de cette grande diversité. Des villes comme Ouidah et Abomey étaient des centres cosmopolites où les habitants se côtoyaient, ce qui a favorisé l'intégration et l'adoption de divinités et religions étrangères, spécialement celles

¹⁶¹ CAPO, B. C. Hounkpati, *A Comparative Phonology of gbè*, New York, 1991, p. 1-18.

¹⁶² CAPO, B., *idem*, p. 2-7.

venant du pays *nagô/yoruba*, ainsi que le christianisme avec l'arrivée des Européens par la côte à partir du XVI^e siècle.

La diversité et la coexistence de groupes ethniques et culturels distincts dans la zone *gbè* ont probablement influé sur la démarche des Africains originaires de cette région qui ont été transplantés au Brésil, principalement à Bahia. L'aptitude des religions « traditionnelles » à intégrer de nombreux aspects de leur environnement socioculturel et politique en Afrique s'est prolongée dans les diasporas des Amériques. C'est dans la capitainerie de Bahia que l'appellation *jeje* a été répertoriée la première fois, au tout début du XVIII^e siècle ; elle s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui dans le domaine du religieux avec les *candomblé* appartenant à la « *nation jeje* ».

Frederick Barth utilise l'expression « *système social englobant* » pour caractériser la structure sociale ou l'ensemble des relations sociales partagées par tous les membres d'une société diversifiée. Selon lui, le maintien des frontières entre les groupes ethniques relève d'une « organisation de la diversité culturelle ». Il ne faut pas confondre culture et ethnicité, insiste-t-il, car cette dernière serait une dynamique développée à partir de la valorisation de quelques éléments culturels diacritiques exprimant les différences.¹⁶³

Pour assurer la permanence de groupes ethniques, un ensemble systématique de règles orientant les contacts entre ethnies est nécessaire, tout comme l'existence d'une convergence des codes et valeurs. Cela crée et exige une « similarité ou communauté de culture » (Barth, p. 194). En conséquence, les systèmes sociaux multiethniques incarnent une relative symbiose culturelle et recèlent un consensus de base sur lequel s'articulent les différences. Lorsqu'on place le *Candomblé* dans une telle perspective, on constate que les *terreiros* sont un bon exemple de cette synthétisation institutionnelle, même s'ils conservent une stratégie parallèle de différenciation ethnique à partir de certains éléments rituels.

Dans son analyse du *Candomblé Jeje*, l'anthropologue Nicolau Parés met à profit la théorie de l'ethnicité à caractère relationnel développée par Barth, qui m'a aussi instruit dans certaines parties de mon travail. D'après cette théorie « situationnelle », l'identité ethnique s'insère dans une dynamique relationnelle et dialogique dans laquelle le « nous » se construit par rapport aux « autres ». Si bien que l'identité ethnique ne se résumerait pas à un ensemble

¹⁶³ BARTH, Frederik, « Les Groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT, Ph. et STRIFF-FENART, J., *Théories de l'ethnicité*. Paris, Puf, p. 203-219 [original: *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Londres: George Allen e Unwin, 1969.

de marqueurs distinctifs figés, comme la religion, l'origine, la langue et les règles de parenté biologique. Au contraire, elle marque un processus historique dynamique comportant une réélaboration contrastive vis-à-vis de l'« autre ».¹⁶⁴

Dans la construction de son identité, la communauté *jeje* en formation à Bahia à partir des XVIII^e et XIX^e siècles s'emploiera, comme tous les Africains et d'autres groupes, à développer ses ressources identitaires de manière stratégique, en ne perdant jamais de vue ses objectifs. L'identification se manifestait différemment en fonction du contexte et de la spécificité des interlocuteurs. Ainsi, lorsqu'un affranchi ou un esclave se présentait comme « *Savalu* », « *Mina* », « *Jeje* » ou « *Angola* », cela pouvait aller de ces catégories spécifiques à celle plus englobante et générale d'« Africain ».

Ces classifications référencées s'opéraient de manière identitaire multidimensionnelle, comme des tiroirs qui s'emboîteraient les uns dans les autres en fonction du moment. Mais l'instrumentalisation de l'identité avait bien sûr ses limites, dans la mesure où la définition des origines de l'autre, l'identité ethnique, résulte d'une classification établie et imposée par des tiers. Les Africains qui reprenaient la plasticité et la multiplicité des classifications identitaires en avaient bien conscience. Ils prenaient cet élément en compte dans leurs stratégies de solidarité, surtout quand le pouvoir colonial et esclavagiste les a autorisés (ce fut aussi le cas pendant l'Empire) à s'affilier aux confréries qui s'organisaient en grande partie autour des origines ethniques de leurs membres. Des confréries comme celles des *Jejes*, des Congos, des Pardos (Métis). Néanmoins, la rigidité de cette règle de division stricte par origines n'était pas toujours respectée. Cela provoquait parfois de vives tensions parmi les membres de ces communautés, comme le démontre l'analyse historique de certaines de ces institutions opérée par Roger Bastide ou par Nicolau Parés.

¹⁶⁴ PARES, L. Nicolau, *A formação do Candomblé...*, p. 13-20.

II.3.a DU BATUQUE ET CALUNDU AU CANDOMBLÉ

Nous nous appuyerons sur les idées de Bastide, Mintz et Price sur des problèmes essentiels pour la compréhension des transformations et de l'évolution du comportement des populations africaines transplantées en esclavage à leur arrivée dans les Amériques, où nombre d'éléments de leur héritage culturel ont été préservés et transformés. Nous approfondirons ici la question en nous intéressant au cas particulier de l'émergence de nouvelles pratiques religieuses à partir des anciennes rapportées dans la mémoire des Africains et transmises à leurs descendants.

On ne saurait considérer que les peuples Africains emmenés au Brésil constituaient à leur arrivée des « groupes » organisés ; au contraire, ils étaient plutôt perçus et traités comme une « masse indifférenciée ». Il y a certes eu des cas où des esclaves de mêmes origines étaient regroupés, mais ils ne constituaient pas pour autant une communauté. Une telle communauté ne pouvait se constituer à l'avenir que par un processus de changement et d'adaptation culturelle.

Cet ensemble hétéroclite de personnes ne partageaient entre eux au début que leur sort d'esclaves, et c'est à partir de ce constat radical qu'ils ont dû tout créer par eux-mêmes. Par conséquent, pour que la communauté d'esclaves prenne une forme définie, des normes de comportements ont été conçues sur des bases spécifiques d'interactions sociales. (Mintz et Price, *idem.*, p. 18).

Le principal défi des Africains dans le Nouveau Monde a été d'inventer de nouvelles institutions qui devaient apporter des réponses à leurs besoins quotidiens dans des conditions d'extrême contrainte imposées par le système esclavagiste. Ce n'est qu'en établissant des différences entre ces institutions et les éléments concrets d'origine africaine susceptibles de faire partie intégrante de la vie des Afro-Américains qu'une distinction significative pouvait être établie entre ce qui est « social » et ce qui relève du « culturel » et peut faire sens. Une idée rappelée par G. Smith, qui considère plutôt qu'« il y a, dans le cas des Afro-Américains, une intégration de la structure sociale sur le processus culturel et vice versa ». Conséquence : « L'étude de l'héritage africain dans le Nouveau Monde dans des termes essentiellement culturels n'est pas adaptée aux circonstances ; une telle façon de voir ces faits cacherait ce processus, de même que les conditions d'acculturation. Ainsi, si l'acculturation plutôt qu'une simple identification d'éléments africains, ou de toute autre origine, est l'objet d'une telle étude,

elle doit, de même, impérativement étudier les conditions sociales, et d'une manière simultanée. » (Mintz et Price, *idem.*, p. 19).

Les esclaves déportés aux Amériques ont emporté dans leurs mémoires de nombreuses connaissances, croyances et informations. Mais ils n'ont pu ramener dans le Nouveau Monde ni les personnels chargés de leurs institutions traditionnelles, parmi lesquels figuraient certainement des gens appartenant à différents rangs sociaux des groupes ethniques, ni les systèmes sociaux de leurs pays d'origine.

Avec les Africains sont arrivés des prêtres et des prêtresses, mais pas de temples ou d'ordres religieux, non plus que de princes et de princesses. Ils ne pouvaient amener avec eux une cour, le système monarchique qui leur était connu et les intégrait socialement en leur attribuant une place et un référent. Enfin, les cadres et responsables susceptibles d'assurer la continuité organique des institutions propres aux sociétés africaines n'ont pu être transplantés, du moins tels quels, dans leurs nouveaux environnements socio-économiques et politiques. On ne connaît pas à ce jour d'exemples connus indiquant le contraire.

C'est donc dans l'espace très contraignant, étrange et étranger du Nouveau Monde que les Africains ont dû créer des nouvelles institutions pour répondre à leurs besoins quotidiens, bien sûr dans la limite de ce qu'autorisait le système esclavagiste en place. C'est en établissant la distinction entre ces institutions et les éléments culturels d'origine africaine qui pouvaient faire partie de la vie des Afro-Américains, qu'il est possible de différencier ce qui est d'ordre « social » et ce qui est « culturel » dans le processus d'acculturation (Mintz et Price, *ibid.*, p. 19).

Attachons-nous à présent l'apport de Roger Bastide à l'étude de la question, avec sa méthode relevant d'une analyse sociologique de l'interpénétration des cultures. Il l'applique au Brésil dans son œuvre majeure, *Les religions africaines au Brésil*, où il détaille la diversité d'origines des populations africaines transplantées au Brésil. Il retrace toutes les difficultés auxquelles ces populations ont dû faire face pour comprendre un système qui était foncièrement contre eux, puis s'y intégrer, réussissant à adapter et à préserver de nombreux aspects de leurs cultures ancestrales.

Bastide rappelle que la colonie portugaise, dans ses échanges avec l'Afrique depuis le XVI^e siècle, avait reçu des Africains appartenant à la plupart des aires culturelles et géographiques de ce continent, tant des ressortissants de la zone de civilisation soudanaise

islamisée que des représentants des cultures bantous d'Afrique centrale - et orientale de la Contre-Côte, pour les originaires du Mozambique.

Dans le détail de ces échanges, l'Afrique a envoyé au Brésil indifféremment des éleveurs de bétail, des agriculteurs, des gens de la savane ou de la forêt, des membres d'entités organisées selon des systèmes de filiation matrilineaire ou patrilinéaire, sociétés totémiques, et d'autres structurées en royaumes ou en tribus.

Avec la traite, on a vu l'arrivée d'adeptes de systèmes religieux polythéistes et d'autres qui se rattachaient aux pratiques religieuses centrées sur le culte des ancêtres lignagers. Néanmoins, malgré la grande disparité des populations transplantées au Brésil, leurs civilisations n'ont pas disparu. Un constat qui a conduit Roger Bastide à s'interroger et à tenter d'expliquer comment une telle multiplicité d'origines ancestrales avait pu subsister et être conservée.

Cet auteur relève des facteurs positifs qui ont permis un tel maintien, alors que ces peuples appartenant à ces aires culturelles et civilisations parfois opposées se sont côtoyés dans le nouvel univers des villes et des campagnes brésiliennes, sous la dureté du système esclavagiste. Au premier plan de ces éléments positifs figurent des faits liés à l'histoire, comme le pensait Luís Viana Filho (*O negro na Bahia*). Bastide fait siennes les idées de cet historien non pour le seul État de Bahia, comme son inspirateur, mais aussi pour l'ensemble du Brésil.

Au début de la colonisation, les Africains envoyés au Brésil provenaient pour la plupart des régions au-dessus de l'Equateur, zone où Européens et Africains entretenaient des contacts depuis le XVe siècle déjà. Après cette période, le Brésil verra l'arrivée des peuples de l'aire culturelle bantoue, au XVIIe siècle. Changement principalement lié à la proximité des côtes brésilienne, angolaise et congolaise. S'y ajoutent d'autres considérations de la part des trafiquants, qui étaient surtout des agriculteurs dans une période où diverses sortes de plantations étaient déjà bien implantées au Brésil.

Après cette période, d'autres bouleversements sont survenus, cette fois liés aux épidémies qui ont affecté l'Angola, empêchant en quelque sorte la présence de trafiquants dans cette région. Le trafic s'est de nouveau déplacé, au XVIIIe siècle, vers le nord, au-dessus de l'équateur, remplaçant les populations d'origine bantoue par celles de la zone du golfe du Bénin, les peuples minas et soudanais. Les Minas ont été massivement employés dans les sables aurifères après la découverte d'or dans plusieurs régions de la colonie, surtout dans le Minas

Gerais et à Bahia. C'est à la fin cette même période que se sont produites des confrontations entre Fons et Yorubas, engendrant un afflux massif d'esclaves originaires de ces deux nations.¹⁶⁵

Ce type d'échanges se maintiendra jusqu'à 1815, car le mouvement anti-traite soutenu par l'Angleterre imposera aux trafiquants l'interdiction d'opérer leur commerce au nord de l'équateur. A la suite de ces événements, l'Angola est redevenu le principal approvisionneur d'esclaves au Brésil, trafic qui se prolongera jusqu'à son interdiction définitive en 1850.

En bonne logique, ces longs siècles de traite auraient dû affaiblir la force des traditions religieuses arrivées au Brésil, mais cela ne s'est pas produit, en raison de la poursuite ininterrompue des échanges entre les deux rives de l'Atlantique. Un flux qui réalimentait régulièrement les générations d'esclaves, avec l'arrivée de nouveaux prêtres des religions africaines, de devins et de *medicine-men* qui continuaient d'apporter des connaissances religieuses aux anciens esclaves ou à leurs descendants.

Un tel apport suscitait chaque fois un renouveau des valeurs spirituelles, même si l'on ne sait pas grand-chose aujourd'hui sur le détail de ces pratiques religieuses. Celles-ci ne sauraient d'ailleurs être considérées comme des cultes organisés dans des temples à cause du régime de servitude imposé aux adeptes de ces religions et de la difficulté pour les esclaves et les affranchis de pratiquer un culte interdit. Il n'existait probablement en ces temps-là que des cultes chaotiques, fragmentaires et sporadiques qui disparaissaient au fur et à mesure de nouvelles arrivées de main- d'œuvre servile.

Compte tenu de la dureté de la répression contre la pratique des cultes africains et afro-brésiliens en cette période, les religions afro-brésiliennes d'aujourd'hui, comme les *candomblés*, les *xangôs* ou les *batuques*, ne peuvent pas se revendiquer de l'héritage des anciennes sectes du passé. Au contraire, ces religions se sont constituées en tant qu'organisations dans une période ne pouvant aller au-delà de la fin du XVIIIe siècle ou au début du XIXe.

Car, à l'appui des recherches de Verger, on sait que le candomblé de la *Casa des Minas*, de la ville de São Luis (État du Maranhão), n'a été fondé qu'en 1796 par des membres de la famille royale du Dahomey exilés au Brésil, ou par des esclaves débarqués au Brésil en

¹⁶⁵ BASTIDE, Roger, *idem.*, p. 60-69.

contrebande après 1815. Un fait qu'admet l'une des prêtresses (Andresa) de ce temple, qui a révélé cet épisode à l'anthropologue Nunes Pereira.

On peut établir le même parallèle pour le Candomblé de Bahia, dont le premier temple aurait été fondé par deux prêtresses de Shangô ramenées en tant qu'esclaves au début du XIXe siècle, comme l'indique l'anthropologue Edison Carneiro, qui fait remonter la date de fondation du Candomblé de Bahia à l'an 1830.¹⁶⁶

Pour comprendre la permanence religieuse africaine en terres brésiliennes, il faut aussi envisager le problème sous l'angle de causes sociologiques liées globalement au modèle d'esclavage implanté au Brésil. Cette particularité se rattache directement au régime de propriété en vigueur dans le pays, avec de grandes plantations pourvues de nombreux esclaves. Certes, il y avait de petites propriétés employant un nombre limité de 60 à 80 esclaves, mais ce sont les grosses propriétés, où pouvaient servir jusqu'à mille esclaves ou plus, qui pesaient le plus dans l'économie esclavagiste.

Sous l'effet du nombre, de petits groupes se sont formés plus facilement à l'instigation d'esclaves de sang royal, en position d'exercer une plus grande influence sur d'autres esclaves n'ayant pas les mêmes origines qu'eux. Dans ces groupes, qui échappaient au contrôle des maîtres, des solidarités et des rivalités sont apparues et, grâce au prestige de ces « leaders », des formes culturelles provenant de leurs pays ont pu être imposées à des esclaves issus d'autres ethnies. C'est ainsi que Bastide explique la prééminence des Dahoméens, des Yorubas et des Bantous dans la transmission des valeurs religieuses dans certaines régions.¹⁶⁷

Il fait également appel à Mauss, pour l'importance des performances rythmiques, et à Durkheim, pour l'exaltation mystique qui se manifeste dans des fêtes. Bastide souligne l'influence de ces facteurs sur la vie religieuse des esclaves, qui avaient su utiliser l'organisation des cultes pour maintenir la survie et la continuité des anciennes pratiques mystiques. Sur ce point, il explique que les esclaves ont su tirer avantage des besoins économiques des maîtres, qui voyaient en de telles occasions un moyen d'augmenter leurs cheptels, en permettant aux esclaves de se rassembler les dimanches soir et les jours saints fériés et de se divertir « à la mode de leur nation » (Antonil, *Opulência do Brasil*, p. 96).

¹⁶⁶ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 31.

¹⁶⁷ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 65-66.

Les propriétaires avaient en effet observé que les esclaves travaillaient beaucoup mieux après ces moments de détente. Mieux : dans une société conservatrice et pudique, les maîtres considéraient, sans le dire, que de tels moments de fête étaient l'occasion pour les esclaves de nouer des relations avec des partenaires de l'autre sexe et de procréer davantage, sans qu'ils aient besoin de dépenser de l'argent pour renouveler leur « cheptel ».¹⁶⁸

D'après Bastide, les maîtres ont également su orienter le choix du type de folklore africain à privilégier, en promouvant des rencontres entre esclaves rythmées par des danses érotiques venant de l'aire culturel bantoue, comme la *samba*, le *coco*, le *jongo*, le *batuque* ou le *lundu*. Des occasions au cours desquelles les participants choisissaient des partenaires sexuels pour des danses « *umbigadas* » (frottement de nombril contre nombril). Mais les esclaves pouvaient aussi danser, dans leur « *senzalas* » (cases d'esclaves), sur des rythmes religieux africains cachés devant des autels de la Vierge ou des saints catholiques, et les Blancs ne s'apercevaient pas qu'ils n'honoraient en fait que des vodouns et orishas.

Dans ces moments-là, les esclaves pouvaient, sous l'effet de la musique des tambours, abolir « la distance, qui comblait la surface des océans, faisait revivre un moment l'Afrique et permettait, dans l'exaltation à la fois frénétique et réglée, la communion des hommes dans une même conscience collective ».¹⁶⁹

Les religions africaines se sont maintenues principalement dans les zones d'activité sucrière du Nord-Est soumises au rythme des saisons agricoles. Dans d'autres régions, comme celle de l'exploitation minière, la préservation et la transmission de ces religions ont été beaucoup plus difficiles, pour de multiples raisons. En premier lieu, l'imposition d'un rythme de travail trop intense, sans pauses, pour la recherche des minerais usait les esclaves jusqu'à l'épuisement.

L'absence d'une culture religieuse était tout autant liée à l'émergence d'une civilisation beaucoup plus individualiste et capitaliste qu'ailleurs. Par consensus, tout esclave qui trouvait une grosse pépite pouvait être affranchi. Selon des témoignages de l'époque, certains esclaves s'arrangeaient pour obtenir des pépites par des moyens détournés, en les volant au besoin, et les vendaient pour obtenir leur affranchissement.

¹⁶⁸ BASTIDE, Roger, *ibid.*, pp. 66-67.

¹⁶⁹ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p.p. 67-68

En pratique, dans un tel système, les enrichissements individuels sont devenus une entrave au maintien des valeurs religieuses africaines. Le même phénomène s'est vérifié dans les zones d'élevage et dans la *pampa*, dans le sud du pays, ainsi que dans le « *sertão* », l'arrière-pays au nord-est, où les religions africaines ne se sont pas maintenues.¹⁷⁰

Le développement de la vie urbaine dans Brésil du XIXe siècle favorisera, vers la seconde moitié du siècle, une très forte concentration d'une population d'esclaves, dont beaucoup deviendront des « *negros de ganho* » (vendeurs ambulants noirs). Ils établissaient avec leurs maîtres un contrat formel aux termes duquel toute somme d'argent excédant celle qu'ils étaient censés rapporter chaque soir ou à la semaine à leurs « *proprios* » leur appartenait.

En accumulant un certain montant d'argent, certains esclaves ont pu s'affranchir, en rachetant leur liberté. L'accroissement du nombre de « *libertos* » (affranchis) dans les principales villes du Nord-Est, surtout à Salvador de Bahia, permettra que de plus en plus les membres de cette population, regroupés par « nations ethniques » dans des « *cantos* », ¹⁷¹ se libèrent et organisent le culte.

Manuel Querino, l'un des premiers chercheurs à s'être intéressé à certains aspects de la vie des populations noires des villes africaines et créoles, a peint un tableau assez riche de la culture, de la religion et de l'art culinaire de Bahia. Dans son livre *Costumes africanos no Brasil* (1938), il décrit ces différents groupes de travail liés par une grande solidarité beaucoup plus grâce aux anciennes religions ancestrales qui les unissaient qu'à cause de leur origine ethnique.

Ces aspects de la vie des Africains et de leurs descendants pendant la période de l'esclavage sont les principaux facteurs positifs, qui, malgré la destruction et les changements des anciennes structures sociales africaines, ont assuré la continuité des valeurs religieuses dans le nouveau cadre social brésilien.¹⁷²

Au Brésil, comme dans toute colonie, la métropole, faute de pouvoir briser définitivement les résistances au système qu'elle avait imposé à la majorité de la population, a tenté de s'adapter et a proposé des politiques qui guideront le cours de la colonisation et les

¹⁷⁰ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 60-69.

¹⁷¹ « Cantos », groupes d'Africains qui se rassemblaient par nation d'origine et se plaçaient dans certains endroits de la ville, prêts à vendre leurs services ou les produits de leurs travaux artisanaux, et lorsqu'ils déplaçaient des charges lourdes généralement ils chantaient des *chants* dans leurs langues d'origine.

¹⁷² BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 69-72.

processus structuraux du pays. Cette stratégie débouchera sur la mise en application de deux politiques, tantôt convergentes, tantôt opposées : celle de l'Église et celle de l'État.

L'Église catholique accepte l'esclavage des Africains ; elle est d'ailleurs la première à tirer profit de cette main-d'œuvre servile dans divers domaines, des travaux agricoles aux constructions de bâtiments, en passant par la servitude dans les couvents et les temples. Il est notoire que, dans l'une des propriétés des jésuites, Santa Cruz, l'Eglise avait à sa disposition, en 1768, 1 205 esclaves, tandis que le couvent du Desterro de Salvador de Bahia comptait 400 esclaves à la disposition de 74 bonnes sœurs (J. Dornas Filho, *A escravidão...*, p. 243).

Cependant, l'Eglise se devait de mener une campagne de christianisation des esclaves, en baptisant ceux qui ne l'avaient pas été pendant leur embarquement en Afrique ; elle s'était également engagée à apprendre les rudiments de la religion aux esclaves de la colonie.

Cette politique n'a pas été menée de façon cohérente, car elle entraînait en contradiction avec les objectifs de la colonisation et l'esclavage des Africains. En effet, les instances supérieures du pouvoir, l'Église et l'État, ne s'intéressaient en fait qu'au profit tiré de la force de travail des Noirs, sans se soucier le moins du monde de « sauver leurs âmes ». Néanmoins, l'Eglise ne reste pas totalement indifférente au sort spirituel des esclaves.

Pour résorber la contradiction que représente la mise en esclavage de personnes « baptisées », les propriétaires d'esclaves se souciaient encore moins du sauvetage des âmes dans leur « cheptel », l'Église constituée décide d'organiser, pour des Noirs et des Mulâtres « *Pardos* », des confréries fondées sur le modèle de celles des Blancs. Expérience qu'elle avait déjà entreprise au Portugal, dès le début la colonisation du Brésil, puisque les premiers documents faisant référence à l'existence d'une confrérie d'hommes noirs et *pardos* (métis) remonte au début des années 1520 (Tinhorão, *Os Negros em Portugal*, p. 132), tout en les distinguant de l'ensemble de la communauté des autres chrétiens au Brésil.¹⁷³

Au sein de ces confréries, comme celle de São Benedito (Saint-Benoît-le-Maure) ou la *Confraria dos Negros de Nossa Senhora do Rosário* (Confrérie de Notre Dame du Rosaire des Noirs), l'Église organisera un syncrétisme et une assimilation des Africains et de leurs descendants, affranchis et en esclavage. Pour ce faire, elle mettra en œuvre une politique d'acceptation de certains aspects des religions et des cultures des Africains, qui seront

¹⁷³ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 72-73.

réinterprétés en termes chrétiens et n'entreraient pas en contradiction avec sa doctrine et les valeurs occidentales.

Dans cette perspective, l'Eglise s'est inspirée de ce que les jésuites avaient mis en pratique auparavant lors de l'évangélisation des Indiens, en gardant ce qui permettait les conversions par les chants et les danses, mais avec des personnages et des significations chrétiennes. L'Eglise consent à des adaptations, par exemples pour des royautes et des chefferies tribales ayant à leur tête un représentant élu par leurs membres respectifs, et qui pouvaient jouer le rôle d'intermédiaires entre les maîtres blancs et leurs esclaves, afin de mieux contrôler ces derniers facilement.

Autres procédés : adapter chez les Africains le souvenir des ambassades des anciennes cours royales du Congo ou de l'Angola, ou raviver la mémoire des guerres interethniques, réinterprêtées en termes de luttes entre « Maures » et Chrétiens, ces derniers étant toujours finalement vainqueurs. Cette politique a produit une transformation des pratiques culturelles et spirituelles africaines en les hybridant, mais elle a aussi permis aux Africains de conserver leurs valeurs ancestrales africaines. Ces confréries étaient plutôt constituées par des esclaves originaires du Congo et de l'Angola que par des gens provenant du golfe du Bénin.

Au sein de ces fraternités, les Africains continuaient à parler les langues de leurs pays et, du fait que les prêtres ne comprenaient pas ces langues, des pans entiers des anciennes traditions se sont maintenues et ont échappé à leur contrôle (S. Leite, *Historia da Compahia de Jesus*, p. 355). Le rôle de ces confréries a été si important que, partout où elles ont su intégrer la spiritualité des Noirs au sein de l'Eglise catholique dans la société esclavagiste, les traditions africaines se sont maintenues. Restriction à cette politique : il y a eu à chaque fois l'interdiction de continuer à l'extérieur des églises des réunions et des fêtes après les cérémonies religieuses. Les traditions africaines se sont tues, et la preuve évidente du lien entre les confréries et le rétablissement des religions africaines est que, le plus souvent, la majorité des responsables des candomblés du nord-est du Brésil étaient également des membres importants de ces institutions fraternelles.

Au vu des orientations générales de l'Eglise catholique, on s'aperçoit qu'elle a, bien malgré elle, contribué à la préservation des religions africaines. En outre, dans une colonie où la caste blanche minoritaire exerçait une rude domination sur l'immense majorité d'une population très diversifiée, la politique portugaise a consisté, face aux Africains d'origine et à leurs descendants et à une situation qui pouvait à tout moment se retourner contre le pouvoir, à

semer la division. Les autorités ont cherché à créer le plus de distance possible entre Africains, Noirs créoles, Mulâtres, gens libres de couleur et esclaves, afin d'empêcher une « alliance de classes » entre gens de couleur qui pourraient se sentir solidaire les uns des autres.

Cette stratégie centrale élaborée par les autorités coloniales a été illustrée par les déclarations du comte dos Arcos, gouverneur de la capitainerie de Bahia, qui a repris la vieille formule romaine “*Divide et impera* » (diviser pour régner), comme le rapporte Nina Rodrigues (*Os Africanos*...p. 234-5) qui cite la lettre où ce responsable politique, en s'adressant à l'ancien gouverneur le comte de Pevoli, écrivait, au début du XIXe siècle :

L'Institution des *batuques* vue par le gouvernement est une chose, et vue par les particuliers en est une autre, très différente. Ceux-ci trouvent que les *batuques* sont attentatoires aux droits dominicaux, les uns parce qu'ils veulent employer leurs esclaves à des travaux utiles, même les dimanches, les autres parce qu'ils désirent en ces jours de repos les faire stationner devant leurs portes et faire ainsi parade de leur richesse. Le gouvernement, cependant, considère l'institution des *batuques* comme une chose qui oblige les Noirs à renouveler insensiblement et machinalement de huit en huit jours les sentiments d'aversion réciproques qui leur étaient naturels depuis leur naissance et qui, cependant, s'éteignent peu à peu dans le malheur commun. Sentiments qui peuvent être considérés comme la meilleure garantie de la sécurité des grandes villes du Brésil. Si les différentes « nations » d'Afrique oubliaient totalement la rage qui, par nature, les a désunis et que les *Agomés* arrivent à être frères des *Nagos*, les *Djèdès* avec les *Haoussas*, les *Tapas* avec les *Ashantis*, et ainsi de suite, un immense et inévitable péril s'abattrait et détruirait le Brésil. Et qui ne douterait donc que le malheur ne tienne ((à)) un pouvoir de fraternisation entre malheureux ? Ainsi, empêcher la seule possibilité de désunion entre Noirs serait la même chose pour le gouvernement que de prôner indirectement leur union. Ce qui ne pourrait avoir que de terribles conséquences.¹⁷⁴

Les autorités coloniales se rappelaient qu'à des nombreuses occasions les esclaves s'étaient révoltés et que, dans la plupart des cas, ces mouvements de résistance à l'esclavage se passaient à l'intérieur des « nations ». Mais l'on sait aussi que ces soulèvements ont été presque toujours étouffés, chaque fois par des dénonciations d'Africains appartenant à une autre « nation » rivale de celle des organisateurs - voir l'exemple de la « *Revolta dos Males* » (Soulèvement de Haoussas). Des esclaves haoussas et yorubas de confession musulmane ont ainsi

¹⁷⁴ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 72-77.

été dénoncés par une africaine *nagô* (yoruba) affranchie, Guilhermina, qui a informé le juge de son quartier des préparatifs de la révolte.

Mais la politique de séparation des Africains opposant les ethnies les unes aux autres a eu d'autres répercussions d'ordre sociologique. Elle a en effet permis aux esclaves de s'organiser dans les fermes et dans les villes en « nations ethniques » autonomes, empêchant ainsi la désintégration complète des anciennes traditions religieuses. Cela s'est opéré sans l'assentiment des autorités, comme le comte dos Arcos, qui ne souhaitaient guère favoriser des pratiques religieuses qu'elles dénonçaient.

Les autorités voulaient au contraire les faire disparaître, les considérant comme de la « sorcellerie », dans la droite ligne de la politique de Lisbonne depuis le début de la colonisation, consistant à mener une lutte acharnée contre les pratiques « suspectes » des Africains, Indiens et Nouveaux-Chrétiens. Une ligne de conduite illustrée des arrestations et l'envoi de suspects à Lisbonne pour des procès en sorcellerie (*feitiçaria*), les trois visites effectuées par le Tribunal de l'Inquisition do Santo Oficio de Lisboa dans les principales villes, au XVIIe et XVIIIe siècles, ou les enquêtes régulières dirigées par les chambres municipales dans toute la colonie.

L'Église elle-même a essayé de faire venir des missionnaires connaissant des langues africaines pour évangéliser les esclaves dans leurs propres langues, tout en combattant les pratiques trop éloignées des dogmes chrétiens dans les confréries ; ce fut l'ultime tentative. Certes, le comte dos Arcos ne met pas sur le même plan les danses religieuses africaines, stigmatisées, et les *batuques* au cours desquels les maîtres permettaient aux esclaves de s'amuser.

Cette différenciation des pratiques spirituelles des Africains était déjà évoquée par le gouverneur précédant de la capitainerie, le comte de Pevoli, à la fin du XVIIIe siècle, qui, dans une lettre à Martinho de Mello e Castro, demande :

[...] à ce que les danses des « nations » soient conservées ; elles ne sont pas plus immorales que celles des Blancs ». Mais il condamne en même temps les danses « faites en cachette dans les maisons ou dans les champs, avec une maîtresse noire, un autel plein d'idoles, où l'on adore des boucs vivants, et d'autres faits en terre, oints de divers huiles ou sang de coq.¹⁷⁵

¹⁷⁵ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 77.

La politique de ce gouverneur s'inscrit dans la droite ligne de celle menée habituellement par la métropole, puisque les chambres municipales ont plus tard été chargées de mener des enquêtes à Bahia et au Pernambouc pour savoir si des gens pratiquaient la sorcellerie. Même condamnation pour les sorciers qui guérissaient des animaux en les bénissant avec des reliques diaboliques ou en ayant fait un pacte avec le Diable.

Dans l'ensemble de la colonie, la documentation historique fait état d'actions régulières contre des rassemblements de Noirs ayant un fond religieux, de battues de la police contre les « casas de venture » (maisons de diseur de bonne aventure), les *calundus*, ainsi que contre des associations de *jurema* (cultes inspirés des traditions indiennes), avec arrestation par la police des membres et des prêtres responsables des cultes (R. Bastide, *Les religions...*, p. 77). Notons que ces cultes avaient déjà été mentionnés au XVIIe siècle par Grégorio de Matos dans un de ses poèmes, et, en 1710, on les évoque de nouveau dans une description de Nuno Marques Pereira, qui est l'une des plus anciennes références à un culte afro-bahianais.

Les conséquences de cette double politique menée par l'Église et par le gouvernement sont insoupçonnées par ces autorités. En permettant aux Noirs de se réunir en confréries l'Eglise est à l'origine du syncrétisme du catholicisme avec la religion africaine. Quant au gouvernement, en créant de toutes pièces et en encourageant la division des esclaves en « nations » indépendantes, il a conduit au maintien des diversités culturelles entre ethnies africaines à l'époque coloniale et pendant l'Empire, qui se prolongeront jusqu'à nos jours dans la pratique différenciée en « nations ethniques » de ces traditions religieuses du Candomblé au Brésil.

Les anciens cultes des populations africaines ou d'origine africaine, étaient tous, sans exceptions, liés aux familles et à la vénération des ancêtres. Comme l'affirme Bastide, le culte des Bantous du Mozambique, dirigé par le père, est dédié aux ancêtres familiaux, et seuls les ancêtres du chef reçoivent de la part de tous les membres de la communauté un culte qui sert d'intermédiaire entre les hommes et le Dieu suprême.

Le culte des ancêtres est également prépondérant en Angola, où les femmes sont possédées lors des cérémonies par les ancêtres de leurs familles. Il en va autrement pour les peuples venus d'Afrique occidentale, surtout chez les Yoruba et Dahoméens, dont les religions présentent un double aspect : rural et urbain. Orishas et *Vuduns* dirigent des domaines particuliers de la nature, avec un clergé spécifique et des confréries d'initiés qui leurs rendent un culte au bénéfice de l'ensemble de la communauté. Chacun de ces dieux a la garde d'une

famille dont il est l'ancêtre et qui lui rend un culte, la transmission se faisant du côté paternel. Il s'agit d'une divinité rattachée à un village dont tous les membres lui rendent périodiquement un culte.

Alors, comment ces religions ont-ils pu s'intégrer et subsister dans un contexte totalement différent où l'esclavage ne permettait pas de rendre un culte aux anciennes divinités. Une société qui avait entériné la rupture des liens entre individus et divinités, entre individus et ancêtres et entre les divinités rattachées aux nombreuses communautés sur leurs terres d'origine ?

Selon l'interprétation de Bastide, deux possibilités ont été envisagées. L'une concerne les peuples de culture bantou qui, faute de pouvoir poursuivre le culte de leurs ancêtres ou de se suicider pour rejoindre le pays ancestral et y accomplir les rites nécessaires, ont opté pour une autre solution. Elle consistait à réinterpréter les religions qu'ils ont trouvées au Brésil : le catholicisme, d'autres religions africaines ou la religion des Indiens, également fondée sur le culte des morts.

Pareille similitude, expliquerait l'adhésion de nombreux africains d'origine bantou aux cultes d'origine indienne, comme celui de la *pagelance* ou du *catimbó*. Les religions des Yoroubas et des Dahoméens, malgré les différences entre leurs traditions religieuses et celles des Bantous, comportaient aussi la transe au centre de leurs cultes, ce qui a permis un rapprochement entre les deux religions. A ces derniers de redéfinir leur panthéon en termes yoroubas en changeant les noms des Orishas en ceux des Inkices, estime Bastide.

L'autre solution retenue par les peuples bantous, ils l'ont trouvée au sein des confréries catholiques en assimilant le culte des saints catholiques qui pouvaient intercéder pour les humains auprès de Dieu, tout comme leurs ancêtres le faisaient en Afrique, auprès de Zambi, Zumbi ou Zambiapungo. L'existence de Vierges noires et de saints catholiques noirs leur permettait de les revendiquer comme étant des ancêtres nationaux. Ces divers aspects ont favorisé des rapprochements entre les deux conceptions du sacré, celle de la religion européenne et la vision africaine. Des éléments qui, semble-t-il, ont poussé les bantous à adhérer beaucoup plus facilement aux confréries catholiques que les autres ethnies africaines.

Toujours d'après les analyses de Bastide, l'autre versant de l'adaptation et de l'intégration dans la société esclavagiste concerne les Yoroubas et les Dahoméens, dont la religion présentait un double aspect : elle honorait aussi bien les lignages que la communauté.

Mais, avec la disparition des lignages qui ont été mêlés et brisés, empêchant les hommes trop nombreux par rapport aux femmes disponibles de transmettre et de reconnaître leur propre descendance, et d'honorer les divinités transmises du côté du père.

Dans les pays d'Afrique occidentale, ces peuples ont alors abandonné le culte des lignages pour honorer des divinités de la nature au bénéfice de la communauté, sous l'égide de confréries d'initiés qui se définiront, comme tous les autres groupes ethniques, par le terme générique de « nation ». Une notion qui avait été instrumentalisée par l'administration coloniale, puis brésilienne d'après l'indépendance, qui se traduisait dans la vie de tous les jours au sein des *cantos*, des *batuques*, où le culte ancestral a pu malgré tout se cacher et survivre.¹⁷⁶

L'autre grande facette de la résistance africaine à l'esclavage, avec l'invention d'une stratégie pour empêcher une destruction radicale des cultures ancestrales s'inscrira dans le cadre de ce que Bastide tente d'expliquer, en empruntant la terminologie marxiste avec les concepts d'infrastructure et de superstructure. « Comment s'est opéré le rapport entre ces infrastructures brésiennes, confréries, nations, créées par les Blancs et à leur bénéfice, et les superstructures, valeurs et représentations collectives africaines ? »

A cette question, même en l'absence de documentation historique pour résoudre cette contradiction, Bastide avance une idée qui est aujourd'hui en partie remise en cause. Il affirme en effet qu'en Afrique « chaque divinité, *Shangô*, *Omolou*, *Ochoum*, a ses prêtres spécialisés, ses confréries, ses couvents, ses lieux de culte séparés ». Or, dans les villes de la côte brésilienne, une telle organisation du culte était impossible à cause de la difficulté à trouver le personnel religieux suffisant pour rétablir cette spécialisation.

La solution que ces sectes ont trouvée a été de rassembler en un seul lieu le pays perdu, au sein d'un *candomblé* et sous l'autorité d'un prêtre unique qui aura pour obligation de rendre un culte à toutes les divinités sans exception. Et cet endroit sera comme une « Afrique concentrée » dans une seule secte et un seul lieu.¹⁷⁷

En outre, lors de la création des candomblés, les ancêtres familiaux ont été réintroduits à côté des *orixás* et des voduns. Cela s'est produit dans l'État du Maranhão, dans le nord du Brésil, pour la *Casa das Minas* où le culte des trois familles de dieux sont reconnus : la famille de Dan, ou Danbira, la petite vérole ; la famille de *Kevioso*, la foudre ; et la famille de *Davisé*,

¹⁷⁶ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 77-84.

¹⁷⁷ BASTIDE, Roger, *idem.*, p.84-85.

qui est rattachée aux ancêtres royaux du Dahomey, dont les fondateurs du candomblé étaient issus.

Dans cet exemple il y a eu une rencontre dans un seul lieu des deux cultes, familial et national. Cela a été rendu possible par l'évolution de la croyance ; ici, ancêtres et Voudouns se sont égaillés, ont pris théologiquement forme et obéissent aux mêmes rituels avec les mêmes trances extatiques.¹⁷⁸

L'exemple de la *Casa das Minas* est une autre illustration de la façon dont les religions africaines se sont transformées pour répondre aux bouleversements provoqués par leur migration forcée pendant l'esclavage. Les Africains ont su garder des « fragments de leurs cultures », comme le rappellent Mintz et Price, sans pour autant pouvoir ramener avec eux les institutions qui les ont forgées.

Roger Bastide, lui, évoque des civilisations et des superstructures, indiquant que la formation de la société afro-brésilienne ne s'est accomplie qu'à partir du moment où elle a pu reconstituer de nouvelles institutions dans les structures sociales complexes (infrastructures) brésiliennes, qui pouvaient intégrer les divers héritages Africains ramenés par des individus ou des groupes.

Nous pouvons maintenant nous demander quelles sont les institutions qui ont permis, au fil du temps, la reconstitution au Brésil des communautés religieuses afro-brésiliennes constitutives des « nations » du Candomblé, que l'on appelle aussi aujourd'hui « *povo-de santo* », en portugais.

Roger Bastide explique que les Candomblés, les Xangôs et les Batuques, ne sont pas des restes des anciennes sectes plongeant dans le passé du Brésil. Au contraire, ces institutions ont été constituées en des temps beaucoup plus récents. Dans les périodes antérieures à leur formation, les maîtres ont opéré une sélection dans le folklore africain d'origine bantou, favorisant les danses érotiques du type *samba*, *batuque*, *jongo*, *lundu*, pouvant conduire lors des « fêtes » d'esclaves à des accouplements puis à une plus grande reproduction. Un bon moyen, pour les propriétaires, d'augmenter leur « cheptel » sans bourse délier.

Cependant, dans l'obscurité des *senzala*, certains esclaves s'adonnaient à d'autres danses religieuses devant des autels catholiques de la Vierge et des saints, alors qu'en réalité

¹⁷⁸ BASTIDE, Roger, *idem.*, p. 84-85.

c'est bien à leurs Orishas et Vodouns qu'ils rendaient hommage. Dans ces conditions, estime Bastide, les anciennes religions, et le sacré lui-même, deviennent une « idéologie », mais une idéologie de résistance culturelle à l'esclavage détachée des structures sociales s'opposant au maître, qui ne se rendait compte de rien en raison de la distanciation sociale entre la *Casa Grande* et la *senzala*, le baraquement des esclaves.

Pendant la période coloniale et à l'époque de l'Empire, l'auteur considère qu'on affaire à une société brésilienne dualiste, composée d'une classe aristocratique et d'une classe d'esclaves. « Chacune de ces classes est divisée par des groupes d'intérêts qui ne sentent pas la communauté de leurs croyances, la solidarité de leurs liens, qui, au contraire, s'opposent en rivalités incessantes. » De ce fait, les Blancs s'opposent entre seigneurs de moulins et commerçants portugais ; les propriétaires terriens sont contre l'Église catholique, laquelle s'oppose à Lisbonne ; et, surtout, chacun de ces groupes d'intérêts a l'intention d'imposer sa propre politique en ce qui concerne le contrôle de la population esclave.¹⁷⁹

La classe des esclaves, elle, est divisée en confréries religieuses qui se heurtent entre elles, puisque que les Africains ne sont pas solidaires des Créoles, qui rejettent les Mulâtres, ces derniers s'opposant à tous les autres. Pour accroître davantage ces divisions, les maîtres ont très fortement incité les Africains à s'organiser en tant que « nations ». Ces groupes vivant d'une manière complètement autonome les uns par rapport aux autres maintenaient une bonne distanciation sociale qui se traduisait par des manifestations d'antagonismes dans la vie quotidienne entre différents groupes d'intérêts.¹⁸⁰

Bastide a aussi montré que l'esclavage avait provoqué une rupture entre le monde des symboles, ou des valeurs, et les structures africaines et que, dans de telles conditions, la religion est maintenue comme une croyance, un sentiment, mais complètement détachée du système de la société globale où elle était intégrée auparavant. Elle doit dès lors chercher à s'intégrer dans un autre système global. Dans cette situation, les représentations collectives doivent créer d'autres formes d'organisation qui constitueront la nouvelle base morphologique où elles s'incarnent, par l'intermédiaire desquelles elles peuvent se maintenir et se perpétuer.¹⁸¹

Dans une dynamique d'adaptation à la latitude que leurs laissaient les réalités, les Africains ont cherché et su trouver dans la structure sociale brésilienne des *niches* où ils

¹⁷⁹ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 215-24.

¹⁸⁰ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 215-24.

¹⁸¹ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 215-24.

pouvaient insérer leur héritage civilisationnel. C'est alors que les *batuques*, les confréries, les organisations de *negros de ganho*, les « nations » organisées sous l'autorité des rois ou des gouverneurs dans les villes, ainsi que les danses dominicales, ont joué leur rôle de rassembleurs des activités culturelles africaines. Et, à partir de ce moment, la *niche* devient une « cachette des valeurs sacrées » où l'on placera toutes les valeurs de la société africaine, pour permettre à la communauté de se reconstituer.¹⁸²

C'est là que les différents protagonistes Africains, fils et filles de saints, auront leur rôle à jouer dans la transformation des *batuques* en *calundus*, en prenant comme modèles les confréries religieuses africaines. Dans le *calundu* sont rassemblés des Noirs de même « nation », au sein d'un système d'interrelations moulé sur les catégories mystiques, dans un monde nouveau où les valeurs et représentations collectives sont celles inspirées des Blancs. Cette situation imposera des échanges entre les deux civilisations, car les esclaves baptisés étaient à la fois membres des confréries du Rosaire et fidèles du *calundu*.¹⁸³

Les institutions religieuses que constituent les « nations du candomblé » sont le résultat d'un long processus de maturation et d'évolution de formes de manifestations culturelles de diverses origines, intégrant des éléments relevant tant du séculier que du champ religieux. C'est ainsi que, à la fin du XVIIIe ou au début du XIXe siècle, l'on a commencé à parler de Candomblé. Cet avènement soulève bien des questions. De quoi cette institution est-elle l'aboutissement, qu'est-ce qui fait le lien entre ces périodes et les manifestations du passé ? Comment les populations africaines et afro-brésiliennes pouvaient-elles continuer à honorer leurs anciennes pratiques religieuses ou suivre les nouvelles, élaborées ou réélaborées à partir des anciennes dans une société où leur place était assignée d'avance ?

Une position au plus bas de l'échelle sociale, la grande majorité des membres des candomblés évoluant dans une société structurée sur le travail de l'esclave, avec la stigmatisation des pratiques culturelles et religieuses de ces populations transplantées au Brésil et de leurs descendants, maintenus pendant plus de trois siècles sous la férule de l'esclavage.

Ces interrogations appellent des réponses. Que nous dit là-dessus l'historiographie brésilienne ? Comment s'appelaient ces anciennes manifestations, quelles étaient les « institutions » qui ont précédé le Candomblé que nous connaissons ? Que nous disent les récits

¹⁸² BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 215-24.

¹⁸³ BASTIDE, Roger, *ibid.*, p. 215-24.

de ceux qui ont vécu à ces périodes et que nous racontent les autorités sur ces époques par la tradition orale ?

Tels sont les points auxquels nous allons nous attacher dans cette section de notre travail pour poursuivre notre démarche.

D'après l'ethnolinguiste Yeda Pessoa de Castro, la pratique du « *calundu* » est la plus ancienne dénomination d'un culte afro-bahianais répertoriée dès 1710 dans la poésie de Gregório de Mattos, et, en 1728, chez Nunes Marques Pereira. *Calundu* est un terme générique utilisé d'abord par les Africains, puis par l'ensemble de la société coloniale brésilienne, pour décrire diverses manifestations religieuses africaines afin de les différencier des pratiques catholiques et indiennes dans le Brésil colonial.

Ce terme d'origine kikongo et kimbundo signifie : l'acte d'obéir à un commandement ; rendre un culte où l'on invoque des esprits par l'intermédiaire de la musique et de la danse. L'auteur admet que le terme *calundu* est également associé à l'idée de mauvaise humeur perceptible dans l'étrangeté du visage de la personne qui tombe en transe.¹⁸⁴

Pereira, dans son récit « *O Peregrino das Américas* » (Le Pèlerin des Amériques), nous en donne une description et condamne les *calundus* et les pratiques de sorcellerie répandues dans l'État du Brésil. Il interroge son hôte pour connaître la signification du terme *calundu*, qu'il venait d'entendre de la bouche de ce dernier, qui lui avait expliqué qu'il avait eu une insomnie causée par les *calundus* des esclaves.

Il répond :

qu'il s'agit de fêtes ou de rassemblements que font les Noirs quand ils veulent connaître le futur, et qu'ils faisaient déjà comme ça dans leurs pays d'origine. Au Brésil, ils se rassemblent de la même manière pour diverses raisons, à savoir pour connaître les maladies, pour retrouver des objets perdus, pour avoir de la chance pendant la chasse et dans l'agriculture, et aussi pour beaucoup d'autres choses.¹⁸⁵

Les confréries ont tenu une place très importante dans de nombreux aspects de la vie de leurs membres, les assistant dans les moments difficiles, les finançant lorsqu'ils avaient besoin

¹⁸⁴ CASTRO, Y. Pessoa, *idem.*, p. 192.

¹⁸⁵ PEREIRA, N. Marques, *O Peregrino das Américas*, Agora entra o meu reparo (lhe disse eu) pois, senhor, que coisaé calundus? São uns folguedos, ou adivinhações, (me disse o morador) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles ca, para saberem variascoisas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras muitas coisas. p. 145; Castro, Y. Pessoa de, *idem.*, p. 192;

d'argent pour racheter leur liberté (*alforrias*). Elles prenaient également en charge l'enterrement de leurs membres, une pratique qui était déjà bien établie avant même sa transplantation et son institution dans les centres urbains du Brésil colonial au XVIII^e siècle. Les confréries, tout en acceptant le culte des saints catholiques, ont aussi permis des échanges civilisationnels en préservant des aspects de la religiosité africaine, pratiques ancestrales qui, autrement, seraient interdites par l'Église catholique.

La magie était abondamment employée par les populations africaines, noires, créoles et mulâtres, esclaves et affranchies, pour se protéger de la violence des maîtres. Quand ces gens avaient besoin de se faire soigner ou recherchaient des avantages dans la vie de tous les jours, ils avaient toujours recours aux « *curandeiros* », guérisseurs qui leur administraient des bains préparés avec des plantes et d'autres ingrédients, ou faisaient de la divination « *venture* ».

Parfois, les guérisseurs procuraient aux « consultants » des amulettes ou des « bolsas de mandinga », pochettes confectionnées avec du cuir ou du tissu, où on plaçait des ingrédients magiques. Ces confréries ont donc caché dans des *niches* intérieures des manifestations qui pouvaient prendre des formes diverses, comme les *batuques* et les *calundus*, ainsi que d'autres pratiques qui avaient une signification spirituelle pour les Africains.

Parallèlement à ce qui se déroulait au sein de ces confréries, la pratique la plus répandue était celle des *calundus*, souvent dénoncés par les autorités de l'Église et de l'État comme des manifestations diaboliques et dangereuses. Il semble que la description la plus ancienne d'un *calundu* brésilien figure dans une communication de Luís Mott, reproduite dans le livre *O Candomblé da Barroquinha* de Renato da Silveira. Elle décrit un rassemblement organisé en 1646 dans la capitainerie de São Jorge de Ilhéus, dans l'actuel État de Bahia. La réunion était animée par un *liberto* (affranchi).¹⁸⁶

Laura de Mello e Souza a étudié de manière détaillée neuf cas de *calundus* enregistrés dans la capitainerie du Minas Gerais, entre 1725 et 1750, à partir des archives du Tribunal do Santo Ofício, le Tribunal de l'Inquisition de Lisbonne. Elle suggère qu'à cette époque le Minas Gerais était sous une surveillance renforcée des autorités civiles et ecclésiastiques à cause de l'opulence économique de la région, où l'orthodoxie devait être avantagée et protégée.

Parmi les techniques de guérison employées figurent notamment la confection d'amulettes et de « bolsa de mandinga », ainsi que d'autres pratiques thérapeutiques comme la

¹⁸⁶ SILVEIRA, Renato, *O Candomblé da Barroquinha*,

préparation de médicaments à usage interne et externe. Mais, surtout, la pratique de l'exorcisme, qui était censé « enlever le diable du corps » des possédés, était florissante. D'autres méthodes étaient mises à contribution, comme le souffle, la succion, le frottement, ou d'autres moyens qui faisaient vomir ou déféquer les patients à vomir ou à déféquer afin de faire sortir du corps les mauvais esprits malins, cause présumée de la maladie. L'exorcisme faisait partie aussi bien des pratiques spirituelles indiennes que catholiques et africaines, mais seuls les *calundus* traitaient les « démons africains ». ¹⁸⁷

En 1740, dans la ville de Salvador, le moine carmélite et exorciste Luís de Nazaré conseillait à ceux qui lui emmenaient des esclaves « possédés » d'aller se faire soigner chez les *calundus*, car les « démons africains » ne faisaient pas partie de sa spécialité. ¹⁸⁸

L'anthropologue Luís Mott a analysé le cas de la veuve *Parda* (métisse) Clara Garcez, relevé dans les Archives de la Torre do Tombo en Lisbonne parmi des documents sur l'Inquisition. Elle avait été dénoncée pour avoir entretenu chez elle, en 1747, un culte appelé « *Acotundá* » ou (danse de Tundá). La manifestation était placée sous la direction de femmes africaines d'origine courá, un probable sous-groupe yorouba de la région de Lagos.

L'accusation portée contre elle indiquait que l'exercice du culte était marqué par la présence « de créatures faites dans un bâton confectionné avec de la glaise » (« culto de criatura ou de pau de barro »), autour duquel elles vivaient « en prodiguant des cures de toutes sortes à tous les malades qui venaient chez elle (Clara Garcez). Pendant ses séances elle employait les *calundus* et des marionnettes » (em torno do qual vivia « curando a todos que a sua casa vinham doentes, usando calundus et bonifrates »). Une telle réunion religieuse d'origine africaine a également été signalée dans le Minas Gerais. ¹⁸⁹

L'historien João Reis a analysé un autre type de ces manifestations religieuses antérieures au candomblé, parfois appelé dans les archives de *batuque* mais plus couramment *calundu*. Cela s'est passé dans la ville de Cachoeira, dans la capitainerie de Bahia, en 1785. A cette date, un groupe de personnes a été accusé d'avoir pratiqué le *batuque*, de sorcellerie et de superstition, et une enquête avait été diligentée.

¹⁸⁷ SOUZA, L. Mello e, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 180-182, 262-263

¹⁸⁸ SOUZA, L. Mello e, *idem.*, p. 180-182, 262-263; REIS, J. José, « Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785 », *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n°16, mar.-ago., 1988, p. 57-81, 233-49.

¹⁸⁹ MOTT, L., « Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro », *Revista do Museu Paulista*, XXXI, p. 124-147.

D'après João Reis, la répression du *calundu* de la rua do Pasto marque une date charnière dans l'oppression religieuse dans la colonie brésilienne. Il fait siennes les idées de l'anthropologue Luís Mott qui affirme que, depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'Église catholique était devenue moins regardante en matière d'orthodoxie religieuse, tout au moins dans le Minas Gerais. D'autres historiens s'accordent à constater un allègement du contrôle des pratiques religieuses populaires de la colonie à partir du dernier quart du XVIII^e siècle.¹⁹⁰

Laura de Mello e Souza pense qu'à partir de 1760, les autorités ont montré une plus grande tolérance vis-à-vis aux coloniaux, alors considérés par les ecclésiastiques comme des « frustrés ». Désormais, les autorités ne feront plus de distinctions, pour les pratiques religieuses, entre les Blancs, les Noirs ou les Indiens. S'éloignant de l'ancienne politique répressive, elles décident alors de considérer la situation religieuse sous un autre angle, fondé sur un complexe de supériorité par rapport aux pratiques religieuses non européennes. Une vision fondée sur le fossé qui, dans la vie de tous les jours, séparait la religion des élites de celles des couches populaires.¹⁹¹

Mais si la métropole avait changé d'attitude vis-à-vis de ce type de manifestations, ce n'était pas toujours le cas en colonie. La persécution des religions populaires se poursuivait en effet, comme l'illustre la « descente » opérée, sous la direction des autorités civiles et avec l'appui de la population, dans la ville de Cachoeira. L'enquête qui s'en est suivie, en 1785, est une claire démonstration de la persistance du contrôle colonial pour défendre l'orthodoxie religieuse.

Cette ville, qui était le cœur économique de la capitainerie avec ses plantations de canne à sucre et de tabac, se trouve dans le Recôncavo bahianais. Rien dans l'enquête ne laisse penser qu'il y avait une menace venant des pratiquants de cette religion au moment de la descente, mais l'on sait que, dans l'histoire du Brésil, les pratiques religieuses des Noirs ont toujours été perçues comme des mouvements de résistance et comme autant de menaces contre l'ordre colonial. Religions noires et résistance n'étaient jamais dissociées.¹⁹²

¹⁹⁰ REIS, J. José, “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cahoeira, 1785”, *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n° 16, mar.-ago., 1988, p. 67.

¹⁹¹ SOUZA, L. de Mello, e., *idem.*, p. 232-234.

¹⁹² REIS, J. José, “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cahoeira, 1785”, *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n° 16, mar.-ago., 1988, p. 57-81.

Les autorités civiles avaient été informées par dénonciation qu'il y avait une maison habitée par des Africains, où ils se réunissaient pour pratiquer du *calundu*. Le 11 février 1775 au soir, la police fracasse la porte et pénètre dans la maison, rapportent Sebastião, Thereza, Francisco, Anna, Antonio e Marcella. Le logement avait été loué par un Africain « *Mina forro* » (Mina affranchi) à un autre Africain, les six personnes constituaient trois couples.

Un mois après les arrestations, plus de détails furent fournies sur leur vie privée à travers les actes des procès. Sebastião de Guerra, Francisco Rodrigues Leite et Antonio Amorim, étaient des affranchis (*forros*). Le premier était de la nation *dagomé*, le deuxième était *marrim* (*mahi*), et le troisième *tapa* (originaire du Bornu). Quant aux femmes, on ne leur a pas attribué de noms, les qualifiant simplement de « trois noires » (« *tres preta* »), ce qui signifie qu'elles étaient Africaines.

Cependant, plus tard, on mentionnera leurs origines ethniques, indiquées par l'un des détenus. Thereza, était affranchie et *Marri*, Anna était une esclave *jeje*, Marcella était aussi *jeje*, mais affranchie.

Parmi les six membres de cette communauté, à l'exception du Tapa, tous étaient originaires de l'ancien royaume du Dahomey où la grande majorité de la population pratiquait le culte des Vodou. Dans l'inventaire des objets saisis par les enquêteurs, on trouve une baguette en fer, qui d'après Reis pouvait être un *agogô* (une cloche). Selon l'un des témoins, les gens qui se réunissaient dans cette maison chantaient en langue *jeje* et tapaient sur la bouche d'un kanouri, au lieu de jouer sur un tambour ; les voisins disaient qu'ils dansaient le *calundu*.

L'élément qui a le plus attiré l'attention des enquêteurs se trouvait dans la chambre de Sebastião. Le témoin a vu, dans un coin de la chambre, une toute petite flèche dressée tout droit, portant à l'extrémité une aiguille ; de cette flèche pendaient deux pointes tournées vers le bas, chacune d'elles pourvue d'une petite plume qui, inexplicablement, bougeait sans l'aide de personne. Elles se tenaient debout toutes seules d'elles-mêmes ; et lorsqu'un témoin a rapproché sa main pour toucher la flèche, avant que son doigt n'arrive à la toucher, la flèche se précipita vers le sol. Ensuite, malgré ses efforts, impossible de la remettre à l'endroit où elle était.

Par terre, au pied de ladite flèche, se trouvait des pièces de monnaie en argent, en cuivre, ainsi que de petites calebasses contenant des petites pierres, des feuilles macérées très malodorantes, et des oints qui sentaient aussi très mauvais.¹⁹³

Le greffier qui était entré dans cette chambre (« *camarinha* », pièce où sont reçus les novices) avait ajouté qu'il avait également vu, en plus des outils et objets déjà mentionnés, « des chignons et des graines parmi les ingrédients rituels pour pratiquer leurs maléfices », ainsi qu'une bouteille de rhum (cachaça) et quelques boules de cire d'abeille incrustées de graines de haricot et de riz. En creusant le sol, d'autres objets en fer avaient été retrouvés. Le greffier avait aussi trouvé des cauris, éparpillés sur le sol de la chambre devant la flèche, une pochette contenant une poudre blanche malodorante, ainsi qu'un sac contenant des feuilles.

De l'analyse de Reis, avec tous les détails que l'enquête policière, il ressort que la maison de Sebastião n'était vraisemblablement pas la simple demeure d'un guérisseur isolé. Au contraire, la résidence représentait un espace consacré où se déroulaient un ensemble de pratiques religieuses de la tradition africaine. Dans cette maison, l'on n'a relevé aucune preuve de l'existence d'un syncrétisme avec la religion catholique. Étonnamment, les objets répertoriés dans le procès sont pour la plupart les mêmes encore employés aujourd'hui dans le Candomblé de Bahia. Un témoin avait affirmé que Sebastião était un très puissant sorcier guérisseur.

En conclusion, Reis admet que le *calundu* de la rua do Pasto était un *terreiro* en formation, ayant atteint un niveau organisationnel lui permettant de rendre certains cultes, à la terre ou aux ancêtres, par exemple. Dans la chambre, il y avait probablement un autel symbolisant les *ase* ou *assen* des Fon ou *ashe* des Nagôs, à savoir les objets rituels qui enracinent et fondent un *Terreiro*. Il y a dans cet espace des représentations qui peuvent se rattacher à plusieurs vodu, comme les baguettes en fer qui se rapportent probablement à Gu ou Gun, dieu du fer et de la guerre, la cire incrustée de haricots étant sûrement liée à Sagbatá, divinité associée à la variole.¹⁹⁴

La documentation historique aujourd'hui disponible établit qu'un espace institutionnalisé s'est constitué avec une complexité dans la performance des rituels marquée par la présence de multiples représentations de divinités rassemblées dans un même espace sacré. Il y a néanmoins un lieu distinct et séparé où l'on place les objets culturels « assentos » se

¹⁹³ REIS, J. José, *idem.*, p. 57-81.

¹⁹⁴ REIS, J. José, *idem.*, p. 57-81.

rapportant à diverses divinités dans un « *terreiro* » de Candomblé chargé d'accomplir des initiations et de célébrer les cultes d'une série de divinités.

Cette particularité n'a été mentionnée pour la première fois qu'en 1858, lorsque la police fit irruption dans un temple de la Quinta da Barra, dans le quartier de la Vitoria en Salvador. Néanmoins, la tradition orale fait remonter à l'organisation du culte autour de multiples divinités et la structuration de l'espace du *axé* à une période différente de celle que mentionnent les récits trouvés dans les rapports de police détaillant les incursions dans des *Calundus*.

Cette nouveauté dans l'organisation spatiale sacrée du temple n'est relevée que vers la fin du XVIIIe siècle (1788) et le début du XIXe siècle (1830), après la fondation de ce qui est considéré comme le premier candomblé créé à Bahia : le Candomblé Ilê Iyá Nasso, ou Candomblé de la Barroquinha. Dans le périmètre urbain de la ville de Salvador, ce *terreiro* fut fondé par trois Africaines arrivées de la région du golfe du Bénin et de culture religieuse yorouba (Carneiro, *Candomblés...*, p. 63-4 ; Silveira, *O Candomblé...*, p. 373-80 ; Harding, *A Refuge...*, p. 59).

Or nous savons que dans les pays d'Afrique de l'Ouest, particulièrement parmi les populations honorant des divinités appelées « *Vudu* », l'organisation du culte dans un lieu ne s'adresse pas exclusivement à une seule divinité : on relève au contraire la présence de divinités multiples et variées. De même, pour la région relevant de la culture nagô/yorouba, il y a aujourd'hui des preuves d'une sorte de sérialisation du culte, contrairement à ce qu'affirme Verger.

Depuis Nina Rodrigues, avec son livre fondateur *Os Africanos no Brasil*, les auteurs qui ont le mieux travaillé sur le champ des religions afro-brésiliennes mettent en évidence l'importance et la prédominance du modèle de cosmogonies inspiré de ce que cet auteur a dénommé « candomblé *jeje-nago* ». Depuis, cette qualification a changé, et les anthropologues l'ont remplacée par un autre terme pour désigner ce syncrétisme *jeje-nagô* : « acculturation », un qualificatif issu de l'école culturaliste. Ce phénomène vérifié dans le Candomblé de Bahia avait déjà eu cours en Afrique dans les relations entre peuples yorouba, gen et fon, au fil des siècles. Spécialement depuis les XVIIIe et XIXe siècles, ces échanges se nouaient après des conflits entre les Yorouba de l'Est et les Fon de l'Ouest.

Pendant ces périodes, les élites africaines avaient coutume d'échanger entre elles divers aspects de leurs pensées et pratiques religieuses, de passer des alliances entre États, surtout par

des mariages entre membres de différentes royautes, ce type de contacts étant beaucoup plus importants que les échanges relevant du strict domaine religieux. Ces influences se traduisaient aussi dans de tous autres domaines, comme l'organisation du système familial, les emprunts technologiques pendant une très longue période.

Vivaldo da Costa Lima observe qu'au-delà des périodes de paix et des échanges commerciaux, des alliances dynastiques entre chefs des différentes nations se nouaient en échangeant des épouses étrangères. Lors de ces mariages, l'épouse étrangère apportait avec elle sur sa terre d'adoption ses croyances, ses rites et mythes, réussissant parfois à les imposer par son pouvoir personnel et en raison du prestige lié aux nouvelles croyances venues d'ailleurs.

Les phénomènes d'acculturation se déroulaient donc déjà en Afrique de l'Ouest. Mais ce processus d'échanges réciproques entre *Jejes* et Nagôs s'est accentué à Bahia depuis le début du XIXe siècle dans le Candomblé, avec la participation de chefs religieux des deux cultures à des mouvements de résistance à l'esclavage. On a ainsi assisté à la constitution de centres de réunion de Nagôs plus ou moins islamisés, cohabitant avec des *Jejes*, des Hausas, des Gruncis, des Tapas (Bornu) et les descendants des Congos et Angolas emmenés au Brésil depuis longtemps.

Mais Lima n'est pas d'accord avec l'idée que le syncrétisme développé en Afrique était plus puissant que celui qui s'est déroulé au Brésil, comme semblent le croire Rodrigues et Ramos (Lima, *A familia...*, p. 17-21). Et il serait sûrement en désaccord avec H. Aguessy, qui relève des similitudes permanentes dans de multiples manifestations religieuses des sociétés aja, éwé et yoruba, tout autant que des différences évidentes. Il met l'accent sur les similitudes au niveau des noms désignant les attitudes, les personnages et les objets religieux, ainsi que sur l'approche des événements par le système de divination des Ifa (Fa et Afa chez les locuteurs *gbè*).

Dans le vocabulaire des manifestations religieuses, concernant la conception du monde, on retrouve le mot *vudu* dans les dialectes *gbè*, éwé, aja, gen et fon, des termes qui s'imposent dans le champ religieux avec de nombreuses expressions identiques. Dans toutes ces cultures, *vudu* désigne toute puissance dépassant l'entendement humain et agissant au niveau du monde invisible. Cependant, dans la traduction de « La Doctrina Chrisitiana » dans la langue d'Alada datée de 1658, le mot *Lisa* figure à côté du terme *vodun*.

Dans l'aire culturelle yoruba, l'on emploie le mot *orisha*, et pas le terme *vodun*. Hormis l'aspect terminologique, Aguessy relève non seulement une homologie structurale dans la comparaison entre les panthéons, mais aussi une correspondance terme à terme entre nombreuses divinités.

En ce qui concerne l'interprétation des événements par la divination, les Aja, les Éwé comme les Yoruba, emploient le *Fa* (Ifa yoruba), Afa (éwé), correspondant au système de géomancie. Associé au caractère inexorable, mystérieux et redoutable de la destinée humaine qu'il traduit sur le plateau, *Fa* représente ainsi la rigidité du panthéon et du monde où tout est à jamais à sa juste place. Il traduit le désir de l'homme de marquer les places dans l'ordre des choses et de la société.

À cet égard, *Fa (Ifa)* constitue la divinité de l'ordre, tandis que *Legba*, lui, représente l'imprévisible et l'inassignable, non pas le diable, mais le tragique quotidien, l'au-delà du bien et du mal conçu par la société. Antithèse et porte-parole de *Fa Legba* bouleverse le système rigide de l'ordre du panthéon et présente les mêmes caractéristiques que *Eshu-Elegbara* des Yoruba.¹⁹⁵

H. Aguessy estime qu'il faut également repenser le concept développé par Rodrigues concernant la question des candomblés *jejes-nagôs da Bahia*. En effet, Rodrigues ne prend en compte que les cultes religieux de Bahia se référant aux modèles des groupes Nagô-Yorouba et *Jeje-fon*. Or il y avait également des « *terreiros* » *jejes-nagôs* d'orientation essentiellement nagôs. En leur sein, le culte et les chants aux divinités du culte et les chants se font en langue yorouba, avec d'importants éléments structuraux de la culture *jeje*. Le contraire est aussi vrai, on trouve des candomblés *jejes* où il y a une présence accentuée du rituel et des technologies subsidiaires du cérémoniel religieux profondément influencé par la culture yorouba.¹⁹⁶

En étudiant les changements intervenus dans le concept de nation parmi le « *povo de santo* » du Candomblé, Vivaldo da Costa Lima s'est aperçu que la signification du terme *nation* évoluait et qu'elle perdait petit à petit sa connotation politique pour se transformer en un concept presque uniquement théologique. Ainsi, la *nation* dans le candomblé est devenu le modèle idéologique et rituel des *terreiros* du Candomblé de Bahia. Da Costa Lima en est venu à cette

¹⁹⁵ AGUESSY, François, "Convergences religieuses dans les sociétés aja, éwé et yoruba sur la côte du Bénin", in MEDEIROS, François de (org.), *Peuples du Golfe du Bénin (Ajá-Éwé)*. Paris, Khartala, p. 235-240.

¹⁹⁶ LIMA, C. Vivaldo, da *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador, Edit. Corrupio, 2003, p. 21-22.

idée à la suite à une conversation qu'il a eue avec l'une des plus grandes *maes-de-santo* du plus important Candomblé *jeje-marrin* de Salvador : le temple du *Bogum*.

Lors d'une conversation avec la *vudunsi* Runhó, la prêtresse évoquait avec nostalgie « le temps des anciens, des Africains » et affirmait qu'elle pouvait parler longtemps des mythes de sa nation, tout en assurant qu'elle maintenait la « pureté » de cette « nation » à Bahia. Ainsi, lorsque la *mae-de-santo* Valentina Runhó du *Bogum* parle de *Jeje*, elle se réfère à la « nation » de son *terreiro* et, quand elle évoque sa famille biologique, elle indique qu'ils sont Africains et que, au Brésil, ils se sont « nationalisés » dans le système de croyances du groupe auquel ils se sont intégrés.

(...) A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, esses sim, fundados por africanos – angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes e iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos.¹⁹⁷

Il apparaît ainsi que l'appartenance à une « nation » ne dépend pas de la famille biologique ou même de l'origine ethnique de ladite nation. Elle est en rapport avec la nation de l'initiation dans un temple donné qui a su préserver certaines particularités d'un héritage culturel et des éléments d'une mythologie et rituels spécifiques d'une région africaine d'origine, revendiquée comme telle, les responsables étant les dépositaires et les perpétuateurs de ces traditions.

Du fait des convergences entre les différentes nations ethniques africaines qui fusionnent et se « synchrétisent » dans les candomblés, avec mise en contact de leurs théologies et pratiques rituelles, ces nations sont en constant dialogue. Dans les années 1930, déjà, il n'y avait pas de barrières entre ces différentes nations pour la raison suivante. Au sein d'un même « *terreiro* », on peut retrouver des héritages de différentes traditions.

Lorsque le responsable est d'une nation autre que celle de son prédécesseur, il est obligé de garder les deux cultes, qui cohabitent et s'interpénètrent. Ils peuvent ainsi se partager ce bien commun dans des divers moments dans la vie d'un même candomblé. C'est pourquoi ces

¹⁹⁷LIMA, Vivaldo da C., *idem.*, p. 23-29.

pratiques nations intègrent des ethnonymes divers signalés en plusieurs occasions, comme l'explique Carneiro:

(...) hoje muitos candomblés não mais se dedicam a uma só nação, como antigamente, seja porque o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas”, seja pelas visitas dos especialistas religiosos de uma casa a outra, “o que faz que se homenageiem tais pessoas, tocando e dançando à maneira das suas respectivas nações. Já não é raro tocar-se para qualquer para qualquer nação em qualquer candomblé.”¹⁹⁸

Avant cette période, les nations ethniques se divisaient et se distinguaient par divers moyens rituels comme la langue, les chants, les danses et les instruments intégrés à leurs pratiques religieuses. De la même manière, les pratiques religieuses, à l'instar des *calundus* puis des *candomblés*, se sont constituées dans des espaces de contraste et de différenciation entre les *nations africaines*. C'est à partir de ce concept que s'est produit un glissement vers le domaine religieux, s'éloignant d'une vision ethnique construite en grande partie par les pouvoirs.

Surtout avec la fin du trafic d'esclaves, à partir de 1850, et au fur et à mesure que les derniers Africains disparaissaient, ces anciennes classifications couramment usitées par la classe des seigneurs ont cessé d'être opérationnelles. Elles ont néanmoins continué à avoir du sens pour les Africains et leurs descendants *crioulos*, se restreignant aux réseaux de solidarité entre les familles et principalement dans le domaine des pratiques religieuses.

Selon l'interprétation de Vivaldo da Costa Lima, le terme « nation » aurait donc perdu son sens original et sa connotation politique pour se transformer en un thème plutôt théologique. Par conséquent, la « nation » est devenue une « modalité du rite » (*modalidade do rite*), une « forme organisationnelle définie en termes religieux » (*forma organizacional definida em bases religiosas*). Elle s'insère dès lors dans une nouvelle catégorie classificatoire relevant de l'appartenance de l'individu à une institution suivant des rites initiatiques spécifiques, dont les mythes d'origine se rattachaient à différentes régions (« nations ») du continent africain. Dans de telles circonstances, la parenté biologique a été remplacée par celles des diverses lignages ou par des généalogies de « famille de saints », par l'intermédiaire desquelles les rites et le corpus doctrinaire sont effectivement transmis.¹⁹⁹

¹⁹⁸CARNEIRO, Edson, *Candomblés da Bahia*, Ediouro, Salvador, 1985, p. 44-46.

¹⁹⁹ PARES, Nicolau, *idem.*, p. 101-102; LIMA, V. da Costa, *idem.*, p. 20.

L'historiographie des religions afro-brésiliennes à Bahia s'est beaucoup étoffée avec des documents de police entreposés dans l'Archive publique de l'État de Bahia et des articles de presse de l'époque. On retiendra le cas du journal *O Alabama*, fondé en 1863. Malgré leur origine afro-brésilienne, les responsables de ce périodique avaient une opinion toute à fait négative du *Candomblé*, considéré comme l'expression de la « barbarie » contre laquelle ils ont mené des campagnes systématiques de dénonciation.

C'est en 1807 que, pour la première fois, une congrégation d'Africains a été désignée par le terme « candomblé ». Un esclave angolais, Antônio, fut arrêté pour avoir « présidé » une cérémonie religieuse, à Madre de Deus dans le (« Recôncavo Bahiano »), région qui borde la baie de Tous les Saints, à Bahia. En 1829 s'est produite l'invasion du candomblé Accú dans un quartier de Salvador de Bahia, actuel Acupe de Brotas, où pour la première fois aussi on fait référence à un culte du « Deus Vodum », ce qui fait penser que les responsables de cette congrégation étaient d'origine *Jeje*.

Lors de sa « descente » dans cette congrégation, la police signale que 36 personnes étaient présentes et que la fête durait depuis trois jours déjà (« estes festejos havia já três dias que se fazia com estrondo »).²⁰⁰ L'analyse des divers documents montre une séquence chronologique avec une graduation variée des activités religieuses allant d'une organisation individuelle, comme celle de la sorcière mina *jeje* de 1765, à un culte organisé plus au moins stable, tel celui de 1829 signalé par les documents de la police, en passant par la congrégation de Cachoeira de 1785.

Ce processus organisationnel se caractérise par le fait que, au fur et à mesure du développement des congrégations, l'assise sociale des adhérents s'élargit. Dans ces cultes collectifs, on retrouve en effet des gens de toutes provenances sociales et ethniques, même si les fidèles sont majoritairement d'origine africaine, sous la direction d'Africains et de *Crioulos libertos* (créoles affranchis).

Le même processus s'est produit avec la communauté *jeje*, et aussi probablement pour les autres « nations africaines », « Nagôs » ou Angolas, ce qui amène les chercheurs à suggérer que, dès la décennie 1820, il y a émergence d'une « communauté religieuse » afro-brésilienne.

Il semble que c'est avec la fin du trafic d'esclaves et la disparition des derniers Africains en tant que groupe d'origine que certaines communautés à Bahia ont commencé à revendiquer

²⁰⁰ REIS, J. José, et SILVA, E., *Negociação e conflito*, p. 36, 42, 129-129.

de plus en plus fort une « identité africaine ». Dans la resignification de la culture afro-bahianaise, cette culture a émergé comme une institution religieuse périphérique, en conflit avec la culture dominante d'origine portugaise.

Dans le cadre de la constitution de la nouvelle institution religieuse, un dialogue permanent s'est maintenu entre les diverses ethnies africaines et leurs descendants, ainsi qu'avec la société environnante. Autre aspect important de la formation du candomblé : à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, ces congrégations religieuses étaient surtout organisées autour d'affranchis dont la mobilité et les ressources ont joué un grand rôle dans la dynamique institutionnelle.

En 1832, le lieudit « Batefolha », dans la ville de Salvador, a de nouveau été investi par la police. Le rapport indique qu'un grand nombre d'hommes noirs, blancs et métis, mais aussi de femmes membres de ce « batuque », étaient rassemblés pour la cérémonie. Mais, cette fois-ci, le juge n'a pas pu interdire la manifestation puisque le responsable avait une autorisation en bonne et due forme fournie par un autre juge de la paroisse.

Cet exemple illustre bien l'appui qu'apportaient certaines autorités au Candomblé, comme on l'a vu dans la répression du candomblé de l'arrondissement de l'Engenho Velho de Brotas. Pendant sa « descente », la police a trouvé parmi les participants un procureur blanc, habitué de la maison, qui avait à plusieurs reprises mené des démarches pour libérer des membres de la congrégation. Il semble que de tels appuis soient à l'origine, dans le Candomblé, de la charge des *Ogã* comme représentants de la communauté religieuse auprès des autorités civiles.

D'autres documents montrent que, dans la décennie 1930, on recensait déjà de nombreuses congrégations religieuses stables en activité, avec une participation importante du public et une réelle capacité de réaction face aux attaques de la police. Parmi les membres des candomblés, la documentation mentionne des responsables qui avaient de contacts réguliers avec des personnalités marquantes de la société civile et du pouvoir (Reis et Silva, p. 48-50, 129).²⁰¹

²⁰¹ Parés, *A Formation...*, p.142-43.

Dans les années 1860, expose le journal *O Alabama*, le Candomblé avait atteint un niveau organisationnel et institutionnel assez proche de celui d'aujourd'hui. On y menait des activités religieuses et de guérison assurées par des spécialistes, avec des espaces sacrés stables et de « *roças* » (*compounds*) dans la périphérie de la ville. Ces structures étaient organisées autour des principes de coopération et de complémentarité dans une hiérarchie fondée sur l'ancienneté à travers un long processus d'initiation.

Autre fait marquant : dans ces temples, l'activité rituelle était focalisée sur un espace sacré dédié à plusieurs divinités, sous la direction d'un même *babalorixá* ou *ialorixá*, alors que dans les cultes du XVIII^e siècle les activités domestiques religieuses étaient dédiées à une seule et unique divinité. La multiplicité des divinités dans le même espace était déjà connue en Afrique dans les régions pratiquant des cultes vodou. Cependant, la tradition orale des candomblés à Bahia fait remonter cette invention aux premières décennies du XIX^e siècle, en l'attribuant au Candomblé Ilê Iyá Nassô, de tradition nagô, dans le quartier de la Barroquina en Salvador (Harding, *A Refuge...*, p. 59 ; Parés, *A Formation*, p.142-43).

Les travaux de recherche plus récents ont établi une forte interpénétration, au Brésil, entre les différentes traditions religieuses du *vodou* de l'aire gbè et des *orishas* de l'espace yorouba. Un tel processus existait depuis longtemps en Afrique même. Mais surtout, dans cette interpénétration religieuse, il semble que la tradition *jeje* ait joué un rôle central dans l'institutionnalisation du Candomblé puisque, jusqu'à la décennie 1870, elle a été sinon hégémonique, du moins aussi centrale que la tradition *nagô*.

L'analyse des termes utilisés par les journalistes d'*O Alabama* au XIX^e siècle établit une prédominance du vocabulaire d'origine fongbè par rapport aux termes d'origine yorouba, contrairement à ce que montre le décompte statistique relevé par Reis. L'anthropologue Júlio Braga, en puisant dans l'œuvre de Yeda Pessoa de Castro et de Vivaldo da Costa Lima, affirme qu'il y a dans la structure des candomblés *nagôs-queto* ou *pure queto* une présence structurale des rituels fons qui sont très proches des organisations conventuelles et initiatiques des Fons du Bénin, et que leurs éléments non yoroubas sont essentiellement *jejes*.

A cet égard, Lima, en citant Akindele et Aguessy, se réfère aux noms initiatiques utilisés à Porto Novo, qui sont à peu près les mêmes que ceux employés au Brésil : « *houndjènoukon, dométien, nogamou, nogamoutien, yomou, yomoutien, gamou, gamoutien, notien* ». ²⁰² Pourtant,

²⁰² LIMA, C.Vivaldo, da, *ibid*, p.72-73 ; de CASTRO, P.Yeda, "Lingua...", p. 75; BRAGA, Julio, *Na gamela...*, p. 38-39, 56. In PARES, Nicolau, *ibid.*, p. 145.

cette influence religieuse au niveau du vocabulaire ne s'arrête pas là. Ainsi, l'autel (*peji*) du saint des saints de l'initiation, son local, est appelé *runcó*. Celui où l'on dépose les offrandes est baptisé *assem*, tandis que les noms des trois tambours employés lors des cérémonies sont aussi gbè : *rum*, *rumpi* et *runle* ou *lé*, etc.

Dans son décompte des mots se référant au vocabulaire religieux, Parés trouve une prédominance des termes d'origine gbè pour les appellations des divinités, les noms des Vodou sont plus nombreux que ceux des Orisha. De même, l'influence gbè est plus marquée pour les noms de la hiérarchie religieuse, comme *gumbônde* (variation de *gombono*, changement du terme fon *hunbono*) pour le responsable religieux, ainsi que pour l'épouse du *gumbônde*. En revanche, dans les termes se rapportant à d'autres rituels africains et à des noms d'aliments, on relève une prédominance des noms d'origine *nagô* (14), *jeje* (9), bantou (4), et 7 termes non identifiés.

D'après Parés, l'influence *jeje* sur le plan linguistique va bien au-delà du système classificatoire d'initiation. Elle est aussi marquante dans le vocabulaire religieux désignant les objets et l'espace sacré, avec des noms comme *peji* (autel du temple) ; celui de son responsable, *pejigã* ; de la chambre d'initiation, *runcó* ; de la décoction de plantes nécessaires pour débiter tout processus d'ablution et de nettoyage mystique, *amasi*, etc. L'usage de ces termes utilisés dans les traditions *ketou* et *angola* indique le poids et l'influence de la tradition *vudu* dans la formation du Candomblé à Bahia.

Dans l'analyse des articles de l'O *Alabama*, cette tradition a aussi son importance en ce qui concerne les noms des divinités. Les noms des *vuduns* supplantent ceux des *Orixás* et sont complétés par ceux de la hiérarchie. A contrario, les dénominations se rapportant à la nourriture sont majoritairement d'origine *nagôs/yoruba*. La forte prédominance des termes *jejes* vient du fait qu'à l'époque, dans la décennie 1860-1870, cette nation ne représentait qu'une « minorité dans la minorité », les Yorubas constituant la majorité des esclaves à Bahia.

Le constat de cette interpénétration au niveau du vocabulaire a conduit des chercheurs à suggérer qu'à cette époque déjà un processus d'hétérogénéisation rituelle était en cours, avec un échange progressif entre les pratiques et valeurs religieuses des différentes nations, *jeje*, *nagô* et *angola*. Cependant, certaines caractéristiques rituelles spécifiques et distinctives en rapport avec les origines africaines seront maintenues, comme les chants en *langues* et la permanence de pratiques liturgiques particulières. Un peu plus tard, Nina Rodrigues appellera cela « *fusion jeje-nagô* ».

L'analyse d'*O Alabama* met en lumière un autre élément important : entre 1871 et 1891, la tradition *nagô* prend le pas sur la tradition *jeje*. Nina Rodrigues en arrive à avouer qu'il ne parvenait pas à distinguer mythologies *jeje* et *nagô*, tant elles étaient intimement fusionnées, les premières étant en fait dominée par les secondes.

La revalorisation de la tradition *nagô/yoruba* coïncide par ailleurs avec le développement de ce que des africanistes appellent la « *Lagos Renaissance* » des années 1880-1890, quand les Yorubas, sous l'influence de la colonisation et des missionnaires anglais, revalorisent leurs traditions culturelles et linguistiques dans le sens de la construction d'une « *pureté yoruba* ».

Ce mouvement a eu des répercussions à Bahia, comme l'illustre le cas d'un des informateurs de Nina Rodrigues, Martiniano Eliseu Bomfim. Il fut envoyé au pays par son père, un Africain affranchi, à la colonie britannique du Nigeria, pour se faire initier dans la tradition d'Ifa et devenir babalaô. A son retour au Brésil, il fut l'un des plus grands défenseurs de la « *nagoização* » du candomblé de Bahia, bien avant que cette tradition ne suscite l'intérêt des intellectuels et chercheurs blancs au Brésil (Parés, *A formation...*, p. 142-162 ; Rodrigues, *Os africanos...*, p. 230-31, 240-45 ; Braga, *A gamela...*, p. 37-58 ; Lima e Oliveira « O candomblé... », p. 45, 52 ; Matory, *Black ...*, p. 57-61.)

Concernant les deux plus importants *terreiros jejes* actuels de Bahia, l'information historiographique et la tradition orale mentionne l'existence du *Bogum* de Salvador et du *Roça de Cima* de la ville de Cachoeira, ce dernier ayant lui-même généré le *Seja Hundê* ou (Roça do Ventura). Diverses versions circulent à propos de la fondation du *Bogum* (*Zoogodô Bogum Malê Rundô*), appartenant à la nation *jeje-mahi*. L'une d'entre elles indique que ce *terreiro* a été fondé au milieu du XIX^e siècle ; une autre affirmant qu'il a débuté à la fin du XVIII^e siècle. Selon les références d'*O Alabama*, ce candomblé avait déjà atteint son niveau organisationnel d'aujourd'hui dans la décennie 1860.

Quant au temple de la ville de Cachoeira, le *Roca de Cima*, c'est seulement à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle que l'on trouve des informations sûres à son sujet. Ce candomblé d'Africains, dénommé *Roça de Cima*, était placé sous la direction de Ludovina Pessoa, d'oncle Xarene, et aussi vraisemblablement de José Maria Belchior, dit « Zé de Brechó ». Le temple était mitoyen de l'ancienne ferme *Ventura*, où se trouve actuellement le *Seja Hundê*, l'une de ses émanations.

Le *Roça de Cima* est, semble-t-il, le centre religieux le plus important de la communauté *jeje* de Cachoeira, et c'est dans ce temple qu'ont été initiées les plus influentes *mães-de-santo* du candomblé *jeje* de la période post-abolition. C'est aussi probablement dans cette congrégation que le modèle liturgique qui s'est consolidé dans le *Bogum* de Salvador et celui du *Seja Hundê*, a été établi. Selon la tradition orale, les deux premières *mères de saints* du *Seja Hundê*, Maria Luiza do Sacramento (Maria Agorensi) et Epifânia dos Santos (sinhá Abalhe), ont été initiées dans ce *terreiro*. Les deux premières *mães-de-santo* du *Bogum* post abolition y ont également été initiées ou y ont suivi des rituels importants (Parés, *A formação...*, p.169-204).

II.3.b RITUELS

L'une des caractéristiques du Candomblé brésilien c'est qu'il n'est pas soumis à une hiérarchie institutionnelle qui impose l'ensemble de ses dogmes à toutes les *maisons*. En conséquence, chaque temple suit sa propre tradition, ce qui se traduit par une grande flexibilité dans les pratiques religieuses. Les candomblés de la nation *jeje* n'échappent pas à cette règle, bien qu'elle soit minoritaire dans l'ensemble des *nations*. En effet, les maisons *jejes* présentent une très riche variété de pratiques rituelles et de divinités, ce qui conduit, d'une congrégation à l'autre, à une grande diversité de divinités et de pratiques liturgiques.

Ce qu'on peut qualifier de « *rituel jeje* » à Bahia se définit d'abord par un culte organisé autour des *vodu*, dont la pratique implique une multiplicité de manières de s'exprimer par des chants en langues ayant un lien avec des langues issues de la famille *fongbè* du golfe du Bénin. Ce rituel appose aussi sa marque sur la façon de jouer du tambour, les danses et les modes vestimentaires propres à la nation *jeje*, le choix des animaux sacrifiés et les nourritures offertes aux divinités, les plantes nécessaires à l'accomplissement des rituels et libations.

Au plan linguistique se dégage un langage particulier et dialectal *jeje* relevant de la hiérarchie, de la liturgie et de nombreuses formules orales s'adressant aux autorités religieuses et aux divinités. Ce vocabulaire désigne des parties du corps, des animaux, des aliments, des plantes et des feuilles, des objets rituels, des espaces sacrés, ainsi que des formules rituelles qui différencient l'identité des *jejes* de celles des autres nations du Candomblé.

En haut de la hiérarchie religieuse se trouve le *hunbono*, terme plus usité aujourd'hui à Bahia que ceux de *vodunon* (pour les hommes) et *gaiaku* (pour les femmes). Le nom qui au Bénin est attribué à la deuxième personnalité après le *vodunon*, « *hungan* », n'est employé à Bahia que dans le *terreiro* du *Bogum* pour désigner quelqu'un du bas de l'échelle religieuse.

En plus de « *hunbono* », pour désigner le principal responsable religieux, d'autres termes servent à référencer des activités au sein de la hiérarchie. L'*ogã*, l'un des dignitaires masculins, peut exercer diverses fonctions à côté du responsable du *terreiro*. Parmi ces dignitaires, le plus important est le *pejigã* (le responsable du *peji*), *ouogã huntó*, au *Bogum*, dénommé à Cachoeira « *ogã impé* ».

Les nations du Candomblé présentent aussi des caractéristiques distinctives liées aux instruments de musique et aux rythmes spécifiques qui leurs sont attribués. L'une des

contributions marquantes des *jejes* à la constitution du Candomblé tient à l'apport de deux tambours intégrés à l'orchestre sacré : le *rum* et le *rumpi*, qui proviennent de la culture fongbè. Un troisième instrument, le *lé* (*omele*), est d'origine yoruba.

Dans les *terreiros jejes* de Cachoeira, on emploie aussi une cloche en fer dénommée *gã*, équivalent de l'*agogô* de la nation ketou, que l'on frappe avec une tige fer ou de bois. Les *atabaques*, « *tambores* » (tambours) et le fer sont considérés comme possédant une personnalité particulière. Ils sont consacrés et reçoivent des offrandes lors des cérémonies dans les temples *jeje-mahin* (*marrim*).

Avec ces éléments, je comprends mieux certains aspects du sacrifice d'animaux accomplis lors de mon séjour à Cachoeira, particulièrement la *matança* et le rituel du *zandrô* et du *boitá*, cérémonies dont j'essaie de d'écrire l'essentiel ci-dessous.

Le 24 avril 2014, j'ai assisté, et d'une certaine façon participé, dans le temple *Seja Hundê* de la ville de Cachoeira, au déroulement d'une « *matança* » (sacrifice rituel sanglant d'animaux). J'ai aussi été témoin, le 27 avril, d'un essai préparatoire de la cérémonie religieuse pour la *sortie* du *roncó* (chambre d'initiation) de trois jeunes filles *vudunsi* qui y séjournaient depuis près de trois mois pour achever leur initiation religieuse et faisaient partie du même « *barco* » (groupe d'initiation). Leur sortie s'est effectivement accomplie une semaine après ma visite, le 4 mai 2014.

Pendant ce rituel très spécial de la « *matança* », des faits et événements importants se sont produits qui répondaient en partie à certaines de mes interrogations. J'avais ainsi demandé à l'Ogã, pendant nos entretiens, s'il existait un récit oral se rapportant au changement du caractère de *Legba* qui, dans la nation *jeje*, s'est aussi métamorphosé et a pris la forme d'un singe à qui on rend hommage par des offrandes périodiques dans le temple *Seja Hundê*, à savoir : *Lebabimibome*. La réponse qu'il a fournie renvoie à des particularités des nations du Candomblé brésilien, et des *Jejes* en particulier.

Or, comme les habitués du candomblé le savent, cette nation est connue pour être très réservée vis-à-vis des gens extérieurs à la maison et ne révèle pas facilement ses pratiques et connaissances. Sur cette question qui constituait le cœur même d'une partie de l'objet de ma recherche doctorale, l'Ogã m'a finalement indiqué qu'il n'y avait pas, du moins à sa connaissance, de contes ou d'histoires signalant le bouleversement de paradigme qui a abouti à cette hybridation.

Sur un plan plus général, certaines recherches anthropologiques admettent que de nombreuses cultures africaines ne sont pas spécialement prolifiques dans la création de récits mythologiques. Victor Turner avait déjà observé ce phénomène avec son concept de « molécules du rituel », dans son interprétation de la construction des symboles rituels chez les Ndenbu. Relevant dans cette culture une « indigence de mythes et de récits cosmologiques ou cosmogoniques », il juge bon de commencer l'étude des rituels par l'élément de base, qu'il appelle les « molécules » du rituel, les considérant comme des « symboles ». Cette faiblesse narrative est compensée par une exégèse détaillée du peu de mythes existants.²⁰³

Dans le Candomblé de Cachoeira, on observe une grande minutie dans la description des interdictions concernant l'approche de la divinité *Lebabimibome*. De même, de nombreuses étapes jalonnent les rites d'accompagnement associés au sacrifice des volatiles accomplis par l'*Ogã* et son aide.

On pourrait avancer l'idée que cette minutie descriptive vient d'une sorte de compensation face à l'inexistence d'une multiplicité de récits narratifs justifiant un changement de caractère et de la fonction de *Legba*. De *messenger* entre l'homme et les divinités, et entre celles-ci et le Dieu suprême, *Legba* devient à la fois le *messenger*, le *porte-voix*, le *secrétaire* et l'*esclave* de la « *nation jeje* » dans son ensemble, aussi bien au Dahomey et en Afrique qu'au Brésil, a expliqué *Ogã* en réponse à une question qui lui avait été posée lors de l'entretien du 22 avril 2014, sur le pourquoi de cette transformation et transculturation, de *Legba* en *Lebabimibome*, et de son nouveau rôle et fonction.

Roger Bastide avait d'ailleurs déjà remarqué cette particularité propre au Candomblé brésilien, la préservation des mythes dans les religions afro-brésiliennes, en prenant les exemples d'une autre religion d'origine africaine, la *Santeria* cubaine, et de la religion traditionnelle yorouba au Nigeria.

Bastide note que la liste des *Orishas* de Cuba est à peu près la même qu'au Brésil, parfois avec d'autres appellations, mais que les représentations collectives concernant ces divinités sont pour l'essentiel identiques dans ces trois pays. On relève cependant quelques différences, entre Cuba et le Brésil, concernant le choix des manières de préservation et de transmission des mythologies, étant donné que celles préservées à Cuba se font sous la forme d'un système organisé et beaucoup plus riche et complexe qu'au Brésil,

²⁰³ TURNER, Victor, *Le phénomène rituel*, p. 23.

(...) qui se conserve en étroite liaison avec les rites, comme si les idées ne se maintenaient que dans la mesure où elles étaient prises dans les réseaux des gestes, tandis qu'à Cuba on s'aperçoit, à travers les récits recueillis par Lydia Cabrera, que la mythologie se maintient comme système organisé autonome : explication des origines de l'univers, histoires des disputes ou des amours des dieux, etc.²⁰⁴

La transcription de certains aspects de la cérémonie m'a permis de faire des rapprochements avec les idées de Bastide et de Turner. La « *matança* » consistait en l'offrande de neuf coqs rouges à *Ogum Xoroque*, à *Exu*, à Legba et à divers autres *Exus* ; un autre a été offert exclusivement à *Lebabimibome*, dans l'*atinsá* (autel) installé devant le *barracão* creusé dans le tronc d'un *loko* au ras-du-sol, où les coqs ont été sacrifiés aux messagers.

L'officiant de la cérémonie, l'*Ogã Buda*, avait au préalable nettoyé tout l'espace autour du fromager, allumé une bougie, et déposé diverses offrandes de nourriture contenant de la farine de manioc mélangée à de l'eau (forofa d'água), de l'huile de palme rouge (*dendê*), du rhum blanc (*cachaça*), de l'eau.

Après des longues incantations et des chants en langues africaines, *jeje* et en yorouba, lorsqu'il déposait les offrandes, le responsable de la cérémonie prenait un coq dans ses mains, faisait les invocations, puis sacrifiait un coq à la fois en ouvrant avec un couteau une profonde entaille verticale en haut du dos, entre le cou et la colonne vertébrale, par où le sang s'écoulait ; sitôt le sang versé dans l'autel, le corps de l'animal y était également déposé, et ce geste s'est reproduit pour chaque animal sacrifié.

J'ai été témoin d'un phénomène extraordinaire lors de ces sacrifices, pendant l'offrande à *Lebabimibome*. Après les invocations, les chants de louanges à la divinité en langue *jeje*, un membre de la communauté a été appelé pour tenir l'animal dans ses mains devant l'arbre où se trouve l'*atinsá*. On a alors pu voir que l'animal était secoué par des spasmes réguliers, silencieux. Après de longues minutes d'attente, nous nous sommes aperçus, stupéfaits, que le coq ne bougeait plus. L'*Ogã Buda* a alors enlevé l'animal des mains de la personne qui le tenait, l'a jeté à terre devant lui en face de l'autel, tout en prenant l'assistance à témoin : « Vous voyez qu'il ne bouge plus? Il est mort ! »

²⁰⁴ BASTIDE, Roger, *Les Amériques noires*, Éditions Payot, 1967, p. 125-26.

Devant notre incrédulité, l'*Ogã*, a repris l'animal dans ses mains et, doucement, a fait une entaille à l'arrière de la tête du coq. Nous avons alors constaté que pas une goutte de sang ne s'écoulait de la blessure et que la chair exposée était exsangue. Et l'*Ogã* de commenter pour conclure : « Voilà, comment *Lebabimibome* travaille, il fait ça, il est capable vider tout le sang d'une victime d'un sacrifice sans qu'on ait besoin de trancher le corps de l'animal ; il est capable d'aspirer tout le sang de la victime sans qu'il ne s'écoule de sang de la coupure. C'est ainsi qu'il travaille, *Lebabimibome*. Il peut tout aussi bien vider le sang d'une personne, de même qu'il peut faire disparaître les soucis qui peuvent l'assaillir ! » Voilà donc l'une des voies qu'emprunte ce *vudum* pour travailler et se manifester.

Après cette étape du sacrifice où l'*Ogã* n'a pas eu besoin de couper le corps de l'animal pour le vider de son sang, il lui ouvre son corps par le dos et y introduit trois gombos qu'il avait au préalable frottés sur le corps de la personne qui tenait le coq dans ses mains auparavant. Il dépose ensuite l'offrande dans l'*atinsá*, en forme d'un trou percé à la racine de l'arbre sacré, là où tous les autres animaux sacrifiés à *Exu* et à *Legba* avaient été également placés au début de la cérémonie.

Deux jours après la *matança*, s'est déroulé le samedi 27 avril 2014, l'*essai* préparatoire pour les cérémonies de la sortie des *vudunsi*, prologue à la sortie définitive avant la grande fête de consécration de la longue période d'initiation commencée trois mois auparavant. Ce processus initiatique implique une coupure avec le monde profane. Pendant cette période, les novices passent par divers stages correspondant au schéma proposé par Van Gennep et amplifié par Turner, considérés comme des éléments de la vie conventuelle intégrés à l'état de « liminalité » et de *communitas* qui se traduit, dans la vie des novices, par des comportements empreints d'égalitarisme, d'amitié, d'homogénéité et d'obéissance. Au bout de ce processus s'opère une réintégration séculière.²⁰⁵

Dans un premier temps, la future initiée passe par un stade de mort rituelle qui peut durer plusieurs jours. Par la suite, elle franchit l'étape de la « résurrection rituelle », qui marque le point de départ d'une nouvelle vie spirituelle. Pendant cette période, la *vudunsi* est soumise à un certain nombre de rituels et de rééducations qui sont à peu près les mêmes au Brésil qu'au Bénin afin qu'elle acquière une nouvelle personnalité spirituelle.²⁰⁶ Ces différentes étapes culminent avec la présentation de la *vodunsi* à la communauté lors d'une cérémonie, *huin* en

²⁰⁵ TURNER, Victor, *Le phénomène rituel*, Éditions Gallimard, 1972, p. 23-29.

²⁰⁶ VERGER, Pierre, « Notes sur le culte des orisas et voduns à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique ». *Mémoire de l'IFAN*, 1957, p. 82, 105

jeje (*orukó*, en yorouba), au cours de laquelle le *vudu* lui attribue un autre nom correspondant à sa nouvelle personnalité « *jeje* » retrouvée, associé à la nation *jeje* ; ce sont des noms en langue *fongbè*.

En effet, le 27 avril vers 21 heures, le « *barracão* » était déjà empli d'une foule nombreuse et assez diversifiée comprenant des fils et filles du candomblé, ainsi que des habitués des activités publiques de la maison. Certains membres de l'assistance sont venus de Candomblés de la région et d'autres États du Brésil qui ont été initiés au *Seja Hundê* pour participer au *zandró*, rituel qui ouvre habituellement le cycle des grandes manifestations où les trois tambours cités ci-dessus accompagnent toute la cérémonie. Mais cette fois, on a procédé à la présentation des trois *vudunsi* qui finaliseraient leur initiation une semaine plus tard. La cérémonie s'est prolongée jusqu'à 3 heures du matin.

Lors de ce rituel, le responsable de la cérémonie invoque les *vudun* par des prières, des chants au rythme des tambours qui annoncent d'autres sacrifices d'animaux pour le lendemain. D'habitude, il annonce les fêtes les plus importantes du *terreiro*, comme celle du *boitá*, même si dans cette fête il n'y a pas de sacrifices d'animaux. Pendant le *zandró*, on donne de la nourriture aux tambours et l'on effectue de la divination avec une noix de kola, le tout accompagné par des chants en *jeje* pour les *vuduns* et les *orixás*.

Au rythme des tambours, les *vudunsi* entrent dans la salle et en font le tour dans une file en spirale en portant plusieurs objets pour entamer la cérémonie : un membre du groupe apporte une assiette avec la noix de kola, du poivre africain, des pièces de monnaie et un canari avec de l'eau. Les autres apportent des bouteilles contenant de l'huile de palme, du miel, du rhum et une assiette creuse contenant de la farine de manioc mélangée à de l'eau, et diverses autres assiettes contenant divers types de haricots, du maïs torréfié, *buruburu*, et du maïs cuit à l'eau.

Après la divination par la noix de kola, on procède au baptême des instruments en donnant à manger et à boire aux tambours, en déposant une petite quantité de chaque aliment et des liquides dans le récipient conçu à cette fin sur le rebord de l'instrument et censé lui redonner l'énergie nécessaire liée aux divinités auxquelles les tambours sont associés.

Ensuite, l'*Ogã* découpe la noix en petits morceaux et les offre aux *vudunsi*, ainsi qu'aux autres membres de la congrégation présents. J'ai supprimé des références sur d'autres épisodes de cette longue cérémonie en parlant des aspects qui me paraissent les plus importants. Pour la clore, les *vudunsi* s'asseyent et chantent en l'honneur de *Bessem*, la divinité tutélaire de ce

terreiro, puis pour les ancêtres, représentés par le *vudum Aizan*. S'ensuit une danse en ronde où chaque divinité s'exprime.

L'autre grand rituel et la plus importante fête publique du *Seja Hundê* est le *boitá*. Cette cérémonie, qui se déroule le premier dimanche de janvier, ne peut avoir lieu qu'après les sacrifices rituels d'animaux à quatre pattes. A cette occasion, les *terreiros jeje-mahin* rendent hommage à *Bessem*, le *vodum* tutélaire de leur nation.

La célébration consiste en une procession où une *vudunsi* d'*Ogum* se promène avec un plateau couvert d'un tissu blanc ornementé de fleurs blanches et de *mariwo*, feuilles de palmier effilées, sur sa tête où sont placés des objets rituels liés au culte de *Bessem*. Les éléments constitutifs de ce plateau sont liés au fondement du culte qui n'est connu que des responsables de la cérémonie.

La *vudunsi* fait le tour de plusieurs *atinsá* et présente ensuite le plateau où se trouvent implantés les fondements de *Bessem* et d'*Azansu* (*Omolu*, dans la tradition ketou). Tout le monde est habillé en blanc. Le rituel prend fin par la divination effectuée avec une noix de kola pour mesurer l'approbation de la divinité concernant les activités du temple.

Vers 14 heures, les membres du temple vont à la rivière sacrée pour se baigner et reviennent, sous l'effet de la transe, pour accomplir une autre partie du rituel. Ensuite, vers 17 heures, ils retournent au *barracão*, qu'ils contournent trois fois. Le plateau est alors présenté aux instruments, le cortège sort de nouveau et parcourt l'aire du temple. A chaque fois, il tourne autour des arbres sacrés où sont installés les *atinsá*, et, lorsqu'il arrive à l'endroit où se trouvent implantés les fondements de *Bessem*, le *boitá* est déposé et présenté au *vudum* ; aussitôt, la procession suit jusqu'à l'autre endroit dédié à *Azonsu*. Il rentre au *barracão* avant le coucher du soleil, le *plateau* est déposé au centre de la pièce et les *vudunsi* dansent tout autour. Après une pause, la fête reprend vers 20 heures. A ce moment-là commence une grande fête publique où les *vudunsi* vont se présenter parés jusqu'à 23 heures. Quelques jours plus tard, la cérémonie prend fin et on défait le *boitá*.²⁰⁷

Avec ce petit aperçu des *rituels* pratiqués au Candomblé *Seja Hundê*, nous en arrivons à la conclusion de la deuxième partie de cette thèse. Rappelons ce que nous avons voulu faire jusqu'ici. Nous avons produit un compte rendu, certes non exhaustif, de la littérature brésilienne concernant les études sur les religions afro-brésiliennes. Nous avons aussi retranscrit les

²⁰⁷ PARES, Nicolau, *ibid.*, p. 346-349.

entretiens avec notre informateur, celui qui nous a fait connaître le nom de la divinité/*vudum Lebabimibome*, qui est au centre de notre recherche, et livré les arguments de l'*Oga* sur l'apparition de cette divinité et l'interprétation de sa signification pour les *Jejes Mahim (Marrim)* de Bahia. Dans cette section de notre travail, nous avons fourni des informations au sujet de la formation du Candomblé au Brésil et des *nations* constitutives de cette tradition spirituelle au Brésil.

Nous avons également vu que, dans les processus constitutifs des religions afro-brésiliennes, Africains et Afro-Brésiliens ont su à partir de l'inventivité des cultures spirituelles de l'Afrique développer des stratégies leur permettant d'intégrer des données culturelles relevant de la société coloniale brésilienne pour continuer avec les pratiques religieuses ancestrales originaires d'Afrique et introduites au Brésil pendant la période de l'esclavage. Cela les a logiquement conduits à réinventer de nouvelles religions.

Parmi les nombreuses questions auxquelles nous avons tenté de répondre, nous avons mis en valeur un aspect fondamental qui s'est produit pendant l'esclavage et la période post-esclavagiste : l'émergence d'un aspect inédit d'*Eshu-Elegbara, Legba*. A partir d'un certain moment, le *Messenger* des Yoroubas et des Fons se confond avec un singe et devient un *Vudum* singe du candomblé *jeje* de Bahia. Ce bouleversement du caractère de la divinité soulève l'aspect anthropologique de la question qui a permis l'émergence du *Vudum Lebabimibome*.

Nous allons maintenant, dans la troisième partie de notre travail, prendre en charge l'aspect de la littérature orale. Nous tenterons de montrer de quelle manière le *Messenger, Exu* ou *Leba (Legba)*, se glissera dans la peau d'un autre personnage, un singe moqueur qui devient le principal acteur de la tradition orale pour raconter la vie, l'histoire des esclaves et des populations subalternes au Brésil de ces époques. De même, les contes servent à transmettre d'une manière dissimulée par des codes identifiables des signes des anciennes mythologies et traditions spirituelles africaines. A l'appui, nous prenons comme exemples deux contes assez connus de la littérature orale au Brésil qui nous semblent emblématiques de cette démarche : le *O Macaco Simão* et le *O Macaco e Dona Miquelina*.

PARTIE III

III. LA PAROLE REVISITEE

III.1 LA LITTERATURE ORALE

Qu'est-ce que la littérature orale ? C'est Paul Sébillot qui, le premier, a posé cette question, et c'est à lui également qu'on attribue la réponse lorsqu'il a créé la dénomination de « littérature orale » en publiant en 1881 *La Littérature orale de la Haute-Bretagne*. Il l'a ultérieurement définie comme suit : « *La littérature orale comprend ce qui, pour le peuple qui ne lit pas, remplace les productions littéraires.* » Sa caractéristique principale, c'est qu'elle se fonde originairement sur l'oralité, la parole dite, parlée. Continuellement nourrie au cours de l'histoire des peuples, cette littérature est l'expression d'un flux exclusivement oral exprimé dans les contes et histoires, les chants populaires et traditionnels, les danses, les rondes et jeux d'enfants, les berceuses.²⁰⁸

Dans ce chapitre, nous tenterons de comprendre la nature des contes dits « de tradition orale », ce genre si particulier qui s'élabore dans le processus même de son énonciation-transmission, et d'offrir une vision globale de ces contes dans leurs diverses manifestations, sans prétention à l'exhaustivité. Nous évoquerons également le début de la prise en compte dans les milieux lettrés européens de la valeur et de la richesse que recèlent ces contes pour la compréhension des cultures populaires locales et nationales. Enfin, nous mettrons l'histoire des contes européens en perspective avec celle des contes de tradition orale de cultures yoruba/fon, d'Afrique de l'Ouest, et bantoue, d'Afrique centrale.

La tradition orale issue de ces régions aura un profond impact sur la constitution de la culture populaire brésilienne tout au long de l'histoire coloniale et esclavagiste du pays : conquête du Brésil par les Portugais, introduction massive de peuples africains réduits à l'esclavage pour assurer l'exploitation économique du pays par les maîtres blancs. Cela vaut particulièrement pour les contes de tradition orale, même s'ils sont faits de bric et de broc, recomposés à partir de multiples histoires orales apportées par les divers protagonistes qui ont constitué ce pays dès ses origines.

Nous emprunterons à l'anthropologue Nicole Belmont de nombreuses références extraites de son ouvrage *La poétique du conte*, où elle décrit en détail le début de cette prise de conscience, dans l'Europe du XIX siècle, de la valeur des contes dans les cultures des pays européens. Nous lui sommes également redevables de son application de la théorie freudienne

²⁰⁸ SEBILLOT, Paul, *Le Folklore*, 6, Paris, 1912, In CASCUDO, C.Luís, *História da Literatura Brasileira, Literatura I*, Vol. VII Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1952, p. 252.

du travail du rêve, qu'elle appliquera ensuite à ce qu'elle nommera le « travail du conte », en transposant cette théorie à l'interprétation des contes. Une approche féconde, que nous illustrerons par un conte afro-brésilien, *O Macaco et dona Miquelina*, qui, dans l'une de ses nombreuses versions, est lui-même l'expression d'un rêve. Cette histoire sera du reste reprise dans le chapitre concernant les rapports entre les contes et les mythes.

Lorsque nous placerons notre approche des contes dans son expression africaine et afro-brésilienne, nous en appellerons également au concours de l'anthropologue Ruth Finnegan. Elle nous a permis de comprendre l'importance du contexte historique dans lequel les histoires se déroulent et celle de l'environnement social d'où les contes émergent et dont ils sont l'expression même, comme une sorte de miroir, certes transformé pour les besoins de la censure sociale et des techniques de la narration.

Nous commencerons par la France, car c'est là que le premier corpus de cette tradition a été compilé et imprimé, alors que, paradoxalement, la richesse de ces créations littéraires orales y est toujours méconnue. Un pays « où l'ouvrage de Charles Perrault est devenu, grâce à ses qualités littéraires, le paradigme même des recueils de contes, dissimulant un très riche corpus mal diffusé ».²⁰⁹

Les contes merveilleux et d'animaux ne sont sans doute pas les seuls genres à être créés et transmis pendant leur élocution sans le recours de l'écriture. On retrouve dans cette catégorie ces formes considérées comme « simples » par André Jolles : la légende, la geste, le mythe, la devinette, la locution, le cas, le mémorable, le conte, le trait d'esprit. Pour cet auteur, ces « formes simples » « se reproduisent dans le langage et [...] procèdent d'un travail du langage lui-même, sans intervention pour ainsi dire d'un poète ».²¹⁰

Que faut-il donc comprendre par cette formulation qui différencie les formes orales, rattachées au folklore, des formes savantes des gens éduqués et lettrés ? La volonté de l'auteur, dans l'aspect solitaire de l'œuvre littéraire, est la chose primordiale dans ce processus d'élaboration, malgré le sentiment que son « inspiration » vient d'un ailleurs qui se situe dans son for intérieur. Par contre :

La forme simple, le conte en l'occurrence, s'élabore, se modèle et se remodèle en même temps qu'il se transmet, sans que les transmetteurs aient conscience de créer. Et cette élaboration se fait dans le respect implicite des règles non dites du genre. Les « paroles » du poète sont définitives et son œuvre est close. Les « paroles » du conte sont mouvantes

²⁰⁹ BELMONT, Nicole, *La poétique du conte*, Paris, Éditions Gallimard, 1999, p. 10.

²¹⁰ JOLLES, André, « Formes simples », p. 186. Le Seuil, 1972. In BELMONT, Nicole, *idem*, p. 9.

et plurielles. Chaque narrateur raconte un récit avec ses propres mots et ne racontera pas le même récit de la même manière à chaque fois. D'où une pluralité de versions pour un même conte, reconnu grâce à des traits invariants, des motifs spécifiques, des enchaînements d'épisodes caractéristiques. Une forme contraignante, celle du conte dit merveilleux, et une structure narrative déterminée ne se réalise jamais de la même façon d'un conteur à l'autre, d'une époque à l'autre : d'une part, un genre et une structure rigides ; de l'autre, une réalisation²¹¹ mouvante, chaque fois renouvelée. Tous ces caractères s'opposent à ceux des formes savantes qui allient forme et structure narrative libres, même à l'intérieur d'un genre déterminé, poésie ou roman par exemple, est une réalisation définitive, close, immuable, fixée par l'écriture et le respect dû au créateur.²¹²

Un autre aspect qui différencie le conte et l'oppose à tous les autres genres issus de la tradition orale, aux œuvres littéraires conçues par l'écriture, c'est l'absence d'auteur connu. Ce qui conduit Lévi-Strauss à écrire :

Si l'on demande où se trouve le foyer réel de l'œuvre, il faudra répondre que sa détermination est impossible. Les mythes n'ont pas d'auteurs ; dès l'instant où ils sont perçus comme mythes, et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarnés dans une tradition. Quand un mythe est raconté, des auditeurs individuels reçoivent un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part.²¹³

Ce caractère spécifique des œuvres de la tradition orale, l'absence de l'auteur solitaire et unique, est fondamental dans sa différence par rapport aux œuvres concernant les mythes, les contes, et les formes « simples » telles que définis par André Jolles. S'il est évident qu'à l'origine de toute œuvre de littérature orale il y a eu un auteur perdu dans les brumes des temps passés, la véritable élaboration de ces œuvres se fait uniquement dans l'élocution-transmission, technique qui modèle, enrichit, transforme, fait vivre et adapte aux générations successives, « *sans que les transmetteurs aient conscience des modifications apportées. L'œuvre a deux « auteurs » : le transmetteur et les auditeurs* ». ²¹⁴

Les conteurs ne se considéraient que comme dépositaires et relais d'une tradition qui leur a été léguée par d'autres conteurs, d'autres narrateurs racontant à leur tour ces mêmes

²¹¹ Ce que l'anglais nomme *performance*, « réalisation, accomplissement (d'un rite par exemple) », sans y inclure l'idée d'exploit. Le terme a été adopté par les spécialistes français de la littérature orale, puisque notre langue n'offre pas de mot définissant la narration de vive voix.

²¹² BELMONT, Nicole, *idem.*, p. 9-10.

²¹³ LEVI-STRAUSS, Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon.1964, p. 25-26

²¹⁴ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 11.

histoires. Les conteurs devenaient des *passeurs* de contes, et ces conteurs des histoires de la tradition de l'oralité ne s'estimaient aucunement « créateurs » des récits qu'ils avaient la charge de diffuser et de transmettre par leurs performances. Tous se considéraient *passeurs*.

Dans le monde occidental, le conte a pris forme à partir du XVIII^e siècle avec la publication des *Contes de Perrault*, en 1697, ouvrage considéré comme le patrimoine narratif populaire. Par la suite, il revient aux frères Grimm, qui ont collecté plus de deux cents récits, de figer dans leurs recueils une tradition encore très répandue à leur époque.

Le recueil de Perrault est composé d'une douzaine de titres dont sept proviennent de la tradition orale : *Peau d'Âne*, *Les fées*, *Cendrillon*, *Le Petit Chaperon rouge*, *Le Chat botté*, *Le Petit Poucet*. D'après Nicole Belmont, deux autres contes ont également une origine populaire probable sans que leur schéma le soit : *La Belle au Bois dormant*, *Riquet à la houppe*. Les deux derniers sont connus comme fabliaux : *Les souhaits ridicules*, et, comme récit légendaire, *Grisélidis*.²¹⁵

L'intérêt pour la collecte des contes en Europe est apparu au début du XIX^e siècle avec les premières tentatives de classification en types... Déjà les frères Grimm, à cette époque, avaient repéré des variantes qu'ils ont fait connaître dans le troisième volume de leur recueil, *Anmerkungen* (« remarques, commentaires »). Par la suite, c'est au Finlandais Antti Aarne, qui publie en 1910 le *Verzeichnis der Marchentypen*, qu'incombe la tâche de publier une liste de 2 399 contes types, à partir d'une collecte de matériel folklorique pour l'essentiel scandinave.

Cette nomenclature de contes types comprend des histoires d'animaux sauvages et domestiques, d'hommes, d'oiseaux, de poissons, et autres animaux et objets. Dans la deuxième section figurent les contes classés comme ordinaires, incluant les contes de magie, d'aide et d'adversaires surnaturels, et, dans la dernière, des contes anecdotiques et de plaisanteries.²¹⁶

Puis Stith Thompson reprend aux États-Unis cette étude typologique encore lacunaire et l'amplifie en 1928 avec *The Types of the Folk-Tale, A Classification and Bibliography*, pour y intégrer les collectes réalisées dans la première moitié du XX^e siècle ; un ensemble que l'on appelle aujourd'hui le *Aarne and Thompson*. C'est à partir de cette classification que les catalogues nationaux des pays européens ont établi un langage commun aux spécialistes de contes populaires. Les contes types sont considérés comme étant une séquence spécifique

²¹⁵ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 34-35.

²¹⁶ CASCUDO, C. Luís, *Historia da Literatura Oral Brasileira*, Vol. VI, p. 256-257.

d'épisodes et de motifs, tout en acceptant de nombreuses variantes propres aux différents contextes culturels, qui, pour autant, ne doivent pas bouleverser le schéma narratif établi. Un chiffre est consigné à chaque conte, précédé soit de Aa-Th (pour Aarne-Thompson), soit de CT (pour conte type). Les numéros attribués aux contes d'animaux vont de 1 à 299, et, pour les contes merveilleux, de 300 à 700.

Cette typologie établit solidement l'existence de *types* de contes, à savoir des récits dont le schéma narratif est reconnaissable malgré les variantes. C'est à l'intérieur de cet *espace narratif* que le conteur dispose d'une certaine liberté lui permettant de petits accommodements en fonction de l'audience, sans cependant trop s'éloigner du modèle initial intégré par la communauté. Espace narratif, le conte type est également un *espace sémantique* :

Chacun pose les données d'un problème, en rapport avec le passage de l'enfance à l'âge adulte, la constitution de l'identité, ses accidents, ses avatars. Bien que certains contes semblent proposer des interrogations proches, il n'existe pas de contes synonymes. Chacun propose une partie différente parce que la « donne » est différente, pour reprendre une métaphore de Claude Lévi-Strauss.²¹⁷

Ces contes de la tradition européenne sont généralement qualifiés de *contes de fées*. Si les fées apparaissent dans toutes les cultures, dans les contes des sociétés dites de tradition orale, elles se présentent plutôt sous la forme de vieilles femmes habitant en des lieux distants et boisés. Elles sont parfois prêtes à aider les héros à trouver leur destination, aussi lointaine qu'inconnue, et, en cas d'échec, elles les envoient auprès de leurs sœurs, qui sont encore plus vieilles qu'elles et habitent encore plus loin.

Un autre type de rencontre est également possible avec les fées, qui mettent le héros à l'épreuve. Toujours sous la forme de vieilles femmes misérables, elles lui demandent son aide ou de partager leur frugal repas, ce que le faux héros, le frère aîné, leur refuse avec arrogance, et c'est au dernier-né, celui qui passe pour niais, que revient le privilège d'accepter ce partage. En récompense, il reçoit les informations et les objets magiques nécessaires à

²¹⁷Il parle des contes à plusieurs séquences ou parties, qui « se caractérisent par la récurrence non immédiate des mêmes fonctions, comme dans des parties de cartes successives où l'on recommence périodiquement à battre, couper, distribuer, annoncer, jouer, faire des levées, c'est-à-dire *qu'on répète les mêmes règles*, en dépit de *données différentes* » (1973, p. 149). Voir : « La geste d'Asdiwall », *Anthropologie structurale*, II, Paris, Plon, p. 175-233, In BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 11-22.

l'accomplissement de sa tâche ; le mérite de la réussite ou la responsabilité de l'échec du héros revient ainsi aux fées. Selon Geneviève Calame-Griaule, le thème de l'initiation constitue la forme « canonique » des contes et une clé pour leur interprétation.²¹⁸

Le folkloriste russe Vladimir Propp, après avoir analysé le corpus des contes russes recueilli par Afanassiev au XIXe siècle, a créé une nouvelle grille de lecture des contes en proposant des fonctions qui pouvaient montrer des différences entre ce type de récits et tous les autres contes, à savoir les légendes, les contes facétieux, d'animaux, etc. D'après ses conclusions, tous les contes merveilleux obéissent à une structure monotypique, avec des « fonctions » au nombre limité de trente et une, qui correspond à *l'action d'un personnage considéré du point de vue de sa portée significative dans le déroulement du récit*.²¹⁹

Dans la méthode interprétative de Propp, certaines fonctions peuvent manquer, d'autres sont incompatibles entre elles : par exemple combat/victoire, d'une part ; tâches difficiles imposées, puis accomplies, d'autre part. Le conte peut enchaîner deux ou plusieurs séquences à la suite. Il n'en reste pas moins que selon lui, du point de vue morphologique, tous les contes russes sont les mêmes et dérivent de l'histoire de l'enlèvement d'une princesse par un dragon, qui constitue sa forme fondamentale et première.

Claude Lévi-Strauss émet une critique au sujet de l'ouvrage de Propp : « *Nous savons ce qu'est le conte, mais, comme l'observation nous met en présence non pas d'un conte archétypal mais d'une multitude de contes particuliers, nous ne savons plus comment les classer.* »²²⁰ Le mérite de l'étude de Propp fut d'avoir établi que le contenu des contes est échangeable, sans pour autant être arbitraire. La moindre variante d'un conte est significative, même si la raison fondamentale de cette signification peut nous échapper. Propp lui-même en convient, mais ne semble pas être en mesure de proposer une méthode pour déceler *les lois de transformation et les notions abstraites qui se reflètent dans les formes fondamentales des attributs*.²²¹

Dans les cultures européennes, les contes sont perçus comme étant des œuvres anodines et presque exclusivement créées à l'usage des enfants. Pourtant,

²¹⁸CALAME-GRIAULE, Geneviève, *Pour une lecture initiatique des contes populaires*, Paris, Bulletin du Centre Thomas-More, n° 21, 1987, p. 11-29.

²¹⁹ PROPP, Wladimir, *La morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 31

²²⁰ LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 159.

²²¹ PROPP, Wladimir, *idem.*, p. 111.

[...] les contes sont des productions littéraires à part entière, auxquelles on a refusé ce statut en raison de la prégnance de l'écriture dans nos sociétés. Leurs mécanismes d'élaboration, très différents de ceux des œuvres littéraires écrites, leur apparence simple, naïve et ingénue, voire rudimentaire, la règle impérative d'une résolution narrative heureuse, le sentiment confus d'un double langage sont, entre autres, des caractères déroutants, si bien que, par paresse et peur de l'étrangeté, les contes ont été renvoyés vers les enfants. Qu'ils aient quelque chose à voir avec l'enfance ne fait pas de doute [...].²²²

Selon Nicole Belmont, qui opère une transposition de la théorie freudienne de l'élaboration du rêve, les mécanismes de l'élaboration du conte utilisent des artifices divers comme la *condensation*, la *figuration*, le *déplacement* et l'*élaboration secondaire*. La figuration y joue un très grand rôle qui est formé pour l'essentiel d'images et de mises en scène dramatisées. Comme pour le rêve, le conte est animé d'un « *souci de figurabilité* ». Pendant la formation du rêve, « *les pensées sont transformées en images – surtout en images visuelles –, donc les représentations verbales sont ramenées aux représentations objectales correspondantes, comme si un souci de figurabilité dominait tout le processus* ».²²³ Et aussi, dans *L'interprétation des rêves*, Freud écrit que « *la pensée du rêve est presque faite d'images [...] et que le rêve organise ces images en scènes, il dramatise une idée* ».

Comme le rêve, le conte se donne pour tâche la représentation d'idées abstraites par des images ; mais, à la différence de celui-ci, il est beaucoup plus élaboré du point de vue de la narration. Le conte est organisé par une logique narrative qui exige un agencement rationnel des événements :

C'est ainsi que l'interdit ne peut être transgressé qu'après avoir été énoncé et que la victoire sur la bête à sept têtes exige préalablement le combat. Pour le rêve, il existe quelque chose de cette exigence narrative au moment de sa remémoration, lorsqu'on tente de lui donner un ordre séquentiel, parfois afin de le raconter. Certains rêves, en effet, portent en eux une sorte de compulsion de narrativité. Leur caractère frappant s'accompagne de désir de les raconter.²²⁴

²²² BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 22.

²²³ FREUD, Sigmund, « Métapsychologie », p. 173, Gallimard, 1952. In BELMONT, Nicole, *ibid.*, p.100.

²²⁴ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 100-101.

Quant au mécanisme de la condensation, il apparaît comme la suite logique de la figuration. Les images et mises en scène les plus fortes du récit narratif, celles qui sont les plus stables d'une version à l'autre, celles qui donnent à chaque conte type sa physionomie propre, son aspect singulier, sont celles qui ont subi la plus grande condensation.²²⁵ Quant à « l'élaboration secondaire », elle met de l'ordre dans le rêve pour y apporter cohésion et intelligibilité. Cette étape jouerait ainsi, pour le conte, un rôle encore plus important puisqu'elle aurait pour tâche principale d'organiser les pensées latentes du conte en récit, de le lier en une narration d'images et de mises en scène qui les représentent, de supprimer les contradictions apparentes, ce à quoi elle échoue parfois, comme dans le rêve.²²⁶

Nicole Belmont soutient que ces mécanismes particuliers d'élaboration ont pour objectif la création d'œuvres littéraires dont le contenu s'inspire aussi bien du collectif que de l'individuel. Individuel en ce sens que le conte parle surtout du développement des stades libidineux de l'oralité à la génitalité, dont l'accomplissement clôt le récit par le mariage.²²⁷

Pour mieux illustrer cette approche du conte et de son parallélisme avec le rêve, le mieux est encore de laisser la parole à *Dona Josefa dos Santos Ribeiro*, conteuse du *quilombo* du Mangal, dans la région du São Francisco (État de Bahia), qui m'a narré l'histoire de « *O macaco e dona Miquelina* », conte qui était connu de tous dans mon enfance. Elle raconte l'une des nombreuses versions existantes de ce conte appartenant à ce qu'on pourrait appeler le « cycle du singe » au Brésil, comme celui déjà recensé et consacré par le folkloriste Câmara Cascudo qu'on appelle le « cycle du jabuti » (la tortue des terres), avec en particulier l'histoire d'un animal emblématique d'un conte-rêve, à la fois conte et rêve du narrateur.

Ces contes sont des fables classiques où les animaux prennent l'être humain en exemple, ils ont toujours un caractère pédagogique. Ils s'inscrivent dans le même contexte éthique et social que celui des hommes, où des êtres faibles et humbles doivent se défendre contre les forts, puissants et dominateurs. Ce conte exemplaire dans lequel il y a une double représentation, celle d'un animal et d'une femme, *Dona Miquelina*, occupant à l'époque une position sociale privilégiée et appartenant forcément à la communauté blanche brésilienne, est révélateur des relations entre Noirs et Blancs dans le Brésil colonial et esclavagiste du XIXe siècle. C'est à cette époque qu'il a été répertorié pour la première fois dans une autre version

²²⁵ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 100-101.

²²⁶ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 100-101.

²²⁷ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 22.

par Silvio Romero, qui l'a qualifié de conte d'origine africaine.²²⁸ Une appréciation que corrobore Câmara Cascudo : « [...] A impressão “moral” dos contos do jabuti, da aranha, do macaco, do sapo, nos vários ciclos mestiços no Brasil et n'Africa, difere cruamente dos imperativos cristãos e legais.”

Dans cette histoire, *O Macaco e Dona Miquelina*,

O Macaco estava precisando de dinheiro. Sabendo que dona Miquelina, velha feia e má, ia dar un grande banquete para gente graúda que estava em visita à cidade, foi oferecer-lhe um pote de finíssima manteiga, pelo qual dona Miquelina pagou bom preço.

Quando a velha tirou a primeira colherada, verificou que o resto do pote só continha terra. Indignada com o logro, jurou vingar-se, e teve uma idéia: fez um boneco de cera, parecido com a cozinheira Rita, e deixou-o na porta da casa, com um tabuleiro cheio de bananas.

O Macaco, ao passar por ali, não resistiu à tentação, e pediu uma banana.

- Dá uma banana, para mim, Rita?

Como Rita não respondesse, ameaçou:

- Se você não me der uma banana, eu lhe dou um tapa.

Não obtendo respostas, deu um tremendo tapa na cara do boneco, e ficou com a mão presa.

- Largue da minha mão, Rita! Senão lhe dou outro tapa...

Não sendo atendido, deu outro tapa na cara do boneco, e ficou com a outra mão presa.

- Rita, se você não soltar as minhas mãos, eu lhe dou um par de pontapés!

Não sendo atendido, o Macaco deu o par de pontapés e ficou preso, de uma vez.

A velha Miquelina, que estava espiando por trás da porta, apareceu e disse-lhe:

- Agora, você me paga, seu Macaco sabido! Vou matá-lo para ser comido no banquete, com a manteiga que você me vendeu.

Dito isso, levou-o para a cozinha, amarrou-o e passou-lhe uma faca afiada no pescoço.

O Macaco gritou:

Me degole devagar,

que dói, dói, dói!

Ai, que tenho filhos,

dói, dói, dói!

Dona Miquelina não se incomodou com os gritos e jogou, nele, água fervente, para pelar. O Macaco gritou:

Me pele devagar,

que dói, dói, dói

Ai, que tenho filhos,

dói, dói, dói!

A velha passou-lhe manteiga no corpo e enfiou-o no forno.

O Macaco, lá de dentro, gritava:

Me asse devagar,

Que dói, dói, dói!

Ai, que tenho filhos,

dói, dói, dói!

Depois de bem assadinho, e cheirando gostoso, dona Miquelina mandou-o para a mesa.

Quando os convidados começaram a mastigar o assado, ouviram gritar:

²²⁸ROMERO, Silvio, *Contos populares do Brasil*, Livraria Classica de Alves & Comp. 392 p.

*Me mastiguem devagar,
 que dói, dói, dói!
 Ai, que tenho filhos,
 que dói, dói, dói!*
*Olharam, uns para os outros, cheios de susto, mas enguliram o mastigado. De repente,
 em todas as barrigas, o Macaco gritou:
 Me digere devagar,
 que dói, dói, dói!
 Ai, que tenho filhos,
 dói, dói, dói!*
*Os convidados, então, cheios de espanto e de medo, retiraram-se muito zangados com
 dona Miquelina.
 Dona Miquelina ia mesmo matar o Macaco, para ser comido no banquete; mas com o
 sonho que teve, e que foi o que contámos, não o matou, mas pregou-lhe uma grande
 sova!²²⁹*

Dans cette version complétée du conte qui m'a été racontée, on a affaire à l'une de ces histoires de singe où l'homme adopte sous cette apparence un comportement malicieux, mensonger et trompeur, car il sait que la maîtresse de maison est puissante et que seul un tel stratagème lui apportera la victoire finale.

En s'appuyant sur certains aspects de l'analyse de Nicole Belmont concernant les contes merveilleux, on rappellera que les contes d'animaux ne sont que la transposition d'histoires humaines, en prenant des animaux comme modèles de personnages qui remplacent les héros et héroïnes à l'aspect humain. Car le *Macaco* effectue un voyage dans le monde des morts et en revient, comme cela se passe dans le conte merveilleux.

A cet égard, l'analyse de Vladimir Propp ne saurait être appliquée telle quelle dans le contexte africain, comme l'observe Ruth Finnegan : « [...] Propp's interesting analysis of the 'functions' or stable and constant elements in (Russian) folktales – though his approach seems a little too formalistic for direct application to the African field. »²³⁰ Nicole Belmont cite encore Vladimir Propp qui affirme, dans *Les racines historiques du conte merveilleux*, que :

Le passage dans l'autre monde est en quelque sorte l'axe du conte, en même temps que son milieu. Il suffit de motiver la traversée par la recherche d'une fiancée ou de quelque merveille, oiselle de feu ou *autre*.²³¹ [...] Les formes de traversée se fondent, s'assimilent, se transforment les unes dans les autres. Ce n'est pas la systématisation qui importe ici, mais autre chose : toutes les formes de traversée ont une origine identique,

²²⁹ MAGALHÃES, R. Paulo, de, *Histórias da mata virgem*, p. 27, Ed. Melhoramento, s.l.n.d..

²³⁰ FINNEGAN, Ruth, *Oral literature in Africa*, Oxford at the Clarendon Press, 1970, p. 387.

²³¹ Italique dû.

toutes proviennent de conceptions primitives sur le voyage du mort dans l'autre monde, et certaines, même, reflètent de façon précise des rites funéraires.²³²

Et l'auteur russe d'ajouter, dans *Morphologie du conte*, que :

[...] l'un des principaux fondements structurels des contes, le voyage, est le reflet de certaines représentations sur les voyages de l'âme dans l'autre monde. Ces idées, et quelques autres encore, ont certainement pu apparaître dans le monde entier indépendamment les uns des autres. Les croisements culturels et l'extinction de certaines croyances ont fait le reste.²³³

Le singe réussit chaque fois à déjouer tous les stratagèmes élaborés par des hommes ou d'autres animaux pour le détruire ; l'histoire se déroule dans un ailleurs et cette fois-ci à travers le rêve sous son aspect de non-lieu, utopique, comme l'illustre la formule introductive des contes : « *Il était une fois.* » Freud l'explique :

« Le grand Fechner, dans sa *Psychophysique* (2^e partie, p. 520), émet, après quelques considérations sur le rêve, l'hypothèse que *la scène où le rêve se meut est peut-être bien autre que celle de la vie de représentation éveillée* ; nulle autre supposition ne permet de comprendre les particularités du rêve [...]. L'idée qui nous est ainsi offerte est celle d'un *lieu psychique*. »²³⁴

L'indétermination temporelle de l'expression « *Il était une fois* » permet de même d'accéder à ce lieu psychique.²³⁵ Le conte joue souvent sur les registres du temps et de l'espace en représentant l'un par l'autre. C'est ainsi que peut s'interpréter le cheminement du héros, du singe, vers le monde du rêve : ce parcours équivaut à la durée d'un sommeil, et non pas à celle d'une vie comme dans les contes merveilleux, et l'inéluctabilité de la mort est déjouée par l'éveil car ce chemin peut être parcouru en sens inverse.

²³² PROPP, Vladimir, *Les Racine historiques du conte merveilleux*, p. 263-264.

²³³ PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte*, p. 132.

²³⁴ FREUD Sigmund, « Remémoration, répétition et élaboration, p. 445 », 1967, *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, p. 105-111. In BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 99.

²³⁵ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 99.

Le héros réussira à sauver sa peau et en ressortira riche d'expérience, contrairement aux héros humains qui reviennent matériellement riches, mariés et propriétaires de grands biens.²³⁶ On pourrait aussi avancer l'idée que ce thème eschatologique figurant dans l'analyse de Propp en tant que vestige historique des croyances anciennes persiste également comme trame mythique. Nous y reviendrons quand nous aborderons le passage du Singe des récits de la tradition fon/yoruba aux contes des Amériques, où la divinité messagère, *Exu-Legbá* du Brésil, prend elle aussi la forme d'un singe comme ses compères de Cuba et des Etats-Unis.

Sous une apparence drôle et divertissante, ce conte recèle et consigne des données sous-jacentes concernant la condition humaine des Noirs en esclavage. Le mélange de beurre et de terre montre l'espièglerie du Singe avec *dona Miquelina*, et sa révolte contre une caste qui s'approprie continuellement le fruit de son travail, tiré de cette terre labourée par lui et les siens. Dans d'autres versions, le Singe mélange la mélasse de canne ou de miel avec de la terre.²³⁷ Par ces stratagèmes, le conte déguise et banalise le mythe et amoindrit son impact en tant que mythe, car il substitue une fin heureuse à une fin dramatique et efface le tragique.

Ces contes portent la marque d'une censure psychique, comme dans le rêve, mais aussi sociale, car, à l'époque de l'esclavage, une critique ouverte, véhiculée par les contes et admise par l'ensemble des conteurs et des auditeurs, était inimaginable. Censure plus globale, enfin, frappant les mythologies africaines, qui ne pouvaient se manifester que de façon déguisée puisque le culte des religions traditionnelles était interdit par l'Eglise catholique.²³⁸

Pour clore cet aperçu sommaire sur les contes en Europe au XIXe siècle, revenons-en aux frères Grimm pour qui les contes sont la représentation de la poésie de nature, qu'ils opposent à la poésie d'art. Et, contrairement à cette dernière, la poésie de nature n'a pas d'auteur individuel :

²³⁶ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 99.

²³⁷ Dans ces versions, cette histoire a des noms plus explicites renvoyant à la situation sociale du Brésil du XIXe siècle ; Silvio Romero, dans son œuvre *Contos Populares do Brasil, contos de origem africana e mestiça*, 1^o, 317, « O Macaco e o Moleque de Cera » ; e Silva Campos, 180, « O Macaco e a Negrinha de Cera », *Contos e Fábulas Populares da Bahia, in O Folk-lore no Brasil*, du Prof. Basilio de Magalhães. Ce thème avec le mannequin de cire est très répandu dans le sud des États-Unis, avec les *tar baby stories*. [...] In CASCUDO, C. Luís, *Contos Tradicionais do Brasil*, Global Editora, São Paulo, 2000, p. 210.

²³⁸ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 211.

Dans ces récits, la nature est animée : le soleil, la lune et les étoiles frayent avec les hommes, leur font des cadeaux, ou même acceptent qu'on les tisse pour en faire des vêtements ; les nains cherchent les métaux dans les entrailles des montagnes ; les animaux, et particulièrement les oiseaux, les plantes, les pierres s'expriment et disent leur compassion envers les héros et héroïnes.²³⁹

Les Grimm affirmaient en outre, dans la préface de l'édition de 1856 *des Kinder-und Hausmärche*, que les contes étaient aussi constitués en partie par des fragments mythiques, « *petits morceaux d'une pierre précieuse éclatée, qui serait éparpillée sur le sol recouvert d'herbe et de fleurs et que seul un regard plus perçant que les autres peut découvrir* ». Enfin, dans la préface de l'édition de 1819, les frères Grimm soutiennent que ces contes sont ce qui reste des anciens mythes germaniques, des « *parcelles des mythes allemands anciens, perdus, auxquels on a cru, mais qui perdurent sous cette forme* ».²⁴⁰

Il revient à Bolte et à Georg Polivka, qui ont mené un travail comparatif sur les variations des recueils depuis la parution des *Kinder-und Hausmärchen* des frères Grimm entre 1913 et 1932, d'avoir rassemblé et signalé toutes les variantes des récits ; ils conservent l'ordre arbitraire établi par les deux frères. Quelques années plus tôt, en 1910, le Finlandais Antii Aarne, constatant que les textes recueillis présentaient des ressemblances et des différences, propose la notion de conte type, organisant de la sorte des séquences narratives et de motifs qui seront les versions de certains récits, un certain degré de différenciation entre elles n'affectant pas leur structure générale.

Cet auteur finlandais a pu alors inventorier cinq cents contes types, nombre qui s'est accru avec l'intensification et l'extension des collectes dans les pays d'Europe. La dernière édition de la typologie internationale d'Aarne et Thompson, publiée en 1973, comprend deux mille trois cent quarante types.

Tant que le conte continue à être transmis oralement, il garde toute sa vivacité car il évolue, s'adapte à son environnement et se transforme au fur et à mesure qu'il se transmet d'un conteur à un autre et des conteurs aux auditeurs. A contrario, les contes passés à l'écrit se figent et deviennent œuvre littéraire, comme les contes des frères Grimm et de Perrault.²⁴¹ Figés dans leur forme écrite, ils deviennent la source d'inspiration, le support matériel et un ressort de

²³⁹ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 35.

²⁴⁰ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 195.

²⁴¹ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p. 41

l'imaginaire dans la construction de l'œuvre littéraire de nombreux écrivains, mais ils sont élaborés selon les règles du style littéraire qui répondent à d'autres lois et canons.

III.2 DES MYTHES AUX CONTES POPULAIRES

Pour étudier le volet de la transculturation des mythes africains en contes populaires sous leurs aspects d'hybridation culturelle et d'intégration historique au sein d'une société esclavagiste, nous prendrons en considération les travaux et méthodes de spécialistes des contes de la tradition orale tels que Vladimir Propp, Nicole Belmont, Ruth Finnegan, Geneviève Calame-Griaule ou Câmara Cascudo, ainsi que ceux de l'anthropologie lévi-straussienne.

Ces auteurs nous permettront de comprendre l'importance du contexte culturel et historique du lieu où les histoires se déroulent et de l'environnement social d'où les contes émergent et dont ils sont l'expression même. Ils reflètent ce contexte à la façon d'un miroir, avec les nécessaires transformations pour obvier la censure sociale et épouser les techniques de la narration.

A partir de là, nous tenterons de comprendre la nature des contes populaires « de tradition orale », ce genre si particulier qui s'élabore dans le processus même de son énonciation-transmission, et d'offrir une vision globale de ces contes dans leurs diverses manifestations, sans prétendre à l'exhaustivité. Enfin, nous mettrons l'histoire des contes européens en perspective avec celle des contes de tradition orale de cultures yoruba/fon d'Afrique de l'Ouest et bantoue, d'Afrique centrale.

Les traditions orales issues de ces différentes régions auront un profond impact sur la constitution de la culture brésilienne tout au long de l'histoire coloniale et esclavagiste du pays : conquête du Brésil par les Portugais, introduction massive de peuples africains réduits à l'esclavage pour assurer l'exploitation économique du pays par les maîtres blancs. Les contes de tradition orale y puiseront aussi leurs thèmes et inspirations, même s'ils sont faits de bric et de broc, recomposés à partir de multiples histoires orales apportées par les divers protagonistes qui ont composé ce pays dès ses origines.

Pour comprendre des transformations qui se sont déroulées pendant des millénaires, l'idée que les contes proviennent des mythes, dont ils représentent une dégradation, a été émise pour la première fois par les frères Grimm dans la préface de l'édition de 1819 des *Kinder-und Hausmärchen*. A cette époque, ils pensaient que les contes qu'ils avaient recueillis étaient des restes de vieux mythes germaniques, « *de mythes allemands anciens, perdus, auxquels on a cru, et qui perdurent sous cette forme* ».

Les mythes, c'est leur attrait, racontent les origines de l'humanité, des animaux, du monde terrestre et céleste, et ces histoires sont censées être la Vérité transmise au fil des

générations. A contrario, les conteurs d'histoires eux-mêmes disent souvent que les contes sont des mensonges, de la pure fiction, qu'il s'agit de simples divertissements, et qu'en ce sens ces récits narratifs n'engagent aucun effet de croyance religieuse ou de certitude. Pour autant, les contes ne sauraient être réduits à de simples productions de l'esprit dépourvues de sens.

D'aucuns estiment qu'ils sont entachés de trivialité puisqu'ils comportent des personnages surnaturels qui accomplissent des tâches magiques à l'aide de paroles, de gestes ou d'objets doués de puissance. Dans ces récits, le héros, faible de corps, de nature ou d'esprit, se transmue en un autre être pourvu de beauté, de richesse et de gloire.²⁴² Les personnages peuvent aussi être dotés de pouvoirs magiques qui inspirent la peur aux puissants et bouleversent les relations solidement enracinées au sein des communautés. En cela le conte ressemble aux mythes, comme nous tenterons de le démontrer avec les contes d'animaux afro-brésiliens qui nous ont paru emblématiques du genre, où les singes sont les principaux personnages.

Le choix délibéré de traiter des contes où les singes sont les « héros » nous a été inspiré par la démarche du critique littéraire américain Henry Louis Gates. Cet auteur nous a donné de précieuses indications puisque le singe des histoires populaires du Sud des Etats-Unis, le *Signifying Monkey*, présente de nombreuses similitudes rhétoriques avec le singe et le Trickster des traditions religieuses d'Afrique de l'Ouest, *Eshu-Elegbara*, ou *Legba*.

Les singes des fables du Brésil, comme ceux du nord du continent et de Cuba, puisent leur filiation au cœur même du système interprétatif de la narrative du *Corpus d'Ifa/Fa* des cultures yoruba et fon. Notre choix, dans le cadre de cette thèse, nous a paru pertinent à cause de la réémergence et de la continuité du singe, qui jouera un rôle équivalent à celui de *Legba* dans la structuration du récit oral des contes d'animaux et de la critique sociale dans les fables dont les singes sont les protagonistes au Brésil, et peut-être même dans d'autres pays des Amériques.

Avant de poursuivre, un bref rappel des termes du débat académique sur le problème des origines et filiations respectives des contes et des mythes s'impose - questions majeures de l'anthropologie auxquelles nous n'aurons pas la prétention d'apporter des réponses définitives.

C'est au XIXe siècle qu'il est apparu comme une vérité établie que le conte était un mythe dégénéré. Par la suite, en 1931, A. Wesselski a écrit que « *le conte est l'enfant du mythe*,

²⁴² BELMONT, Nicole, *ibid.*, p.195.

mais engendré par lui au moment où il meurt ou après sa mort ». ²⁴³ Il est revenu à Elézar Meletiniski, entre autres, de proposer des explications sur la différence entre ces deux genres littéraires pour rendre compte du passage de l'un à l'autre, dans une perspective évolutionniste :

Les principales étapes de la transformation conduisant au conte sont les suivantes : déritualisation ; désacralisation ; affaiblissement de la foi en l'authenticité des « événements » mythiques ; développement de l'invention consciente ; disparition de l'élément concret ethnographique ; substitution d'hommes ordinaires aux héros mythiques, et du temps indéterminé du conte au Grand Temps du mythe ; atténuation ou disparition du sens étiologique ; déplacement de l'attention qui passe des destins collectifs aux destins individuels, et des destins cosmiques aux destins sociaux – tout ceci ayant pour conséquence l'apparition des sujets nouveaux et de contraintes structurelles nouvelles. ²⁴⁴

Aujourd'hui, des recherches ethnographiques sur l'ensemble du corpus des récits oraux et écrits dans de nombreux pays, surtout en Afrique, ont démontré que le genre littéraire calé sur le modèle classique du mythe n'était pas pertinent pour toutes les sociétés, comme l'ont établi les travaux de Melville Herskovits pour l'Afrique de l'Ouest et ceux de Ruth Finnegan pour l'ensemble du continent africain. Néanmoins, lorsque les deux récits coexistent, Lévi-Strauss relève à propos de cette différence :

Il n'est pas douteux, cependant, que presque toutes les sociétés perçoivent les deux genres comme distincts, et que la constance de cette distinction s'explique par quelque cause. A notre avis, ce fondement existe, mais il se ramène à une différence de degré qui est double. En premier lieu, les contes sont construits sur des oppositions plus faibles que celles qu'on trouve dans les mythes : non pas cosmologiques, métaphysiques ou naturelles, comme dans ces derniers, mais plus fréquemment locales, sociales, ou morales. En second lieu, et précisément parce que le conte consiste en une transformation affaiblie de thèmes dont la réalisation amplifiée est le propre du mythe, le premier est moins strictement assujéti que le second sous le triple rapport de la cohérence logique, de l'orthodoxie religieuse et de la pression collective. Le conte offre plus de possibilité de jeu, les permutations y deviennent relativement libres et elles

²⁴³ « Les Contes de Grimm, Mythes et initiation », FAIVRE, Antoine, Paris, Circé, 1978, p. 56. In BELMONT, Nicole, *ibid.*, p.125-126.

²⁴⁴ MELETINSKY, Eléazar, « Du mythe au folklore », *Diogène*, n° 99, 1972, p. 117-142.

acquièrent progressivement un certain arbitraire. Or, si le conte travaille avec des oppositions minimisées, celles-ci seront du fait que déjà très petites, elles marquent un flottement qui permet le passage à la création littéraire.²⁴⁵

Par ailleurs, dans *Mythologiques*, Lévi-Strauss nous conforte dans notre démarche tendant à établir des rapports probables entre l'Afrique et les contes d'animaux du Brésil ayant les singes comme protagonistes et susceptibles d'éclairer le fondement même du rôle d'herméneute d'*Exu*, tant dans le contexte de l'histoire de l'esclavage au Brésil que pour le *Linguiste divin*, comme le surnomment les Fons.

Exu est l'interprète des codes du contexte et du texte des civilisations yoruba et fon en Afrique. Son action et son interprétation nous ouvrent des horizons sur l'ensemble du *Corpus d'Ifa*, sur ces deux cultures orales, mais aussi sur le vécu des descendants de ces peuples envoyés en esclavage au Brésil, dont il dissimule les codes d'action. Lévi-Strauss nous encourage à prendre en considération ces productions culturelles locales, qui peuvent éclairer l'un ou l'autre aspect de la question des rapports entre les mythes et les contes, dans la perspective de replacer tout ou une partie de ces histoires dans cet univers mythique africain.

Il ne faudra pas non plus s'étonner si ce livre, de son propre aveu, ne s'interdit pas en effet de puiser dans les contes, les légendes, les traditions pseudo-historiques, ni de faire largement appel aux cérémonies et aux rites. Nous rejetons, en effet, les opinions trop hâtives sur ce qui est mythique et ce qui ne l'est pas, et revendiquons, pour notre usage, toute manifestation de l'activité mentale ou sociale des populations étudiées dont il apparaîtra en cours d'analyse qu'elle permet de compléter le mythe ou de l'éclairer. [...] Enfin, nous nous sommes gardés d'invoquer les classifications préconçues en mythes cosmologiques, saisonniers, divins, héroïques, technologiques, etc. Ici encore, c'est au mythe lui-même, soumis à l'épreuve de l'analyse, qu'il appartient de révéler sa nature et de se ranger dans un type ; but inaccessible au mythographe tant qu'il se fonde sur des caractères externes et arbitrairement isolés.²⁴⁶

L'une des caractéristiques majeures des mythes est leur la faculté à perdurer au travers des siècles et de s'adapter aux différentes époques qu'ils traversent, tout en puisant différents éléments dans les nouveaux environnements historiques et socioculturels que rencontrent leurs

²⁴⁵ LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1996, p. 154.

²⁴⁶ LEVI-STRAUSS, Claude., *Le cru et le cuit – Mythologiques*. Paris, Plon, 1964, p. 12.

versions. Quant au conte, estime Vladimir Propp dans *Morphologie du conte*, il se singularise en ceci que « *l'un des principaux fondements structurels des contes, le voyage, est le reflet de certaines représentations sur les voyages de l'âme dans l'autre monde* ». ²⁴⁷ Et d'ajouter, dans *Les racines historiques du conte merveilleux* :

Le voyage dans l'autre monde est en quelque sorte l'axe du conte. Ses formes sont multiples et toutes les formes de traversées ont une origine identique. Toutes proviennent de conceptions primitives sur le voyage du mort dans l'autre monde, et certaines reflètent même de façon précise des rites funéraires. ²⁴⁸

D'après Nicole Dumont, le thème eschatologique est présent dans les contes non à titre de vestige historique de croyances anciennes, comme le pensait Propp, mais en tant que trame mythique. En effet, sous l'apparence de récits divertissants, les contes véhiculent des pensées implicites concernant la condition humaine : la vie et la mort, l'initiation sexuelle, la vieillesse. Les récits de ces odyssées entre l'au-delà et l'ici-bas nient un passage à sens unique entre la vie et la mort, en racontant sous forme déguisée des retours nostalgiques et périlleux de l'autre monde. Le thème eschatologique est au service du déni de la mort puisque les récits tentent obstinément de montrer que l'on peut revenir de l'au-delà, que le seuil en est réversible, la frontière franchissable dans les deux sens. ²⁴⁹

Les interminables trajets parcourus par les héros ou les héroïnes et leur errance dans des territoires inhumains sont comme des métaphores de l'écoulement du temps dont les hommes aimeraient avoir un contrôle absolu. Comme le font leurs héros et leurs héroïnes en parcourant le chemin de l'aller en sens inverse, les contes merveilleux réfutent eux aussi le temps. Or ce déni du temps n'est pas autre chose que celui de la mort. Ces pensées sous-jacentes, qui s'expriment de façon figurée, constituent en soi la trame mythique primaire et essentielle des contes merveilleux qui évoquent la condition humaine. En se structurant de la sorte, le conte déguise le mythe, le banalise, le simplifie, tout en atténuant sa portée. En faisant place à une fin heureuse qui, autrement, serait dramatique, il efface le tragique dont il ne resterait plus que des traces, souvent révélées par le renversement du schéma narratif dans de nombreuses histoires

²⁴⁷ PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 132.

²⁴⁸ PROPP, Vladimir, *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard, 1983, p. 263-4.

²⁴⁹ BELMONT, Nicole, *ibid.* p. 211.

qui, par ailleurs, témoignent de l'existence latente du mythe qui constitue la dynamique de l'élaboration du conte.²⁵⁰

L'interprétation des contes doit se référer au travail des rêves. Le conte est lui aussi soumis à la censure psychique et à des contraintes sociales puisqu'il ne peut afficher une dimension mythique ou eschatologique manifeste sans s'exposer aux foudres de l'Église. Contrairement à d'autres pratiques condamnées et persécutées, telles que les croyances et les pratiques populaires réputées superstitieuses, les contes ne furent jamais la cible de tentatives d'éradication. Cela dit, on ne cédera pas à la tentation de vouloir trouver derrière chaque conte merveilleux un mythe. Sans doute devrait-on y décrypter un schéma mythique ayant pour fonction d'apporter la dynamique narrative de l'élaboration, de la transformation et de la transmission des contes merveilleux. L'un des modèles mythiques fondamentaux, que l'on retrouve dans tous les contes relatant des voyages dans l'autre monde, se trouve être le déni de la mort et le déni de l'irréversibilité du temps humain.²⁵¹

Le débat concernant les origines des mythes et des contes, leurs relations respectives et mutuelles, n'a pas manqué d'avoir des répercussions dans les travaux sur la littérature orale en Afrique. Parmi les chercheurs et anthropologues qui ont contribué à l'approfondissement de ces questions, on distinguera Melville Herskovits qui, en étudiant le royaume du Dahomey, nous a fait connaître une civilisation d'une grande complexité. Son travail a permis de cerner les questions et a abouti à l'élaboration des concepts les plus divers couvrant l'ensemble des connaissances dans cette société à l'époque précoloniale, ainsi que dans les diasporas africaines des Amériques, dans des pays comme les Etats-Unis, Haïti, le Brésil, le Suriname, etc.

Melville Herskovits place le débat académique en perspective avec les cultures africaines. Il nous fait connaître les diverses écoles et leurs positions concernant les thèmes relevant du mythe et du conte. Les théories sur l'origine des mythes sont nombreuses, rappelle-t-il. On peut d'abord considérer que ces narratives ont leur origine dans l'inconscient, inspiré par le rite, dans ce besoin des premiers êtres humains d'expliquer les mouvements des corps célestes, de les habiller dans une vision allégorique et très imagée de l'univers.

Pour mener à bien une telle réflexion, il ne fallait évidemment pas, par souci méthodologique, expliquer le commencement par l'usage que les chercheurs peuvent faire des traditions des peuples d'aujourd'hui. Les cultures sont en effet quelque chose de dynamique et

²⁵⁰ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p.212

²⁵¹ BELMONT, Nicole, *ibid.*, p.213

elles possèdent leurs propres codes qui leur permettent d'évoluer. Aussi convient-il de garder à l'esprit que ces changements sont orientés par la capacité humaine à transmettre les idées héritées du passé au moyen du langage. Mais, surtout, il s'agit là de quelque chose d'universel, concernant toutes les sociétés, sans distinction de taille, de nombre d'habitants, de niveau technologique, d'environnement géographique. Ce dernier facteur favoriserait les échanges interculturels entre certaines sociétés et en condamnerait d'autres à l'isolement.

Il en découle que les manifestations culturelles des sociétés humaines sont le résultat des expériences historiques spécifiques des peuples qui les ont créées, qui ont ainsi vécu en accord avec les principes de leurs traditions. Les formes actuelles ne sont que l'aboutissement d'un long processus endogène continu, où des changements venus de l'extérieur peuvent être intégrés et transmis au fil des générations. Cette approche a des implications sur la narrative, car les mythes en tant que littérature doivent être perçus comme étant la forme structurale qui fournit le modèle d'exercice de la fantaisie, dans les limites des contraintes culturelles de la société concernée.²⁵²

Herskovits signale qu'à propos de l'approche psychanalytique freudienne de la question du mythe, qui met en avant le désir inconscient de l'enfant de tuer le père, il serait intéressant de regarder d'un peu plus près les mythes retenus dans la plupart de ces discussions. Il y a d'autres explications possibles pour comprendre la motivation d'un tel comportement. En effet, l'acte qui déclenche les hostilités vient du père, par crainte d'un défi prématuré et intempestif de son fils, ce qu'on lui fait savoir par une révélation surnaturelle mise en scène pour exposer l'enfant à la mort ou le supprimer.

Dès que le monarque est menacé, l'ordre vient se débarrasser de tous les enfants nés d'une certaine catégorie de mères. Cela est évident, d'après Herskovits, si l'on prend en compte l'application de l'analyse œdipienne par rapport au mythe et à son élaboration dans l'œuvre d'Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*.

Or, l'analyse des mythes dahoméens dans leur contexte culturel prouve que l'hypothèse freudienne, ou toute autre explication du mythe fondée sur une seule et unique cause, ne peut s'appliquer au cas de cette société. En effet, les rivalités entre les enfants, qui avaient été négligés jusqu'alors dans les débats sur les mythes, doivent être perçues comme un élément clé pour comprendre ces relations et interactions. On relèvera également que l'hostilité entre

²⁵² HERSKOVITS, J. Melville, Frances, S., *Dahomean narrative*, p. 81-82.

parents et enfants n'agit pas dans un seul sens, que la jalousie du fils envers le père s'accompagne de la crainte du père d'être destitué par le fils. Comme on le voit, aussi bien dans le mythe que dans la vie de tous les jours, ces hostilités sont l'expression d'un phénomène plus global de compétition entre les générations.

Les tensions s'amorcent en effet dès l'enfance quand les enfants de mêmes parents rivalisent pour retenir l'attention de la mère. Cette rivalité déclenchera des réactions spécifiques de la part des enfants envers leurs parents ou leurs substituts, qui durent toute une vie. Herskovits pense que ces attitudes de l'enfance seront projetées plus tard par le père lui-même sur ses rejetons. Sa critique n'invalidé pas l'hypothèse de l'action du mécanisme œdipien qui influencerait les thèmes mythologiques que l'homme a su élaborer pour l'explication du monde dans lequel il vit ; ce mécanisme fait donc partie des nombreux facteurs à prendre en compte dans les analyses sur la création du mythe, mais il n'est pas le seul.²⁵³

Poursuivant sa critique de l'analyse psychanalytique du mythe fondée sur le complexe d'Oedipe, Melville Herskovits nous donne sa conception du mythe :

*[...] we may define myth as those narrative forms that embody a system of symbolized values which, in each separate society, phrase the philosophy underlying its concepts, ideals and ends, and mark off its culture from all others as a way of life. Myth in these terms, implies a social acceptance of approved symbols that, by transcending the generations, are at once the instrument of identification with the past and with the continuities of present and future. That is to say, like all manifestations of culture, myths draw their deepest sanctions from the fact that for the individual of a given society they existed before he was born, and that he carries the conviction they will continue after he is dead. Herein lie both the social and psychological importance of mythic symbols. Of significance also is the fact that, allowing for regional or sectarian variants involving points of emphasis, myths have the same meaning for all members of a society, whether in terms of a conceptualization of the powers that rule the universe, a system of instructions, a moral code, or the rituals of worship.*²⁵⁴

Nous aimerions également soulever, dans ce chapitre, la question de la pertinence de l'application des termes du mythe et de la mythologie aux récits littéraires oraux africains. D'après l'analyse de la plupart des matériaux collectés et publiés en Afrique subsaharienne, cette classification ne saurait s'appliquer partout. A notre avis, son usage peut se justifier pour

²⁵³ HERSKOVITS, J. Melville, Frances, S., *idem.*, p. 94-98.

²⁵⁴ HERSKOVITS, J. Melville, Frances, S., *ibid.*, p. 81.

certain types de récits oraux des cultures fon, comme Herskovits l'avait relevé pour les productions narratives de ce peuple.²⁵⁵

Cette classification concerne aussi les productions fictionnelles de la littérature orale yoruba. Ces deux cultures ont, dans le corpus de leur littérature orale, des modèles représentatifs de ce qu'on peut classer comme mythes et mythologies. De ce fait, elles entrent bien dans la perspective de notre recherche sur le rôle de ces récits traditionnels africains dans l'élaboration, la structuration et la reformulation des traditions orales de certains pays du Nouveau Monde, où des aspects de ces cultures, notamment ceux ayant trait à l'oralité, se sont intégrés aux cultures locales avec l'arrivée massive des peuples africains mis en esclavage depuis le XVI^e siècle.

Aujourd'hui, la plupart des pays des Amériques colonisés par les Portugais, les Français, les Espagnols, les Anglais ou les Hollandais, à quelques exceptions près, comptent dans leur population de nombreux habitants dont les aïeux étaient originaires d'Afrique. Le poids actuel de ces Africains d'origine varie beaucoup en fonction du nombre de leurs arrivées par le passé et de l'évolution postérieure après la conquête des Amériques par les Ibériques, à partir de 1492. Cette colonisation, qui a eu le concours d'autres peuples européens participant de la même entreprise, s'est accompagnée de politiques d'exploitation économique pour l'agriculture, les mines, le travail domestique, l'élevage, fondées sur le travail forcé des Indiens d'abord puis, presque exclusivement, des Noirs principalement venus d'Afrique occidentale et centrale.

Les populations africaines débarquant sur ce « nouveau » continent provenaient de pays et de régions de très ancienne civilisation, avec leurs langues et systèmes de pensées différents, leurs technologies, leurs religions, leurs musiques et leurs techniques mnémoniques de transmission de valeurs culturelles fondées essentiellement sur l'oralité. De toute évidence, ces peuples africains déportés comme force de travail n'arrivaient pas dans ces colonies l'esprit vide de toute connaissance. C'est alors par le prisme de leurs propres cultures que ces nouveaux venus, comme tout voyageur, ont perçu leur nouvel espace géographique et les cultures qu'ils ont rencontrées localement, celles des autres Africains, des Européens et des Indiens d'Amérique.

Ces choix ont été opérés par des actes volontaires déterminés par leurs structures institutionnelles, leurs systèmes métaphysiques, leurs mythes, leurs techniques musicales et de

²⁵⁵ HERSKOVITS, J. Melville, Frances, S, *ibid.* p. 18-19.

performances orales. Par conséquent, le maintien ou l'effacement d'expériences et de connaissances culturelles passées s'opérait toujours à travers un choix stratégique fondé sur des impératifs de survie liés au système esclavagiste, ainsi que sur le besoin de garder en mémoire le passé et de transmettre ce dont les Africains se sentaient les dépositaires.

L'esclavage ayant servi de creuset culturel pour des peuples Africains qui jusqu'alors ne s'étaient probablement jamais croisés, vu leur isolement culturel et géographique, la création d'un environnement dynamique d'échanges et de changements culturels à une échelle sans précédent dans l'histoire africaine s'en est trouvée favorisée. Ce n'était sûrement pas son objectif, mais l'esclavage aux Amériques a ainsi établi les conditions de l'émergence de nouvelles cultures afro-américaines, au travers d'échanges volontaires et involontaires. L'esclavage a ainsi été la matrice à partir de laquelle une nouvelle culture *pan-afro-américaine* a émergé, même si elle a été cloisonnée par les différentes langues et religions des colonisateurs²⁵⁶.

Tout cela revêt une grande importance pour notre travail de recherche. D'autres aspects méritent notre attention, comme l'a souligné l'anthropologue Sidney Mintz. Ces peuples africains avaient apporté avec eux, enfouies dans leur conscience, des connaissances, des techniques, ainsi que leur foi. On a cependant refusé de leur laisser les responsabilités requises et un cadre de vie social et institutionnel qui leur aurait permis d'assurer la transmission, du moins intégrale, de leurs savoirs et de leurs institutions. Les esclaves ont ainsi dû inventer de toutes pièces de nouvelles institutions pour répondre à leurs besoins quotidiens, dans les limites autorisées par le système.

De ce fait, il est inconcevable de vouloir comprendre l'héritage africain dans le Nouveau Monde en des termes uniquement culturels. Une telle démarche ne saurait rendre compte du processus et des conditions d'acculturation des Africains aux Amériques. Ainsi, pour mener à bien cette tâche, il a fallu considérer les deux aspects de la question : la culture, d'une part, et, d'autre part, les conditions sociales qui ont présidé à son élaboration. C'est en circonscrivant les différences entre ces institutions et le matériel d'origine africaine de la vie des Afro-Américains qu'on fera la juste part des choses entre ce qui est social et ce qui est culturel. Mintz va plus loin, en citant M. G. Smith, lorsqu'il ajoute que la structure sociale est insérée dans un processus culturel, et vice versa.

²⁵⁶GATES, Henry Louis, *The signifying monkey – A theory of African-American literary criticism*, New York, Oxford University Press, 1988. p. 3-4.

Il ressort de ce postulat que l'étude de l'héritage africain dans les Amériques, en termes purement culturels, n'est pas concevable et que cette approche, à elle seule, ne peut objectivement indiquer ni les processus ni les conditions d'une acculturation. Si l'on veut envisager sérieusement les questions relatives au processus d'acculturation, on ne devrait pas séparer le culturel du social, et inversement, ni s'en tenir à la simple identification d'éléments d'origine africaine.

Cette expérience fondatrice de leur existence en tant qu'esclaves va conditionner le devenir des différentes communautés de ce monde de servitude dans les plantations et dans les villes. Il s'agit de s'en tenir à la même démarche, en ce qui concerne les inventions et les nouvelles élaborations de leurs cultures et de leurs institutions, dès lors que les Africains et leurs descendants ont reconnu l'existence de valeurs originelles communes à toutes les populations réduites en esclavage avec lesquelles ils étaient en contact de manière périodique ou régulière. C'est donc à partir de cette nouvelle donnée radicale qu'ils ont pensé leurs nouvelles conditions existentielles. Revenons à Mintz, qui souligne :

[...]. The Africans who reached the New World did not compose, at the outset, groups. In fact, in most cases, it might even be more accurate to view them as crowds, and very heterogeneous crowds at that. Without diminishing the probable importance of some common values and the occurrence of situations where a number of slaves of common origin might indeed have been aggregated, the fact is that these were not communities of people at first, and they could only become communities by processes of cultural change. What the slaves undeniably shared at the outset was their enslavement; all – or nearly all – else had to be created by them. In order for slave communities to take shape, normative patterns of behavior had to be established, and these patterns could be created only on the basis of particular forms of social interaction.

While immense quantities of knowledge, information, and belief must have been transported in the mind of the enslaved, they were not able to transfer the human complement of their traditional institutions to the New World. Members of ethnic groups of differing status, yes; but different status systems, no. Priests and priestesses, yes; but priesthood and temples, no. Princes and princesses, yes; but courts and monarchies, no. In short, the personnel responsible for the orderly perpetuation of the specific institutions of African societies were not (in any instance known to us) transferred intact to the new settings. (...). The same problem was faced, though in most cases to a different degree, by European migrants as well.) Thus the organizational task of enslaved Africans in the New World was that of creating institutions – institutions that would prove responsive to the needs of everyday life under the limiting conditions that slavery imposed upon them.

It is in delineating the difference between such institutions and the cultural materials of African origin that could form part of African-American life that the distinction between what is "social" and what is "cultural" becomes relevant. (...). M. G. Smith discusses more fully the fact that "social structure is embodied in cultural process... [and] vice versa," adding that "the study of African heritage [in the New World] in purely cultural terms is not adequately conceived and cannot by itself reveal the processes and conditions of acculturation. Thus, if acculturation, rather than simple identification of elements as African or other, is the aim of such study, we must study the relevant social conditions equally and simultaneously (...)." ²⁵⁷

Ces jalons posés, venons-en au fil conducteur de notre analyse de la tradition orale au Brésil. Nous souhaitons apporter au débat de nouvelles idées susceptibles d'expliquer la transformation radicale qui s'est produite lors du transfert des Africains pendant la période esclavagiste. *Exu*, d'une manière déguisée et sous le masque d'un animal, le Singe, va prendre la place centrale qu'il occupe dans tout le système d'interprétation et de fonctionnement des mythes et des pensées des Fons et des Yorubas.

Ce changement se traduira dans les traditions orales populaires de divers pays des Amériques, comme dans la culture noire du sud des États-Unis, à Cuba, au Suriname et, bien sûr, au Brésil. En effet, dans ces pays où les Africains réduits à l'esclavage sont arrivés en apportant leurs mythes, le singe a été désormais placé à côté, ou à la place, d'*Eshu-Elegbara*, pour les Yorubas, et de *Legba*, pour les Fons. Ainsi *Exu-Elegbá*, ou *Legbá* dans la culture brésilienne, sera lié au *candomblé* ; il deviendra *Echu-Elegua* à Cuba, Papa *Legba* dans le panthéon des Loas du vaudou en Haïti, Papa La Bas dans le Loa du Hoodoo aux États-Unis. Il y aura ainsi l'émergence, selon des configurations assez variées dans les cultures noires, d'un singe qui va remplacer le *Messenger* en tant que *figure de Tricksters* dans les récits oraux de ces pays.

A ce stade, on peut tenir pour acquis ceci : ce que nous avons en héritage comme figures littéraires issues de ces périodes, ce sont les signes d'un vaste système de connaissances et de croyances africaines fragmentées ; les esclaves, à leur tour, ont pu les recréer de mémoire et les conserver dans les récits oraux qu'ils improvisaient lors des performances. Ils ont ainsi pu les

²⁵⁷SMITH, Michael G. « The African heritage in the Caribbean. » In V. Rubin, ed. *Caribbean Studies: A symposium*, p. 34-46. University of Washington Press, 1957. In MINTZ, W. Sidney et PRICE, Richard *The Birth of African-American culture An Anthropological perspective*, Beacon Press, 1992, p. 19.

léguer aux générations postérieures, avec les codes d'interprétation qui leur étaient propres et qui devaient rester secrets.

Toutes les dénominations et variantes d'*Eshu-Elegbara*, en Amérique méridionale et centrale ainsi qu'aux Etats-Unis, nous renvoient à l'Afrique de l'Ouest, avec le partage des mêmes espaces géographiques, une configuration métaphysique identique, les mêmes formes de genres et de figurations, ainsi que et des styles littéraires similaires. Tous les avatars de cette divinité renvoient à la même et unique divinité qui tient le rôle central dans la théogonie yoruba de *Messenger*, celui qui met en contact les divinités entre elles et les hommes avec les divinités, et qui traduit le langage des dieux aux hommes et celui des hommes aux dieux.

C'est aussi *Legba* qui transmet la matière d'origine aux descendants par l'acte phallique dont il est la configuration divine, qui franchit la barrière entre les mondes céleste et profane. C'est encore *Exu* qui tient le rôle linguistique de *copule* verbale en mettant en rapport la vérité avec la compréhension, le sacré avec le profane, le texte avec l'interprétation, le verbe avec son prédicat, permettant le lien entre la grammaire de la divination et sa structure rhétorique.

Dans l'un de ses mythes, il est la divinité qui boite, car ses jambes sont de tailles différentes, et cette claudication lui permet d'avoir la fonction d'intermédiaire pour rallier le monde d'en haut avec celui d'en bas, comme l'illustre sa démarche : l'une de ses jambes est ancrée dans le monde des dieux et l'autre dans celui des hommes. Il est aussi une figure de style, l'oxymoron, celui qui est capable de renverser les sens et les termes de la structure du discours établi.

Des spécialistes de la religion yoruba/fon recensent de nombreuses qualités d'*Exu*, que l'on retrouvera intégrées aux divers rôles qu'il joue dans les histoires populaires du Brésil et de Cuba : l'individualité, la satire, la parodie, l'ironie, la magie, l'indétermination, l'ouverture de la fin, l'ambiguïté, la sexualité, la chance, l'incertitude, le trouble-fête, le réconciliateur, la trahison et la loyauté, l'ouverture et la fermeture... Et ce n'est qu'un petit échantillon de la multiplicité des figures que ce personnage divin peut emprunter. Il peut se fusionner sans fin dans ses multiplicités, car *Exu* est à la fois l'Un et le Multiple (W. Bascom, 1969 ; A. Ogundipé, 1978 ; J. Elbein dos Santos, 1979 ; M. Herskovits, 1958 ; 1967 ; B. Idowu, 1962).

Les innombrables caractéristiques de cette divinité ont été consignées dans les textes de la tradition fon/yoruba, dans les *Oriki Esu*, les poèmes de louanges ou panégyriques d'*Eshu-Elegbara*, les *Odu Ifa*, les vers divinatoires et les strophes des chants d'*Eshu*. On les retrouve

aussi dans les récits traditionnels en prose où ont été consignés les mythes de l'origine de l'univers et des dieux, des hommes dans leurs relations avec les dieux et leur place au sein de l'ordre universel. Pour une bonne partie, cette littérature a à voir avec l'origine, la nature, les fonctions d'interprétations et les techniques du langage agissant et structurant la langue ordinaire.

Les Fons appellent *Exu* le « Linguiste divin », celui qui est capable de parler toutes les langues et d'interpréter l'alphabet de Mawu, Dieu pour les hommes. Certaines sculptures yorubas représentant *Exu* le montrent tenant unealebasse à l'intérieur de laquelle il garde l'*ase* original, dans laquelle *Olodumare*, le Dieu suprême, a créé l'univers. L'*axé*, cette notion centrale de la religion fon et yoruba, est la force qui assure l'existence dynamique, qui permet que les événements aient lieu, mais aussi le devenir. Sans cette force *universelle* et divine, l'existence serait paralysée, sans aucune possibilité de réalisation. L'*axé* est le principe vital qui rend tout possible.

Comme toute force dans la pensée yoruba, l'*axé* peut être transmis, et cette opération s'effectue par des moyens matériels et symboliques. Cette force est également cumulable. Elle ne peut être acquise que par le moyen d'introjection ou par le contact. Elle peut aussi être transmise à des objets ou à des humains.²⁵⁸ Nous avons déjà pris connaissance de la force invisible de l'*àshe* par l'intermédiaire de l'œuvre de Maupoil, de Juana Elbein et d'autres anthropologues et *Babalawo*, à savoir que l'*ase* désigne en yoruba/nago la force invisible, la force magico-sacrée de toute divinité, de toute chose. Néanmoins, cette force ne se manifeste pas d'une manière spontanée. Elle doit être transmise.

Par conséquent, tout objet, être ou lieu sacré ne le devient qu'à la seule condition d'acquérir l'*axé*. D'après certains auteurs yorubas, *Exu* est la métaphore autochtone pour la critique littéraire, exerçant le même rôle que celui d'Hermès en tant que messager et interprète des dieux de la tradition littéraire occidentale ; ce dernier a d'ailleurs donné son nom aux principes méthodologiques d'interprétation des textes : l'herméneutique. Car *Eshu* exerce sur le plan séculaire le même rôle que celui qu'il a joué dans la pratique divinatoire d'Ifa, le système d'interprétation sacré fondé sur une lecture très métaphorique des versets du *Corpus d'Ifa*.

Cependant, contrairement à Ifa, qui connaît les secrets des dieux, *Exu* est celui qui interprète ses textes. Il est l'*Onitumo*, celui qui traduit, qui explique, d'après la tradition yoruba,

²⁵⁸ Dos SANTOS, E. Juana, *ibid.*, p. 39.

car il a la priorité par rapport à *Ifa* dans le processus d'interprétation. *Exu* est celui qui est en position de confirmer ou de condamner le message d'*Ifa*. Un verset de l'*oriki Esu*, cité par le professeur Michael O. Afolayan, dit qu' « *O tase Esu bonu* », à savoir : « *qu'il [Ifa] a emprunté l'ase d'Exu et l'a mis dans sa propre bouche pour donner le message aux suppliants* ». ²⁵⁹

Exu, dans cette tradition, est celui dont les Yorubas disent qu'il est le *chemin* pour *Ifa*, et sa figure est normalement sculptée dans le plateau divinatoire de cette même divinité. Le système d'interprétation d'*Ifa* consiste en un ensemble de combinatoires de la géomancie et de l'exégèse des *textes* dans lesquels seize noix d'un palmier spécifique, l'*igi-opé*, sont lancées seize fois ; ensuite, la configuration ou leurs signes sont lus et interprétés en fonction du contenu des versets figés, les chiffres accordés à ces derniers ayant une signification spécifique. Ces signes visuels sont connus par le *babalawo*, le prêtre, comme les *signatures d'un Odu*. Chacune d'entre elles est alors lue et interprétée par les prêtres à partir des versets déjà connus pour leur signification. ²⁶⁰

Si les civilisations fon et yoruba sont rattachées aux cultures orales, il convient de prendre en considération que la seule manière qu'a *Ifa* de s'adresser aux suppliants, c'est d'écrire le langage des dieux sur le plateau divin par des signes visibles que les *babalawos* peuvent lire à haute voix dans le langage de ces versets appelés *ese*. On est ici face à un cas peu commun d'interprétation littéraire inscrite dans une tradition orale par l'usage de procédés métaphoriques de l'écriture chirographique, et, ainsi, le processus de la narration orale devient identique à l'écriture elle-même.

Aussi bien en Afrique occidentale que dans les mythologies d'Amérique latine, il est dit qu'il revient à *Exu* la paternité de la création de ce système d'interprétation et d'avoir appris à *Ifa* comment lire les signes formés par les seize noix du palmier sacré. Il faut donc étudier de plus près certains mythes d'origine car c'est dans ces vers consignés dans de nombreux textes oraux, conservés verbalement pendant des générations, que l'on peut apprécier le rôle central de cette divinité majeure de la tradition ouest-africaine et des diasporas des Amériques, où *Exu* est vu comme un motif récurrent, un topos, une figure de style amplement usitée dans tous les sens aussi loin que possible dans son aspect littéral.

²⁵⁹*Oriki Esu*, cité par Michael O. Afolayan. In GATES, L. Henry, *ibid.* p. 9.

²⁶⁰BASCOM, William, *Ifa divination – Communication between Gods and Men in West Africa*, p. 3-12. Indiana University Press, 1969.

Dans ces mythes des origines, cette divinité définit son rôle clé pour une lecture littéraire de l'oralité et de ses relations avec les singes. On retrouvera le singe également aux Amériques, et tout particulièrement dans les productions littéraires populaires du Brésil, de Cuba, des Etats-Unis, d'Haïti et du Suriname, entre autres.

Léo Frobenius a publié dans son ouvrage *The Voice of Africa* une version complète, collectée auprès d'un habitant du Kukurukuland, d'un mythe où *Exu* apparaît à côté d'un singe, ce qui revêtra par la suite une grande importance et expliquera en partie la présence du singe dans les versions latino-américaines du mythe original. On retrouvera le singe, avec quelques changements, dans les moutures cubaines, ce qui peut aussi expliquer la présence d'*Exu* et de ses descendants non seulement aux Etats-Unis, avec le *Signifying Monkey*, mais aussi au Brésil, où l'une des représentations d'*Exu* dans la tradition *jeje* est un singe doté d'une longue queue dont il a été largement question dans la première partie de cette thèse. Il en va de même dans les nombreux contes où le singe apparaît et tient le rôle principal, comme celui que nous analyserons plus tard.

Voici le texte en traduction anglaise du mythe par lequel *Eshu* apporte aux hommes l'oracle d'Ifa. Lorsque Léon Frobenius a cherché à savoir quelle était la signification du visage qui se trouvait dans le plateau divinatoire d'Ifa, il obtenait toujours la même réponse : il ne s'agissait pas d'une représentation d'Ifa, et les têtes représentées n'étaient pas d'Ifa.

« *There is no picture of Ifa ; those on the Ifa trays and caskets are images of Edju. »*
Edju ! The Devil – as the black and white missionaries, coming from the Coast to preach the Savior of Mankind to the Yorubas, have taught them to believe. Wherever a missionary has set his foot, the folks to-day talk of the Devil, Edju. Yet, go into the compounds, talk to them kindly and they will tell you: “Ah, yes! Edju played many tricks; Edju made kindred peoples go to war; Edju pawned the moon and carried off the sun; Edju made the Gods strive against themselves. But Edju is not evil. He brought us the best of all there is; he gave us the Ifa oracle; he brought the sun. But for Edju, the fields would be barren.” And, therefore, we must, for good or ill, needs occupy ourselves with him, and start by banishing all thoughts about a devil. He has nothing whatever to do with this Person nor with any other medieval impersonification of evil at all. He is a boon companion; up to all sorts of games, something like the Polynesian deity Maui; he showed himself above all measure friendly to men by giving them the Ifa oracle; and I will now tell the reader the legend as given to me by a dweller on the border of Kukurukuland.

Once upon a time the Gods were hungry. They did not get enough to eat from their wandering sons on the face of the earth. They were discontented with each other and quarreled. Some of them went forth to hunt. Other Gods, and Olokun in particular, wanted to go fishing; yet, although one antelope and one fish were caught, these did not last long. Now, their descendants had forgotten them, and they asked themselves how they were to get their sustenance from men again. Men no longer made them burnt

offerings, and the Gods wanted meat. So Edju set out. He asked Yemaya for something with which to regain man's good will. Yemaya said: "You will have no success. Shankpanna has scourged them with pestilence, but they do not come and make sacrifice to him; he will kill them all, but they will not bring him food. Shango struck them dead with lightning which he sent upon them, but they do not trouble themselves about him or bring him things to eat. Better turn your thoughts to something else. Men do not fear death. Give them something so good that they will yearn for it and, therefore, want to go on living." Edju went further on. He said to himself: "What I cannot get from Yemaya, Orungan will give me." He went to him. Orungan said: "I know why you are come. The sixteen Goods are ahungred. They must now have something which shall be good. I know of such a thing. It is a big thing made of sixteen palm-nuts. If you get them and learn their meaning, you will once more gain the goodwill of mankind." Edju went to where the palm-trees were. The monkeys gave him sixteen nuts. Edju looked at theses, but did not know what to do with them. The monkeys said to him: "Edju, do you not know what to do with the nuts? We will counsel you. You got the sixteen nuts by guile. Now go round the world and ask for their meaning everywhere. You will hear sixteen sayings in each of the sixteen places. Then go back to the Gods. Tell men what you yourself have learned, and then men will also learned, and then men will also learn once more to ear you."

Edju did as he was told. He went to the sixteen places round the world. He went back into the sky.

Edju told the Gods what he had learned himself. The Gods spake: "It is well." Then the Gods imparted their knowledge to their descendants, and now man can know the will of the Gods every day, and what will come to pass in the future. When men saw that all evil things would happen in the days to come, and what they would be able to escape by offering sacrifices, they began to slaughter animal again and burn them to the Gods. This was the way in which Edju brought the Ifa (palm-nuts) down to men. When he went back, he stayed with Ogun, Shango and Obatala, and these four watched to see what men would do with the kernels".²⁶¹

Dans ce mythe, on voit clairement le rôle prépondérant qu'*Exu* tient dans l'avènement de l'art de l'interprétation divinatoire des Yorubas et des Fons, le *Corpus d'Ifa*, lorsqu'*Orungan* lui suggère d'aller à une palmeraie trouver la solution à la grave question relative au retour des hommes aux pratiques ancestrales. Il pourrait ainsi rétablir les valeurs anciennes relatives au respect des hommes pour les *orishas*. C'est en suivant cette quête de reconnaissance humaine que les singes commenceront à tenir un rôle très important dans le mythe de l'origine du système divinatoire.

Ce sont eux, en effet, qui ont eu l'idée de suggérer à *Eshu* comment trouver la signification des 16 noix du palmier sacré dont est extraite l'huile de palme rouge offerte aux divinités, et à *Exu* en particulier. Il revient donc aux singes de lui avoir dit ce qu'il fallait faire

²⁶¹ FROBENIUS, Leo, *The Voice of Africa*, vol. I, p. 228-232.

pour trouver du sens à ces 16 noix. *Exu* part alors, en sachant qu'il doit parcourir 16 lieux différents et que, à chacun de ces endroits, il doit jouer seize fois pour trouver la réponse aux 16 *odu*, les vers, qui seront ainsi constitués, à savoir $16 \times 16 = 256$ *odu*, ce qui constituera la base du *Corpus d'Ifa*.

Après avoir parcourus les 16 endroits, *Exu* retourne à l'*orun*, le ciel, pour parler aux dieux de sa nouvelle découverte, et les *orishas* l'ont immédiatement approuvé. Par la suite, ces derniers ont appris ces *odu* à leurs descendants, les hommes, pour qu'ils réapprennent les anciennes pratiques afin d'éloigner le mal du monde par l'intermédiaire des sacrifices offerts aux dieux. La confiance fut alors rétablie entre les dieux et les hommes. C'est ainsi qu'*Exu-Elegbara*, *Legba*, a apporté le système divinatoire et le *Corpus d'Ifa* au monde des hommes, comme cela est raconté dans le poème transcrit.

On le constate : dans ce récit mythique, le singe a une présence bien distincte de celle d'une divinité puisqu'il s'agit d'un primate, d'un animal, et non pas d'une divinité, ou même d'un animal divinisé. Soulignons que, d'après la conception yoruba de l'homme et de la hiérarchisation des espèces qui va du moins au plus évolué des êtres, le singe se trouve juste au-dessous de l'homme, d'après M. Shoyoyé, l'un des professeurs répétiteurs de langue yoruba de 1988- 1990 de l'Inalco.

Il y a de multiples explications mythologiques concernant le rôle central des singes et d'*Exu* dans l'élaboration et l'origine de la divination consignées dans le *Corpus d'Ifa* et sa venue au monde des hommes en Afrique de l'Ouest. Mais on n'apporte pas de réponse à la question de savoir comment, lors de la transplantation des Africains et de leurs cultures vers l'Amérique pendant l'esclavage, s'est opéré ce changement qui confère au singe des récits mythiques un rôle central dans le système interprétatif de la narrative des contes populaires, alors qu'il n'était qu'un personnage secondaire dans les récits d'origine. Une mutation que beaucoup d'auteurs, dont Gates lui-même, n'ont pas su expliquer. Que s'est-il donc passé pour que le singe devienne une figure centrale dans certains récits mythiques des cultures héritières lors du passage de l'Afrique vers l'hémisphère occidental, où il prendra parfois la place réservée à *Eshu-Elegbara* ? Dans un récit rapporté par Lydia Cabrera, il garde encore le même rôle qu'en Afrique :

“En algunas historias es Elegguá el primer adivino, y quien enseña a adivinar a Orula o le descubre, acompañado de Moédun, (el mono), el árbol, una palmera que crece en

el jardín de Orúgán (el sol de las doce del día) y dá los Oddu, las semillas de la adivinación. Los caracoles, por medio de los cuales vaticinan babalochas e iyalochas. Baké Elegguá, le pertenecen a este orisha. “Es el que más caracoles tiene”.”²⁶²

Dans ce récit mythique cubain, le mot Moédun a toute chance d’être étymologiquement dérivé du yoruba, /mol/ étant le pronom sujet /jel/, et /edun/ un type de singe, ce qui revient à dire que le singe s’affirme en signalant son caractère. *Moi le singe* signifiant en langue yoruba /òwè/ le singe, avec un changement de ton /òwè/ ce mot devient un proverbe. Dans certaines traditions orales de la diaspora américaine, *Exu* garde toujours son rôle central en tant qu’interprète ; il est transplanté avec le palmier d’où le singe lui donne les 16 noix du palmier, et ce singe l’accompagne de l’autre côté de l’Atlantique.

D’autres récits mythiques étiologiques des traditions fon et yoruba parlent également du singe. *Pourquoi le singe n’est pas devenu homme*, ou *l’Ingratitude du singe : Pourquoi on ne doit pas tromper le devin*, pour ne citer que ces quelques exemples.²⁶³ Dans l’un des récits de l’*Oriki Esu*, rapporté dans l’œuvre d’Ayodele Ogundipe, *Exu* est directement mis en relation avec le singe, avec le même processus d’interprétation. Ici aussi, le Singe devient l’un des sobriquets d’*Exu* :

« King of Ketu,
The Monkey has no lamp at Akesan,
My mother’s money its eyes serve as lamps all over the farm,
Product of today’s hustle and bustle
Offshoot of tomorrow’s hustle and bustle
The evil eye has stunted Monkey’s growth
They call him child of no means and position
Let him not consort with people on Alaket’s street
Let him not bring about the curse more effective than poison. »²⁶⁴

Un autre mythe fon, *Les Premiers Êtres Humains*, raconte que *Legba* a agi une fois sans l’autorisation de *Mawu*, et il transforma ainsi deux des quatre premiers êtres créés en singes ;

²⁶²CABRERA, Lydia. *El Monte*, p. 87-88.

²⁶³HERSKOVITS, J. Melville, Frances, S., *ibid.*, p. 151-2; 193-94.

²⁶⁴OGUNDIPE, Ayodele, “Esu Elegbara, the Yorouba God of Chance and Uncertainty: A Study in Yorouba Mythology”. Indiana University Press. Vol. II, p. 42.

ce qui implique que tous les singes sont des descendants de ces deux premiers primates, et donc que *Legba* est le père de tous les singes.²⁶⁵

Il semble que c'est dans la tradition cubaine que cette fusion des deux êtres est beaucoup plus poussée que dans les autres pays Amérique, puisqu'il y a de nombreuses références où *Exu* et le Singe apparaissent ensemble, avec la présence de la figure du *guije* ou *jigue*. Le *guije* est parfois un petit homme très noir dans des récits oraux comme « *El guije de la Bajada* », collecté par Salvador Bueno dans les *Leyendas cubanas*. Il arrive aussi que, dans les poèmes, le *guije* apparaisse comme un *jigue*, à savoir un singe.

Les caractéristiques physiques du *jigue* correspondent parfaitement à quelques-uns des multiples attributs d'*Exu*, telle que la couleur très noire de la peau, la texture des cheveux, les formes des dents, etc. Lors de la migration de l'Afrique vers le Nouveau Monde, ce qui était un singe devient alors, par ce rite de passage d'un monde à l'autre, aussi l'Esu des Yorubas ; il devient Echu dans la province de Oriente à Cuba, ou *Exu* au Brésil. Notons que, d'après Gates, le mot *jigue* vient d'une langue africaine, l'efik-ejagham, qui signifie singe : *jiwe*.

“The jigue was born in Oriente
and brought there from Africa,
where he had been a monkey: the last
monkey who fell into the water;
the monkey who drowned
for the sake of the nganga-
the nganga forever floating
over the waves of water – [...]”²⁶⁶

On retrouve dans cette strophe la double référence des cultures d'où sont venus les mythes d'origine fon, yoruba et bantou constitutifs des religions afro-américaines actuelles : la *santeria*, le *candomblé* et le *vodou*. Signalons qu'il y a au Brésil, dans la région du fleuve São Francisco, une manifestation d'*Exu* où il apparaît comme un homme à la tête rasée, au teint très noir luisant. Il tient le rôle de contrôleur du fleuve, celui du *Nego d'Água* (le Nègre des Eaux). Ce qui rejoint la tradition fon et Yoruba du *candomblé* qui compte dans son panthéon, chose

²⁶⁵ HERSKOVITS, J. Melville, Frances, S., *ibid.* p. 150-51.

²⁶⁶ GATES, Henry Louis, *ibid.* p. 19-22.

rare et peu évoquée dans la plupart des récits, un *Exu* des eaux appelé *Exu-Panã*, d'après feu *Ogã Bobosa*, ancien responsable du *terreiro Seja Hundê*.

Un autre aspect fondamental de ce profond changement de la figure et du caractère d'*Exu* lors de son passage aux Amériques, avec sa transformation en Singe, est peut-être lié au stratagème qu'a trouvé la culture africaine pour adoucir les aspects les plus rigides et les plus étouffants de ces cultures où tout est décrit et décidé à l'avance, avant même la naissance des êtres humains.

Cette introduction et la présence du *Trickster Exu-Legbá*, qui joue des tours aussi bien aux dieux qu'aux hommes, donne toute latitude pour contester et questionner les mondes divins et séculiers. Cela ouvre la possibilité, au cœur même du système théologique et philosophique des Yorubas et des Fons, de réaménagements et de changements dans le temps historique et dans l'espace géographique, d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, pour créer des stratégies d'ordre rhétorique et religieuse.

Selon Melville Herskovits, c'est en raison de l'incertitude dans les actions de *Legba*, conçu par le Créateur lui-même pour que la vie réelle soit vivable et humaine tout en comptant avec les impératifs des dieux, qu'il fallait trouver dès la création une solution surnaturelle aux aspects rigides du système religieux. Mais c'est aussi à travers *Elegbara*, *Legba*, que les hommes et les dieux peuvent trouver un terrain d'entente pour concilier les impératifs de la vie humaine dans ce monde d'ici-bas et les exigences divines. Herskovits expose ainsi :

The reflection of values other than those of authority and hierarchical organization are also to be seen when the Dahomean world view is contemplated. For just as a natural concomitant of the discipline and control of the younger by the older, the lower ranking official by the higher, is a highly refined technique of evasion and guile – few Dahomeans do not relish outwitting a skilful opponent by means of extra legal methods – so, though the attitudes toward the orderly, regulated life are reflected in the concept of man's fixed destiny, "a way out" of a supernaturally willed dilemma is not lacking. The way out is offered by a celestial Trickster, who is the youngest son of the Creator.

In Dahomey, as in most West Africa, the youngest son is held to be the most astute in the family. Though Fa, who is destiny, is of the greatest importance, the Trickster, *Legba*, comes even before Fa, ... [In] dealing with the

supernatural officialdom, a man can, by winning the favour of *Legba*, mollify an angered deity and set aside his vengeance.²⁶⁷

Herskovits fournit des explications d'ordre fonctionnel et pratique sur le rôle d'interprète du Trickster. Il convient ici de souligner que les systèmes divinatoires d'Ifa et du Fa ont tous deux inscrit cette hiérarchisation dans leurs mythes d'origine et qu'un tel choix tient à des raisons d'ordre herméneutique.

Cette possibilité inscrite au cœur même du système mythologique et interprétatif des deux traditions aura des répercussions d'une portée insoupçonnable. En effet, lors de la déportation des Noirs vers les Antilles et l'Amérique du Sud, les récits littéraires des contes mentionneront la présence de deux entités voisines issues de la fusion d'*Exu* et du Singe, le *guije* et le *jigue*, avec la fusion des deux entités. D'un côté, on retrouvera à Cuba la présence d'*Eshu-Elegbara*, qui devient *Echu-Elegua*, accompagné de son ami *Moedun* ; de l'autre côté, la fusion où le Singe intègre les caractéristiques d'*Exu-Legba*, incorporant au passage des aspects de la religion bantoue avec le *nganga*, qui peut en même temps être à la fois le prêtre, le *medicine men*.

L'expérience brésilienne est peut-être susceptible d'apporter une réponse tant spirituelle, avec l'émergence du *vudum Lebabimibome*, qu'historique au rôle énigmatique qu'épouse le Singe des mythes africains quand il passe aux Amériques, alors que Gates s'interroge sur le manque de données historiques et anthropologiques au sujet de cette transformation :

The roles of Esu and the Monkey, in several accounts of the myth, are crucial. For reasons extremely difficult to reconstruct, the monkey became, through a displacement in African myths in the New World, a central character in this crucial scene of instruction. In the curious manner repeated throughout this transmission process from Africa to the Western Hemisphere, one structural element that appears to be minor – to judge from subsequent versions taken from Yoruba *babalawo* – became a major character in the surviving oral variation in a New World black culture. [...] ²⁶⁸

²⁶⁷ HERSKOVITS, Melville, *Dahomey : an West African Kingdom*, Evanston, Northerner Univ. Press, Vol. II, 1967, p. 295-6.

²⁶⁸ GATES, L. Henry, *ibid.* p. 15.

Cet aspect intrinsèque aux mythes originaires donne au *Trickster* la possibilité d'agir et de bouleverser un ordre surnaturel trop rigide face à la manière d'être et aux désirs des hommes. C'est ce qui permettra à *Exu-Elegbara*, *Legbá*, d'opérer d'autres changements aussi valables sur le plan spirituel et historique qu'anthropologique en ce qui concerne les Africains et Afro-descendants aux Amériques. Ils seront ainsi, à leur tour, comparés et assimilés aux primates par les explorateurs portugais et par les propriétaires d'esclaves.

Certains peuples africains vont même prendre le masque du singe dès l'Afrique pour échapper à la déportation et à la mise en esclavage massive vers les Amériques. Cela représente un bouleversement majeur et un nouveau défi non seulement sur le plan de la vie sociale de ces peuples, mais aussi un changement radical d'ordre anthropologique remettant en question leur propre humanité. Il va sans dire qu'un tel changement a eu de grandes répercussions sur le plan métaphysique puisque les anciens cultes et rites ne pouvaient plus protéger les hommes ni leur procurer une explication valable et cohérente quant à leur existence.

Ces peuples – on le verra plus loin – vont développer la vision d'un Autre Africain, en intégrant les conceptions européennes de l'homme, selon un ordre hiérarchisé où l'Africain noir et ses descendants seront dorénavant classés au bas de l'échelle de l'humanité, tout près de l'animalité, et considérés comme le chaînon manquant entre le singe et l'homme. On ne verra plus en eux qu'un *instrument doté de voix*, le *boçal*, autrement dit, un esclave fraîchement débarqué. Ces hommes en esclavage n'auront plus comme allié que le *Trickster Exu-Legbara*, *Legbá*, dans leurs luttes contre les maîtres blancs. Cet appel à l'Interprète, au *Linguiste Divin*, le Messager entre les hommes et les dieux, est confirmé par la documentation anthropologique et historique au Brésil, comme le confirme Roger Bastide :

Quels sont les autres traits de l'*Eshu* africain ? C'est avant tout un dieu conducteur, l'intermédiaire entre deux mondes, le messager des prières des hommes, et c'est pourquoi on lui offre en premier lieu tous les sacrifices. Ce caractère d'intermédiaire apparaît également dans la liaison qu'il a avec la divination par les coquillages, mais ici en sens inverse ; il transmet à travers eux aux humains les ordres des autres *orisha*. En second lieu, c'est une divinité de l'orientation, puisqu'il ouvre ou qu'il ferme les barrières ; on lui offre le sang et les viscères des coqs à l'entrée de chaque maison, sur la place centrale des villages ou à l'entrée de ceux-ci, enfin dans les carrefours des chemins. En troisième lieu, c'est un dieu malicieux qui aime faire des farces, joueur de mauvais tours aux gens, faire fâcher les meilleurs amis ou mettre de la confusion dans les assemblées. Mais il aide par contre ceux qui lui donnent à manger et qui le respectent : au fond, malgré ses espiègleries, il a bon cœur. Enfin, à cause de sa force,

il est considéré comme un des patrons des magiciens. Tous ces traits et beaucoup des mythes qui les expriment sont passés au Brésil, mais certains se sont développés plus que d'autres. D'abord, à cause de l'esclavage. *Eshu* fut employé par les Noirs dans leur lutte contre les Blancs en tant que patron de la sorcellerie, et c'est ainsi que son caractère sinistre [...] s'est accentué au détriment de son caractère de messenger. Le dieu espiègle est devenu le dieu cruel qui tue, empoisonne, rend fou. Mais cette cruauté était, bien entendu, une cruauté à sens unique ; *Eshu* se montrant au contraire, pour ses fidèles noirs, le sauveur et l'ami compatissant. L'abolition de l'esclavage, la proclamation de l'égalité juridique entre tous les Brésiliens auraient dû stopper ce mouvement vers le diabolique puisque l'opposition des castes cessait ; mais les persécutions policières contre les sectes religieuses africaines comme les luttes entre les partis politiques ont agi dans le sens de l'accentuation de la tendance coloniale. [...] ²⁶⁹

En raison de la répression et de multiples interdictions religieuses édictées par les Églises chrétiennes contre toutes les manifestations sacrées autres que celles liées au christianisme, les contes deviennent le réceptacle et le dépositaire des anciennes mythologies qui, cette fois-ci, vont subir une transformation en fonction de l'environnement socio-économique et culturel de l'époque de l'esclavage. Certaines données historiques et anthropologiques poussent à croire que *Legba* a pris la forme d'un singe afin que son message mythologique puisse être transmis par la rhétorique des contes et des traditions populaires, à Cuba, au Brésil et /ou dans les diasporas américaines.

A cet égard, l'exemple cubain de fusion entre *Esu-Elebara*, *Legba* et le singe des mythes, le *guije*, et le *jigue*, est le plus connu même si ces personnages récurrents n'ont pas encore été documentés de manière satisfaisante tant à Cuba, ce que déplore Henry Gates, qu'en Amérique du Sud. Mais il existe aussi un cousin du *jigue* au Brésil, où la fusion entre le *Trickster Legba* et le singe va être totale avec l'émergence de *Lebabimibone*, qui revêt la forme d'un Singe dans les *candomblés* de tradition *Jeje – Aja-ewé – de Bahia*.

Comme nous avons déjà signalé, cette manifestation nous a été rapportée par l'*ogã* Buda, Edvaldo de Jesus Conceição, du *Seja Hundê* ou *Terreiro do Ventura* de la ville de Cachoeira. Il existe une autre variante, sous la forme d'un *Exu* également surgi des eaux et ayant les caractéristiques de *Legba* (couleur très noire de teint et petite taille) : le *Nego d'Água*,

²⁶⁹ BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil*, PUF, 1960, p. 351.

le Nègre des Eaux, présent dans le bassin du fleuve São Francisco et reconnu par les habitants de la région bahianaise traversée par ce fleuve.

Mais dans cette nouvelle manifestation de *Legba*, le *Nego d'Água* a aussi un nom yoruba des *candomblés* ketu puisqu'il sera appelé « *Exu-Panã* » ; l'étymologie de ce nom illustre éloquemment son aspect aquatique. Selon le dictionnaire yoruba/anglais d'Abraham, il provient de /pa/ (tuer, éteindre) et de /inan/ (le feu), c'est donc celui qui vient de l'eau, celui qui éteint le feu ; en langue yoruba, le pompier est appelé *panapana*. Avec cette appellation, le *Trickster* et Messenger est cette fois associé uniquement aux eaux douces car il n'apparaît que dans les fleuves et les lacs. Il existe en outre une profusion d'histoires dont les habitants des *quilombos* de la région racontent les nombreuses versions.

Les récits de l'historiographie portugaise peuvent être très utiles pour une explication fonctionnelle du rôle du *Trickster* lorsque se présentent de nouvelles données qui amènent un changement d'ordre anthropologique posant un regard différent sur l'Africain en tant qu'Autre absolu, celui qui est dorénavant condamné à être considéré comme la figure de l'esclave amalgamée au Singe.

Avant de poursuivre notre analyse du phénomène d'animalisation des Africains, qui se cachent derrière le singe pour échapper à l'esclavage et aux travaux forcés, revenons un peu en arrière pour souligner l'importance de la participation des esclaves africains importés au désenclavement et à l'exploitation économique de l'Amazonie. En effet, jusqu'à la fin du trafic négrier légal au Brésil, en 1850, l'exploitation économique agricole de cette région était associée au travail des esclaves. La fin de la traite négrière coïncide avec la vente et le transfert massif des esclaves de la région amazonienne vers les nouvelles zones agricoles du sud du Brésil, où ils vont cette fois être employés dans la culture du café, de la canne à sucre, etc.

Cette exploitation agricole à des fins commerciales et d'exportation débute avec la création par la Cour portugaise de la *Companhia de Estanco do Maranhão*, en 1679, dans une mauvaise conjoncture internationale pour le commerce portugais :

“Por isso, a Companhia obtém o monopólio das exportações mas não consegue cumprir o compromisso de entregar 10 mil africanos aos moradores. Concebida pelo padre Antônio Vieira, a empreitada comportava uma segunda etapa de importância equivalente à da primeira: ordens régias editadas em 1680 limitam o cativo e o uso compulsório do trabalho indígena pelos moradores. A carta régia comunicando o

contrato para entrega do primeiro lote de escravos é explícita: “por evitar o susto e escândalo com que se estiveram os índios do Estado do Maranhão, fui servido fazer um ajuste por conta de Minha Fazenda [...] para que [se] metessem naquela conquista 600 escravos de Angola”. Donde a intervenção metropolitana opera em duas fases complementares: abre-se o mercado de escravos americanos. A segunda parte do projeto começa a ser executada, mas a primeira não é posta em prática, tornando o “estaque”, isto é, o monopólio da Companhia, insuportável para os moradores.””²⁷⁰

La présence africaine aura un double impact dans la région, aux XVII^e et XVIII^e siècles, aux plans démographique et culturel. On retrouvera en effet dans toute la région des histoires d’animaux où le *jabuti*, la tortue de terre, va prendre une grande part dans la constitution du bestiaire des contes d’animaux, devenant un autre type de *Trickster* africain qui sera fusionné et adopté par les Indiens du bassin de l’Amazonie et des États de la région du Para, au Maranhão.

Ce *Trickster* africain intégrera, avec d’autres histoires locales héritées des Indiens, le répertoire des contes de la région. Rappelons que, au début du XX^e siècle, Artur Ramos avait tranché dans la controverse au sujet des origines des contes de la tortue dans le nord du Brésil en admettant la probabilité d’une origine africaine de ce motif dans le fabulaire de la région. Il a ainsi affirmé :

A melhor solução é aquela que foi aventada por Herbert H. Smith, autor do Brazil and the Amazonas, quando afirma que uma coisa é certa – e é que as histórias de animais contadas pelos negros das plantações nos Estados Unidos e no Brasil são de procedência africana. Se estes contos têm longínquas origens, dos árabes, dos antigos egípcios, dos turanianos (aos quais já quiseram filiar os nossos índios) ; e se, de outro lado, os índios tomaram dos negros esses motivos, são ainda caminhos cheios de hipóteses [...]. O mais certo é que tocamos num mesmo motivo existente, ao mesmo tempo, em povos diversos, fenômeno tão comum nos fatos do folclore.”²⁷¹

Le père João Daniel n’est pas explicite sur l’endroit exact où vivent les « hommes-singes » ni sur leurs origines. D’après son récit, on pourrait supposer qu’il s’agit bien de

²⁷⁰ ALENCASTRO, F. Luiz, de, *idem.*, p. 142.

²⁷¹ RAMOS, Artur. *O folclore negro do Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1935, p. 162.

*quilombolas*²⁷², puisque les Indiens “*Dizem que os macacos são gente, e que se disfarçam, não querendo falar para que os brancos não os obriguem, como aos índios, a remar nas suas canoas.*”²⁷³

Nous avons pris en considération cette forte composante historique dans la constitution et la reformulation des mythes africains dans les Amériques puisque nous avons déjà relevé, en nous appuyant sur Melville Herskovits, la capacité du système mythico-religieux et littéraire des cultures africaines à s’adapter aux besoins des hommes dans le monde. Herskovits affirme que le *Trickster Legba* joue un rôle fonctionnel dans la mesure où il offre aux hommes un *way out* à la rigidité surnaturelle (cas de ces hommes voulant se faire passer pour des singes).

Ce *way out* permettra à *Eshu-Elegbara, Legba*, de s’introduire dans la faille visible du système où l’homme africain est perçu en tant qu’Autre, autrement dit en tant que singe. L’Africain a su jouer de ce déguisement animal pour échapper à la servitude en refusant l’usage d’un langage articulé devant les autres, Blancs ou Indiens, car les Africains savaient que les Indiens, même dominés et opprimés, jouissaient d’un statut plus élevé que le leur dans un monde racialement organisé en castes.

Cette possibilité de *way out*, inhérente aux systèmes mythologiques fon et yoruba, apparaît quand l’homme devient animal et que le singe prend visage humain afin d’échapper à l’esclavage. Nous pensons qu’*Exu* a réinvesti les récits oraux en brouillant les symboles et les codes en usage pour pouvoir continuer son existence divine auprès des Africains et de leurs descendants ; il maintient ainsi son influence à travers un motif assez récurrent dans les contes des traditions orales, recourant à des histoires d’animaux dont les singes peuvent être les protagonistes en toute sécurité puisque dissimulés dans le conte.

Contrairement aux manifestations religieuses qui ont de tous temps été prohibées par l’Église catholique, les contes ont bénéficié, par leur apparence enfantine et anodine, de l’approbation de l’Église et des élites, qui les ont parfois même utilisés pour leur prosélytisme religieux. Ironie de l’histoire, c’est en grande partie par cette voie que des mythes ont pu être préservés et transmis de génération en génération jusqu’à nos jours, en se cachant derrière un langage symbolique complexe et difficile d’accès pour tous ceux qui n’ont pas la connaissance

²⁷² *Quilombolas*, membres de communautés d’anciens esclaves réfugiés dans les forêts et montagnes du Brésil.

²⁷³ ALENCASTRO, Luíz F. de, *ibid.*, p. 151.

intime de l'univers mythologique des religions africaines qui leur donnerait les clés pour entrer dans ce monde très symbolique.

Michel Valière nous conforte dans cette perspective lorsqu'il nous parle d'un conteur, son contemporain, qui donnait pour titre à l'une de ses prestations *Histoires en famille* et confiait son émotion d'acteur en ces termes : « J'aime ce moment où toutes les générations fondent et se confondent dans le temps de l'histoire. Je raconterai des contes merveilleux. C'est pour moi le récit le plus ouvert où chacun peut trouver son compte. Je me sentirais en famille à Chavilly-Larue. »²⁷⁴

Il continue son appréciation de l'importance du rôle des contes pour les échanges intergénérationnels, protecteurs de son usage dans différentes circonstances et expériences vécues par des hommes et des femmes, libres ou esclaves, exclus et marginaux, en somme toute sorte de populations subalternes. Il montre leur rôle de contre-pouvoir vis-à-vis des puissants, relevant de multiples pratiques collectives concernant différents moments de l'histoire, en évoquant le rôle spécifique de ces artistes de la parole dans les sociétés où ils vivent :

Avec sa sensibilité propre, l'artiste resitue le conte et sa dynamique dans la culture d'aujourd'hui où la famille – élargie d'ailleurs au cercle des familiers de l'établissement culturel considéré – tient une bonne place dans la société et sert de cadre à la circulation, au *transfert* de la littérature orale traditionnelle, ou en voie de recomposition. Festifs, ludiques, pédagogiques, sociaux, thérapeutiques, les usages du conte touchent à différentes pratiques collectives et en appellent à la conscience des contemporains. Nous pouvons même ajouter que le conte a pu parfois apparaître comme un avatar d'éléments de contre-culture, voire de célébration des marginalités. En effet, discours d'opposition – pour ne pas dire de désobéissance civique – à toute forme de pouvoir (familial, hiérarchique, politique, religieux), il dit la condition de l'enfant, du faible, du pauvre, mais aussi celle de l'esclave, d'étranger ou de membre d'une minorité, celle de la femme, dont Shérézade représenterait une belle et forte figure tutélaire, elle qui au cours de ses *Mille et une nuits* de paroles aura sauvé des vies de femmes.²⁷⁵

C'est ce travail interprétatif que nous essayerons de décoder, de comprendre, en apportant peut-être quelques réponses par une analyse minutieuse de ces histoires orales, en prenant en compte l'importance et l'impact de la présence africaine dans la structuration des histoires de la tradition populaire brésilienne. Le Brésil, en effet, est un pays multiethnique et multiculturel qui, hélas, a toujours du mal à rompre avec le carcan d'un eurocentrisme qui

²⁷⁴ VALIERE, Michel, *Le conte populaire – Approche socio-anthropologique*. Armand Colin, 2006, p. 127.

²⁷⁵ VALIERE, Michel, *idem*. p. 127.

empêche une véritable vision de son histoire et de la richesse de la contribution des peuples africains.

Nous espérons donc que nos réponses seront à la hauteur des attentes concernant les mythes structurant les histoires populaires au Brésil et relevant des contes d'animaux où les singes tiennent la vedette. Nous montrerons ainsi que c'est bien *Eshu-Elegbara*, *Legba* ou *Exu*, qui guide et instruit les histoires populaires des contes oraux au Brésil, comme cela a été prouvé pour les Etats-Unis avec le *Signifying Monkey*. En guise d'exemple, nous transcrivons ici une partie d'un long conte introductoire qui invite tous les animaux à participer à une grande fête dans la forêt, dont le singe est le maître de cérémonie, et qui s'intitule *La Fête dans la Brousse*.

A Festa na Mata

Naquele dia, a filha da Onça casava com um primo-irmão.

Só vendo como ficou o lugar que servia de salão, preparado no meio da mata! O chão estava bem varrido, nas árvores havia punhado de lindas flores, e, em cima, cipós bem trançados, que os micos pintaram de muitas cores. As araras é que arranajaram as tintas, tiradas de suas penas.

Muito cedo foram chegando os convidados. Quando entravam no salão, o Macaco, de casaca marrom, calçando luvas brancas, avisava em alta voz :

– O senhor Fulano e a senhora Fulana ! ²⁷⁶

Venons-en maintenant au fil conducteur de notre analyse de la tradition orale au Brésil, pour expliquer la présence aussi bien aux Etats-Unis, au Brésil qu'à Cuba des mythes de l'Afrique de l'Ouest représentés par des fragments des cultures yoruba et fon. Ces exemples nous permettront de cerner l'organisation du discours narratif de la tradition orale des contes populaires brésiliens. Ainsi, loin de jouer un rôle secondaire, le singe est un personnage central dans la constitution des mythes d'origine expliquant l'arrivée de la connaissance chez l'homme et l'attribution du pouvoir de savoir interpréter les destinées humaine et divine.

Mais, surtout, nous souhaitons apporter au débat de nouvelles idées susceptibles d'expliquer la transformation radicale qui s'est produite lors du transfert des Africains pendant

²⁷⁶ MAGALHÃES, Paulo R., de. *Ibid.*, p.3.

la période esclavagiste. *Exu*, d'une manière déguisée et sous le masque d'un animal, le Singe, va prendre la place centrale qu'il occupe dans tout le système d'interprétation et de fonctionnement des mythes et des pensées des Fons et des Yorubas.

Ce changement se traduira dans les traditions orales populaires de divers pays des Amériques, comme dans la culture noire du sud des États-Unis, à Cuba, au Suriname et, bien sûr, au Brésil. En effet, dans ces pays où les Africains réduits à l'esclavage sont arrivés en apportant leurs mythes, le singe est désormais mis à côté, ou à la place d'*Eshu-Elegbara* pour les Yorubas et de *Legba* pour les Fons. Ainsi *Exu-Elegbara*, ou *Legbá* dans la culture brésilienne, sera lié au *candomblé* ; il deviendra *Echu-Elegua* à Cuba, Papa *Legba* dans le panthéon des Loas du vaudou en Haïti, Papa La Bas dans le Loa du Hoodoo aux États-Unis. Il y aura ainsi l'émergence de configurations assez variées dans les cultures noires d'un singe qui va remplacer le *Messenger* en tant que *figure de Tricksters* dans les récits oraux de ces pays.

L'existence de liens d'origine culturelle déterminée entre les diverses régions africaines et les pays des Amériques, que nous tentons d'établir, concernant les contes traditionnels dont les animaux sont les protagonistes soulève beaucoup de questions. D'autant qu'il faut aussi prendre en compte toutes les imbrications et hybridations de ces connexions et leur impact sur la formation des patrimoines locaux nationaux. Les liens religieux sont évidents lorsqu'un *candomblé* brésilien structure ses cérémonies religieuses autour des héritages yorubas, ewé, ou bantou.

Il en va de même pour Cuba, où la *Santería* puise l'essentiel de ses rites dans les cultures d'Afrique occidentale et centrale, et pour le vaudou d'Haïti, extension immédiate de la culture religieuse des Fons. Il est également acquis que le peuple jamaïcain est exclusivement d'origine ghanéenne. Or, estiment Mintz et Price, il n'est aucunement assuré qu'il y ait une parfaite identification de l'expression des héritages culturels d'aujourd'hui aux Amériques, pour ces diverses manifestations, et leur origine africaine. Il est tout aussi difficile d'établir une correspondance et un lien direct identitaire de peuple à peuple, selon certaines recherches.

En effet, la constitution communautaire des populations en esclavage dans ces divers pays était moins homogène que ne le laissent apparaître les héritages culturels d'aujourd'hui. Ainsi, selon les travaux de Curtin, de Debien et de Girod, il n'y a pas de correspondance démographique terme à terme entre ces diverses populations et ce dont certains anthropologues et historiens soutiennent qu'il constitue le sceau originaire de ces manifestations. En se fondant

sur les relevés statistiques des importations d'esclaves aux Amériques, ils en arrivent à la conclusion suivante :

*It seems self-evident that such comparative studies no longer can ignore the need to demonstrate historical connection (in the sense that historians and historically minded ethnologists would use the term). Certainly the presence of some item of behaviour among both contemporary Jamaicans and contemporary Ghanaians cannot be taken as proof of such connection. In this regard, it does not surprise us that recent studies which begin with slave provenience and demography (rather than with historical connections inferred from cultural similarities) tend to suggest that the slaves transported to any given colony were more ethnically heterogeneous than had previously been believed. In Haiti, for example, there are now quantitative indications that slaves from Central Africa may actually have outnumbered those from Dahomey.²⁷⁷ In *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Curtin, depending heavily upon Debien, concludes that almost half of the total slave imports to Saint-Domingue in the eighteenth century came from Angola, and only much smaller percentages from other regions.²⁷⁸ Girod, also relying on Debien, comes to the following conclusions: in the period 1756 to 1767, one-third of the slaves in the trade to Saint-Domingue were "Congos," one-fourth "Aradas," one-fifth "Bambaras and Senegalese," and one-sixth "Nagos and Ibos." Between 1780 and 1792, he continues, one-sixth was "Congos," while another one-sixth consisted of slaves from the Slave Coast, Nigeria, and Dahomey.²⁷⁹ (...) ²⁸⁰*

Ces données sont d'une importance cruciale pour notre approche tendant à démontrer qu'il y a eu une continuelle conversation entre les populations africaines qui se sont rencontrées dans des pays comme Cuba et le Brésil, etc., où elles ont pu faire circuler un certain nombre d'informations concernant leur sort en Afrique et aux Amériques, et même en Europe. Ainsi, nous savons aujourd'hui que les esclaves en tant que marchandises circulaient d'un point à l'autre du monde selon l'intérêt de leurs propriétaires. Pour échapper au terrible sort de l'esclavage, certaines personnes d'Afrique centrale ont ainsi eu l'idée d'imiter le singe. Un stratagème qui a dû s'étendre à tout le continent américain puisqu'il s'est propagé en Amazonie

²⁷⁷ N 18, RINCHON Dieudonné, *Le trafic négrier* (Brussels : Atlas, 1938 ; Gabriel Debien, « Les origines des esclaves des Antilles, » *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 23, sér. B., nos. 3-4 (1961) : 363-87 ; *idem*, « Les origines des esclaves des Antilles, » *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 27, sér. B, nos. 3-4 (1965) : 755-99 ; *idem*, « Les origines des esclaves aux Antilles, » *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 24, sér. B, nos. 3-4 (1967) : 536-58 ; M. Delafosse and G. Debien, « Les origines des esclaves aux Antilles, » *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, 27, sér. B, nos. 1-2 (1965) : 319-69 ; J. Houdaille, « Les origines des esclaves des Antilles, » *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 26, sér. B, nos. 3-4 (1964) : 601-675 ; et J. Houdaille, R. Massio, et G. Debien, « Les origines des esclaves des Antilles, » *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire* 25, sér. B, nos. 3-4 (1963) : 215-65. In MINTZ Sidney, W. et PRICE, Richard, *idem.*, p. 89.

²⁷⁸ N. 19, CURTIN, Philip, *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969). In MINTZ, Sidney, W. PRICE, Richard, *idem*, p. 89.

²⁷⁹ N 20, GIROD, François, *De la société créole : Saint-Domingue au 18^e siècle* (Paris Hachette, 1972) : 123. In MINTZ, W. Sidney et PRICE, Richard, *ibid.*, p. 89.

²⁸⁰ MINTZ, W., Sidney, PRICE, Richard, *ibid.*, p. 15-16.

sous la colonisation portugaise au XVIII^e siècle, un siècle après que l'historien portugais Cadornega a affirmé avoir *vu de ses propres yeux*, en 1664, une telle pratique en Angola et dans le royaume du Congo.

Ainsi, les peuples ouest-africains de cultures fon et yoruba et ceux d'Afrique centrale ont pu, aux Amériques, se raconter leurs histoires et élaborer une stratégie pour le maintien de leurs héritages mythologiques. Le singe, personnage secondaire dans le texte des mythes fondateurs du Corpus d'Ifa, servira dorénavant d'inspiration à l'herméneute, *Eshu-Elegbara*, *Legba*, pour l'élaboration et la structuration du discours qui sera adressé aux Africains et à leurs propriétaires esclavagistes, sous la forme de fables où ce primate tiendra le beau rôle. L'importance de la conversation entre Africains s'inscrit d'ailleurs profondément dans l'histoire des peuples. Ainsi, à Haïti, c'est lors de la cérémonie du Bois Caïman, avec la bénédiction des Loas, que fut prise la décision de déclencher la lutte de libération contre le joug esclavagiste exercé par la France dans la colonie de Saint-Domingue.

On peut admettre que cet héritage africain soit limité par tous les facteurs que nous avons évoqués. Gates, de son côté, expose : *“There can be little doubt that certain fundamental terms for order that the black enslaved brought with them from Africa, and maintained through the mnemonic devices peculiar to oral literature, continued to function both as meaningful units of New World belief systems and as traces of their origins.”*²⁸¹ Hélas, on ne dispose pas d'une documentation historique exhaustive pour la plupart des pays des Amériques, sauf pour une institution, l'*akpalò*. Pendant la période de l'esclavage dans le Nordeste du Brésil, des femmes d'origine yoruba se chargeaient de la transmission de certaines traditions en s'engageant à aller de ferme en ferme pour narrer les contes qu'elles avaient rapportés d'Afrique, comme l'explique Gilberto Freyre dans *Maîtres et Esclaves*.

Cet ensemble de données, de faits historiques couvrant plusieurs siècles, ainsi que la répartition d'une représentation statuaire couvrant un certain nombre de pays actuels de l'espace Atlantique, ont conduit au partage de nombreux aspects de la même histoire liée à l'esclavage et à la connaissance de la mémoire orale dans des communautés de pratiquants du « *candomblé* ». C'est le cas à Bahia, avec la présence d'un « cycle particulier du singe » dans les contes populaires d'animaux au Brésil, et dans d'autres pays de l'espace Atlantique. Cela me conduit à rechercher une explication à l'émergence de cet avatar d'*Exu-Legbá*, spécialement au Brésil car c'est dans ce pays que cette divinité a pu franchir une ligne de partage entre les

²⁸¹ GATES, L. Henry, *ibid.*, p. 4-5.

animaux et les divinités - du moins, on ne connaît pas la même représentation dans d'autres régions en tant qu'*orisha* ou *vudu*. Il est tout à fait vraisemblable qu'ici il y ait eu déplacement et transformation d'un personnage appartenant au répertoire des contes du *corpus d'Ifa* d'Afrique de l'Ouest, des mythologies yoruba et fon en une divinité ; ce déplacement s'est probablement opéré lors du passage des populations africaines de la région du « Congo » vers le Nouveau Monde, qui, si elles furent réduites à l'état de marchandises, n'en restèrent pas moins en conversation continue avec les anciens royaumes d'Afrique de l'Ouest, pendant et après la période de la traite négrière.

Ayant ces informations en main comme matière à réflexion, j'ai voulu approfondir ces questions. Quand, pourquoi et où ces changements de paradigme religieux ont-ils vu le jour ? Pourquoi les différentes expériences des peuples issus du même contexte et du même processus historique n'ont-elles pas abouti aux mêmes conclusions concernant l'intégration de données historiques dans leurs théologies et leur vision spirituelle du monde et au maintien des aspects fondamentaux de leur culture et identité d'origine ? C'est ce que voudrait le principe de la « Sociologie de compréhension » weberienne, rappelé par Roger Bastide, qui postule que tout groupe social a besoin de construire, dans son langage et son système de valeurs, l'image d'un « cosmos doté de sens ». Les multiples exemples qui illustrent l'universalité de ce « besoin symbolique » traduisent un processus de « rationalisation » religieuse, théologique ou intellectuelle dont l'objectif est d'introduire un ordre pensable et vivable dans le monde naturel ou social.

Pour Bastide, il est nécessaire de clarifier dans un cas particulier les divers types de rapports qui peuvent s'établir entre les structures sociales, y compris leurs conditions économiques, et le monde de leurs valeurs religieuses au sein du phénomène social dans sa totalité.²⁸²

Fort à propos, Roger Bastide, observe que, malgré les conditions difficiles de l'esclavage, avec le mélange des ethnies, l'éclatement des structures sociales anciennes et l'imposition d'un nouveau rythme de travail et de vie aux Africains, les religions afro-brésiliennes n'ont pas disparu ; ces manifestations religieuses ont dû chercher des « niches » où elles pouvaient s'intégrer et se développer. Pour une telle adaptation, des transformations profondes de la vie religieuse proprement dite étaient nécessaires. Il fallait aussi trouver des

²⁸² BASTIDE, Roger, *Les Religions africaines au Brésil*, p. 4-7.

liens entre les superstructures, qui par le passé étaient en rapport avec la famille, le village, et les nouvelles infrastructures – la grande plantation ou le centre urbain.

Avec l'esclavage, dans une société de castes hiérarchisée sous la domination des seigneurs blancs, on devait imaginer de nouvelles formes de dialogue et de passage qui permettraient aux anciennes valeurs mystiques africaines de subsister dans le nouveau cadre en s'intégrant dans le social. La société devant, en retour, se laisser affecter par des valeurs différentes de celles, d'origine européenne, qui la soutenaient auparavant.

Dans un premier temps, les Africains ont interprété les religions trouvées sur place à partir de leurs propres connaissances spirituelles apportées d'Afrique. Ainsi se sont-ils sentis obligés de réinterpréter les religions trouvées au Brésil, catholique, indigènes ou même provenant d'autres ethnies africaines, dans le culte des morts. Pour les Africains de culture bantoue, cette démarche était plus facile puisque les chefs spirituels des Amérindiens faisaient parler leur morts avec les *maracas*. Les populations venant d'Afrique centrale pouvaient ainsi continuer à rendre hommage à leurs ancêtres divinisés de l'autre côté de l'Atlantique. Quant à l'Eglise catholique, en ouvrant aux Bantous les confréries religieuses, malgré l'interdiction de l'extase, elle leur a laissé une possibilité de réinterprétation des religions africaines grâce aux « intermédiaires ». En effet, de la même façon que les saints pouvaient être les intercesseurs entre Dieu et les hommes, leurs ancêtres pouvaient faire de même auprès de Zambi ou Zambi Apongo, divinité du ciel. C'est l'une des principales raisons qui expliquent que ces populations ont été beaucoup plus réceptives aux confréries du Rosaire ou de Saint Benedito voire la solution spiritiste du XIX siècle influencée par Alain Kardec.

Les populations originaires d'Afrique occidentale, en particulier les Yorubas et les Dahoméens, ont pour leur part été obligées d'abandonner l'aspect lignager de leurs religions parce qu'il y avait beaucoup moins de femmes que d'hommes et que la formation de couples stables sous l'esclavage était impensable. Cette situation rendait impossible d'établir une origine paternelle sur l'enfant engendré. En revanche, ces peuples yoruba et dahoméen qui pratiquaient le culte des dieux de la nature au bénéfice de la communauté, organisé autour de prêtres intégrés dans des confréries d'initiés, vont pouvoir se réorganiser dans le cadre des « nations » reconstituées par les gouvernements successifs, portugais et brésilien. Ceux-ci visaient à pousser les particularismes ethniques à l'extrême afin de maintenir une rivalité entre ethnies africaines dans un pays où les Africains composaient la grande majorité de la population, les empêchant ainsi de développer une conscience d'ethnie-classe et de se révolter

contre la caste des Blancs. Cette stratégie de division et les conditions de vie imposées aux ethnies d'Afrique occidentale ont favorisé des ruptures à l'intérieur de ces communautés.

Toutefois, une vision plus globale à l'échelle nationale permet de déceler des niches dans lesquelles les religions africaines ont pu se cacher et survivre, avec l'apparition des *calundus*, *batuques* et des « *cantos* » dans le cadre des « nations ».

Mais au Brésil, au lieu de rendre un culte à chaque divinité dans une confrérie spécialisée avec ses prêtres et ses couvents séparés, des cultes vont s'organiser, dans les embryons du *candomblé*, sous la houlette d'un seul prêtre responsable du culte de tous les *orishas* africains, comme nous l'avons expliqué dans « Du *Batuque* et *Calundu* au *Candomblé* ». ²⁸³

Les esclaves ne pouvaient pas se défendre matériellement contre le régime esclavagiste dans une société où tous les droits appartenaient aux seuls Blancs. Ils se réfugiaient dans leur imaginaire, et plus précisément dans leurs mystiques car, comme l'explique A. Arinos de Mello Franco, ²⁸⁴ elles étaient les seules choses qu'on ne pouvait pas leur enlever. Ce processus se produit à travers une sélection des *orixás*, l'Africain privilégiant les divinités les plus à même de le protéger et de l'aider à lutter contre le pouvoir et la richesse des maîtres. Ainsi les divinités protectrices de l'agriculture et de la fertilité des femmes sont-elles mises à l'écart, au profit de celles de la guerre et de la justice ou de celui qui peut être le vengeur des injustices perpétrées contre les esclaves, *Exu*, etc. Bastide nous rappelle, à maintes reprises, ce pragmatisme des Africains pendant l'esclavage au Brésil, même si parfois ils ont dû recourir à la force pour se libérer du joug quand ils allaient se cacher dans les forêts et les montagnes pour former des *quilombos*. « L'esclave a agi le plus souvent comme l'Araignée, la Tortue, le Lapin ou le Léopard de ses fables, par la ruse, qui est l'arme des faibles, une arme qui souvent triomphe des plus forts. » ²⁸⁵

L'esclavage a donc fracturé les sociétés globales africaines le long d'une ligne fluctuante qui séparait, en gros, l'univers des symboles, des représentations collectives, des valeurs, du monde des structures sociales et de leurs bases morphologiques. Dans la destruction raciale des lignages, des clans, des communautés villageoises ou des royaumes, l'Africain s'attachait d'autant plus à ce qui lui restait de son pays natal, à ce trésor qu'il avait pu emporter avec lui, ses mythes et ses dieux, qui ne vivaient pas seulement dans sa pensée, comme des images

²⁸³ R. BASTIDE, *idem*, p. 79-90.

²⁸⁴ ARINOS M. F. Afonso, de, *Conceito de civilização brasileira*, In R. BASTIDE, *ibid.*, p. 91.

²⁸⁵ R. BASTIDE, *ibid.*, 84-94.

mnémoniques sujettes aux troubles de la mémoire. Ils étaient inscrits dans son corps, comme des mécanismes moteurs, des pas de danses ou des gestes rituels, susceptibles par conséquent de se réveiller plus facilement au roulement sombre des tambours.²⁸⁶

Bastide nous montre aussi que l'Africain a reconstitué une Afrique en miniature dans les *terreiros* brésiliens. Le *candomblé* ou les autres sectes brésiliennes relient les hommes, les femmes et les enfants à un tout cohérent et fonctionnel, non seulement par l'identité des croyants ou des sentiments, par l'homogénéité des esprits et des cœurs, mais aussi parce qu'ils soumettent leurs passions et leurs désirs, leurs attirances ou leurs jalousies, à une série de modèles mystiques qui leur permettent de coexister, de se combiner, ou de coopérer à une œuvre commune (...)²⁸⁷

²⁸⁶ R. BASTIDE, *ibid.*, p. 215.

²⁸⁷ R. BASTIDE, *ibid.*, p. 313.

III.3 LA LITTÉRATURE ORALE AU BRÉSIL

Réfléchir sur la production littéraire orale d'un pays, c'est s'ouvrir à toutes les richesses culturelles qu'un peuple a su préserver et transmettre au fil des générations. C'est aussi se plonger dans son passé et évaluer la façon dont les élites des différentes époques ont perçu les couches sociales et ethniques constitutives d'une région, d'une province ou d'une nation, même si ces catégories ne sont pas explicitement mentionnées. Pour le cas du Brésil, parler de la littérature orale et de ses transmissions au fil du temps implique de revisiter plus de cinq siècles d'histoire au cours desquels des peuples d'origine européenne ont été mis en contact, du fait de la colonisation portugaise, avec des peuples indigènes d'Amérique et des peuples africains introduits dans la colonie par un esclavage massif.

Ce chapitre a pour objet d'appréhender la grande diversité culturelle du Brésil et l'origine des différentes contributions apportées à ce creuset, fussent-elles complexes et mélangées. Les recherches sur la question comportent une abondante littérature concernant les apports d'origine portugaise, en premier lieu, indienne, ensuite, même si les clichés sur ces peuples « indigènes » ont la vie dure. En revanche, la contribution africaine à ce foisonnement culturel n'est jamais prise en compte de manière scientifique et systématique, résultat de la vision inégalitaire des hommes fondée au Brésil sur l'héritage d'un système d'exploitation esclavagiste des Africains et de leurs descendants. Un système s'exerçant également à un certain degré sur les Indiens, malgré des lois coloniales qui, à partir du XVII^e siècle, interdisaient formellement leur mise en esclavage.

Tout en reconnaissant la valeur et la richesse, sur de nombreux plans, de la culture portugaise importée au Brésil et de celle des Indiens autochtones, j'aimerais dans ce travail lever le voile sur certains aspects attendant à la participation des cultures africaines à la formation de la culture brésilienne, notamment via les traditions orales en matière de contes, de légendes et de mythes. Le sujet est vaste, mais ma démarche ne vise pas tant à l'exhaustivité qu'à apporter la preuve de ce que les préjugés ont empêché de reconnaître. Car, dès qu'il s'est agi d'identifier l'apport africain, il est apparu que les plus éminents chercheurs en littérature orale, histoire et anthropologie, tels que Luís Câmara Cascudo, Nina Rodrigues, Artur Ramos et tant d'autres, n'ont pas su ou n'ont pas voulu mener à bien une investigation marquée du sceau de l'objectivité scientifique étant donné qu'ils ont aussi partagé à un certain degré des préjugés véhiculés à leurs époques.

En circonscrivant mon sujet de recherche, je suis conscient qu'un grand nombre d'aspects de l'analyse de cette tradition orale seront laissés en dehors de mon champ d'étude, mais je n'écarte pas la possibilité d'un futur élargissement de mon investigation.

Pour commencer, nous donnerons un aperçu d'ensemble des apports des Portugais dans la formation de cette culture, sachant que ce sont eux qui ont apporté les fondements de l'État et des institutions brésiliennes, de même que la langue et la religion catholique. Sans oublier les évolutions politiques et sociales liées à la révolution industrielle et institutionnelle du monde moderne dans un espace luso-brésilien.

Nous aborderons ensuite certains apports indiens à cette tradition brésilienne avant de nous focaliser sur le principal sujet de ce travail, en analysant tout particulièrement le rôle des animaux venus d'Afrique dans certains contes, cela en rapport avec l'élaboration de stratégies culturelles de survie des populations soumises aux traitements dégradants et inhumains de l'esclavage.

En ce qui concerne les « indigènes », la documentation dont nous disposons regroupe les rapports *ânuas* quadrimestriels des Jésuites, les exposés et les chartes, consignés à partir du XVI^e siècle. L'« Indigène » est perçu comme un problème auquel il faut trouver des solutions dans un encadrement colonial. La vie intellectuelle de ces populations, les manifestations de leur intelligence en tant que reflet de la nature ou de leur vie réelle traduisaient selon les missionnaires une sorte d'allégeance à Satan. Par conséquent, ce que nous connaissons de la vie des indigènes au XVI^e siècle, de leur façon d'agir, de penser et de s'amuser repose sur les exposés alarmistes de ces missionnaires jésuites, qui stigmatisent leurs divers péchés, leur mode de vie qui les conduirait droit à la damnation et proposent des solutions pour les remettre dans le droit chemin de la Sainte Foi catholique.

Pour ce qui est de l'Africain, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, on en a peu entendu parler. On ne se souciait guère de mener à son propos des études relevant d'une approche désintéressée et scientifique, et ce sujet ne commence à susciter l'intérêt des chercheurs, à quelques exceptions près, que vers les années 1880 avec Sílvio Romero. Car, jusqu'à cette période, la documentation faisant mention de leurs manifestations culturelles, fêtes, bals et rituels se résume à des rapports confus émis par les administrations impériales,²⁸⁸ avec des suggestions

²⁸⁸ REIS, J. João, SILVA, Eduardo, *Negociação e conflito – A resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 41-45.

répressives préconisant la suppression de ce qui était alors considéré comme des abus à l'ordre public et au bon sens.²⁸⁹

Dans l'introduction de son *História da Literatura Brasileira*, l'historien Nelson Werneck Sodré, en citant son homologue Oliveira Viana, critique la méthode des historiens brésiliens quand ils abordent la formation du peuple brésilien. Il observe qu'il y a deux choses qui n'apparaissent pas, ou qui ne se manifestent que très furtivement, dans l'œuvre des historiens brésiliens, éléments sans lesquels l'histoire devient déficiente et partielle.

D'abord le peuple, la masse humaine sur laquelle agissent tous les tenants du pouvoir, sous l'autorité de la métropole, est absent. La seconde chose qui manque à cette historiographie, c'est le « milieu cosmique », l'entourage physique où tous se meuvent, aussi bien les gens du peuple que les dirigeants, d'où tous puisent l'air qu'ils respirent et qui nourrit leurs cellules. Le relief, le sous-sol, l'hydrographie, la flore, etc., autant d'aspects qui influent sur les actions de la vie quotidienne du peuple brésilien et les déterminent.

Nelson Werneck Sodré déplore que ces historiens ne prennent en considération ni les relations sociales ni le milieu physique dans son interaction avec la société, et que les principaux protagonistes de cette histoire agissent sans se référer au milieu social. Chose étonnante, surtout à un moment où la question de l'abolition de l'esclavage est dans tous les esprits, dans un pays où la majorité de la population se trouve encore soit sous le régime d'esclave, soit sous celui de libre et d'affranchi.

Néanmoins, dans l'histoire de la littérature brésilienne, Silvio Romero²⁹⁰ et José Verissimo ont mesuré l'importance de la question sociale et tenté de montrer les rapports intimes entre les manifestations littéraires et le milieu social ; hélas, ils n'ont pas su adopter une méthode rigoureuse et n'ont pas fait de cette approche la norme de leurs recherches. Ces deux auteurs ont l'un et l'autre parfois travaillé de manière malencontreuse, estime Werneck Sodré. Quant à ceux qui ont suivi ces deux maîtres de l'histoire de la littérature brésilienne, il observe que l'on pourrait très peu écrire à leur sujet.²⁹¹

Du reste, Silvio Romero admet, l'année même de l'abolition de l'esclavage en 1888, dans l'introduction de son livre *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*, qu'il est honteux que

²⁸⁹ REIS, J. João, SILVA, Eduardo, *idem.*, p. 25.

²⁹⁰ ROMERO Silvio, *Historia da litteratura brasileira*, Tomo Primeiro, H. Garnier, 1902, 640p.

²⁹¹ SODRÉ, W. Nelson, *História da Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, p. 1-3.

les savants brésiliens n'aient rien fait pour étudier les langues et religions africaines pendant cette période.

Il convient de noter que l'histoire de la littérature orale au Brésil se confond, à ses débuts, avec la longue expérience commune avec les Portugais, qui ont influencé ses mythes, ses croyances et superstitions, les imprégnant d'une marque indélébile. Par la suite, elle se complexifie avec les apports des Indiens et des Noirs, tout cela se fusionnant dans les corvées sucrières ou autour du feu de bois dans les cases d'esclaves.²⁹²

En ce qui concerne le Portugais, on relèvera qu'en tant que colonisateur c'est lui qui a fourni le cadre institutionnel et socio-économique de la société brésilienne, coloniale esclavagiste et impériale. Son influence reste donc essentielle car il a introduit une part non négligeable de la population européenne pendant la colonisation. Surtout, les Portugais ont contrôlé le jeu politique en fournissant les cadres dirigeants de l'État colonial, de l'Église et des Armées. Ils étaient les maîtres du système économique établi depuis leur arrivée au Brésil à la toute fin du XVe siècle, avec l'implantation de la société esclavagiste où ils occupaient le haut de l'échelle sociale de la colonie.

Autre aspect décisif : au Brésil, la langue de l'administration et d'évangélisation était le portugais, même si le « tupi » avait été employé jusqu'au XVIIIe siècle comme *lingua franca* dans certaines régions.

²⁹² SODRÉ, W. Nelson, *idem*. p. 25.

III.3.a L'HERITAGE PORTUGAIS DANS LA LITTERATURE ORALE AU BRESIL

La littérature orale portugaise, comme celle de tous les pays, a une origine multiple se rattachant à plusieurs foyers, nationaux et étrangers, car ce pays occupe une position géographique tout à fait particulière, se situant à la pointe extrême-occidentale de l'Europe là où des nombreux peuples ont échoué venant du reste de l'Europe ou d'Afrique.

Tout d'abord, cette littérature orale s'inspire d'un fonds commun d'histoires populaires de diverses provenances, fusionnées au fil du temps. S'y ajoutent les influences des livres et des feuillets de colporteurs, mais aussi d'ouvrages adaptés aux esprits régionaux, tel *L'Histoire de l'Impératrice Porcine*, *Femme de l'Empereur Lodônio de Rome*, où est narrée la façon dont cet empereur a ordonné la mort de la dame. Son auteur Baltazar Dias, aveugle, a vécu sous le règne de dom Sébastien. Mentionnons encore *l'Histoire de Charles Magne*, qui est toujours mis en scène dans un *auto* appelé *Luttes de Maures et Chrétiens*, dans la ville bahianaise de Valence, et les *Douze Pairs de France*.

La littérature orale brésilienne s'abreuve également à d'autres sources : sermonnaires, apologétiques, hagiographies, lectures mystiques des messes et prêches de la Semaine Sainte ; souvenirs des histoires entendues dans les maisons seigneuriales par les domestiques, qui les ont diffusées en les amplifiant et en les altérant à leur tour ; et, surtout, nouvelles chevaleresques, comme la nouvelle espagnole éditée en 1511, *Palmerin de Oliva*, qui réapparaît dans une histoire populaire portugaise, *Palmeiriz d'Oliva*.²⁹³

Dans le versant luso-brésilien, elle s'inspire de la réimpression d'anciens livrets, venus d'Espagne et du Portugal, qui s'inspirent de motifs littéraires couvrant les XIIIe, XIVe, XVe et XVIe siècles. A leur nombre figurent *Donzela Teodora* (La Pucelle Théodore), *Imperatriz Porcina* (L'Impératrice Porcine), *Princesa Magalona* (La Princesse Maguelone), *João de Calais* (Jean de Calais), ou encore *Carlos Magno e os Doze Pares de França* (Charles Magnes et les Douze Pairs de France).

Au Brésil l'oralité récupère également, en y appliquant les anciennes méthodes de versification populaire, les événements et éléments contemporains tels que les guerres, la

²⁹³MENÉNDEZ y PELAYO, *Origenes de la Novela*, tomo III, 30, Edit. Glem, Buenos Aires; BRAGA, Teófilo, *Contos Tradicionais do Povo Português*, tomo I, n. 60, procedentes do Algarve, 1883, Porto, p. 175-76, In CASCUDO, C. Luís, In *História da Literatura Brasileira*, Literatura Oral, Vol. VI, São Paulo, José Olympiop, 1948, p. 78-79.

politique, la satire, les histoires d'animaux, les fables, le cycle de la transhumance du bétail, les histoires de chasse, d'amour, sans oublier des extraits de romans célèbres, brésiliens et étrangers, comme *A Escrava Isaura* (L'Esclave Isaure), *Romeu et Julieta* (Roméo et Juliette)... , etc.

C'est l'ensemble de ce corpus de la tradition orale portugaise qui a été transplanté au Brésil lors de la colonisation, à partir du XVI^e siècle. Il comprend des histoires de loup-garou, de sorcières, de mauresque enchantée, celles de *Trancoso*, connu depuis le début du XVII^e siècle, qui est devenu un nom de genre d'histoires traditionnelles en matière de contes merveilleux, surtout dans le nord du Brésil, les aventures de *Malazarte*... On y trouve également des contes de fées, des histoires de revenants dans des maisons hantées, de géants, de princes charmants, de châteaux, de trésors enfouis, de peur du noir, de rêves prémonitoires, etc. Ces traditions figurent aussi dans les strophes de vieilles *xácaras* (récits populaires versifiés) et romances portugaises avec des *solfas*, dans les musiques anonymes, dans les chants des vachers, dans les anecdotes, les devinettes, les légendes, etc.

S'y ajoutent toutes les représentations des pièces théâtrales populaires, venant du Moyen-Âge portugais, appelées les *autos*, ainsi que les danses dramatiques, les *jornadas dos pastoris*, les louanges des *lapinhas*, les *Cheganças*, les *Bumba-meu-boi*, les *Fandangos*, les *Congos*, aussi le monde coloré des *reisados*, « Fête des Trois Rois Mages » et des fragments oubliés de la mémoire collective d'autres histoires.

Ce que nous appelons la « littérature officielle », au vu de son obéissance aux rites modernes ou anciens des écoles ou à des prédilections individuelles, exprime une action réfléchie et purement intellectuelle. Par contre, sa sœur aînée, l'autre littérature, bien plus ancienne et populaire, agit par la parole parlée, en dansant au milieu du peuple, dans les fermes, les salines, sur les parvis des églises pendant les nuits de *novenas*, lors des fêtes populaires du cycle des bétails ou de la récolte de la canne à sucre, de la célébration des saints patrons, des messes de minuit, *Missa do Galo*, à l'air libre, s'offrant aux critiques d'une assistance qui comprend lettre et musique dans toute la dimension de ces événements joyeux.

Les productions littéraires destinées au peuple sont des livres vieux de plusieurs siècles, réimprimés à Rio de Janeiro, Sao Paulo, Fortaleza ou à Belém du Para. Les nouveaux versets, écrits sur d'anciens modèles, racontent les nouveautés selon la vieille stylistique des heptasyllabes et des vers à six ou huit pieds. La plupart de ces feuillets sont lus à haute voix pour ceux qui ne savent ni lire ni écrire, sous les vérandas, sur les terrasses, les chaussées, en

ronde, pour une audience attentive et silencieuse. Encore aujourd'hui, dans les fermes d'élevage du bétail du Nordeste brésilien, ainsi que dans les villages et villes de tout le Brésil, on peut se trouver face à une audience obstinée à écouter cette littérature lue à haute voix, lente ou saccadée. Le plus étonnant, concernant cette littérature, c'est que personne ne retient le nom des auteurs ; la seule chose qui importe pour l'auditoire, c'est la trame, l'intérêt, le sujet, l'action en fin de compte, c'est la geste. Ce genre est aussi qualifié de nos jours de littérature de *cordel*.

La littérature orale brésilienne rassemble toutes les manifestations du divertissement populaire que la tradition a pu garder. Cette littérature est composée d'éléments culturels apportés par les trois principales ethnies constitutives du peuple brésilien actuel, les Portugais, les Indiens et les Africains.

Les légendes portugaises dans leur immense majorité ont été transplantées par des émigrants venus des provinces portugaises du Minho, de l'Algarve, de l'Alentejo, de Beira, du Tras-os-montes, avec leur foi, les fêtes populaires catholiques, celles des pèlerins et des pèlerinages, les fêtes collectives des villages, les « saints ». Mais, en arrivant dans le Nouveau Monde, ces fêtes sont devenues des célébrations novénaires domestiques en contrepartie de l'exaucement des vœux pieux.

De même, sont arrivées au Portugal les fêtes religieuses les plus populaires, qui confèrent une plus grande place à la littérature orale, avec leurs vers, chants, exagérations légendaires, miracles, ainsi que les nombreuses processions qui accompagnent toutes les fêtes religieuses brésiliennes. A commencer par les saints brésiliens, qui sont des saints populaires portugais qui favorisaient la guérison des maladies et la protection dans les difficultés innombrables de la vie quotidienne. Certains de ces saints sont célébrés pour avoir été trouvés au fond des eaux, à l'embouchure des rivières, dans les filets des pêcheurs, etc.. C'est le cas de *Nossa Senhora Aparecida* (Notre Dame de l'Apparition), la patronne du Brésil, ou de *Nossa Senhora de Belém* (Notre Dame de Bethléem), de la ville de Belém do Para dans la région amazonienne. Ces célébrations attirent toujours une grande foule.

III.3.b LA TRADITION ORALE CHEZ LES INDIENS DU BRESIL

Autrefois, racontent les voyageurs, les chefs indigènes se rassemblaient autour d'un feu de bois pour palabrer et discuter des affaires concernant la vie de leurs communautés, et, dans ces conversations, ils évoquaient la marche des jours, les déplacements des cases, la situation des cultures vivrières, la proximité des bancs de poissons, etc. C'est également pendant ces réunions que les jeunes gens, *les curumi-açu*, s'imprégnaient de leurs coutumes et anciennes traditions mythologiques et guerrières, et de tant d'autres secrets transmis par la parole des anciens. En langue tupi-guarani, la cérémonie s'appelait le *Moacaretá* (le Conseil).

Cette tradition orale indigène ne conservait pas seulement les données des exploits des tribus, pour l'édification des jeunes et pour stimuler l'émulation ; elle transmettait aussi les contes, les fables et les rythmes des danses. Il revenait au *pajé*, le prêtre, de parler sur les rites, la théogonie et la science médicamenteuse, les archives des batailles passées étant confiées aux guerriers vieillissants. Ces pratiques étaient si régulières et puissantes que l'on comprend aujourd'hui pourquoi des centaines de fables et de contes ont été transmis aux naturalistes, missionnaires et explorateurs depuis le début de la colonisation portugaise. Il s'agit là des informations contemporaines des chroniqueurs coloniaux tels que le Jésuite José de Anchieta, cité par Câmara Cascudo, qui parlait de l'enchantement des indigènes pour l'éloquence et l'irréductible séduction pour la parole fluide en disant:

Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala e um bom língua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matam ou não matem e que vão a uma part ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite e às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloqüente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e língua”²⁹⁴

Il y a encore quelques années, d'après le témoignage de « seringueiros » (coupeurs de caoutchouc), de voyageurs et de marchands qui ont sillonné et visité des petites communautés indigènes des Etats de l'Amazonas, du Para, du Mato Grosso et du Goias, ces scènes se répétaient et se répètent encore plus au moins de nos jours. Après le dîner, les Vieux et les

²⁹⁴ CASCUDO, C. Luís, da, *idem.*, p. 78-79.

étrangers de passage se rassemblent hors des cases pour discuter et fumer du tabac en attendant l'heure du coucher. Lors de ces joutes oratoires sont évoqués les chasses monumentales, les pêches miraculeuses, les mystères de la forêt et la mémoire des grands chefs disparus. Ainsi les légendes, les mythes et les fables, les événements des jours et semaines écoulés défilent et sont rappelés à la mémoire des jeunes et des visiteurs comme il y a cinq siècles, avec d'incessantes gesticulations théâtrales. C'est la *Paranduba*, l'expression orale de l'odyssée indigène et résumée de tout ce qu'ils ont fait, entendu ou vu. D'après le folkloriste Luis da Câmara Cascudo, cet héritage des récits indigènes se répète dans une tradition figée dans les habitudes propres à l'intérieur du Brésil. Les membres d'une même famille, petits et adultes, se rappellent tous les incidents de la journée, et la réunion culminera avec le sommaire de la mère de famille faisant le détail de la conduite des enfants, des animaux de la cour, du voisinage et des visites inattendues. Selon ce même auteur, un grand nombre d'histoires indigènes se sont maintenues dans la mémoire brésilienne sans passer par l'interprétation des missionnaires catholiques. Un tel héritage n'a été possible qu'à travers le contact et la fusion multiséculaire entre les Indigènes et les Blancs dans les plantations et lors des explorations vers l'intérieur pour rechercher des pierres précieuses et des esclaves. De fait, ces histoires nous ont été léguées par les *mamelucos*, métis d'Indiens et de Portugais. Signalons également que, jusqu'à la moitié du XVIII^e siècle, la langue tupi, aussi appelée à l'époque la *Lingua Geral*, une *Lingua Franca*, le *nhengatu*, ou la belle langue, était la plus parlée du nord au sud du pays.²⁹⁵

Essa cultura é uma soma de todos os resultados experimentais e tradicionais da tribo, sedimentados na memória. Experiência dos trabalhos e tradição das estórias e mitos. O indígena conta horas e horas. Conta, dias e dias, ou melhor, noites e noites, um milhar de estórias de guerra, caça, pesca, origem de várias cousas, o manhecer de sua família no mundo. Todas as cousas, vegetais, animais, estrelas, fenômenos metereológicos, enfeies, utensílios de trabalho, técnica de fazer uma ubá (canoë), cortar uma árvore, remar, tirar o couro da anta, preparar uma armadilha para onça, matar o veado, arranjar um aparelho de pesca, reconhecer a vinda da piracema, os hábitos dos peixes, todas têm uma História religiosa, hierárquica, e uma literatura folclórica adjacente, explicando pormenores que atestam a velhice do motivo.[...]»²⁹⁶

Les légendes, les fables et les récits mythiques constituent les principaux documents de la tradition indienne du Brésil. Dans ces légendes, les Indiens expliquaient que les étoiles, les

²⁹⁵CASCUDO, Luís da Câmara, *ibid.*, p. 81-82.

²⁹⁶CASCUDO, Luís da Câmara, *ibid.*, p. 86.

tâches noires dans le ciel, les pluies, les crues, les animaux et les fleuves avaient vécu sous une autre forme parmi eux auparavant, il y a fort longtemps, quand il n'existait que les grands-parents des choses et des êtres actuels : le grand-père de la tortue, celui du singe et celui des volatiles, *mutun*. Mais, à la suite à une grande tragédie aujourd'hui un peu effacée des mémoires, ces entités se sont envolées, sont montées au firmament et sont ainsi devenues la Croix du Sud pour le *mutun*. Canope était un homme appelé Pechioço, marié à une femme-crapaud-cururu. Les Pléiades étaient des enfants que les parents ne pouvaient pas nourrir ; le manioc était né du tombeau de Mani, un fils illégitime ; le maïs du sépulcre d'Ainotaré, un chef indigène ; le guarana était né de l'œil droit du fils de la jeune fille Onhiámuáçabê, etc.

Dans les fables indigènes, il importe de noter la présence assez remarquable de la tortue, ce que certains folkloriste dénomment le cycle du *jabuti*, la tortue de terre, très populaire à l'extrême-nord du pays dans les Etats de Pará et de l'Amazonas, qui a la particularité d'avoir adopté des aspects des fables africaines concernant ce même animal. Nous y reviendrons lorsqu'on étudiera d'une façon comparative les influences africaines dans les contes brésiliens.

III.3.c LA TRADITION ORALE CHEZ LES AFRO-BRESILIENS

Dans les paragraphes précédents, nous avons relevé le rôle fondamental de la contribution portugaise dans la formation de la littérature orale brésilienne, ainsi que certains aspects de l'influence des peuples indigènes du Brésil, pendant la colonisation et par la suite, dans le choix des thèmes répertoriés par rapport à ces cultures indiennes. Nous avons vu qu'au cours de cette colonisation il y avait eu des échanges intenses entre les deux communautés, avec de multiples emprunts aussi bien du côté portugais que chez les Indiens dans l'adoption de sujets, de personnages et de genres appartenant à l'autre groupe, et qu'il y avait eu un jeu d'influences mutuelles entre ces peuples.

Dans la section qui suit, nous voudrions prendre en considération l'influence exercée par l'une des composantes importantes de la population et de la culture brésilienne, les Africains. Des peuples dont nous pouvons dire sans ambages que, depuis l'arrivée des Portugais, ils ont toujours joué un rôle central dans la fondation et la constitution du pays par leur participation, certes forcée, à la formation de cet héritage de l'oralité. Car la présence des peuples africains et de leurs descendants est inhérente au modèle économique introduit par une colonisation structurée autour de la mise en esclavage de ces populations.

Cette présence africaine sur le sol brésilien a des origines culturelles et ethniques multiples par rapport au continent africain, car de nombreux peuples ont été pris dans ce maelström depuis la moitié du XVI^e siècle. En suivant le tableau classificatoire établi par l'anthropologue Melville Herskovits, Artur Ramos, anthropologue brésilien, nous parle d'aires culturelles africaines qui ont influencé les Noirs brésiliens.²⁹⁷ Il y aurait ainsi :

A) Cultures soudanaises (Sous-aire IV-A de Herskovits)

Yorubas, Ewés, Fanti-Ashantis (Fang, Mpanwe, Panwe)

B) Cultures soudanaises - Noires musulmanes (Aires VI et VII de Herskovits)

Haoussas, Nupés, Mandingues et Peuls

²⁹⁷ RAMOS, Arthur, *As culturas negras no Novo Mundo – o negro brasileiro* III. Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 249, p. 58-72.

C) Cultures bantoues (Aires III et IV de Herskovits)

Angola-Congo et Mozambique

Ces divers peuples africains ont été transplantés au Brésil en différentes périodes, amenant ainsi, avec leurs imaginaires et leurs mémoires, des héritages culturels d'ordre religieux, musical et littéraire liés à la transmission orale, ou thématiques, technologiques et culinaires, qui vont fusionner avec les héritages rencontrés sur place, ceux des Indiens et des Portugais, qu'ils vont influencer dans tous les aspects de la vie quotidienne.

Tout en reconnaissant l'universalité de certains thèmes retrouvés dans les contes africains, les recherches sur la littérature orale sur le continent africain révèlent d'abord des spécificités liées à l'environnement socioculturel et historique, comme partout ailleurs. Mais elles montrent aussi que, depuis des époques très anciennes, ces cultures ont entretenu des contacts avec celles d'autres peuples et qu'elles ont à leur tour été influencées par des motifs venant d'Asie, de l'Afrique du Nord et de l'Europe, qui ont fusionné avec les thèmes locaux pour donner une nouvelle version ou des nouveaux contes.

Aussi devons-nous prendre en compte l'impact radical qu'a eu sur les peuples africains, surtout depuis le XVe siècle, la présence des Portugais, Espagnols et autres Européens sur les côtes Atlantique de l'Afrique. Le folkloriste Câmara Cascudo cite un voyageur, appelé Manuel Kopke, qui a entendu l'histoire d'une *Cambindama* (malheureuse) et a pu y déceler le conte merveilleux de Cendrillon, cela dans l'arrière-pays africain de Galangue où il n'y avait pas d'Européens.

Pour sa part, Léo Frobenius a collecté plusieurs contes traditionnels africains visiblement d'origine arabe, la chute de Kach, les lampes de la vie des Teriel, l'histoire de la vieille femme plus forte en intrigues que le diable (*Iblis*), toutes histoires recensées chez les Haoussas.²⁹⁸ Ce qui est gênant dans l'approche de ces auteurs, c'est qu'ils ôtent toute originalité et inventivité au génie africain dans l'élaboration des contes, comme dans d'autres domaines, et sont toujours à la recherche d'une universalité suspecte qui justifierait leur a priori, d'une origine étrangère à ces œuvres littéraires orales. Néanmoins, cela ne diminue aucunement l'importance de leurs travaux et la richesse de leurs recherches sur les traditions orales au Brésil,

²⁹⁸CASCUDO, Luís da Câmara, *ibid.*, p. 148.

tout particulièrement en ce qui concerne l'apport des Indiens et des Portugais dans la construction de cette tradition.

Certains motifs très courants en Afrique le sont aussi au Brésil et dans d'autres pays des Amériques, comme celui du lapin, le *rabbit*, dans le sud des Etats-Unis, celui de la tortue *ajapá* des Yoruba, très répandu dans toute l'Afrique sahélienne, ainsi que ceux des singes et des léopards dans toute les régions africaines en rapport avec les diasporas des Amériques.

Cette présence africaine, continuellement renouvelée au gré des besoins en esclaves de la part des propriétaires pour les plantations, les mines et la domesticité, ainsi que les bouleversements politiques engendrés par la traite négrière en Afrique même vont apporter une grande diversité ethnique africaine dans tout le Brésil, en particulier dans le Nordeste et le Centre-Sud. On rencontrera ainsi, au fil des siècles, des peuples de langues bantoues, tels que les *Bacongos*, qui parlent le kikongo, aujourd'hui l'une des langues nationales de trois pays (République démocratique du Congo, République populaire du Congo et Angola).

Il y a aussi les *Ambundo*, parlant le kimbundo, utilisé dans la région centrale, dans le Malanje, le Bengo et le Cuanza Nord, jusqu'à Ambriz, un territoire qui correspond à l'ancien royaume du Dongo, appelé Angola par les Portugais. C'est vers cette région que le trafic s'est concentré après la chute du royaume du Congo, et, de ce fait, la ville de Luanda est devenue si importante pour le Brésil qu'elle est toujours invoquée en vers, lors de diverses manifestations du folklore brésilien comme *l'Aruanda*, demeure mythique de tous les dieux et ancêtres.²⁹⁹

Les *Ovimbundos*, qui habitent une très vaste région du sud de l'Angola, parlent eux aussi une langue bantoue, l'*umbundo*, tout comme d'autres peuples tels que les *Batékés* et les *Munzolos*, dans les deux Congo. D'Angola, les *Libolos*, les *Jogas*, les *Quiocos*, les *Balundos* et les *Ganguelsa* ont été déportés au Brésil. Figurent aussi dans ce groupe, dans une moindre mesure, des peuples de la contre-côte africaine venant du Mozambique, comme les *Macondes*, les *Macuas* et les *Rongas*.

De l'Afrique de l'Ouest seront envoyés au Brésil en grand nombre des Ewés, Fons et Minas, du Bénin et du Togo ; des Yorubas du Nigeria, du Bénin et du Togo ; des Nupés, Haoussas, Peuls, également de l'actuel Nigeria. Ces arrivées massives d'esclaves, qui allaient constituer à la fois la base de l'économie brésilienne de l'époque et l'une des composantes des

²⁹⁹ CASTRO, Yeda Pessoa de, *Falares Africanos na Bahia* - Um Vocabulário Afro-Brasileiro, São Paulo, Topbooks, 2002, p. 89.

plus importantes dans la formation du Brésil colonial et impérial. Ces peuples ont eu une influence décisive, aux plans linguistique, religieux et social, sur le Brésil moderne, comme le prouvent les travaux de la linguiste Yeda Pessoa de Castro.

Les peuples parlant les langues de la famille linguistique bantoue et les langues kwa ont eu une grande importance dans la formation de la langue parlée actuellement au Brésil.

L'influence des langues africaines sur la langue portugaise ne se limite pas, selon les études de Yeda Pessoa de Castro, au champ de l'étymologie mais elle se révèle aussi par un riche vocabulaire de plus trois mille cinq cents mots qui fait aujourd'hui partie intégrante du portugais du Brésil. Elle a également induit des changements d'ordre morphosyntaxique : usage particulier du pluriel dans la langue populaire ; instabilité dans certaines catégories du genre grammatical, qui par ailleurs ne sont pas pertinentes dans les langues africaines en question.

Sans oublier des changements phonologiques favorisant la conservation de quelques particularités des systèmes linguistiques africains, qui coïncident avec certaines tendances archaïques observées dans le portugais et généralisées dans la langue populaire du Brésil, comme le passage de l'occlusive nasale /nd, mp/ à l'homorganique sonante /n, m/.

Cette transformation se réalise par l'effacement du *-d-* dans les formes du gérondif - *nd* - dans le parler populaire du Brésil, par exemple, **falano*, **dizeno*, etc. ; palatalisation des dentales /t, d/ suivies de /i, u/, attestée dans de nombreuses langues bantoues actuelles, ainsi que dans le fon et le yoruba, par exemple, *tio*, *dia*, du portugais du Brésil ; l'alternance de la latérale /l/ avec /r, n, t/, soit : l (>) r, n., courant dans les langues kikongo et kimbundo, ex. : « *kalalu* » > *calulu* ou *caruru*, « *malafu* » > *malafo* ou *marafu*, « *kalunga* » > *calunga* ou *canunga*, « *kaninga* » > *catinga* ; *aluguel* – *aluguer* ; *problema*, *falta* > qu'on peut trouver sous les formes **pobrema*, **farta*, dans l'ensemble du monde lusophone, etc.³⁰⁰

Sur le plan religieux, l'influence des religions africaines sur la religiosité brésilienne est notoire. Non seulement sur le catholicisme brésilien, mais aussi sur la formation du *candomblé* et de la *macumba* à partir des religions traditionnelles Yoruba, fon et bantou.

L'impact des cultures africaines va aussi s'exercer de manière décisive au sein des familles blanches et patriarcales pendant la période de l'esclavage, surtout du fait du contact et de la proximité entre les maîtres et leurs esclaves à l'intérieur même des maisons seigneuriales.

³⁰⁰ CASTRO, P. Yeda, de, *idem.*, p. 79-129.

C'est grâce à cette familiarité et au rôle de la population servile dans l'éducation et la formation des fils et filles de la caste de propriétaires que des valeurs et des coutumes des peuples africains seront transmises aux familles blanches, puis à toute la société brésilienne. L'un des mérites de l'œuvre de l'anthropologue Gilberto Freyre est d'avoir souligné cette transmission dans de multiples passages de *Maîtres et esclaves* et de *Sobrados e Mucambos*, lorsqu'il raconte comment des motifs et techniques de transmission des contes africains ont été sauvegardés dans le Nordeste par les femmes africaines en esclavage. Voici ce qu'il nous en dit :

Les histoires portugaises se modifièrent au Brésil en passant par les bouches des vieilles négresses et des nourrices de couleur. Les négresses furent les grandes conteuses d'histoires d'ici. A. B. Ellis nous rappelle que les Africains ont leurs castes de « conteurs ». « Certains individus font profession de raconter des histoires et vont de ville en ville pour réciter des contes.³⁰¹ » Il y a l'*akpalô*, qui dit les *alô* ou contes ; il y a l'*arokin*, qui narre les chroniques du passé. L'*akpalô* est une institution africaine qui a fleuri au Brésil dans la personne des vieilles négresses qui passaient leur temps à raconter des histoires. De vieilles négresses qui allaient de moulin en moulin, contant des histoires aux autres Noires, nourrices des bébés blancs. José Lins do Rego nous parle, dans son *Menino de Engenho*, de ces vieilles étranges qui apparaissaient dans les moulins du Paraíba : elles contaient des histoires puis s'en allaient. Elles vivaient de cela. Exactement la fonction et le genre de vie des *akpalô*.

Par l'intermédiaire de ces vieilles négresses et de ces nourrices, des histoires africaines, surtout de bêtes – de bêtes vivant avec les personnes, parlant avec elles, se mariant avec elles ou mangeant avec – s'ajoutèrent à la liste de celles des Portugaises, du Troncoso, que les grand-mères coloniales racontaient à leurs petits-enfants, presque toujours de marâtres, de princes, de géants, de princesses, de petits poucets, des Mores enchantés, de Moresques borgnes.³⁰²

C'est donc bien au sein même de la famille patriarcale et de l'unité foncière de base du système esclavagiste, l'*engenho*, le moulin, que certaines institutions africaines percent la barrière raciale, sociale et culturelle qui sépare maîtres et esclaves, Noirs et Blancs, dans cette univers en apparence hermétiquement fermé et figé, voué à l'incommunicabilité en raison des rapports de domination constitutifs d'un système mis en place depuis des siècles.

Par l'intermédiaire des « *mães-pretas* », les mères noires, cette conversation forcée se tiendra justement au cœur de la maison patriarcale entre esclaves et hommes libres. Les premiers auront la charge, par l'éducation et les soins prodigués aux enfants des maîtres, de la

³⁰¹ ELLIS, A. B., cité par RODRIGUES, Nina, In FREYRE, Gilberto, *Maîtres et Esclaves*, Paris, Éditions Gallimard, p. 316.

³⁰² FREYRE, Gilberto, *idem.*, p. 317.

transmission de thèmes, de valeurs, de façons d'appréhender et de sentir la vie et les mondes, ce monde-ci et ceux de l'au-delà. C'est ainsi qu'ils vont introduire, dans l'univers de ceux qui ont le contrôle de la société esclavagiste et coloniale d'alors, une perception du monde enrichie par l'apport des valeurs culturelles africaines.

Câmara Cascudo termine son chapitre sur l'influence « *afro-noire* » au Brésil en soulignant que la participation africaine dans la littérature orale au Brésil ne saurait être clairement identifiée, tout en reconnaissant l'existence de contes, proverbes, devinettes et anecdotes qui s'y rattachent. Il admet aussi que nous ignorons les rondes chantées par les enfants noirs et leurs jeux initiaux en Afrique. Bref, Câmara Cascudo en revient à son penchant qui consiste à toujours expliquer les contes africains et leur présence au Brésil par la théorie diffusionniste en ressassant les mêmes idées.

Ce serait à travers des siècles de contacts avec les Arabes que les Africains auraient reçu la plus grande partie des meilleurs épisodes relevés et collectés par les africanistes. Le Noir aurait résumé les récits interminables des Arabes en supprimant des détails, des cérémonies, des dialogues, des armes, tout ce dont se délectaient les Arabes.³⁰³

Or, de telles idées ne m'ont pas découragé dans mes objectifs, à savoir, faire la part des choses, pour cerner au plus près cet héritage afro-brésilien dans les diverses communautés de l'intérieur du pays. A cet effet, j'ai eu l'occasion de lire un livre d'un auteur critique littéraire afro-américain, Henry Louis Gates, Jr. : *The Signifying Monkey – A Theory of African-American Literary Criticism*. Pour la première fois, je prenais connaissance de l'existence d'une figure mythologique de la tradition littéraire vernaculaire du sud des Etats-Unis, le *Signifying Monkey*.

Cette figure est largement répandue dans le foyer originaire des populations noires américaines issues de la période de l'esclavage et très présente dans les contes populaires. Associé à ce personnage des contes populaires, j'ai également découvert, au niveau du langage, une figure de style propre au discours quotidien des Afro-Américains dans les conversations ordinaires, dans les conversations sur les conversations, mais aussi dans les textes des auteurs classiques et renommés de cette communauté. Cette figure, largement usitée, est un trope, généralement associé à l'usage fait de ce singe par les contes populaires : le *signifying*.

³⁰³ CASCUDO, C. Luís, da, *ibid.*, p. 165-6.

Plus tard, fort des données que nous venons d'exposer sur les conteuses qui ont préservé une institution africaine, l'*akpalô*, et sur leur rôle inventif et de synthèse lors des transmissions des anciennes valeurs culturelles portugaises et africaines à la population afro-brésilienne dans le contexte de la société esclavagiste, et conscient de l'importance de l'œuvre du critique littéraire Gates sur mes réflexions, j'ai effectué plusieurs séjours dans l'État de Bahia, au sein des communautés considérées comme rémanentes de *quilombos* ou d'anciens *quilombos*, afin de collecter du matériau destiné à l'analyse des contenus des traditions populaires encore véhiculées au sein de certaines de ces communautés comme celles des régions du Rio de Contas, dans le *Sertão*, de Bahia, du Rio São Francisco, de Rio das Rãs, Jatobá, ... etc.

J'ai pu constater à cette occasion que souvent, lorsque mes interlocuteurs me narraient leurs souvenirs d'enfance, les histoires dont leurs ancêtres les avaient bercés, incluaient des contes d'animaux comportant régulièrement des singes, toutes sortes de singes (*macacos*), prenant part aux histoires dans des circonstances très variées. Or, par-delà ces variations, il restait une constante : ces histoires relataient toujours les mêmes exploits, déboires et tricheries du même personnage ; il n'a été désigné que dans une seule et unique occurrence comme le *Macaco Simão*, dans les *Aventuras do Macaco Simão* (*Les Aventures du Singe Simon*).

C'est à partir de ces épisodes que j'ai entrevu la possibilité de l'existence d'un lien de parenté entre ces singes si répandus dans ce type d'histoires au Brésil que j'ai décidé de réunir sous le terme de *cycle du singe*, à l'instar du *cycle du jabuti*, terme établi par le folkloriste brésilien Luís da Câmara Cascudo, pour rendre compte des histoires dont la tortue est le personnage principal.

De même, j'ai pu constater que ces singes des contes populaires s'inscrivaient aussi dans un autre cycle non encore étudié comme tel par les spécialistes, du moins ceux référencés par ce folkloriste ou par des anthropologues comme Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Câmara Cascudo ou par le critique littéraire Sílvia Romero, qui est le premier chercheur au Brésil à avoir dressé un véritable inventaire des histoires et des contes populaires dans tout le pays. Aucun de ces auteurs n'a cependant classé ces histoires de singes dans un même modèle structurel d'histoires susceptibles d'être regroupées dans une et même catégorie, un cycle, même si certains d'entre eux ont admis une origine géographique africaine à ces histoires.

C'est en m'inspirant du *The Signifying Monkey* d'Henry Gates et, en partie, de sa démarche que j'ai voulu prendre la relève en démontrant qu'au Brésil aussi il y avait d'autres histoires de singes, comme Gates l'avait prévu pour l'ensemble des Amériques, et que les contes

comportant cet animal au Brésil avaient quelque chose en commun avec les personnages que l'on retrouvait dans le sud des Etats-Unis, à Cuba et au Suriname.

Gates pensait qu'il devrait y avoir d'autres fragments d'histoires et de contes, éparpillés par la colonisation et l'esclavage des peuples africains dans les diasporas américaines, que ces fables n'étaient que des branches d'un même arbre. Des contes qui pouvaient à l'origine remonter à la même histoire, sacrée ou profane, dans des pays africains où le singe tient une place et un rôle important, spécialement dans les cultures fon et Yoruba.

Dans son livre, Gates élabore une nouvelle théorie critique à partir des contes populaires du *Signifying monkey* et des écrits des auteurs afro-américains, qui se sont à leur tour inspirés, consciemment ou pas, de la tradition vernaculaire des États du Sud. Dans un complexe travail d'herméneutique, *Eshu-Elegbara*, de la tradition Yoruba, *Legba*, de la tradition fon, ou Exú, dans la branche brésilienne du *candomblé*, tient un rôle central à la fois comme Messager entre les dieux et entre les hommes et les dieux. Il se pose aussi comme la figure clé de l'interprète, l'herméneute, le *linguiste* divin du discours humain et de l'expérience humaine auprès des hommes et des dieux.

Cet *orisha*, ou *orixá*, dans sa forme brésilienne, c'est le *Trickster* qui va s'allier aux singes, et parfois fusionner avec eux, pour signifier les bouleversements survenus dans la vie et l'expérience des peuples africains et afro-descendants aux Amériques. D'abord pendant l'esclavage, lorsque ces histoires ont été élaborées, et aussi par la suite, il prendra toujours en charge le côté double, ambigu et dérangeant vis-à-vis de l'ordre et des conventions établis.

Pour mener à bien son analyse, Gates part de cette figure de style si étroitement associée au langage du singe des contes populaires américain, le *signifying*. Cette figure présente certains traits spécifiques que j'essayerai de cerner en m'appuyant sur cet auteur, sans pour autant entrer dans les détails liés à l'analyse interprétative littéraire. Car ma thèse se place sur tout un autre plan que celui d'une analyse littéraire des contes populaires, même si une étude poussée du texte de ces histoires est nécessaire pour mener à bien mon projet.

Au contraire, je m'efforce plutôt d'esquisser une analyse anthropologique des liens entre ces contes d'animaux brésiliens ayant le singe comme personnage principal, avec *Exu-Elegbara*, *Legbá*, *Leba* des religions afro-brésiliennes, et d'autres occurrences américaines évocatrices comme la variante américaine du *signifying monkey*, et leurs probables origines africaines en remontant aux sources mythologiques des traditions de l'Afrique de l'Ouest.

D'après Gates, l'usage quotidien de cette figure de style dans le parler des Noirs américains émane toujours de cette *tradition* et y revient. Elle est caractérisée par la duplicité du discours, le langage *double-voiced*, et couvre le *Talking Book*, le texte caractérisé par un double langage, en dialogue permanent avec d'autres textes ; le *Talking Book*, cette métaphore d'intertextualité intrinsèque au discours vernaculaire, est représenté dans la tradition sculpturale des Yorubas et des Fons par un *Esu* à deux bouches. De cette figure récurrente, de ce topos, Gates a dégagé et mis en exergue quatre grandes formes de ces textes à double voix dont voici un aperçu :

a) *La Révision Tropologique* – La manière spécifique dont une figure spéciale est reprise et répétée avec différence, entre un ou plusieurs textes (dans le cas brésilien : différents contextes et contes sont empruntés à la tradition orale portugaise ou africaines pour reformuler et refaire d'autres variantes), de la tradition littéraire afro-américaine,

[...] The first trope shared in the black narrative tradition is what I shall call the Talking Book. This compelling trope appears in James Gronniosaw's 1770 slave narrative, and then is revised in at least four other texts published between 1785 and 1815. We might think of this as the ur-trope of tradition. The form that repetition and difference take among these texts is the first example of Signifyin(g) as repetition and difference in the Anglo-African narrative tradition.

b) *Le Livre Parlant (The Speakerly Text)* – Cette figure de style concerne un mode particulier de voix en jeu dans le discours indirect libre figurant dans le livre de Zora Neale Hurston *Their Eyes Were Watching God*. La représentation de cette figure dans ce texte sous forme d'un personnage dynamique, avec des glissements du propre discours pour refléter un certain développement de la conscience de soi dans un personnage hybride, qui n'est ni le protagoniste du roman ni un narrateur distant. Il s'agit plutôt d'un mélange des deux, avec émergence d'un troisième terme qui fusionne à un moment de la conscience : le discours direct du roman noir et le discours standardisé du narrateur de la langue anglaise, cela aboutit à un mode narratif à double voix.

c) *Le Texte Parlant (The Talking Text)* – Concerne l'intertextualité et les limites métaphoriques à partir d'une interprétation de ce double langage dans le discours de la communauté noire américaine.

d) La Réécriture à partir d'un modèle déjà puisé dans cette tradition du *Speakerly Text*. Pour cette occurrence, Gates prend comme modèle l'usage de cette tradition dans le chef d'œuvre de Zora Neale Hurston (voir ci-dessus).

Or, contrairement à l'exemple des pays anglophones et protestants de l'Amérique du Nord et de l'Europe où d'anciens esclaves ont pu développer une *littérature noire* s'inspirant des modèles de celles de leurs anciens maîtres à partir du XVIII^e siècle, au Siècle des Lumières, avec les récits littéraires des *Slaves Narrative*, à une époque où la figure de l'Africain, et particulièrement celle du *Hottentote*, du *Bushman*, marquait alors l'idée d'un chaînon manquant entre l'homme moderne de l'époque et l'animal comme nous en avons amplement discuté dans la première partie de ce travail.

Ce phénomène particulier à ces pays du nord n'avait pas touché la colonie du Brésil étant donné que nous ne disposons d'aucun récit littéraire produit par des affranchis sur ce territoire pendant l'époque coloniale et par la suite pendant l'Empire, mais l'analyse de certains contes tels ceux que nous avons entrepris d'explorer montre que ce travail d'écriture a lieu à un autre niveau, celui de l'oralité, qui intègre la composante historique des esclaves dans la constitution et la reformulation des mythes africains dans les Amériques. Nous avons en effet déjà relevé, en nous appuyant sur le « *way out* » proposé par Melville Herskovits, la particularité intrinsèque aux cultures africaines, de s'adapter, dans un dialogue permanent, aux besoins des hommes et des femmes dans le monde auquel ils appartiennent.

Herskovits affirme que le Trickster *Legba* joue un rôle fonctionnel dans la mesure où il offre aux hommes un « *way out* » à la rigidité surnaturelle (cas des hommes qui veulent se faire passer pour des singes). Ce « *way out* » permettra à *Exu-Elegbara*, à *Legba* de s'introduire dans la faille visible du système où l'homme africain est perçu en tant que singe. L'Africain a su faire jouer ce déguisement animal pour échapper à la servitude en refusant l'usage d'un langage articulé devant les autres, Blancs ou Indiens, car les Africains savaient que les Indiens, même dominés et opprimés, jouissaient d'un statut plus élevé que le leur dans un monde racialement organisé en castes.

Cette possibilité de « *way out* », inhérente aux systèmes mythologiques fon et Yoruba apparaît quand l'homme devient animal et que le singe prend visage humain afin d'échapper à l'esclavage. Nous pensons que *Exu* a réinvesti les récits oraux en brouillant les symboles et les codes en usage pour pouvoir continuer son existence divine auprès des Africains et de leurs descendants, maintenant ainsi son influence à travers un motif assez récurrent dans les contes

des traditions orales, grâce aux histoires d'animaux dont les singes seront les protagonistes puisque cachés en toute sécurité par le conte.

Contrairement aux manifestations religieuses qui ont de tous temps été prohibées par l'Église catholique, les contes ont bénéficié, par leur apparence enfantine et anodine, de l'approbation de l'Église et des élites, qui les ont parfois même utilisés pour leur prosélytisme religieux. Ironie de l'histoire, c'est en grande partie par cette voie que des mythes ont pu être préservés et transmis de génération en génération jusqu'à nos jours, en se cachant derrière un langage symbolique complexe et difficile d'accès pour tous ceux qui n'ont pas la connaissance intime de l'univers mythologique des religions africaines qui leur donnerait les clés pour entrer dans ce monde très symbolique.

A ce stade de notre recherche, on peut soutenir que, dans la branche brésilienne, cette métamorphose va d'abord se produire au niveau du mythe par l'émergence d'un *Eshu* doté des caractéristiques spécifiques du singe, à savoir la couleur noire et l'apparition d'une longue queue animale. Il gardera aussi l'un des aspects physiques du *Legba* des Fons, son long phallus dressé qui est l'une des formes de cet *orixá* dans ses nombreuses représentations au Brésil, l'*Exu Nu* des *candomblés* ketou.

L'autre aspect d'*Eshu* que nous avons déjà évoqué concerne uniquement la tradition *Jeje* de Bahia du *Seja Hundê* dont nous avons obtenu les informations précises de la part de l'*Ogã* Buda, et du *Bogum* qui admet aussi son existence mais n'a pas voulu en parler, où il se fusionne intégralement avec le singe sous l'appellation de *Lebabimibome*, également pourvu d'un phallus.

Au niveau rhétorique, les traditions populaires des contes d'animaux vont intégrer dans les histoires de singe un personnage tel le *Macaco Simão*, qui, pareillement au *guije* des narratives populaires des histoires cubaines de la province d'Orient, est arrivé d'Afrique par la mer. Le *Macaco Simão* viendra aussi d'Afrique au Brésil par la mer et par bateau, en parodiant un conte populaire africain probablement d'origine bantoue mais introduit aussi au Brésil dans une version portugaise. En effet, la mouture que nous connaissons aujourd'hui a été collectée pour la première fois au Brésil, à la fin du XIX^e siècle, par le baron de Sant'Ana Neri qui, à partir de la version portugaise, l'a traduite en français sous le titre *Le singe et la mandoline*.

L'oxymoron brésilien, cousin du Signifying Monkey et du *Guije* cubain, le Singe des contes populaires, et en particulier le Singe des *Aventuras do Macaco Simão*, réunit presque toutes les caractéristiques d'*Exu-Elegbara, Legba*, excepté l'aspect érotique qu'on lui attribue dans les représentations où il est doté d'un sexe démesuré et d'une queue qu'il peut utiliser à sa guise puisqu'il s'agit d'un postiche ; notons qu'en langue portugaise du Brésil il n'y a pas vraiment d'assimilation du mot « queue » à celui de « pénis », comme en français par exemple.

Macaco Simão, l'oxymoron brésilien, le singe des contes populaires, incorporera ce changement anthropologique tant dans la narrative rhétorique que par une figure de style du langage qui signale et identifie cette opposition caractéristique à la personnalité d'*Exu-Elegbara, Legba*. L'ordre et le sens des mêmes mots sont ainsi inversés et les sens sont bouleversés dans un travail d'herméneutique proche de celui entrepris par *Eshu*, dans les traditions Yoruba et fon, dans le travail interprétatif qu'il fait sur le *Corpus d'Ifa* ou du *Fa*, selon les traditions de l'Afrique de l'Ouest.

C'est ce travail interprétatif que nous essayerons de décoder, de comprendre, en apportant peut-être quelques réponses à des questions, avec une analyse minutieuse de ces histoires orales, en prenant en compte l'importance et l'impact de la présence africaine dans la structuration des histoires de la tradition populaire brésilienne. Nous espérons donc que nos réponses seront à la hauteur des attentes concernant les mythes structurant certaines histoires populaires au Brésil et relevant des contes d'animaux où les singes ont la première place et le premier rôle.

Nous montrerons ainsi que c'est bien *Eshu-Elegbara, Legba* ou *Exu*, qui guide et instruit certaines histoires populaires des contes oraux au Brésil, comme cela a été prouvé pour les Etats-Unis avec le *Signifying Monkey*. En guise d'exemple, nous transcrivons ici une partie d'un long conte introductoire qui invite tous les animaux à participer à une grande fête dans la forêt, dont le singe est le maître de cérémonie, et qui s'intitule *La Fête dans la Brousse* :

A Festa na Mata

*Naquele dia, a filha da Onça casava com um primo-irmão.
Só vendo como ficou o lugar que servia de salão, preparado no meio da mata! O chão estava bem varrido, nas árvores havia punhado de lindas flores, e, em cima, cipós bem trançados, que os micos pintaram de muitas cores. As araras é que arranjaram as tintas, tiradas de suas penas.*

*Muito cedo foram chegando os convidados. Quando entravam no salão, o Macaco, de casaca marrom, calçando luvas brancas, avisava em alta voz :
– O senhor Fulano e a senhora Fulana! (...).*³⁰⁴

Faisant suite à ce fragment d'un conte nous consignons ici l'une des versions complètes d'un conte emblématique *As Aventuras do Macaco Simão*, « Les Aventures du Singe *Simão* » où il nous semble qu'*Eshu-Legba, Exu, Leba*, s'introduit dans l'ensemble de la trame narrative et l'imprime de son caractère et des divers aspects relevant de son rôle et de son origine dans les mythologies Yoruba et fon, non plus en tant qu'interprète des relations des divinités avec le monde, tel qu'il est consigné dans le *Corpus d'Ifá*, mais en tant que narrateur de l'expérience et de l'histoire des populations subalternes et soumises pendant la période de l'esclavage et au-delà, centrées sur la figure d'un héros spécifique dont il raconte le parcours, venu de l'Angola alors qu'il était un Singe :

Macaco Simão havia chegado da África. Por falta de dinheiro, viera escondido no porão do navio. Quando desembarcou, estava sujo e com a barba muito crescida. Lavou-se como pôde e entrou na primeira barbearia que encontrou. Fez a barba, bem feitinha, pôs pó de arroz, água de cheiro, e disse ao dono da barbearia que não tinha dinheiro para pagar despesa, mas que podia deixar o rabo, como garantia.

No dia seguinte, Simão arranhou emprego. Pediu dinheiro emprestado ao patrão e foi buscar o rabo. O barbeiro pediu muitas desculpas por não poder devolver o rabo que, por ser muito feio e assustar os fregueses, fora atirado à lata do lixo.

Macaco Simão deu ao barbeiro o dinheiro que lhe devia e exigiu uma navalha como compensação. O barbeiro aceitou a proposta.

Satisfeito, Simão saiu com a navalha e, por ser muito preguiçoso, não voltou para casa do patrão e foi dar um passeio, sem destino, por uma das ruas da cidade. Não tinha andado muito, quando encontrou uma pobre mulher escamando sardinha com uma faca velha, quase cega. Simão ficou com pena, fez-lhe presente da navalha, e continuou o passeio.

Mais adiante, arrependeu-se da boa ação que praticara, voltou, e pediu à mulher que lhe devolvesse a navalha.

– Quebrei- a, disse a mulher. Se o senhor quiser, posso lhe dar, em troca, uma sardinha frita.

³⁰⁴MAGALHÃES, R. Paulo, de, *Histórias da mata virgem*, p. 3. Ed. Melhoramento, s. l. n. d., 1958.

Simão aceitou e continuou a caminhada. Não dera muitos passos e topou com um homem, quase morto de fome, que estava comendo farinha seca.

– Ó homem, disse Simão, toma esta sardinha frita e mata a tua fome.

O homem não tinha andado muito e já Simão, arrependido de lhe ter dado a sardinha, o chamou.

– Devolve a sardinha que te dei.

– Infelizmente, não posso, disse o homem. Já a comi. Mas se o senhor aceitar, ofereço-lhe um saco de farinha.

Simão pôs o saco nas costas e foi andando, até encontrar uma casa, na beira da estrada. Parou à porta para pedir um copo d'água e soube, então, que ali era um colégio de meninas pobres e que, naquele dia, estavam todas com fome, por falta de que comer. Simão ficou com dó delas e deu à diretora o saco de farinha, para fazer bolinhos. Bebeu o copo d'água e seguiu o seu caminho. Não demorou muito, voltou ao colégio e disse à diretora que queria o seu saco de farinha de volta.

– Já fizemos os bolinhos e as meninas já mataram a fome, informou a diretora.

– Nesse caso, respondeu Simão, em troca do meu saco de farinha, quero uma menina.

De posse da menina, Simão, agora muito alegre por ter uma companheirinha, esfregou as mãos, deu três cambalhotas e, como estava fazendo muito calor, dirigiu-se para a margem de um rio que passava ali perto, a fim de tomar banho. Quando desceu o barranco, encontrou uma lavadeira que muito cansada do trabalho, tinha ainda grandes pilhas de roupas para lavar. Simão ofereceu-lhe a menina para ajudá-la. Podia ficar com ela, para sempre. Tomou, então, o banho, vestiu a roupa, menos a camisa que estava muito suja, e continuou o passeio.

De repente voltou atrás. Como era seu costume, arrependeu-se do presente que fizera e foi reclamar a menina à lavadeira.

– Oh! Seu Simão, disse a mulher, chorando, uma grande desgraça acaba de acontecer. A pobrezinha da menina, tão boazinha, tão bonitinha escorregou e caiu no rio e morreu afogada.

Era mentira da mulher. A menina estava escondida debaixo de uma pilha de roupa.

– Sinto bastante! Que pena! Tão mimosa! Choramingou Simão, com fingimento. Mas, já que estou sem camisa, a senhora podia me dar uma, em troca da menina.

A lavadeira deu-lhe uma camisa nova e o macaco foi para o meio da estrada, todo satisfeito, quando encontrou um homem todo esfarrapado, com a camisa em tiras, tocando viola.

– Ora, vejam só! O senhor, um grande artista, tocando viola tão bem, e desse jeito, quase nu! Tome esta camisa, disse-lhe Simão.

Deu a camisa ao violeiro e foi dormir um pouco, embaixo de uma árvore. Quando acordou, sentiu um pouco de frio e lembrou-se de que havia dado a camisa ao violeiro. Saiu correndo pela estrada até encontrar o homem da viola.

O homem, que sabia muito bem das artes do Macaco tinha já escondido a camisa e disse-lhe que, numa briga que tivera, naquela hora, ficara com a camisa toda rasgada.

– Pois, então, dê-me a sua viola, em troca da camisa.

De posse da viola, Macaco Simão muito satisfeito e já cansado de tanta aventura, achou melhor voltar para a sua terra e começou a cantar:

*Dingue-lingue-dingue
que vou p'r'Angola*

*Do meu rabo fiz navalha,
da navalha fiz sardinha,
da sardinha fiz farinha,
da farinha fiz menina,
da menina diz camisa,
da camisa fiz viola,*

*Dingue-lingue-dingue
que vou p'r'Angola!*

Comme pour les poèmes des contes populaires du *Signifying Monkey*, on peut constater que, dans les histoires brésiliennes, les règles structurelles de la chaîne syntagmatique sont assez semblables pour la manifestation et la matérialisation de ce personnage : 1) intertextualité 2) unité des couplets (*stanzaic units*) ou des strophes 3) répétition progressive (*incremental repetition*).

Pour ce qui est de l'intertextualité, le poème se réfère à un autre du même genre. L'art du narrateur oral de ces textes ou poèmes ne dépend pas de sa capacité à créer de nouveaux personnages ou événements pour définir l'action en cours ; il consiste plutôt à mettre en scène ensemble deux lignes finales qui s'achèvent par des mots comportant des similitudes phonétiques entre elles.

Cette intertextualité représente, par définition, à la fois un processus de répétition et de révision. Un certain nombre d'éléments structurels sont repris avec des différences, ce qui suggère une familiarité avec d'autres textes où le singe est le personnage principal.

Concernant l'unité des couplets ou des strophes, Gates dégage au moins deux figures de la structure des strophes : une formule introductoire cadre et une formule de conclusion cadre, ainsi que des couplets de rimes progressives qui se rapportent à la suivante sur un modèle de rimes en termes binaires a-a-b-b ; parfois apparaît un autre modèle, tel que a-a-b-b-c ou a-a-b-c-c, notamment pour inclure un signifiant très visible ou un étonnement auditif.

La *Répétition Progressive (Incremental Repetition)* prend, elle, la forme d'une structure binaire du couplet répété qui fonctionne soit en tant qu'unité narrative isolée, soit avec un deuxième ou un troisième ensemble de strophes ou de couplets, soit encore comme un récit plus long dans une relation tertiaire inscrite dans le cadre binaire décrit ci-dessus. Ce cadre définit la problématique dans laquelle le singe est impliqué. La relation tertiaire met le singe en rapport avec les structures répétitives de la confrontation, de la répétition et de l'engagement. Ce troisième aspect, la répétition de la confrontation, l'engagement et la résolution sont pris en charge par un discours direct.³⁰⁵

De même qu'*Eshu-Elegba* est la figure centrale du système d'interprétation et de divination d'*Ifa*, son cousin afro-américain aux Etats-Unis, le *Signifying Monkey*, est le principe autour duquel la rhétorique du discours de signification orale se structure. C'est la figure majeure de signification dans cette tradition.

Fort des analyses de Gates sur les manifestations du *Signifying Monkey* aux États-Unis et de son cousin au Brésil à propos des singes dans les contes populaires, nous relèverons des similitudes corroborant notre approche qui postule un lien de parenté structurel entre ces histoires américaines et brésiliennes, comme l'existence d'une intertextualité répétitive, mais aussi des différences. On le constate dans le conte *As Aventuras do Macaco Simão*, parodie ou pastiche d'un vieux conte cumulatif africain qui passe par la version portugaise où le singe est remplacé par le chat ; du Portugal il revient au Brésil où le singe redevient le principal personnage de l'histoire.

D'après Câmara Cascudo, le baron de Sant'Ana Neri a publié à Paris, en 1889, une traduction d'une version portugaise de ce conte dans son livre *Folk-Lore Brésilien*, sous le titre *Le Singe et la Mandoline*, (*O Macaco e a Viola*). Ce folkloriste affirme que l'original de la version française a été divulgué par un auteur portugais, Adolfo Coelho, *Contos de Carochinha*, dont le titre est *O rabo do gato*, où le chat remplace le singe, héros naturel des contes africains

³⁰⁵ GATES, L. Henry, *ibid.*, p. 59-64.

et brésiliens ; dans cette mouture portugaise, le conte se termine ainsi : *Da farinha fiz menina ; – Da menina fiz camisa ; – Da camisa fiz viola ; – Frum, fum, fum ...ai ! – Vou deportado p'ra Angola.*³⁰⁶

Dans la version du baron de Sant'Ana Neri, le singe a la pointe de la queue coupée par le coiffeur qui, ne pouvant la restituer, perd sa lame à raser. Plus loin, le singe l'offre à une femme qui écaillait des poissons et n'a pu ensuite la lui rendre. Le singe reçoit en échange une sardine, comme dans le conte transcrit intégralement ci-dessous. Ensuite il donne cette sardine à un boulanger qui, après l'avoir mangée, est obligé de la payer par une barrique de farine. Cette farine est ensuite offerte à un professeur d'une école de filles et, aussitôt après, le singe exige qu'on la lui rende. Ne pouvant récupérer sa farine, il se contente d'une jeune fille, qui par la suite est donnée à une lavandière/blanchisseuse du fleuve. Comme à son habitude, il demande la restitution de la fille et, cela étant impossible, le singe prend alors une chemise, qu'il offre à un musicien vendeur ambulant d'instruments de musique qui, en retour, lui donne une mandoline. A la fin le singe grimpe sur le toit d'une maison et chante ce refrain :

*Do meu rabo, fiz navalha ;
Da navalha, fiz sardinha;
Da sardinha, fiz farinha;
Da farinha, fiz menina;
Da menina, fiz viola.
Dum! Dum! Dum!
Vou-me embora!*

Dans son *Anthologie Nègre*, publiée à Paris en 1927, Blaise Cendrars nous relate un conte cumulatif d'un peuple de culture bantoue, les Waissou-Kouma, Wa-Sukuma, sous le titre *Les Échanges*, qui intègre le même processus d'enchaînement thématique :

Un jeune avait du miel. Il le donne à sa grand-mère. Celle-ci le mange. A son retour, il le réclame. Elle l'avait mangé. Elle dut lui donner du grain. Il l'emporte. Des poules viennent, le trouvent et le mettent en tas. Il leur dit : Vous, dites : « Nous sommes de grands mangeurs. »
Il leur donne le grain. Ils le mangent entièrement. Il le leur réclame et ils lui donnent un œuf en échange.

³⁰⁶ CASCUDO, C. Luís, da, *Contos Tradicionais Brasileiros*, São Paulo, Global Editora, 2000, p. 306-308.

Il s'en va et rencontre des bergers qui jouaient à la balle. Il leur dit : – Donnez-moi votre balle, je voudrais la regarder.
 Ils la lui donnent. Il leur dit : – Vous jouez mal.
 Il leur remet l'œuf en disant : – Frappez bien ma balle ; jetez les vôtres.
 Ils frappent l'œuf et le brisent.
 Il leur dit : – Donnez-moi mon œuf ; je veux m'en aller. – Il est brisé. – Alors, payez-le-moi.
 Ils lui donnent des bâtons.
 Il s'en va, rencontre des éléphants et leur dit : – Vous, dites : « Nous sommes forts ? » – Oui, répondent-ils. – Alors, brisez les bâtons que voici.
 Les bâtons brisés.
 – Payez-moi mes bâtons, leur dit-il. – C'est toi qui as raillé notre force.
 Et ils lui donnent un couteau.
 Il s'en va et rencontre des gens qui écorchaient un bœuf ; ils se servaient d'éclats de roseaux. Il leur dit : – C'est mauvais, jetez cela.
 Il leur donne son couteau ; ils écorchent leur bœuf et mettent le couteau à côté de la peau. Il le cache et leur dit : – Rendez-moi mon couteau.
 Ils regardent après la viande. Il leur dit : – Payez-le-moi. Ils lui donnent la queue du bœuf et il s'en va.
 Il arrive au bord d'un marécage, il y plante la queue et crie au secours. Les gens arrivent et le trouvent là. Il leur dit : – Retirez mon bétail ; il s'est enfoncé dans la boue.
 Ils tirent, tirent et ils ne sortent que la queue. Il leur dit : – Vous avez mis mon bétail en pièces, payez-le-moi.
 Ils lui donnent des bestiaux. Les gens étaient au nombre de cent ; tous payèrent : il eut cent bœufs et devint un petit chef.³⁰⁷

Si l'on considère ce conte comme la source originelle probable de la version orale où toutes les autres variantes ont trouvé l'inspiration pour créer de nouvelles histoires prenant en compte les nouveaux contextes socioculturel et historique des pays où ont été collectées les différentes versions, on observe que les divers éléments faisant corps aux différentes versions reprennent plus au moins quelques éléments de Wa-Kusuma. Le miel est remplacé par une volaille, comme dans la version brésilienne collectée par Camara Cascudo. Dans cette variante, *O Menino e a Avó Gulosa*, *L'Enfant et la Grand-Mère Gourmande*, le conte nous donne à penser qu'il pouvait évoquer un autre foyer que l'Afrique centrale, à savoir, le golfe de Guinée. Car l'animal évoqué au début de l'histoire est une pintade, volatile appelé également *guiné* en portugais, ce qui renvoie au golfe de Guinée.

Cela aurait pu être aussi explicité par l'un de ses multiples noms au Brésil, dont celui de *galinha d'angola*, *poule d'angola*, mais ceci n'est pas le cas de cette version. Camara Cascudo évoque même une version française de la région du Languedoc, *Turlendu*, recueillie par Montel et Lambert en Lozère, dont la formule finale est la suivante : « *D'un petit pou à une petite poule*

³⁰⁷ CENDARS, Blaise, *Anthologie Nègre*, p. 236-237, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1979.

– d’une petite poule à un petit porc – d’un petit porc à une petite mule – d’une petite mule à une jeune fille – d’une jeune fille à un gros chien – qui m’a emporté le nez ? », *Contes des Provinces de France*.³⁰⁸

On s’aperçoit donc que les mêmes histoires sont reprises et réinvesties d’éléments différents. Ainsi, il s’opère chaque fois une relecture de l’histoire originale en y introduisant d’autres éléments renvoyant à d’autres contextes, avec une réinterprétation et des ajouts dans la tradition interprétative. Il est important de signaler que, dans les versions brésiliennes des contes africains, l’éléphant a disparu en tant que personnage des histoires, remplacé par le jaguar, le cerf, le léopard, le lion, la tortue de terre ou *jabuti*, le vautour, l’araignée, etc.

Tout d’abord nous devons dire que cette version brésilienne, *As Aventuras do Macaco Simão*, est une parodie ou pastiche d’un vieux conte cumulatif africain qui passe par la version portugaise où le singe est remplacé par le chat ; du Portugal il revient au Brésil où le singe redevient le principal personnage de l’histoire.

D’après Câmara Cascudo, le baron de Sant’Ana Neri a publié à Paris, en 1889, une traduction d’une version portugaise de ce conte dans son livre *Folk-Lore Brésilien*, sous le titre *Le Singe et la Mandoline*, (*O Macaco e a Viola*). Ce folkloriste affirme que l’original de la version française a été divulgué par un auteur portugais, Adolfo Coelho, *Contos de Carochinha*, dont le titre est *O rabo do gato*, où le chat remplace le singe, héros naturel des contes africains et brésiliens ; dans cette mouture portugaise, le conte se termine ainsi : *Da farinha fiz menina ; – Da menina fiz camisa ; – Da camisa fiz viola ; – Frum, fum, fum ...ai ! – Vou deportado p’ra Angola*.³⁰⁹

On s’aperçoit donc que les mêmes histoires sont reprises et réinvesties d’éléments différents. Ainsi, il s’opère chaque fois une relecture de l’histoire originale en y introduisant d’autres éléments renvoyant à d’autres contextes, avec une réinterprétation et des ajouts dans la tradition interprétative. Il est important de signaler que, dans les versions brésiliennes des contes africains, l’éléphant a disparu en tant que personnage des histoires, remplacé par le jaguar, le cerf, le léopard, le lion, la tortue de terre ou *jabuti*, le vautour, l’araignée, etc.

Nous avons déjà évoqué les rapports entre le conte et le rêve en nous inspirant de l’analyse freudienne proposée par l’anthropologue Nicole Belmont. Elle applique la formule du

³⁰⁸ CASCUDO, C. Luís, da, *idem.*, p. 308.

³⁰⁹ CASCUDO, C. Luís, da, *Contos tradicionais brasileiros*, São Paulo, Global Editora, 2000, p. 306-308.

*travail*durêve au conte avec la notion de *travail du conte*. Gates se sert lui aussi de la théorie freudienne exposée dans *Le mot d'esprit* et dans *l'Interprétation des rêves* pour l'analyse du langage du *Signifyin(g)*. A la suite de Freud, il affirme :

The Signifying Monkey poems can usefully be thought of as quasi-dreams, or daydreams, dream narratives in which monkeys, lions, and elephants manifest their feelings in direct speech. Animals, of course, do not speak, except in dreams or in mythological discourse. As Freud puts it in The Interpretation of Dreams, "this symbolism is not peculiar to dreams, but is characteristic of unconscious ideation, in particular among people, and it is to be found in folklore, and in popular myths, legends, linguistic idioms, proverbial wisdom and current jokes, to a more complete extent than in dreams.

The Signifying Monkey tales, in this sense, can be thought of as versions of daydreams, the Daydream of the Black Other, chiasmic fantasies of reversal of power relationships. One of the traditional Signifying poems names this relationship explicitly:

*The Monkey laid up in a tree and he thought up a scheme,
And thought he'd try one of his fantastic dreams. (p. 167)³¹⁰*

Freud en dit davantage sur l'importance de l'humour dans des situations de détresse et, caractérisant cet état d'esprit, il explique:

L'humour a non seulement quelque chose de libérateur, analogue en cela à l'esprit et au comique, mais encore quelque chose de sublime et d'élevé, traits qui ne se retrouvent pas dans ces deux autres modes d'acquisition du plaisir par une vision intellectuelle. Le sublime tient évidemment au triomphe du narcissisme, à l'invulnérabilité du moi qui s'affirme victorieusement. Le moi se refuse à se laisser entamer, à se laisser imposer la souffrance par les réalités extérieures, il se refuse à admettre que les traumatismes du monde extérieur puissent le toucher ; bien plus, il fait voir qu'ils peuvent même lui devenir occasions de plaisir. Ce dernier trait est la caractéristique essentielle de l'humour. [...] L'humour ne se résigne pas, il défie, il implique non seulement le triomphe du moi, mais encore du principe du plaisir qui trouve ainsi moyen de s'affirmer en dépit de réalités extérieures défavorables.

Ces deux derniers traits : démenti à la réalité, affirmation du principe du plaisir, rapprochent l'humour des processus régressifs ou « réactionnaires » qui nous ont tellement occupés en psychopathologie. En tant que moyen de défense contre la douleur, il prend place dans la grande série des méthodes que la vie psychique de l'homme a édifiées en vue de se soustraire à la contrainte de la

³¹⁰ GATES, L. Henry, *ibid.*, p. 58-59.

douleur, série qui s'ouvre par la névrose et la folie et embrasse également l'ivresse, le repliement sur soi-même, l'extase. [...].³¹¹

La poésie du *Signifying Monkey* procède comme la plaisanterie qui exploite davantage les sons des mots que leur sens proprement dit, et son langage de Signifyin(g), en redéployant son attention du sémantique vers le rhétorique, permettra de mettre à jour le sens refoulé du mot.

Comme nous l'avons constaté, à la fin de notre premier conte, *Le Singe et dona Miquelina*, il y a de la plaisanterie ; ce n'était qu'un rêve et le singe s'en tire avec quelques coups mais vivant.

A travers les contes d'animaux intégrés dans les traditions populaires, on comprend maintenant pourquoi et comment, des hommes en situation de détresse absolue – l'esclavage – emploient la ruse pour s'y soustraire. Des contes vont également être empruntés aux cultures des maîtres pour être intégrés aux cultures originelles ; dès lors, de nouvelles histoires vont être inventées pour exprimer l'opposition des esclaves au sort qui leur est réservé.

Ces histoires constituant la trame déguisée de cette lutte opposant le faible au fort, le subalterne au puissant se lisent comme une revanche sur les propriétaires d'esclaves ou sur des hommes blancs de la caste des maîtres d'esclaves car, à part la résistance par la fuite ou le meurtre des maîtres, ce qui était extrêmement dangereux, l'un des moyens qui a permis aux esclaves de se défouler sur ceux qui les opprimaient était d'utiliser la ruse d'anciennes techniques de la tradition orale largement employées dans leur cultures orales d'origine.

Il semble que c'est également au Brésil que la prise en charge du *Messager des dieux* occupera une place beaucoup plus large que celle des singes dans les contes populaires du nord de l'Amérique (*Signifying Monkey*).

Dans l'espace culturel luso-brésilien, le changement et l'impact des mythes et des cultures africaines ne se traduiront pas seulement par l'invention d'une autre manière de critiquer et de réviser la culture dominante par le changement du sens de certains mots de la

³¹¹FREUD, Sigmund, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient. Appendice : humour*, éd. Gallimard, 1969, p. 369-370.

langue officielle, avec la création de codes spécifiques propres pour se référer à la narration de la figure de style du *signifying* de la communauté noire américaine.

Cette mutation affectera beaucoup plus profondément les transformations auxquelles le Brésil a été soumis dès son origine, les mythes et cultures africains constituant peut-être une réponse aux spécificités d'un modèle économique de production des richesses lié à l'esclavage, qui a recouru à l'importation massive de travailleurs africains.

Cette présence démographique majoritaire dès le début de la colonisation portugaise, rappelle la linguiste Yeda Castro, a contribué à façonner en profondeur tous les aspects de cette société, pendant l'esclavage et après son abolition, des influences linguistiques aux modes de pensée. Le travail de transformation de la culture brésilienne commencé dans les siècles antérieurs est toujours en action jusqu'à nos jours sous diverses formes.

Bien sûr, nous ne pouvons recenser tous les contes d'animaux du Brésil où les singes sont les personnages centraux, comme dans les contes américains, d'autant que ce n'est pas l'objet principal de notre travail. Il s'agit plutôt ici de trouver des contes dont les thèmes sont assez emblématiques pour établir des liens de parenté et de filiation entre ces différentes histoires, à des degrés divers.

Nous cherchons aussi à montrer comment la figure mythique majeure de la tradition yoruba et fon, *Eshu-Elegbara*, a continué à marquer la culture du Brésil par son action symbolique puisant dans les mythes originels pour la construction de la trame narrative des contes d'animaux dont les singes sont les protagonistes. Cela nous permet d'obtenir une grille de lecture qui s'inspire d'une stratégie rhétorique équivalente constitutive des cultures africaines, *Eshu* est celui qui lit, écrit et traduit les pensées mythiques de ces peuples, préservées dans le *Corpus d'Ifa*.

Nous avons déjà évoqué le rapport entre le travail du rêve et celui du conte, d'abord avec le conte du *Singe et dona Miquelina*, qui se rattache à la figure du Tar Baby, un mannequin en cire noire, que l'on retrouve dans les contes populaires américains. C'est l'occasion de stigmatiser la trahison de certains esclaves qui, par peur du maître qui disposait du pouvoir de vie et de mort, choisissaient la délation et la trahison des leurs pour se protéger.

A présent, nous envisageons plutôt la relation sous-jacente où il y a fusion entre *Eshu*, le singe, et l'esclave, qui va alors utiliser la ruse, la tricherie et l'humour vis-à-vis des maîtres blancs. Citons en exemple l'épisode de la vente du pot de beurre à *Dona Miquelina*. Le Singe

la trompe et lui donne un produit mélangé à de la terre, ou à de la mélasse de canne ; dans cette histoire, la vieille dame est présentée comme méchante et laide, ce qui en dit long sur les mauvaises relations que certaines femmes épouses des maîtres entretenaient avec les jeunes femmes esclaves qu'elles jalouaient en raison des écarts de conduite de leurs maris. Le singe crée aussi la panique parmi les invités d'une grande soirée chez Madame Miquelina, défiant, par la désobéissance et la tricherie, la fêrule des maîtres et les souffrances qu'ils infligeaient aux esclaves.

Par ce bouleversement de l'ordre naturel des choses, le singe défie la mort, il visite le monde des morts sans pour autant en être un, devenant ainsi une figure immortelle qui peut se multiplier à l'infini, en petits morceaux aussi nombreux que les bouchées des convives. Le singe, dans ce conte, terrorise tous ceux qui le dominent et l'oppriment au jour le jour, par la peur. Comme par la magie du rêve, il peut aussi, comme l'*Exu* de la tradition Yoruba et afro-brésilienne, bouleverser l'ordre établi dans les cérémonies, se présenter comme celui qui s'amuse et amuse les autres tout en restant dans un discours vrai, ancré dans le réel. Car, avec lui, tout est affaire d'interprétation. *Exu* peut passer du monde visible à l'invisible, de l'*aiye* à l'*orun* ; il établit le lien entre les morts et les vivants puisqu'il guide, montre la direction, porte les offrandes aussi bien aux ancêtres qu'aux *orixás*. Les Yorubas disent à ce sujet qu'il est à la fois *lese-egun* et *lese-orisha*, la force divine qui met en relation les morts et les ancêtres avec les vivants et assure le lien entre les dieux, ainsi qu'entre les hommes et les dieux.

Cette multiplication du singe dans l'estomac des invités peut également trouver son inspiration dans la mythologie où *Exú* devient l'*Esu-bara* de chaque individu, où il est l'existence individuée de chaque personne. Etant lui-même ce principe d'individuation, il doit être mis en rapport avec le découpage et l'évolution de la matière différenciée ; en conséquence, il représente ce qui est occulte et secret.

Dans le cas du mannequin, le noir renvoie à la chose secrète et occulte, car il y a une profonde correspondance entre *Exu* et la couleur noire, non pas sous l'aspect qui colle, attache et trahit, comme la glue, la cire ou le goudron qui arrête le singe du conte. D'après l'analyse de Juana Elbein dos Santos, cet aspect de la divinité *Esu-bara* représente plutôt la *physiologie* interne, ce qui se produit à l'*intérieur* de toutes les cavités du corps, dans l'*inú*. Il couvre aussi

la bouche et l'estomac car, rappelle-t-elle, il “*Está associado à cavidade da boca e do estômago em primeiro lugar por causa de sua atividade de introjetar, de introduzir alimentos.*”³¹²

Nous reprenons l'analyse de l'anthropologue car elle nous enseigne que cet aspect d'*Esu-Bara* est la source de l'individualisation, et, l'élément essentiel de ce symbole collectif, qu'il est constitutif de tous les individus. C'est le principe même de vie individuelle, individualisée, car chacun porte en soi son *Exu*. Il comporte en lui l'élément qui permettra à l'individu de renaître et d'accomplir sa destinée personnelle, son cycle vital. C'est pourquoi le singe se multiplie dans le ventre des convives, chaque bouchée se transformant en un nouveau singe ; cela symbolise son pouvoir de se multiplier à l'infini et, par cette magie, de devenir immortel.

Cette capacité que possède *Exú* de se multiplier à l'infini est symbolisée par l'*okoto*, espèce d'escargot conique dont la base est ouverte, représentant la continuité évolutive régulière d'un cône inversé qui, en progression constante, s'ouvre à l'infini. A l'instar d'une spirale, à partir d'un *Exu* unique, il devient les multiples variétés de cette divinité, *orishirishi Eshu*, de la tradition Yoruba. L'*okoto* illustre non seulement que les *Esu*, « apesar de numerosos, sua natureza e sua origem é única », mais aussi qu'il explique le processus dynamique, sa manière de croître et de se multiplier, comme nous l'avons déjà évoqué par la symbolique de la toupie, de la croissance en forme de la spirale, car il est Un multiplié à l'infini.³¹³ Mais cette fois, dans le conte, la multiplicité de l'*Orisha* à partir de cet *UM* se manifeste dans une forme spiralée, également interne, l'intestin.

Selon le *Babálawo Ifátoogun*, le grand nombre d'avatars d'*Eshu*, *orisirisi Esu*, en tant que facteur de croissance et d'expansion à partir d'un unique *Esu*, le pied de l'*Okoto*, *Agba Esu*, dont multiples unités et éléments ont participé à sa constitution, montre que les *Esu* sont non seulement nombreux, mais aussi qu'ils sont par leur nature et origine l'Un. Cela explique aussi sa signification dynamique, sa manière de croître et de se multiplier, comme nous l'avons déjà évoqué par la symbolique de la toupie, de la croissance en forme de la spirale, car il est Un multiplié à l'infini.

Dans plusieurs textes et chants, cette relation entre *Exu* et l'Un est signalée. L'un de ces *itan*, récit, où le mythe ci-dessus est rapporté, raconte que lorsque *Exu* s'apprêtait à venir ici-bas, pour bénir une population terrestre réduite qui se plaignait de son faible nombre, il a convoqué toute la population de l'*orun*, l'autre monde, « les fils de ses fils, de génération en

³¹² SANTOS, J. Elbein dos, *ibid.*, p. 210-212.

³¹³ SANTOS, E. Juana, dos, *ibid.*, p. 133.

génération ». Il les compta pendant longtemps : « *eram mil e duzentos, Agba Esu, ele próprio, o rei de todos, acrescentou UM a seu número, o que fez 1201* ». ³¹⁴ C'est ce caractère unique de cet *Orisha*:

Cette capacidade dinâmica de Esu que tanto permite a Sango lançar pedras de raio como a Osayin preparar seus remédios, esse poder neutro que permite a cada ser mobilizar e desenvolver suas funções e seus destinos, é conhecido sob o nome de agbára. Esué o Senhor-do-poder, Elegbára, ele é ao mesmo tempo seu controlador e sua representação. ³¹⁵

C'est aussi ce pouvoir attribué à *Exu* que l'on retrouve chez notre héros, le *Macaco Simão*, puisque le Linguiste divin s'est ici métamorphosé en esclave déguisé en Singe.

Évidemment, il ne s'agit là que d'une histoire d'animaux. Reste qu'on a affaire à des transpositions, à l'aune de l'expérience humaine, au monde des bêtes. Ces choses ne pouvaient pas être dites autrement par des gens considérés comme des sous-hommes. Comment donc un esclave pouvait-il mettre au défi son maître, sans encourir la mort, autrement que dans un monde imagé, où il pouvait se déguiser en un animal plaisant, vengeur et moqueur ? De même, un personnage mythique comme *Exu-Legbá*, divinité centrale d'une religion qui était interdite, persécutée et bannie, considéré comme l'une des manifestations du mal, ne pouvait continuer à exister, à transmettre son message et la vision du monde des cultures d'origine, sinon que d'une façon déguisée dans les contes populaires.

Quoi qu'il en soit, *Exu-Legba* a résisté, vaincu la censure et la persécution des églises chrétiennes par ce stratagème, il a su intégrer de nombreuses représentations de personnages des histoires populaires orales, surtout ceux de singes. Notons qu'en Europe aussi, pour les contes merveilleux ayant trait aux anciennes mythologies préchrétiennes, c'est sous divers déguisements des traditions populaires que les anciens mythes ont pu conserver leurs messages. Des histoires qu'on peut aujourd'hui récupérer et décoder pour comprendre des pans entiers d'une histoire refoulée, en remontant même à leurs sources spirituelles et mythiques.

Revenons à notre histoire, *Les Aventures du Singe Simon*, qui recèle une immense richesse symbolique constitutive des divers thèmes dont elle est la représentation. D'abord en

³¹⁴ SANTOS, E. Juana, dos, *ibid.*, p. 133.

³¹⁵ SANTOS, E. Juana, dos, *ibid.*, p. 134.

terme littéraire, dans la culture orale brésilienne car, contrairement aux histoires américaines du *Signifying Monkey*, ce conte est à notre connaissance le seul à avoir une référence explicite d'une origine géographique africaine. *Macaco Simão* serait venu d'Angola, et souhaiterait y retourner après son parcours parsemé d'embûches au Brésil.

La constante conversation entre les cultures africaine et européenne se manifeste aussi à travers l'un des textes fondateurs de la culture occidentale, la Bible. Le conteur, ou la conteuse, qui a donné un nom à la fable du Singe et sa mandoline, *Macaco Simão*, savait bien qu'il se plaçait au cœur même du système magico-religieux de la tradition judéo-chrétienne. Il s'agit là d'un cas édifiant de révision d'une tradition par une autre. On retrouve dans ce conte des aspects qui peuvent être considérés comme une parodie ou un pastiche d'un personnage biblique, Simon, dans divers rôles dont nous évoquerons certains, comme le rappelle le *Harper Collins Bible Dictionary* :

Simon. 1. Simon Maccabeus, he son of Mattathias Hashmon, a ruler in Palestine (142-143 B.C.). 2. Simon Peter, one of the twelve apostles (Matt. 10:2; Mark 3:16; Luke 6:14). 3. The second "Simon" among the Twelve, otherwise called Simon "the Zealot" (Luke 6:15; Act 1:13) or "the Cananaean" (Matt. 10:4; Mark 3:18). 4 Judas Iscariot's father (John 6:71; 13:2, 26). 5. One of Jesus's brothers (Matt. 13:55; Mark 6:3). 6 The leper of Bethany in whose house Jesus was anointed with "very expensive ointment" (Matt. 26:6 – 13; Mark 14:3–9). 7 The Pharisee whose house was the scene of Jesus' anointing by a "sinful" woman (Luke 7:36–50), likely a variant version of 6). 8 "A man of Cyrene" (North Africa) identified by Mark as father of Alexander and Rufus, who was compelled to carry Jesus' cross (Matt. 27:32; Mark 15:21; Luke 23:26). 9 The leatherworker (tanner) in Joppa with whom Peter remained "for many days"; during this stay Peter has his vision of the clean and unclean animals (Acts 9:43; 10:5 – 6, 32). 10 Simon Magnus, a magician from Samaria (Acts 8:9–24); [...]

Simon Magus [...], a magician ("Magus" is from the Gk. For "magic"; cf. Acts 8:11) in Samaria who became Christian believer and was baptized as a result of the preaching of Philip, according to Acts 8:9–24. Subsequently, however, he was excoriated by Peter for attempting to purchase the power of the Holy Spirit. Thus, in Acts, he becomes both a negative model for the superiority of the Spirit of Christ over magic and, like Ananias and Sapphira, of the folly of greed (cf. Acts 5:1–11).

Acts, which calls him simply Simon, tells us nothing about his origins. Perhaps he was not a Samaritan but lived among the strictly Gentile population of the area. The name Magus appears in later legends about him in the Clementine literature (a series of writings that deal with St. Clement of Rome and name him as author) and the church fathers, where he is either an opponent of Peter or an early Gnostic. Although in Acts Simon apparently repents (8:24), some later Christian writers regarded him as the

*veritable father of heresy (cf. Acts 8:10 "This man is that power of God which is called great").*³¹⁶

Les références bibliques se rapportant à Simon sont donc établies. De la même manière, nous pensons que le héros du conte, *Macaco Simão*, plonge au cœur même de la tradition catholique brésilienne, telle qu'elle a été enseignée et divulguée au Brésil à l'époque coloniale. On connaît le grand rôle qu'a joué cette tradition religieuse auprès des maîtres d'esclaves, que le père Antônio Vieira met en garde en ces termes : "*Senhores, que hoje vos chamais assim, considerai que para passar da liberdade ao cativeiro não é necessária a transmigração da Babilônia, e na vossa terra pode suceder esta mudança...*"³¹⁷ Il adresse aussi son message aux esclaves, à une époque où les soulèvements d'esclaves étaient devenus la hantise des *senhores de engenho* et du pouvoir colonial, surtout après la conquête du Pernambouco par les Hollandais en 1630 et l'augmentation des fuites d'esclaves vers les zones inhospitalières et difficile d'accès aux troupes qui attaquent les *quilombos*.

Ainsi l'Église et le Moulin marchent dorénavant plus que jamais de pair. C'est au cours de cette période que le père Antônio Vieira multiplie ses interventions, en faisant de la religion l'une des armes de base dans sa lutte contre le *Quilombo dos Palmares*, afin de faire accepter aux esclaves leur sort. Il s'inspire de la figure du Christ, comme l'illustre le message qu'il a délivré, à l'âge de 23 ans, dans une plantation du *Recôncavo Bahianais*, en 1633. Dans ce sermon, Vieira développe l'idée que les Africains et les Noirs, qu'il appelle *etíopes*, Éthiopiens, sont la figure même du Christ et les élus de Dieu, qui, par leur sacrifice, sauveront l'humanité : « *sois imitadores de Cristo crucificado [...] porque padeceis em um mundo muito semelhante o que mesmo o Senhor padeceu na cruz, e em toda a sua paixão* ».³¹⁸

Dans ce même sermon, le père Vieira précise sa comparaison entre la souffrance du Christ et de celle de l'esclave en ces termes :

Cristo despido e vós despidos: Cristo sem comer e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os

³¹⁶ ACHTEMEIER, J. Paul, Gen. Editor, *The HarperCollins Bible dictionary*, p. 1025. San Francisco, 1996.

³¹⁷ VIEIRA, Antonio, « Sermão XXVII » (Bahia, anos 1680). In: Hernani Cidade (org.). *Padre Antônio Vieira*, Lisboa, 1940, vol. III, 111. In *Liberdade por um fio*, orgs. REIS, J. José, GOMES, dos S. Flávio, São Paulo, Companhia das Letras, Editora Schwarcz, 1996, p. 69-71.

³¹⁸ VAIFAS, Ronaldo, "*Deuses contra Palmares*", In *Liberdade por um fio*, orgs. REIS, J. José, GOMES, dos S. Flávio, São Paulo, Companhia das Letras, Editora Schwarcz, 1996, p. 69-71.

*nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também será terá merecimento de martírio.*³¹⁹

Injonctions à la patience et promesse de salut dans l’au-delà à tous ceux, esclaves *martyrs*, qui se soumettraient et accepteraient la servitude et son corollaire, les châtiments, les affronts, la privation de liberté et de nourriture, etc. Cette évangélisation des esclaves renforçait le système de domination du maître sur l’esclave et du Blanc sur l’Africain et les Afro descendants, alliant de la sorte les consignes de la contre-Réforme contre les hérésies et le besoin d’ordre du système esclavagiste, de plus en plus menacé par le mirage de *Palmares*, pas si éloigné de la capitainerie du Pernambouco.

Ainsi, parmi d’autres images du Christ que *Simão* ou l’esclave peut prendre en charge figure aussi celle de son homonyme de la Cyrénaïque, en Afrique du Nord, qui a soulagé le Christ du poids de sa croix. Cette relecture de la Bible n’est pas anodine, et pas seulement parce que le conte s’insère dans le texte fondateur du christianisme. Il puise en effet, dans les différents personnages auxquels le nom *Simão* renvoie, dans les qualités qui leur sont attribuées dans la Bible, souvent celui de l’exclu qui vit en marge du système ou de la connaissance.

Le personnage peut aussi être le porteur d’une sagesse spécifique, tel Simon le Magicien, considéré, rappelle le texte de l’Acte des Apôtres 8 :10, comme un opposant à Pierre, un véritable hérétique : *This man is that power of God which is called Great*. Nous revenons brièvement sur cet aspect de *Simon le Magicien* qui rejoint l’une des qualités, sinon la principale caractéristique d’*Exu* dans la tradition Yoruba, celle d’*Eshu-Elegbara*, *Exu-Legba*, à savoir le Seigneur du Pouvoir.

En guise de conclusion, la capacité du *Macaco Simão* à signifier son pouvoir et sa connaissance de l’univers de la tradition chrétienne est telle que nous ne pouvons épuiser toute la signification et l’intertextualité de la personnalité de ce héros mythique des contes populaires du Brésil. Ce personnage a des cousins à Cuba, aux Etats-Unis, et dans d’autres diasporas africaines des Amériques, que nous n’avons hélas pas pu prendre en compte dans cette thèse. Mais ce n’est que partie remise, puisque nous envisageons de continuer nos recherches sur

³¹⁹ VIEIRA, Antonio, « Sermão XIV. Na Bahia, à irmandade dos pretos de um engenho em dia de são João Evangelista, no ano de 1633 ». CIDADE, Hernani, *ibid.*, p. 30-1; VAIFAS, Ronaldo, *idem.*, p. 69-71.

d'autres noms et lieux où *Macaco Simão Exu-Elegbara* se sont fusionnés pendant la période de l'esclavage.

Nous aurions encore beaucoup à dire au sujet de ce conte, mais nous devons opérer un choix pour des raisons d'ordre méthodologique. Nous ne ferons donc appel à l'histoire et à la critique littéraire que dans la mesure où elles peuvent nous éclairer, d'un point de vue anthropologique et social, sur certains aspects de la culture brésilienne, qui restent encore à ce jour assez obscurs sur les relations entre le Brésil et l'Afrique, et sur ceux inhérents aux dynamiques internes au Brésil lui-même pendant la période esclavagiste de ce pays.

Sur le plan littéraire, ce conte oral brésilien est symbolique d'une figure de style que nous avons retrouvée dans les histoires analysées par Gates aux Etats-Unis du *Signifying Monkey*, car il y a tout au long de sa narration un chiasme. Ainsi, à chaque événement ou action, Simon le contredit, en opposant les termes de la relation, au départ. C'est pourquoi, lorsqu'il fait un cadeau, il revient sur ses pas et remet en cause son geste, en niant l'action précédente, mais cette relation se rééquilibre par la suite puisqu'un échange s'effectue entre les deux personnages, Simon et le bénéficiaire du cadeau, qui par un dédommagement rétablit les termes de départ de la relation. La même figure, dans l'analyse herméneutique des textes du *Corpus d'Ifa*, caractérisera l'action d'opposition et d'interprétation d'*Exu*.

On constate également l'existence d'un dialogue sous-jacent entre les narrateurs du conte, l'un Noir, l'autre Blanc, le narrateur Noir assumant le point de vue de l'esclave. De l'autre côté de l'axe syntagmatique du discours se trouve le narrateur officiel, chargé de représenter le discours esclavagiste qui veut occulter la traite négrière et l'horreur des conditions de transport des esclaves. Il faut avoir à l'esprit que ce conte a été élaboré au Brésil en pleine période de l'esclavage, et que la première référence à son existence a été faite par le baron Sant'Ana Neri, en 1889.

Ce conte démarre avec un premier repère qui nous renvoie d'emblée à l'aspect géographique de l'origine du principal héros de l'histoire et au pays qui a le plus souffert de la déportation massive de ses habitants et le principal pourvoyeur de main d'œuvre esclavagisés de tout l'Espace Atlantique, l'Angola. Il traite aussi des conditions de voyage du continent africain jusqu'au Brésil : *Le Singe Simon venait d'arriver de l'Afrique et par manque d'argent il s'était caché dans la soute du bateau. Lorsqu'il est descendu à terre, il était sale avec une longue barbe.*

Sur les conditions de transport des esclaves que le narrateur Blanc veut assimiler à l'arrivée d'un clandestin, l'anthropologue Artur Ramos rappelle, avec les données de l'histoire, la façon dont ces traversées se faisaient réellement :

A viagem dos navios negreiros era uma epopéia. Na maior parte das vezes, os negros vinham algemados, muitos deles presos dois a dois, pelo pescoço, numa dupla canga de madeira. Ao entrarem no navio, eram marcados a ferro em brasa, nas costas, no peito ou nos braços, com o sinal convencionado.

Quando eram conduzidos algemados ou presos pelo pescoço, ou ainda acorrentados, eram atirados no porão do navio negreiro, numa confusão infernal de corpos, literalmente apinhados.

A travessia da Costa da Guiné a Pernambuco levava de treze a vinte dias. Cada navio transportava uma média de trezentos escravos, citando-se alguns, porém, que carregavam quatrocentas e seiscentas "peças". [...]

*Daí a mortalidade excessiva dos [...] negros. E os navios, por isso mesmo, chamados tumbeiros, perdiam quase sempre de 50 à 70% de sua carga. Dizimavam-na as doenças de carência, como o escorbuto, a caquexia, as doenças infecciosas, o suicídio...*³²⁰

Malgré l'ironie du narrateur, on perçoit toute la détresse de ce personnage pendant le voyage jusqu'à son arrivée dans un port brésilien, ainsi que la mise en marche d'un processus de dépossession et de blanchiment de *Simão*. Après un premier nettoyage, il se rend chez un coiffeur en ville pour se faire raser, se parfumer et se poudrer.

Il faut signaler que dans le Brésil du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, on mettait souvent de la poudre de riz sur le visage des Afro-descendants pour les éclaircir, lors des séances de photo notamment. Anecdote : lors des séances de prises de photos pour la confection du portrait officiel de Machado de Assis, le plus grand des écrivains brésiliens selon la critique, l'auteur fut soumis à une séance de poudrage afin que ses photos soient plus claires qu'il ne l'était dans la vie réelle.

Des histoires de poudrage courent aussi sur des joueurs de football du *Fluminense*, une grande équipe de Rio de Janeiro (à l'époque où elle était encore la capitale fédérale du Brésil), à qui l'on imposait des séances d'éclaircissage à la poudre de riz pour les matchs.

³²⁰ RAMOS, Artur, *O negro na civilização brasileira*, Rio de Janeiro, Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1956, p. 34.

Autre caractéristique de *Simão*, symbole de son état de dépossession matérielle cette fois : sa pauvreté, car il n'a pas d'argent pour rémunérer le travail du coiffeur. Il trouve vite un moyen original de résoudre le problème, en proposant *sa queue* comme garantie jusqu'au lendemain, ce qui est d'autant plus curieux qu'il s'agit d'un postiche. Sans la moindre gêne, pourtant, il l'enlève et la laisse en gage à son créancier, jusqu'à ce qu'il revienne, le jour suivant.

C'est visiblement l'un des nombreux artifices du *Trickster*, puisqu'il s'agit d'une queue symbolique qui n'a pas une réelle continuité physique avec son corps et qu'il donne sans avoir à l'arracher. Ce détail pourrait bien s'inscrire dans l'une des multiples représentations de l'*orixá Exú* au Brésil, où il est pourvu d'une longue queue de singe. Dans cette histoire, on s'aperçoit qu'il est à la fois un singe et un homme, puisqu'il va chez le coiffeur et que sa queue n'est pas rattachée à son corps. Celle-ci est là pour signifier la possibilité d'une transition entre l'homme et l'animal, entre l'homme et le singe, et entre le singe et la divinité qui, aux Amériques, comporte un appendice à son corps de divinité afin de se faire passer pour un singe.

Poursuivons. Le lendemain de son arrivée, *Simão* trouve un emploi et demande à son patron une avance pour payer sa dette au coiffeur et récupérer sa queue. Le métier qu'il va exercer n'est pas mentionné, mais apparemment il doit être nourri et logé en servant de domestique. Signalons que la législation concernant les droits des travailleurs était presque inexistante au Brésil avant les années 1930, et que des pratiques frisant l'esclavage persistaient dans de nombreuses régions du pays. En principe notre héros devrait percevoir un petit salaire.

À son retour chez le coiffeur, il apprend la triste nouvelle que le coiffeur avait jeté sa queue à la poubelle parce qu'elle avait beaucoup effrayé les clients. Le singe paie alors sa dette et exige une compensation pour le préjudice subi, ce que le coiffeur acceptera, et il aura une lame à raser en échange de sa queue.

Dorénavant, *Macaco Simão* n'aura plus sa queue de singe, et il sera un singe sans queue, tel les grands singes puisqu'il sera toujours, le singe Simon. C'est à partir de cet épisode qu'une série d'échanges commence entre lui et tous ceux qui sont dans le besoin, qu'il rencontrera sur son chemin.

Si l'on veut analyser la portée symbolique des événements, il est judicieux de souligner que le premier endroit où le singe se rend, c'est chez un coiffeur, et qu'avec cet épisode on

assiste à une première manifestation d'*Eshu-Legbara*, incarné par *Ogun* car, d'après la tradition Yoruba, rappelle le Révérend Omosade Awolalu :

*[...] But what is the significance of Ogun in Yoruba belief? He is believed to be the divinity of iron and war and pre-eminently the tutelary divinity of hunters, the blacksmiths, the goldsmiths, the barbers, the butchers and (in modern time) the mechanics, the lorry and taxi drivers. – Indeed, all workers in iron and steel. [...]*³²¹

Cette relation de compagnonnage entre *Eshu-Elegbara* et *Ogun*, qui permet même à ces deux divinités de se confondre l'une avec l'autre, nous est rappelée par J. Elbein,

*No « terreiro », rituais especiais devem ser celebrados durante a iniciação dos Ologun – sacerdotes de Ogun – para evitar que Esu se manifeste neles, o que ultrapassaria suas forças. Com efeito, nos “terreiros” tradicionais, Esu não se deve manifestar. Princípio dinâmico e simbolo complexo que participa de tudo o que existe, sua força abstrata acompanha e só pode ser representada “por meio de” Ogum que o representa.*³²²

Ainsi, de même qu'*Eshu* ouvre toutes les cérémonies, il doit aussi être le premier à être honoré, le *síwájú* du mythe et Maître des chemins, en tant qu'*Eshu-Ona* ; *Ogun* est considéré comme *asíwájú*, celui qui va de l'avant, qui ouvre les routes et les chemins. Ce qu'il fera aussitôt puisque tout se déroule au grand air, sur la route. Voilà pourquoi, dans le *Macaco Simão*, le premier endroit où le personnage de l'histoire se rend est l'endroit où il peut prendre en charge cet aspect d'*Eshu*, qu'il peut travailler avec *Ogun* : c'est chez le coiffeur que la fusion des deux divinités se fera pour lancer le parcours de ce héros représentant de nombreux aspects de l'histoire des Noirs au Brésil.

Au sujet de la lame à raser elle-même, la *navalha*, qui a été utilisée sur sa tête et sur son visage lors de la coupe de ses cheveux et de sa barbe, des rapprochements peuvent être établis avec ce qu'écrit Robert Farris Thompson. Cet historien de l'art africain et de ses prolongements dans la diaspora africaine aux Amériques aborde l'importance de cet objet

³²¹ AWOLALAU, J. Omosade, *Yorouba beliefs and sacrificial rites*, Burnt Mill, Longman House, 1979, p. 32.

³²² SANTOS, J. Elbein, dos, *ibid.*, 1977, p. 138.

fabriqué en acier, ce qui renvoie à tout un faisceau de correspondances mythologiques en rapport à *Ogun*.

*When a knifelike element rises out of Elegba's head, it is a sign that the display of his powers has begun, the illustration of the wonder (ara) from which his special name, Eshu Odara, "the Wonder-Worker," derives. Songs for Odara in Ilodo and Ouidah in West Africa mention this wondrous knife as a reference to the fact that the pointed head of Eshu cannot shoulder ordinary burden. Slightly modified, these songs reemerged among blacks of Bahia and Havana and, later, in Hispanic New York City and Miami. Their lyrics conceal a visual pun on the single crimson feather that Eshu wore erect upon his head in the presence of the Almighty. Both feather and knife are described as preventing Eshu's head from being used to support an ordinary burden.*³²³

En effet, cette divinité est l'une des plus honorées dans tous les *Candomblés* brésiliens, où *Ogum* est considéré comme celui qui ouvre les chemins, qui aide les fidèles à surmonter tous les obstacles sociaux et magiques se trouvant sur les chemins des adeptes du *Candomblé*. Cet appel à *Ogum* a dû être encore plus fort au XIXe siècle et dans les périodes antérieures où la majorité des Afro descendants vivaient dans une société esclavagiste, les livres de couleur étant sévèrement contrôlés par l'élite blanche qui les excluait de toutes les instances du pouvoir. Cet ostracisme ne concernait d'ailleurs pas uniquement les non-Blancs, puisqu'il frappait également les blancs pauvres. De ce point de vue, il n'est guère étonnant qu'*Ogun* se présente aux côtés de *Macaco Simão* dès ses premiers pas dans une ville où dans un lieu habité du Brésil, car il aura besoin de sa force intrépide pour aller de l'avant. Il sait qu'il est dans un monde en guerre et qu'il y a beaucoup de Noirs captifs au Brésil, de sorte que le système lui-même est appelé *cativeiro*.

Ogun est aussi associé aux mystères des arbres. Les origines de cet *Orisha* sont très anciennes. D'après certains experts, il est lié aussi au processus civilisateur des temps proto-historiques. A cet titre, il est l'*Asiwajù*, celui qui va de l'avant, qui prend le devant et précède les autres. C'est la raison pour laquelle il est aussi perçu comme le premier né. Sa primogéniture le fait considérer comme étant presque un frère jumeau d'*Exu*, avec lequel il se confond parfois, mais ce qui les distingue surtout c'est que, *Eshu é um símbolo coletivo, um princípio, o elemento terceiro, Ogun constitui um aspecto desse símbolo e provavelmente o mais violento*.³²⁴ Les couleurs qui lui sont associées sont le vert et le bleu foncé, considérées toutes

³²³ THOMPSON, Robert Farris, *Flash of the spirit*, First Vintage Books Edition, 1984, p. 28.

³²⁴ Dos SANTOS, E. Juana, *ibid.*, p. 93.

deux comme des nuances du noir. Au moment de l'Abolition de l'Esclavage, en 1888, il y avait au Brésil environs 1 700 000 esclaves répartis sur l'ensemble du territoire de l'Empire. En tant que guerrier,

The art of Ogún reflects his nature as a « hard god, » a deity of war and iron. He lives in the flames of the blacksmith's forge, on the battlefield, and more particularly on the cutting edge of iron.³²⁵ [...] Ogún served the very creator of the world, so it is believed, by clearing the primordial forest with his iron, making the first sixteen roads that radiate from the ancient holy capital, the roads upon which the original sixteen sons of the first king travelled forth to found the sixteen originating kingship.³²⁶

Il est à noter que le développement de son culte et l'usage des objets que lui sont associés cohabitent dans la mythologie afro-brésilienne avec l'industrie émergente localement. En effet, de nombreux outils forgés associés au travail feront aussi partie de ses instruments au Brésil, comme nous le rappelle cette légende qu'on a racontée à Pierre Verger à Bahia:

*Akoro [Ogun] devint inquiet lorsque les chasseurs dirent à Yemoja Ogunté, que son fils n'était pas revenu.
Yemoja ne se plaignit pas car elle savait pourquoi il en était ainsi.
Akoro devint impatient et avait perdu le repos, il voulait retrouver son frère.
Il alla dans l'atelier de son père et forgea sept instruments pic, pioche, hache, faux, lance, coutelas et pelle, les emporta sur l'épaule et entra dans la brousse, y ouvrant un passage et chantant :
Ogun nikolo bowale
Mariwo laoré
Akoro nikolo bowale
Mariwo laoré
Et il s'enfonça dans la brousse jusqu'à rencontrer son frère tout Arapounpo, couvert de plumes (pour aller à la chasse).
Il le prit sur ses épaules et revint à la maison. (...).³²⁷*

Nous retrouvons également chez ce coiffeur lors de l'échange de la queue de *Simão* par une lame un rapport direct à l'une des qualités de *Exu*, à savoir : *Esu-Olobé*, Le Seigneur du Couteau, responsable du découpage de la matière du placenta mythique, cette matière qui

³²⁵ THOMPSON, F. Robert, *idem.*, p. 52.

³²⁶ THOMPSON, R. Farris, *ibid.*, p. 52.

³²⁷ VERGER, Pierre, "Notes sur la culture...", p. 208-209.

constitue tous les êtres humains a été prélevé avant d'être transféré de l'*orun*, l'au-delà, vers ce monde ici-bas. *Exu* est le symbole de l'élément procréé, et en tant que responsable du découpage des fractions de la matière génitrice, il est le seul capable de faire la restitution de la matière de l'utérus fécondé, le *Igbá-nlà*, la « Calebasse de l'Existence ».

A ce titre, on le considère comme *Esu Yangi Ojise-ebo*. Il est le principe réparateur du système Nago, il est le contrôleur de tous les sacrifices. Les Yoruba le considèrent comme étant l'*Inspetor geral, segundo Idowu (1962)* ; « *oficial de polícia imparcial* », *segundo Abimbola (1969 :393)* que diz : « *a ação de Esu é de ... punir os contraventores, particularmente aqueles que negligenciaram fazer o sacrifício prescrito.*³²⁸

D'après l'un de ses mythes, l'*Atotun dorun Esu, Esu Yangi*, transfère aux êtres procréés, ou à d'autres choses, la dette de restituer tout ce qu'il a ingurgité, par des sacrifices, des *ebo*. C'est cette restitution transférée à d'autres choses ou à autrui, par l'offrande, qui permet de maintenir l'intégrité de chaque individu, par ailleurs, contrôlé par *Esu-Elegbo*.

Dans cette dynamique, l'*Exu* gardien de l'individu, exerce alors sa fonction de principe dynamique, permettant ainsi le développement dans tous les sens de la personne. Étant donné qu'il est le résultat de l'interaction d'un pair, l'eau et de la terre, d'*Orumila* et *Yebiirú, Osun* et l'*ase* des douze *Agba-Odu*, il est le convoyeur mythique de la semence et de l'utérus ancestral. Il synthétise les deux ; on le retrouve parfois dans certaines de ses figurations, il est, parfois, représenté par deux statues - masculine et féminine - reliées par un collier de cauris.

Étant donné qu'il est une interaction, *Eshu* est associé à l'activité sexuelle, cela est signalé par son casque tombant sur un côté, par ses nattes tombantes sur son dos et aussi par son *ogo*, sa massue, et sa lance. Tous ces attributs sont la marque de son activité sexuelle disloquée, et tous fusionnent dans la représentation de l'*obe Esu*, i. e. le couteau d'*Eshu*. Ceci nous amène à nouveau à *Esu-Olobe*, « *Eshu le Seigneur du Couteau* », celui qui a pour tâche de prélever des morceaux de la matière de l'utérus mythique fécondé. Donc, nous voyons ici cette évidente relation mythique entre cette divinité et *Ogun*, lorsque le *MacacoSimão* reçoit la lame en réparation du préjudice subi par le geste maladroit du coiffeur à l'égard de son appendice.

Nous pouvons également dire qu'il y a plusieurs narrateurs dans ce conte. Premièrement, celui qui exprime le point de vue de l'esclavagiste. Ensuite, celui qui prend le

³²⁸SANTOS, J. Elbein, dos., *ibid.*, p. 163.

point de vue de l'esclave et des Noirs. Et enfin celui qui est plus au moins neutre. Cependant, il est difficile de concilier les trois différentes approches concernant ce conte avec des commentaires si antagoniques les uns par rapport aux autres. C'est la raison pour laquelle nous les indiquerons au fur et à mesure qu'ils se manifestent ; à cet égard, nous pouvons dire que le narrateur blanc fait des commentaires malveillants à son sujet dans l'ensemble de l'histoire, puisqu'il dit que *Simão*, repart tout content avec la lame et *parce qu'il est très paresseux*. Il décide de prendre la route et de ne plus retourner chez ses patrons pour reprendre le travail trouvé la veille.

Peu de temps après la visite chez le coiffeur et non loin de là, il rencontre une femme pauvre en train d'écailler des sardines avec un vieux couteau qui ne tranchait plus tant il était usé. A ce sujet, l'autre narrateur, celui qui exprime le point de vue de l'esclave, dit alors, qu'il a eu de la peine pour la pauvre femme donc, il lui offre la lame en cadeau. La femme l'accepte. Aussitôt, le premier narrateur révèle sa contradiction et dit qu'il se repent de sa bonne action et fait demi-tour et revient chercher la lame. – *Je l'ai cassée*, lui répond la femme. *Mais si vous le voulez, je peux vous offrir en échange, une sardine frite*. Marché conclu, *Simão*, reprend sa route et quelques pas plus loin il tombe nez à nez avec un homme affamé, qui mangeait de la farine de manioc. Alors *Simão*, l'interpelle, – *Monsieur, prenez cette sardine frite et apaisez votre faim*.

A ce moment de l'histoire, c'est l'homme qui s'éloigne de *Simão*. Celui-ci, le rappelle et demande la sardine en retour, et comme l'homme l'avait déjà mangée, il lui propose en échange un sac de farine à supposer qu'il s'agisse de la farine de blé, car dans la pratique culinaire brésilienne, on ne prépare pas de beignet avec de la farine de manioc.

Concernant la sardine, ce conte fait référence à deux différents aspects culturels, l'un portugais et l'autre africain, puisque, il est bien connu que les sardines sont très consommées au Portugal, tout particulièrement lorsqu'elles sont frites. En ce qui concerne l'autre aspect des influences culturelles présentes dans le conte, nous pouvons aussi voir là une référence à *Yemanjá*, où la Mère des Poissons, et à *Oshun*, la déesse de l'amour et celle qui veille au bon accouchement et à leurs descendances, car les représentations de poissons, oiseaux et écailles de poissons se rapportent aux éléments fils et filles, car ces deux *Orishas* sont des *Mères Ancestrales*, soit, les *Iya Agba*.

Simão, reprend sa route avec le sac de farine sur son dos, en chemin, il frappe à la porte d'une maison pour demander un verre d'eau. Il apprend que cette maison était une école pour

jeunes filles pauvres et que ce jour-là, il n’y avait rien à manger dans l’établissement. Le narrateur qui prend en charge le point de vue de *Simão*, dit qu’il a eu de la compassion pour les jeunes filles et leur a offert son sac de farine, afin que la directrice de l’école leur prépare des beignets. Avec ces deux éléments, nous nous retrouvons à nouveau au cœur de la créolisation de la culture luso-brésilienne par l’usage de la farine de blé dans la préparation des *bolinhos* et surtout dans la mythologie Yoruba, à savoir que,

É evidente que Esu transporta substâncias-signos dos três “sangues”, símbolos genéricos do branco, do vermelho e do preto, ou melhor, substâncias que representam e veiculam asé masculino, asé feminino e asé do elemento procriado.

O omi, a água, é a oferenda por excelência, que veicula e representa ao mesmo tempo a água-sêmen e a água-contida-sangue-branco-feminino; ela fertiliza, apazigua e torna propício; nenhuma oferenda ou invocação poderá ser efetuada sem água.

O iyefun, a farinha de mandioca do Brasil (o alimento mais abundante e mais corrente), ou qualquer outra farinha proveniente de grãos ou de tubérculos, símbolo de fecundidade, representa descendência genérica, progênie.³²⁹

Après avoir bu son verre d’eau, *Simão* reprend sa route, et peu de temps après, il revient sur ses pas et demande la restitution du sac de farine. La responsable de l’école lui répond :

- *Nous avons déjà fait des beignets et les filles ont déjà apaisé leur faim.*
- *Dans ce cas, répond Simão, en échange du sac de farine, je veux une fille.*

Ayant la fille de son côté, et très heureux d’avoir une amie pour la route, il fait trois galipettes et se dirige vers la rivière proche pour prendre un bain pour se rafraîchir. Sur le bord du fleuve, il rencontre une lavandière très fatiguée de laver des piles d’habits, alors, il lui offre la jeune fille afin qu’elle l’aide. Il prend son bain, se rhabille, sans mettre sa chemise qui était très sale et continue sa promenade.

Comme à son habitude, il retourne pour réclamer la fille à la lavandière, et celle-ci lui rétorque :

³²⁹SANTOS, Juana Elbein, dos, *idem.*, p. 188.

– *Oh, Monsieur Simão, lui dit-elle en pleurant, un grand malheur vient de nous frapper. La pauvre fille, si généreuse, si jolie a glissé, est tombée dans le fleuve et est morte noyée.*

Aussi, dans cette strophe nous retrouvons, à nouveau la présence d’*Oshun* en tant que protectrice des enfants, protection qui commence dès l’utérus de leur mère jusqu’à leur naissance et qui se prolonge pendant la petite enfance. C’est la raison pour laquelle, la lavandière du bord de la rivière accepte l’enfant en tant qu’aide. Lors du revirement de *Simão*, elle cache la jeune fille, qu’elle essaie de protéger d’une pratique très répandue au Brésil à différentes époques, à savoir qu’on pouvait prendre en charge un enfant le nourrir et le faire également travailler. Pratique, d’ailleurs, toujours en vigueur.

Cet épisode du conte met en évidence plusieurs aspects de la situation sociale des pauvres libres au Brésil. D’abord, pendant la période esclavagiste coloniale et ensuite pendant l’Empire. Il y a des exemples assez illustratifs de ces difficultés endurées par les « libres » de basses conditions sociales, et tout particulièrement les libres de couleur, comme nous le rappelle les annales historiques du XVIII^e siècle,

Em agosto de 1780, em Belém do Pará, uma mulher livre vende-se em escravidão. O caso é inusitado, e requer um despacho do Ouvidor: “caso bastardo”, diz ele, mas que se deve deixar à vontade expressa dos envolvidos, a cafuza que vende sua liberdade e o catalão que lha compra. Uma escritura pública de venda é feita em tabelião, diante de testemunhas.

Joanna Baptista havia nascido livre, filha que era de uma índia e de um escravo negro, ambos a serviço de um mesmo padre. A escravidão seguia, como no Direito Romano, a linha do ventre: só afetava os filhos de mãe escrava, e os índios eram tidos de jure por universalmente livres no Maranhão e Grão-Pará, desde a lei pomblina de 6 de junho de 1755. Na realidade, perdurava o sistema de “serviço” indígena, que mal disfarçava uma escravidão de fato. O casamento ou o concubinato com escravos era favorecido pelos moradores, pois deixava os índios à casa. É o que parece ter ocorrido com os pais de Joanna Baptista. Mortos os pais e o senhor, Joanna Baptista declara-se desvalida – “sem Pay nem May que della pudessem tratar e sustentar assim para a passagem da vida como em suas moléstias, e nem tinha meios para poder viver em liberdade” – e desejosa de ser escrava, supondo que quem a tivesse pago por dinheiro tivesse interesse em mantê-la e cuidar dela.

...

Joanna Baptista vende-se por oitenta mil-réis, quarenta em dinheiro, quarenta em adereços de ouro e “trastes” para se vestir. Declara ter recebido o dinheiro e as jóias,

*e que irá receber adiante os trastes correspondentes aos vinte e dois mil-réis que faltam.*³³⁰

Cet épisode nous replace au cœur de la situation sociale de la majorité de la population brésilienne de l'époque, tout particulièrement de la population non-blanche, même si l'origine ethnique des enfants n'est pas indiquée, on peut supposer qu'ils étaient des « libres » de couleur, puisque d'après les premières estimatives officielles de 1823, 75% de la population du pays était considérée comme étant Noirs ou Métis un an après l'indépendance sur une population estimée entre cinq à huit millions d'habitants par rapport au nombre de Portugais et autres nationalités Européennes.³³¹ Nous pouvons donc bien nous rendre compte que les contes s'adaptent toujours à leurs époques et aux différents environnements sociaux en s'inspirant aussi des faits divers renvoyant à des données relevant également des questions d'ordre social.

Dans le conte, l'un des narrateurs dit que la lavandière a menti, car la fille était cachée sous la pile de vêtements. Ici, nous parlerons du point de vue du deuxième narrateur qui fusionne avec celui de la divinité protectrice, puisqu'il constate le mensonge, mais ne le condamne pas.

La suite met en contact *Macaco Simão*, avec un pauvre joueur de mandoline en haillons, qui reçoit la chemise qui a fait partie de la transaction entre la lavandière et lui en compensation de la perte de la fille, *morte noyée*. La mandoline faisait probablement partie des jouets de ces pauvres de couleur, et *Simão*, à son habitude en tant que personnage au grand cœur...

[...] donne la chemise au joueur de mandoline et s'en est allé dormir un petit peu, sous un arbre. A son réveil, il eut froid et se rappela qu'il avait donné sa chemise au joueur de mandoline. Il se dépêcha sur la route dans le but de retrouver l'homme à la mandoline.

Or, celui-ci connaissant les habitudes du Singe, lui a raconté, qu'il venait tout juste d'avoir une bagarre, et que la chemise s'était complètement déchirée.

– *Alors, donne-moi ta mandoline en échange de la chemise.*

En possession de la mandoline, *Macaco Simão*, très satisfait et déjà très fatigué de tant d'aventures, crut bon de retourner à sa terre, et commença à chanter :

³³⁰“Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Cadaval, Brasil, Avulsos 7.1, fls. 157 a159.” In CARNEIRO, da Cunha Manuela, *Antropologia do Brasil*, editora brasiliense, São Paulo, 1987, p. 145-6.

³³¹CASTRO, Yeda P. de. *Falares africanos na Bahia*. Topbooks, 2005 [2001], p. 62.

*Dingue-lingue-dingue
Je m'en vais en Angola !*

*De ma queue j'ai obtenu une lame à raser,
de la lame j'ai eu une sardine,
de la sardine j'ai eu de la farine,
de la farine j'ai eu une jeune fille,
de la jeune fille j'ai eu une chemise,
de la chemise j'ai eu une mandoline,*

*Dingue-lingue-dingue
je m'en vais en Angola !*

Ici à la fin du conte nous pouvons constater que nous sommes en contact avec ce que Juana Elbein appelle une *entité-symbole*, et qu'*Uma entidade-símbolo não é um elemento que se « traduza », que se defina de maneira estática, mas elemento que se « interpreta » na medida em que é inserido em determinado contexto.*³³² Nous avons déjà signalé le fait que chaque individu est accompagné de son *Exu-Bara*, son *Exu* individuel, l'élément qui a permis sa naissance, son développement et ensuite sa reproduction, mais pour que le cycle d'une existence harmonieuse puisse avoir lieu, l'individu doit restituer, par les offrandes, les « aliments », l'*axé* dévoré, réellement ou d'une manière métaphorique par son principe individualisé.³³³

Exu, c'est le *principeréparateur* du système yoruba, c'est le contrôleur rigide de tous les sacrifices, et d'après l'histoire mythique d'*Atorun dorunEshu*, *Esu Yangi*, délègue à autrui la restitution de ce qui fut introjecté par lui lors de sa création. Cette restitution sera faite par les *ebo*, les offrandes, par tous les êtres procréés, mais celle-ci est différée et peut être transférée à un autre objet ou à un autre être avec lequel l'offrant s'identifie. C'est ce mécanisme de restitution qui va permettre la dynamique du système et l'intégrité de chaque individu, car contrôlée par elle, va permettre au *Exu* de chaque personne d'exercer sa fonction de principe dynamique et de développeur de l'existence de chaque individu. *Exu-Elebo*.³³⁴

³³²SANTOS, J. Elbein, dos, *ibid.*, p. 182.

³³³SANTOS, J. Elbein, dos, *ibid.*, p. 162.

³³⁴SANTOS, J. Elbein, dos, *ibid.*, p. 162-163.

A la fin de notre conte *Les Aventures du Singe Simon*, basé sur ce qui est dit par le mythe ci-dessus, nous pouvons dire que ce principe réparateur est « en panne », car les échanges entre les différents personnages ne se passent pas normalement comme cela aurait dû l'être, puisqu'à chaque fois que *Simão* fait un cadeau, son interlocuteur n'est pas en condition de faire un don en retour, et pour qu'un échange ait lieu, à chaque fois, le singe doit faire un retour en arrière pour que l'autre accepte de lui donner quelque chose en retour. A vrai dire, tous ceux qu'il a rencontré sont des personnages extrêmement pauvres, mais qui arrivent après son injonction ou proposition à rétablir l'équilibre de la situation. Nous constatons qu'il y a une rupture continue entre les différents personnages.

Étant donné qu'*Exu* est le résultat, le descendant, le fils, en tant que tel, il représente le passé, le présent et le futur, et cela sans aucune contradiction. Il est le processus de la vie de chaque être ; il est l'Ancien, l'Adulte, l'Adolescent et l'Enfant ; il est le premier né et le dernier né, et en tant que représentant de la croissance il symbolise également l'élément dynamique et dialectique du système en son sein mythique, il résume les morphologies des ancêtres mâles et femelles.

Exu est honoré, comme nous avons déjà signalé, en tant que *lese-Egun*, et *lese-Orisa*, et c'est uniquement par lui, qu'il est possible d'adorer les *Iya-mi*, les redoutables détentrices du pouvoir magique des sorcières. *Exu* circule librement entre tous les éléments du système, c'est le principe de la communication lui-même, non pas seulement parce qu'il symbolise l'union du masculin et du féminin, mais plutôt en tant qu'élément dynamique et d'individuation, d'où il peut passer d'un objet à un autre, d'un être à un autre. Il est non seulement l'*Ojise-ebo*, le chargé de transporter les offrandes, mais surtout, il est l'*Ojise*, à savoir, le Messager, dans le sens le plus élargi qui soit.

Il est l'interprète, c'est le linguiste du système. L'un de ses mythes dit de lui qu'il est : *Enu gbarijo, ni oruko àà pe Esu Yangui*, à savoir : la Bouche collective. C'est le nom par lequel il est désigné.³³⁵ Aux temps des origines, chacun des quatre cents Irúnmàlè lui a donné un morceau de sa bouche afin qu'il puisse les représenter auprès d'*Olorun*. *Exu* a alors rassemblé tous ces morceaux dans sa propre bouche et depuis lors il est chargé de parler pour tous.

A la fin de son parcours et de ses péripéties brésiliennes, *Macaco Simão*, fait sa dernière rencontre au Brésil, et cette fois il va avoir affaire à un personnage très populaire au Brésil, à

³³⁵ Dos SANTOS, E. Juana, *ibid.*, p. 163-166.

toutes les époques et connu dans toutes les régions, à savoir, le *violeiro*. C'est le joueur de vieille, de mandoline, une sorte de guitare venant tout droit de la péninsule Ibérique, par la colonisation portugaise. Ce personnage est très énigmatique, car au premier abord, il n'est pas évident de faire un lien entre lui et les traditions culturelles africaines. L'étymologie du nom de son instrument, le rattache aux musiques du Moyen Orient ou de l'Europe, comme nous le fait savoir M. Sadie, Stanley,

*There has been much speculation on the origin of the guitar, and several theories have been proposed to account for its presence in Europe. These include some which regard it as a remote development from the ancient Greek kithara – as suggested by the etymological relationship of kithara and guitar. Some writers claim to have discovered guitars among long-necked lutes of early Mesopotamia and Anatolia. From a later period the called Coptic lutes found in Egypt, (...), have also been regarded as predecessors of the guitar. One subject of disagreement has been whether the guitar was of indigenous European development or was instead among the instruments introduced into medieval Europe by the Arabs.*³³⁶

Néanmoins, il existe bien une autre possibilité d'un rapport d'abord, instrumental et généalogique, et ensuite mythique avec les cultures de l'Afrique de l'Ouest, même si,

Le seul cordophone d'origine africaine que nous ayons trouvé [au Brésil] est le *berimbau*, *urucungo*, *gobo*, *bucumbumba* ou *gunga*. Il s'agit d'un arc musical en bois, sur lequel est tendue une corde en **acier**. [...] Le *berimbau* est presque toujours accompagné, surtout dans le cas de la *capoeira* à Bahia, par un *caxixi* qui est accroché au petit doigt de la main gauche. L'*urucungo* est un instrument traditionnel angolais, trouvé chez les Banagala, les Lunda et d'autres peuples ; son nom bantu est *humbo* ou *rucumbo*.³³⁷

D'autres approches sur la généalogie de la guitare et de ses variantes, mettent en jeu directement d'une part, sa double composition matérielle, et d'autre part le cœur des mythes. Pour ce qui est de la première hypothèse, concernant sa composition, le musicologue A.

³³⁶ SADIE, Stanley, *The New Grove Dictionary of Musical Instruments*, New York: Macmillan Press, 1984, Vol. II, p. 87.

³³⁷ CARVALHO, J. José, de, « La musique d'origine africaine au Brésil ». In *L'Afrique en Amérique latine*, UNESCO, 1984, p. 229.

Scaeffner, qu'à son tour cite le grand acousticien du XIX^e siècle F. Savart, nous explique que: « *All stringed instruments are composed of two elements that enable them to produce sounds, however, if we want to analyze their acoustic effects, we should consider them separately. One of these elements is the string itself (...) The other one is made of thin wood bars (...)* [...] »³³⁸

Par conséquent, si nous voulons nous rendre compte de l'évolution historique de ces deux parties distinctes, nous devons nous en remettre aux recherches ethnologiques, comme nous le suggère cet auteur, qui avance l'idée que l'arc musical est le plus archaïque et le plus simple des instruments à corde, et que pareillement aux outils de chasse et de guerre, dont il est issu, il est composé d'une tige en bois flexible et d'une corde qui attache les deux bouts.

Ces mêmes chercheurs disent aussi que l'arc musical est encore plus ancien que l'arc à flèche et même que la flèche aurait pu exister indépendamment de l'arc. Une autre remarque importante au sujet de cet instrument concerne le fait qu'il n'y ait aucune référence dans son mythe d'origine d'un quelconque lien entre les activités de la guerre ou de la chasse et lui. Au contraire, il est dit dans ces récits mythiques que seulement les esprits surnaturels ont pu en faire usage pour signaler leur existence. Par conséquent, en suivant les indications de ces chercheurs nous pouvons dire que la harpe, la guitare, le violon *et le viola*, la vieille ou mandoline, sont bien le résultat d'un développement et d'une différenciation tardifs à partir d'un arc musical du départ.³³⁹

Nous pouvons par conséquent, dire que ce musicien agrège à lui tout seul, tout un faisceau de représentations pouvant nous orienter dans différentes directions. C'est pourquoi, nous aimerions maintenant faire des rapprochements avec l'un des *orixás*, que nous croyons bien se trouver sous son masque, à savoir, *Oxossi*. Cet *orixá* est le plus éminent membre du groupe des divinités associées à la chasse, et il partage de nombreux aspects avec *Ogum*.

Ils sont considérés comme des frères jumeaux, dans les *terreiros*, temples de Bahia, où il est très populaire. Son culte a été introduit à Bahia par l'une des fondatrices du premier *terreiro* reconnupublicquement et situé dans l'endroit appelé encore aujourd'hui de Barroquinha, à Salvador. C'est de ce temple que trois autres *terreiro traditionnels* sont issus, par conséquent, *Oxossi*, est considéré l'*Asèsè*, ou l'origine des origines des descendants du Royaume de Ketu au Brésil. Ses ornements et perles sont de couleur bleu clair.

³³⁸ SCAEFFNER, André, *Origine des Instruments de Musique*, Paris, Mouton, 1980, p. 137.

³³⁹ SCAEFFNER, André, *idem.*, p. 137.

Oxossi, en tant que divinité est aussi reconnu pour la qualité de sa voix, et l'un des objets associés à son culte, l'*oge*. est une corne de bœuf en forme conique, dont la symbolique phallique nous rappelle la procréation et la descendance, ainsi que l'abondance, dans l'*aiyé* comme dans l'*orun*. Cette corne, est un instrument de communication entre le monde d'en haut avec celui d'en bas, entre les hommes et les dieux. Par ailleurs, cette corne est aussi appelé d'*Olugboohun*, le Seigneur écoute ma voix !³⁴⁰

La particularité de la voix de cet *Orisha* souvent présent parmi les nombreux personnages mythiques Yoruba, est évoquée dans le conte *Les Aventures du Macaco Simão*. Ceci est mis en évidence dans des vers faisant référence à Oxossi, tel que ceux cités par Farris Thompson et publiés par Pierre Verger dans *Les notes sur la culture des orixas et vodun* :

Il est tout seul et très beau
Bien jusqu'à la voix
Vif, il se réveille au matin
L'arc et les flèches déjà au cou
Petit ou non le chasseur est plus fort qu'un simple individu
Oshoosi lance sa flèche vite
Nous le voyons et ne l'étreignons que comme une ombre.³⁴¹

Cette particularité concernant la voix associée à la personnalité de cette divinité a une grande importance pour notre démarche dans laquelle nous cherchons à établir le lien entre les mythes Africains et la tradition orale brésilienne, car comme nous allons le voir, c'est par le chant que le Singe, *Leba-Bimibone* va raconter son parcours en association avec l'intrépidité d'*Ogun* et la force et la rapidité d'Oxossi.

Mais cette particularité vocale nous rappelle aussi une autre figure des représentations d'*Exu* dans les mythes d'origine. Celle-ci concerne les représentations où il apparaît en train de sucer son pouce ou en train de fumer sa pipe, ou de jouer de sa flûte. Outre le fait que ces gestes évoquent sa sexualité, ils nous renvoient aussi aux gestes d'absorption et d'expulsion, d'ingestion et de restitution. Dans le récit du *Orisirisi Esu*, l'asa, le tabac tant prisé et consommé abondamment par *Exu*, va être à son tour régurgité, action qui est associée symboliquement à la reproduction et à la croissance. La flûte aura cette même signification

³⁴⁰SANTOS, J. Elbein, dos, *ibid.*, p. 93-94.

³⁴¹VERGER, Pierre, IFAN, 1957, p. 221 (vers 4, 5), p. 225 (vers 65), p. 215 (village de Save, 1), p. 216 (vers 4), p. 222 (vers 13), in THOMPSON, Robert Farris, *ibid.*, p. 58.

d'ingestion et de reproduction et c'est par son intermédiaire, son magique, qu'*Exu* convoque sa descendance.³⁴²

Le symbole principal d'*Oxossi* est l'arc et la flèche avec une pointe en fer, ce qui nous permet de le rattacher au *violeiro* (joueur de mandoline) par le développement dont nous venons de faire pour essayer de démontrer un rapport de filiation généalogique entre la *viola* et l'arc musical.

L'usage de la flûte n'est pas très répandu au Brésil, en comparaison à celui assez courant des divers types de guitares et membranophones. C'est la raison pour laquelle notre personnage se retrouve en possession d'une *viola*, dont nous connaissons désormais le lien avec l'arc musical et l'un des instruments-symbole de la divinité des chasseurs, Oxossi, l'arc et la flèche. Il est aussi connu pour la qualité notoire de sa voix, et également on peut le rapprocher d'*Ogun* par la corde métallique de son arc et la pointe de la flèche en fer.

Quant à *Simão*, *Deu a camisa ao violeiro e foi dormir um pouco, embaixo de uma árvore. Quando acordou, sentiu um pouco de frio e lembrou-se de que havia dado a camisa ao violeiro. Saiu correndo pela estrada até encontrar o homem da viola.* Après le réveil de *Simão*, sous l'arbre où il s'est endormi pour se reposer de sa longue route, comme à l'accoutumée, il revient sur ses pas à la recherche du *violeiro* pour lui demander la restitution de sa chemise. Comme dans toutes les autres occasions il va offrir ce qu'il a reçu en échange lors des précédentes rencontres. Il s'agit de ruptures du rituel du don et du contre don, telles que Marcel Mauss les a décrites dans *Essai sur le Don, forme et liaison de l'échange dans les sociétés archaïques*.

Dans ce dernier épisode également, nous voyons comme pour celui de la lavandière, dont il a déjà été question, que le joueur de mandoline avait connaissance des habitudes de *Simão*. En effet, il revenait toujours demander la restitution des objets dont il avait fait marque de sa générosité. Là encore, nous sommes en mesure de nous poser la question, pourquoi une telle prescience, au-delà de la connaissance du personnage, car nous sommes bien en présence d'une manifestation du surnaturel. Ce joueur, frère mythique d'*Ogun*, se révèle aussi bagarreur que lui dans l'un de ses aspects, qui le rattache également à *Exu*.

En effet, comme nous l'avons déjà signalé, l'aspect le plus violent de ce Messager n'apparaît que lors de manifestations sous le masque d'*Ogun* ; lorsque le *violeiro* donne la

³⁴²SANTOS, J. Elbein, dos, *ibid.*, p. 161-166.

viola, à *Macaco Simão*, en échange de la chemise déchirée dans la bagarre, celui-ci entonne son vers en forme de refrain retraçant le cheminement de son aventure brésilienne. Il prend conscience de l'impossibilité d'avoir une vie qui ne soit pas marquée par le sceau des privations et des humiliations, d'abord, pour lui-même et par extension, pour tous ceux qui ont vécu dans de telles circonstances au Brésil, à une époque encore fondée sur un système d'exploitation esclavagiste. N'oublions pas que le recensement de la population brésilienne de 1872, a compté parmi ses habitants un taux de 75% de Noirs et Pardos, dans une population de 9 millions d'habitants.

Nous pouvons, à ce stade de notre recherche, dire qu'il s'agit là aussi d'une nouvelle manifestation du pouvoir d'*Exu-Legba* où sa voix se fond avec celle du *violeiro*, qui est devenu Le Singe *Simão*, *O Macaco Simão*, ou *Lebabimibone*, et également celled'*Oxossi*, par sa qualité vocale, et d'*Ogun*, celui qui est appelé, l'*Asiwaju*, auquel nous avons déjà fait référence, celui qui va de l'avant et qui ouvre les chemins pour tous ceux qui viennent après lui. Néanmoins, cette image d'un joueur de guitare qui décide de retourner dans son pays d'origine, l'Angola, ce qui n'est pas précisé au début du conte, est aussi une image collective d'*Exu* jouant de la flûte en appelant sa descendance au retour à leurs propres origines, l'Angola, l'Afrique. En effet, au XIXe siècle beaucoup d'affranchis sont retournés, surtout en Afrique de l'Ouest, constituant des communautés de Brésiliens dans un certain nombre de pays, tel que le Nigéria, le Bénin, le Togo et le Ghana. Ainsi, nous pouvons donc avancer l'idée que nous nous retrouvons en présence d'*Exu* en tant que *Enúgbárijó*, *Bouche Collective*, comme fonction déjà évoquée.

Dans notre travail comparatif de départ entre les histoires populaires du *Signifying Monkey* américain, tel que Henry Louis Gates l'avait interprété à partir de sa théorie critique littéraire fondée sur un discours narratif spécifique à la communauté noire aux Etats-Unis, il a réussi son pari consistant à démontrer que les histoires du *Signifying Monkey*, étaient structurées par les mythes d'origine et la narrative interprétative du discours oral Africain, consignée dans le *Corpus de Ifa*, ou du *Fa*, dans les cultures Fon et Yoruba par *Eshu-Elegbara*, *Legba*.

Au cours de ce passage, il y a eu un grand bouleversement et une différenciation majeure de cette narration de l'Afrique aux Amériques : le singe qui dans les récits et mythes d'origine, occupait un rôle secondaire en Afrique, a pris une place tout à fait différente pendant l'esclavage aux Amériques. Il occupera désormais un rôle central dans les récits, en opérant un déplacement

d'*Exu* en tant qu'herméneute, et en se substituant à lui en tant que figure du langage, il devient un chiasme.

Aussi Gates se pose-t-il la question d'un tel changement dans la fonction du rôle des singes en Afrique, à Cuba et aux Etats-Unis par la suite, puisqu'au moment de la publication de son ouvrage en 1988, il n'avait pas les données historiques ou anthropologiques lui permettant d'en donner une explication. C'est à partir de ces hypothèses validées par l'analyse de Gates, et de quelques-unes des multiples histoires de singes dans le contexte de la tradition orale brésilienne racontée dans les *quilombos* et ailleurs, lors de nos déplacements d'enquête sur le terrain, que nous avons développé notre analyse.

Nous avons aussi pris connaissance de ces contes par nos lectures, où nous avons pu constater le même changement et déplacement d'*Exu* des récits mythiques des Fon et Yoruba que ceux constatés dans le Nord du continent. Ce déplacement de *Legba* avait eu lieu au Brésil aussi, et la réponse à ce bouleversement d'ordre structurel au sujet de l'importance qu'a pris le singe dans les récits des Amériques, était aussi une réponse à un bouleversement d'ordre historique d'abord et ensuite anthropologique au sujet de la perception que les esclavagistes, pendant l'époque de la traite négrière et de l'esclavage, avaient eu des Africains et de leurs descendants. Ils étaient assimilés aux singes comme nous le prouvent les récits historiques de l'historien portugais, Codornega qui raconte dans son livre *História das Guerras Angolanas*, que les populations africaines n'étaient pas considérées comme des êtres humains, mais tout simplement, comme des singes.

Nous pouvons constater que le même phénomène va se reproduire au Brésil, un siècle plus tard, vers 1764, lorsque le père João Daniel raconte que les Indiens de l'Amazonie parlaient de tribus d'hommes singes qui refusaient l'usage de la parole pour ne pas travailler. C'est ce que Codornega disait des populations africaines qui refusaient l'usage de la parole et préféraient ainsi, passer pour ce qu'ils n'étaient pas, c'est-à-dire, des singes, comme les nommaient les Portugais.

C'est à partir de ces faisceaux de données narratives, de la littérature orale des Amériques, et historiques relevés dans les deux colonies portugaises de l'époque, en Afrique et au Brésil, que nous en sommes arrivés à la conclusion que le *Messenger*, *Le Linguiste Divin*, *Exu*, s'est introduit dans cette faille du système de domination établi par la colonisation et l'esclavage des Africains et de leurs descendants dans les Amériques pour donner continuité à son message et aux mythes Africains.

Il ne pouvait pas en être autrement dans un monde où les seules spiritualités permises étaient celles inscrites dans la Bible, et que c'est à partir de là qu'*Exu-Bimibone*, celui qui dorénavant a aussi la forme du singe, investit la plupart des fables et en devient le personnage principal.

D'autres faits importants nous ont aidé dans notre analyse : la présence du rêve et des arbres dans ces histoires d'animaux où le singe est le principal protagoniste, tel que nous le raconte Gates,

The Signifying Monkey tales, in this sense, can be thought of as versions of daydreams, the Daydream of the Black Other, chiastic fantasies of reversal of power relationships. One of the traditional Signifying poems names this relationship explicitly:

*The Monkey laid up in a tree and he thought up a scheme,
And thought he'd try one of his fantastic dreams.*(p. 167)³⁴³

Freud, nous dit que :

Quand on s'est familiarisé avec l'emploi surabondant de la symbolique pour figurer le matériel sexuel dans le rêve, on se demande si beaucoup de ces symboles ne sont pas analogues aux signes sténographiques pourvus une fois pour toutes d'une signification précise ; [...] Il faut ajouter à cela que cette symbolique n'est pas spéciale au rêve, on la retrouve dans toute l'imagerie inconsciente, dans toutes les représentations collectives, populaires notamment : dans le folklore, les mythes, les légendes, les dictons, les proverbes, les jeux de mots courants : elles y est même plus complète que dans le rêve. [...]³⁴⁴

Comme pour le *Signifying Monkey*, nous constatons que dans l'histoire de *D. Miquelina et le Singe*, il ne s'agissait que d'un rêve qui a permis au singe de sauver sa vie et de ne pas être dévoré par les invités du festin. De même, *Macaco Simão* s'endort sous un arbre comme son cousin américain, qui lui grimpe dans l'arbre.

³⁴³ GATES, Henry Louis, *ibid.*, p. 58-59.

³⁴⁴ FREUD, Sigmund, *L'Interprétation des rêves*, PUF, 1967 [1926], p. 374.

Quant à son cousin brésilien, il s'endort sous un arbre et en se réveillant, il part à la recherche de sa chemise, ce qui lui permettra d'obtenir une guitare. Il en est de même pour le singe de *A Festa no Mato*, *La Fête dans la Brousse*, où toute l'histoire se déroule dans une forêt où de nombreux animaux sont invités. Il faut rappeler que les deux *orixás* les plus emblématiques de notre analyse en dehors d'*Exu* et de ses avatars, sont *Ogum* et *Oxossi*. Or ces deux divinités du *Candomblé*, comme nous avons déjà signalé, sont profondément liées aux arbres.

En guise de conclusion, nous allons faire la part belle à un vers Yoruba, qui rend compte de la phase finale de l'initiation, où des manipulations rituelles sont opérées au niveau de la tête du néophyte. Toute cette opération se déroule sous les auspices d'*Exu*, d'*Esu Idosu*, qui pourvu de son *obe*, le couteau, ouvre le chemin, et dépouille le néophyte de sa vie antérieure, et ainsi déclenche le processus de transformation et l'aboutissement d'une nouvelle vie, d'une nouvelle identité :

Fári fári afá bólo bólo

Fári fári afá

Elégbára Idósu oun mútán oosa olúkúlúkú.

Fári fári afá.

O barbeiro que raspa a cabeça muito lisa (como um ovo),

O barbeiro que raspa. Elégbára Idósu que “desprende” orisà diferenciados,

*O barbeiro que raspa.*³⁴⁵

Ces vers nous ramènent aux contes que nous avons étudiés, et nous espérons que notre hypothèse de départ se verra corroborée par les données présentées dans le but de prouver que c'est bien les mythes Africains ayant comme protagoniste principal *Exu-Legba*, qui structurent les contes dont les singes sont les principaux personnages des fables au Brésil. Il s'est agi de montrer par ailleurs que, dans l'impossibilité de pouvoir s'exprimer par l'intermédiaire d'une *Slave Narrative*, les Africains en esclavage au Brésil, comme dans le Nord du continent, ont introduit *Exu*, dans toutes les représentations possibles comme le porteur de la force qui les a

³⁴⁵SANTOS, Juana E. dos, *ibid.*, p. 219.

aidés à témoigner de leur vie pendant cette longue période de l'histoire des populations Afro-brésiliennes.

Bouche collective, comme nous venons de le montrer plus haut, *Exu* est l'interprète par excellence de l'oracle d'*Ifa*, de la pensée des divinités vers les hommes. *Exu* est également le contrôleur incorruptible, comme le suggère le *babalawo* Idowu, le Contrôleur des actions humaines, de l'expérience des hommes individuellement et de tous les hommes entre eux, aussi de l'histoire des hommes et ceci n'est pas un hasard, puisqu'il est admis que son lieu préféré est le carrefour, tout particulièrement celui en forme d'une fourche, appelé, *ori meta*, d'où il peut mener à bien son action de surveillant du déroulement de l'histoire des communautés urbaines et rurales et c'est dans cette optique que nous pouvons avancer l'idée que le refrain de ce conte,

*Dingue-lingue-dingue
que vou p'r'Angola*

*Do meu rabo fiz navalha,
da navalha fiz sardinha,
da sardinha fiz farinha,
da farinha fiz menina,
da menina diz camisa,
da camisa fiz viola,*

*Dingue-lingue-dingue
que vou p'r'Angola!*

Bouche Collective et interprète par excellence de l'oracle d'*Ifa*, de la pensée des divinités vers les hommes, *Exu* l'est également de l'expérience de tous les hommes entre eux, de l'histoire des hommes et de ce point-de-vue, nous pouvons avancer l'idée que ce refrain invitait encore à la fin du XIXe siècle, à un retour au pays des origines, après un parcours de souffrances diverses, de dépossession culturelles à divers niveaux, l'exploitation économique lorsque les esclaves trimaient sous le poids de toute sorte de corvées, de soumission, de servitude et de captivité dans un Brésil esclavagiste.

On peut dire qu'il invitait les Africains et les descendants d'Africains à un retour aux sources, aux pays des origines, à une sorte de réappropriation culturelle des mythes et des symboles des cultures africaines et à une réintégration du pays des ancêtres.

Il est important de signaler qu'au cours du XIXe siècle il y eut une intense circulation d'Africains et d'Afro-brésiliens affranchis qui retournaient en Afrique pendant l'esclavage et ces liens se sont prolongés jusqu'au début du XXe siècle, bien après l'abolition. Les principales régions concernées furent les pays du Golfe de Guinée, tout particulièrement cet espace constitué par le Dahomey et le Nigeria actuels, peuplés de Fons et de Yorubas. Ces retours et échanges ont pris fin en 1904, lorsque les Anglais ont dissout la Compagnie de Voyage, *Brazils-Lagos*, après une épidémie de choléra.

D'après l'interprétation freudienne, on peut classer ce conte comme une narration quasi-rêve. Nous voyons que la fin de ce conte renoue avec ce que nous avons déjà signalé au sujet de la relation existant entre les contes des histoires populaires et les rêves, comme Freud l'avait bien montré dans *l'Interprétation des rêves : Deu a camisa ao violeiro e foi dormir um pouco, embaixo de uma árvore. Quando acordou, sentiu um pouco de frio e lembou-se de que havia dado a camisa ao violeiro. Saiu correndo pela estrada até encontrar o homem da viola.*

Les sources écrites de la tradition orale concernant la population afro-brésilienne souffrent de nombreuses déficiences, car contrairement à un certain nombre de pays européens et de l'Amérique du Nord, ni l'élite portugaise, ni celle luso-brésilienne ne se sont jamais intéressées au sort de leurs esclaves que d'un seul point de vue économique et sécuritaire. Ceci était le propre de toute puissance esclavagiste jusqu'à la fin du XIXe siècle. Mais dans les grands centres intellectuels du monde à l'époque des *Lumières*, un grand débat de fond eut lieu et ceci a tenu au fait qu'on considérait que la preuve irréfutable de l'appartenance à l'espèce humaine était liée à la possibilité pour une communauté, ou un membre de cette communauté, de pouvoir démontrer son appartenance par une production littéraire, ceci fut la conséquence d'une survalorisation de l'écrit.

Cette question liée à l'écrit et à son absence, l'oralité, a eu une très grande incidence sur le débat sur l'esclavage au XVIIIe siècle ; dès lors les noirs ne pouvaient être considérés comme des êtres doués de raison qu'à condition de démontrer leur maîtrise des arts et des sciences, - selon la formule de l'époque, « *the arts and sciences* » -, et leur capacité à créer une littérature formelle. Il semble que depuis le XVIIIe siècle, certains Européens aient commencé à s'interroger à ce sujet, et qu'une réponse positive pouvait réhabiliter les Africains et en faire les égaux des européens, mais dans le cas contraire, il devenait clair que l'Africain était destiné par nature à être un esclave pour toujours.

En conséquence, cette idée de la supériorité de la Raison prônée par les hommes des Lumières avait pour corollaire, le fait que l'absence de Raison des hommes de couleur les excluait de toute appartenance à une culture donnée.

The urge toward the systematization of all human knowledge, by which we characterize the Enlightenment, in other words led directly to the relegation of black people to a lower rung on the Great Chain of Being, an eighteenth century metaphor that arranged all of creation on the vertical scale from animals and plants and insects through man to the angels and God himself. By 1750, the chain had become individualized; the human scale rose from "the lowliest Hottentot" (black South Africans) to "glorious Milton and Newton." If blacks could write and publish imaginative literature, then they could, in effect, take a few giant steps up the Chain of Being, in a pernicious game of "Mother, May I?"³⁴⁶

En suivant les encouragements des humanistes de l'époque et en opposition aux préjugés en vigueur, les ex-esclaves qui ont essayé de *voler* un peu d'éducation du maître ou de la maîtresse blanche ou de leurs textes, tel que cet acte a été défini par Frederick Douglass, les esclaves étaient obligés de montrer leur familiarité avec les livres pour un lectorat et un public très sceptique quant à leur capacité d'excellence dans un tel domaine, mais ce qui était l'essentiel pour les ex-esclaves dans ce débat, ce n'était pas l'érudition mais la démonstration de leur singularité humaine, comme Gates nous le démontre :

we cannot honestly conclude that slave literature was meant to exemplify either polite or humane learning or the presence in the author of literary culture. Indeed, it is more accurate to argue that the literature of the slave consisted of texts that represent impolite learning and that these texts collectively railed against the arbitrary and inhumane learning which masters foisted upon slaves to reinforce a perverse fiction of the « natural » order of things. The slave, by definition, possessed at most a liminal status within the human community [...] The slave wrote not primarily to demonstrate humane letters but to demonstrate his or her own membership in the human community.³⁴⁷

³⁴⁶ GATES, Henry Louis, *ibid.*, p. 130.

³⁴⁷ GATES, Henry Louis, *ibid.*, p. 128-129.

Ces écrits produits par les Noirs sous des critiques acerbes à leur égard sont devenus d'importance majeure, car cette production littéraire était considérée comme l'arène centrale dans laquelle les afro-descendants pouvaient ou ne pouvaient pas établir ou même redéfinir leur statut à l'intérieur de la communauté des hommes. Les Noirs de toute évidence devaient se représenter comme des *sujets doués de parole*, « *speaking subjects* », et prouver qu'ils pouvaient faire la démonstration d'excellence dans ce domaine, avant même de pouvoir être en mesure de détruire leur statut de marchandise, de bien meuble en Occident.

La raison pour laquelle nous mettons cet épisode de la vie littéraire de l'Occident en évidence, c'est que ces questions que se posaient certains Européens et Américains blancs au XVIII^e siècle n'ont pas affleuré la conscience de l'élite Portugaise au Brésil, ni non plus des Luso-brésiliens, car aucune tentative de ce genre n'a été menée à bien dans la société coloniale brésilienne, même si nous prenons en considération que la politique adoptée par le pouvoir en place proposait d'une certaine manière le mélange avec les Indiens surtout à partir de la période de l'administration du marquis de Pombal.

Ceci, dans le souci de créer une élite homogène, politique qui par ailleurs a échoué, comme le souligne bien l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha. Mais en ce qui concerne la population noire brésilienne, la population en esclavage ou celle des affranchis, aucune autre politique n'a été envisagée par les autorités de l'époque pour sa population servile, sinon l'indifférence ou le silence. La première constitution brésilienne, celle de 1824, ne mentionne même pas l'existence de l'esclavage et des esclaves, telle que nous le rapporte cet anthropologue :

Mas o silêncio da lei, a par de sua função política, vincula-se também a fontes ideológicas. Nos seus níveis mais abstratos, da Constituição aos Códigos, o direito do Império teve de se acomodar com a contradição que era se descreverem as regras de uma sociedade escravista e baseada na dependência pessoal com a linguagem do liberalismo. A solução foi o uso generoso de largos silêncios. A Constituição do Império de 1824 silencia até a existência do escravo. O Código Criminal de 1830, em que se tentou consignar o princípio da impessoalização das penas que deveriam ajustar-se tão-somente aos delitos, menciona os escravos em dois artigos. Distingue-os dos livres apenas para dizer que a pena de prisão com trabalho não era aplicável – por redundante – aos escravos (arts. 60 e 311). Assim, no esforço da abstração universalizante, o que acabou sendo abstraído foi uma parcela fundamental da

*população. Outros países optaram por códigos separados para cidadãos e para escravos. O Brasil preferiu silenciar.*³⁴⁸

Il est important de souligner un fait fondamental par rapport à l'écriture de l'histoire coloniale et esclavagiste du Brésil, c'est que la plupart des Luso-brésiliens et des Portugais qui se sont penchés sur ces questions, de la vie de la colonie et du *Império*, ont fait abstraction de la population esclave et des relations sociales entre maîtres et esclaves. La plupart des documents que nous avons aujourd'hui nous a été léguée par des voyageurs étrangers, Européens ou Américains de passage ou résidant dans le pays et parmi les premiers récits se trouvent ceux de nombreuses gouvernantes qui sont parties au Brésil au XIXe, engagées par les familles aisées dans le souci de donner une éducation conforme aux canons des cours européennes de l'époque.

Ces personnages nous ont laissé leurs témoignages sur la société de l'époque, ce qui permet aujourd'hui, en partie, aux chercheurs de reconstituer certains aspects de la vie à cette période. Mais ces lectures viennent toujours de l'extérieur du monde de la *senzala* (la case des esclaves), ou des descendants d'esclaves. Cependant, il n'y a aucune monographie, aucun souvenir, ni texte littéraire émanant d'un ex-esclave brésilien, qui ait été éduqué dans le but de pouvoir répondre à certains questionnements en vogue dans les milieux éduqués des pays du Nord, au sujet de l'appartenance ou de l'exclusion des Africains et de leurs descendants au monde des hommes.

Ces questions d'ordre philosophique qui ont été soulevées aussi bien en Europe qu'en Amérique du Nord, n'ont pas éveillé le moindre intérêt au Brésil de l'époque coloniale et de la période suivante, avec l'avènement de l'Empire en 1822, comme nous le rappelle cet extrait cité ci-dessus, révélateur de la vision des élites de l'époque qui ont opté pour l'invisibilité de sa population de couleur. Par conséquent, aucun texte littéraire dans le sens habituel du terme ne pouvait être produit par des écrivains ou poètes issus de la communauté des esclaves et de leurs descendants, car même la communauté des « libres » de couleur vivait dans un état d'extrême précarité, de relégation sociale et d'insécurité, comme le démontre la thèse de Patricia

³⁴⁸ CUNHA, Manuela Carneiro, da, *Negros, estrangeiros, ...*, p. 139.

Aufderheide, « *Order and Violence: Social Deviance and social Control in Brazil – 1780-1840* ».

Du constat de ces prémisses, il découle que ce qui s'est passé dans d'autres pays, ne pouvait pas avoir lieu au Brésil, car la société qui a le plus importé d'esclaves et qui avait la plus grande population d'origine africaine en situation de servitude ou affranchie ne doutait pas un seul instant de leur infériorité, refusant de remettre en question ses préjugés, comme ce fut le cas ailleurs, s'empêchant d'élaborer tout projet littéraire au niveau des élites, qui aurait pu attester l'humanité des populations de Noirs, de *Pardos* et de Mulâtres, pour reprendre la classification en vigueur pour légiférer sur leur statut d'esclave.

Comme il n'existe aucun texte émanant de ces populations permettant de réfuter un statut quo lié à ces préjugés, nous sommes en droit de penser que les esclaves et leurs descendants ont manifesté leur opposition à la domination esclavagiste, uniquement sur le plan de l'imaginaire, soit par la tradition orale, chansons et poèmes oraux, soit par des manifestations religieuses. Les contes vont donc être le véhicule idéal pour exprimer cet état de subordination et son refus au Brésil.

Bien évidemment, je ne mets pas la lutte armée et les fuites vers les zones lointaines du pays pour constituer les *quilombos*, sur le même plan que la résistance idéologique à l'oppression, même si il y a une résistance idéologique dans ces cas-là puisqu'ils ont permis une rupture radicale vis-à-vis du contrôle social exercé par les maîtres sur leurs esclaves. Les contes relèvent d'une lecture et d'un dialogue intime avec les diverses cultures en question et ils mettent en œuvre une stratégie idéale pour perpétuer les traditions anciennes, tout en intégrant des éléments de l'environnement politico-social et culturel des différents époques. Ainsi, nous croyons, est-il possible aujourd'hui d'interroger les particularités d'une telle société, à partir des contes d'animaux collectés dans diverses régions du pays.

En interrogeant la tradition orale, il est possible de remonter à une probable origine commune de ces populations, qui, lors de leur mise en esclavage aux Amériques, furent séparées les unes des autres par les langues, les religions et les cultures respectives de leurs maîtres et colonisateurs. C'est cette possibilité de trouver un point commun entre ces populations éparpillées que nous permet de démontrer qu'il y a un travail herméneutique intégré à ces histoires et que le singe est lui-même cette figure de style représentée par le *Signifying Monkey* de la tradition littéraire orale des Noirs Américains.

C'est *Eshu-Legbara*, ou *Eshu-Legba* dans la tradition Fon ou *Exu-Legbara*, *Leba*, dans la tradition afro-brésilienne du *candomblé*, qui prend en charge ce rôle d'interprète et de critique du texte oral chez ces peuples, que ce soit avant, pendant ou après l'esclavage, tout en réécrivant des textes trouvés sur place ou importés d'Afrique ou encore en élaborant de nouveaux textes.

Ce travail de réécriture de la tradition par cette divinité africaine a eu un rôle fondamental dans la culture des Noirs des Amériques, où la proportion de la population noire dans la population a toujours varié, constituant une minorité par rapport à l'ensemble de la population dans l'Amérique du Nord, ce qui est loin d'être le cas d'un pays comme le Brésil, où les premières estimatives officielles effectuées en 1823, un an après son indépendance, comme nous avons déjà évoqué ci-dessus, révélait que les Noirs et les métis représentaient 75% de la population, conséquence de l'importation de plus quatre millions d'Africains.

C'est bien cette supériorité démographique qui va contribuer déjà au XVIII^e siècle à la disparition d'une *lingua franca* d'origine indigène, laissant la place à l'émergence des dialectes afro-brésiliens dans les *senzalas*, dans les plantations et les mines, ainsi que dans les communautés de « nègres marrons », ce qui permettra plus tard également la formation, dans certaines régions urbaines, d'un dialecte liturgique pourvu d'un vocabulaire plus restreint, ainsi que l'émergence des parlers régionaux isolés au Brésil d'aujourd'hui.³⁴⁹

Outre cette caractéristique démographique, nous devons aussi prendre en considération l'isolement géographique dans lequel la colonie portugaise a vécu pour des raisons économiques et politiques pendant trois siècles, car les Portugais exerçaient un monopole strict sur le commerce extérieur du Brésil jusqu'en 1808, date à laquelle les ports brésiliens se sont ouverts au commerce international ; ce qui a correspondu à l'arrivée de la Cour qui fuyait le blocus napoléonien.

Dans un tel contexte, nous ne devons jamais perdre de vue l'action socialisatrice de la femme noire au sein des familles coloniales, liée à sa fonction de *mãe-preta*, et l'influence exercée par l'esclave *ladino*, (créole), parlant le portugais et qui servait de lien entre les *boçais*, Africains fraîchement débarqués ne parlant pas le portugais, et la maison des maîtres. Ils ont eu en effet un rôle fondamental dans la généralisation de la langue portugaise dans l'ensemble du pays. Gilberto Freyre les a appelés les *leva e traz*,³⁵⁰ les rapporteurs dans les deux sens qui ont

³⁴⁹ CASTRO, Yeda Pessoa, de, *ibid.*, 59-61.

³⁵⁰ FREYRE, Gilberto, *idem.*, p. 357-358.

favorisé une plus grande influence des cultures africaines sur la construction de la culture brésilienne.

Sous-jacent à ce processus, il faut aussi voir le rôle sociolinguistique de générations de prêtresses et de prêtres noires qui ont résisté et survécu à toutes sortes de persécution. Par ailleurs, ils furent les dépositaires d'un langage liturgique d'origine africaine, qui se trouve être la source de l'actuel apport africain au portugais du Brésil.³⁵¹

En 2001, la linguiste Yeda Castro soulignait, dans l'ouvrage ici référencé, que la présence africaine avait été un fait majeur dans la société brésilienne, pendant toute la période esclavagiste et dans toutes les régions du pays. L'esclavage a duré plus au moins 350 ans, et, même après son abolition officielle, celui-ci a continué, suite aux migrations des afro-descendants vers les régions les plus industrialisées. Yeda Castro relève le rôle fondamental de cette longue présence dans la constitution de la culture et de la langue qui caractérisent le Brésil d'aujourd'hui.

Malgré cette évidence, la culture afro-brésilienne reste toujours souterraine, du fait d'une politique euro-centrée imposée à la majorité de la population par les couches les plus privilégiées qui détiennent les leviers politiques, économiques et éducationnels de la nation. Cette élite a favorisé un système d'enseignement conservateur privilégiant les civilisations européennes et reléguant à un plan inférieur les aspirations de la communauté des afro-descendants.

Il était temps pour la société brésilienne de procéder à une relecture et à une interprétation correcte des cultures noires africaines et de ses propres codes afin de créer des rapports nouveaux, différents de ceux encore trop actuels. En effet, cette culture n'est perçue que comme un simple folklore ou un jeu. Sa valorisation, sa diffusion et son développement doivent être favorisés afin qu'elle jouisse de la visibilité qui lui est due. Il est à signaler qu'en 2003, une nouvelle loi (Loi 10 639) a été promulguée au Brésil, amendée en 2009, (loi 10 639/03) et approuvée par le Congrès brésilien, au titre de laquelle l'Etat encourage désormais l'enseignement de l'histoire africaine, afro-brésilienne et indienne à tous les niveaux de l'Education Nationale.

³⁵¹ CASTRO, Yeda Pessoa, de, *ibid.*, p. 62-65.

CONCLUSION

CONCLUSION

Eshu ou *Legba* est un Chemin, c'est le Chemin pour accéder à la connaissance et à l'interprétation de la sagesse d'*Ifa*, disent les traditions Yorouba et Fon. Il est le chemin pour la compréhension et l'interprétation. Il est « le Linguiste Divin », celui qui parle toutes les langues. Les Fons disent qu'il est l'interprète de l'alphabet de *Mawu* pour les hommes et les autres dieux. Il est le Messager et, dans le Nouveau Monde, il est aussi devenu, sur le plan spirituel, la métaphore de l'expérience des Africains pendant la période de l'esclavage.

Remontant du sol africain jusqu'à l'Angola et au Brésil, il s'est matérialisé à Bahia sous la forme d'une nouvelle divinité, un nouveau *Vudum* fusionné avec le singe, inconnu ailleurs que dans cette région, et particulièrement dans le *Terreiro Seja Hundê*, là où il s'est révélé. Il semblerait qu'il ait presque un siècle, selon les dires de son responsable actuel, l'*Ogã Buda*, de même qu'il est devenu aussi la métaphore de la critique littéraire dans la tradition orale relevant, cette fois, des contes populaires comme celui qui va réinvestir et réinventer des anciens contes venus de partout ailleurs, pour raconter des histoires spécifiques se rapportant au vécu des Africains et de leurs descendants dans le monde de l'Espace Diasporique Atlantique.

C'est cette herméneutique qui nous a permis de placer les diverses chroniques qui parlent de la figure du singe assimilée à l'esclave dans l'espace colonial évoqué par la documentation historique des XVIIe et XVIIIe siècles, et sa présence dans certains contes pris dans notre corpus pour l'analyse de la littérature orale au Brésil, pour cette thèse. On a ainsi, au cours de leur analyse, montré qu'ils relevaient de la même métaphore où l'expérience vécue par les singes des histoires contées, se rapporte de manière très codifiée à la même expérience que l'esclave.

Cette nouvelle approche nous a permis de placer les deux sujets centraux de notre travail de recherche à propos de l'émergence des singes sur le devant de la scène, dans la triple perspective de l'histoire, de l'anthropologie religieuse et de la littérature orale. L'objectif étant d'exploiter les pistes fécondes de la chronique historique et la tradition orale des contes pour essayer de comprendre l'émergence d'une manifestation religieuse dans le *candomblé*, sous la forme d'un singe devenu un *Vudu* dans la plus pure tradition Aja-Ewé. On le retrouve d'une part dans un *Candomblé* de la nation *jeje-mahin* de Bahia qui s'appelle *Lebabimibome*, et de l'autre, sous la figure d'un singe moqueur qui se charge de la critique sociale dans une société profondément hiérarchisée et organisée en castes raciales de maîtres, d'esclaves, et de libres socialement exclus.

Cette hiérophanie n'avait pourtant jamais été signalée, à ma connaissance, parmi des divers responsables de *Candomblés* appartenant à différentes nations de la *famille de saint* à Bahia ; le nom de cette divinité leur paraissait complètement nouveau et inconnu au Brésil. Il est de même dans le champ scientifique. Les anthropologues n'avaient jamais fait état (du moins parmi mes références bibliographiques ou mes conversations) de la présence d'une divinité de la *Nation Jeje* ou d'une autre, dans l'éventail des trois nations constitutives du *Candomblé* brésilien qui prendrait la forme d'un singe.

Même constat pour ce qui est des contes populaires où les singes sont les principaux protagonistes. Personne n'a dit dans ces histoires et ces contes dont les singes sont les héros, que pouvait se cacher une autre dimension spirituelle relevant des cosmogonies de l'Afrique de l'Ouest, où *Eshu-Legba* s'était inséré. Une dimension codifiant et traduisant dans un nouveau langage local, l'expérience historique de la subordination de l'esclavage - mais aussi de sa contestation, par l'introduction et la permanence des anciennes mythologies au cœur même du système et du discours narratif des fables empruntés, entre autres, aux maîtres d'esclaves et à l'Eglise Catholique.

C'est cette divinité, *Eshu-Legba*, ou *Exu*, par l'intermédiaire de *Lebabimibome* et de l'oxymoron *Macaco Simão*, qu'il a donné le chemin à suivre, puisqu'il avait consigné par des symboles et des codes spécifiques - que seule une connaissance précise de mythes et de la parole détenue par un responsable religieux d'un temple -, en mesure d'accorder l'accès à un univers insoupçonné de notre expérience profane et extérieure à ces lieux sacrés. Ces symboles devaient permettre, d'autre part, d'accéder - à un certain niveau - à leur compréhension, et de décoder certains aspects de la personnalité de la divinité et du héros des histoires populaires préservées dans cette tradition.

Dans ce rôle d'interprète et de messager de ces expériences dans le monde, nous avons essayé de démontrer qu'*Eshu-Legba*, *Legba*, ou *Exu*, a eu le beau rôle, en bouleversant toutes les stratégies des élites dans toutes les époques, celle de la période esclavagiste comme la période post esclavagiste. En Afrique, dans le Nord des Amériques, dans les Caraïbes et au Brésil, le singe moqueur des contes populaires, de même que l'expérience de l'apparition de *Lebabimibome*, traduit sur le plan mythico-religieux les transformations intervenues dans la vie des Africains et de leurs descendants avec l'instauration de l'esclavage qui a fait de l'esclave une marchandise.

D'où cette possibilité d'intégration de la divinité dans le monde réel où il s'assume comme singe et messager de la nation *jeje/nagô*. Apparaît ainsi dans un *candomblé Jeje*, cette capacité de *Legba* de transformer et de bouleverser l'ordre établi, qui par ailleurs avait déjà été

reconnue par des chercheurs du fait religieux chez les Fons et les Yoroubas comme faisant partie de ses attributs intrinsèques de pouvoir bouleverser la rigidité des systèmes traditionnels, offrant ainsi aux hommes des perspectives d'ouverture et d'actions nouvelles dans le monde.

Pour arriver à ces conclusions, nous avons - à partir des chroniques de l'historien portugais Cadornega se référant à l'Angola du XVII^e, et de celles du missionnaire Jésuite João Daniel sur le Brésil du XVIII^e siècle, essayé de retracer un lien de cause à effet entre ces événements dont les origines sembleraient remonter - dans un premier temps - bien au-delà de l'époque des événements rapportés, puisqu'ils étaient en lien direct avec le début de l'expansion et de la conquête coloniale des Ibériques, avec leurs héritages classiques empreints de philosophie thomiste du Moyen Âge. Ce sont ces legs reçus des anciens, qui ont permis à leurs héritiers d'avoir un cadre idéologique leur donnant une vision du monde et de l'autre, et qu'ils ont utilisé pour se placer tout en haut d'une hiérarchisation de l'humanité.

Or, nous ne savons pas exactement de manière précise quand ces phénomènes ont réellement pris naissance, ni à partir de quels moments ils s'insèrent et intègrent la réalité sociale du Brésil et des autres pays de l'Espace Atlantique (du moins pour les occurrences des contes avec la présence des singes), en dehors des faits rapportés qui ont permis le déclenchement de tels bouleversements tout au long des quatre siècles d'existence du système esclavagiste.

L'apparition d'une divinité ou du culte d'un *Vudum* qui a toutes les caractéristiques d'un singe à Bahia est unique dans les annales des études ethnographiques au niveau des Amériques et même en Afrique ; continent où, dans les mythologies Fon et Yoruba, nous retrouvons cet animal comme personnage, certes très important pour la transmission et l'apprentissage de la technique divinatoire du culte d'Ifa, mais qui n'a jamais été considéré comme un *Vudu* ou un *Orisha*.

L'une des idées que nous pouvons avancer c'est que les épisodes relevés par les chroniqueurs portugais en Angola et au Brésil colonial relèvent d'une stratégie collective où les individus appartenant à un groupe social précis se définissent sous une forme interactive et relationnelle. Dans ces cadres, sont construites des frontières entre « ceux du dedans » et « ceux du dehors », et seules quelques traces culturelles de leurs expériences sont employées comme marques différentielles distinctives (Barth, 1969). Ces populations, aussi bien en Angola qu'en Amazonie brésilienne, ont agi comme des groupes d'intérêts qui savaient manipuler leurs cultures traditionnelles aussi bien que les nouvelles données introduites par la colonisation et l'esclavage qui les avaient confinés dans une vision leur assignant une animalité simiesque, pour tirer des avantages de telles circonstances.

Ainsi, leur ethnicité et leur action, avant d'être un phénomène culturel, doivent être vues comme étant un phénomène fondamentalement politique, dans lequel les normes, les valeurs et les mythes sont mis en relation et en valeur dans un contexte politique (Cohen, 1969). Dans les cas en question dans notre thèse, il s'agit bien de la traite et de l'esclavage du XVIIe et XVIIIe siècles. Esclaves qui, fondés sur leurs expériences pour échapper à une vie de servitude que les marchands d'esclaves leur promettaient, ont adopté la stratégie du mime en se faisant passer pour des singes, refusant l'usage de la parole ; ce qui, en effet, les a sauvés de l'asservissement.

En conclusion, nous espérons qu'avec ces différents argumentaires relevant de l'histoire, de l'anthropologie, de la sociologie, de données philosophiques et de l'analyse littéraire des contes de tradition orale expliquant la construction d'une vision animalisée de l'Homme Africain et de ses descendants par les puissances coloniales, nous avons pu apporter suffisamment d'éléments sur l'accréditation de l'idée qu'*Eshu-Legba*, le *Macaco Simão*, et les autres histoires de singes des contes traditionnels, illustrent la résistance des cultures africaines face à la culture dominante.

En effet, cette démonstration semble bien représenter l'une des faces cachées des possibilités intrinsèques des cultures africaines de pouvoir intégrer, transformer et ré-signifier de multiples données relevant de l'histoire et des cultures dans lesquelles les Africains et leurs descendants ont été intégrés de force pendant les périodes esclavagistes, et à partir desquelles ils ont pu et su recréer des religions nouvelles ainsi que des divinités, contes et cultures incarnant leurs luttes et besoins pour la préservation de leur humanité. Et ce, en relation continue avec les forces mystérieuses du monde de l'invisible que leurs ancêtres leur ont laissées en héritage et en partage avec le monde.

BIBLIOGRAPHIE

1) SOURCES GENERALES :

- ABIMBOLA, Wande. *Ifa divination poetry*. New York, NOK Publishers, 1977.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses*. Payot, Paris 1990.
- ANDERSON, Benedict. *L'Imaginaire national – Reflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Éd. La Découverte, Paris, 1996.
- ARISTOTE. *La politique – Livre I*. Éditions Nathan, Paris, 1983.
- AWOLALU, Joseph O. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*. Longmann, Burnt Mill, U. K., 1979.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Éditions Gallimard, Paris, 1970.
- BALANDIER, Georges. *Le royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Hachette Littératures, Paris, 1965.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and boundaries. The Social organization of cultural differences*. George Allen and Unwin, London, 1969.
- ISAAC, Benjamin, H. *The Invention of racism in classical antiquity*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004.
- BOURDIEU, Pierre et PASSERON, Jean-claude, *Les Héritiers*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1985.
- BOSMAN, William. *A New and accurate description of the Coast of Guinea*. Frank Cass & Co., London, 1967 (1704).
- CABRERA, Lydia. *El Monte*, Ediciones Universal. Miami, Florida, 1992.
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and its fragments*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992.
- CORNEVIN, Robert. *L'Histoire du Dahomey*. Berger-Levrault, Paris, (1962).
- CURTIN, Philip. *The Atlantic slave trade: A Census*. University of Wisconsin Press, Madison, 1969.
- De HEUSCH, Luc. *Essai sur le symbolisme royal en Afrique*. Bruxelles, 1958.
- De SURGY, Albert. *Le Système religieux des Evhé – Connaissance des Hommes*. L'Harmattan, Paris, 1988.
- DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Gallimard, Paris, 1977.

- *Transcrire les mythologies*, Éditions Albin Michel S. A., Paris, 1994.
- DIANTEILL, Erwan et Michèle CHOUCHAN. *Eshu, dieu d'Afrique et du Nouveau Monde*. Larousse, Paris, 2011.
- Du BOIS, William E. B. *The Souls of Black folks*. Penguin, New York, 1969.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF, Paris, 1960.
- ELLIS, A. B. *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*. Benin Press, Chicago, 1964 [1894]
- ELTIS, David. *The Rise of African slavery in the Americas*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- FORBES, Frederick E. *Dahomey and the Dahomans*, II Vols. Longman, Brown, Green and Longmans, Londres, 1851.
- FREUD, Sigmund. *Civilization and its discontent*. Hogarth Press, London, 1948.
- *Introductory lecture on psychoanalysis*. Penguin Books, New York, 1974.
- *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient. Appendice : Humour*. Éditions Gallimard, Paris, 1969.
- *L'Interprétation des rêves*. PUF, Paris, 1967 [1922]
- FROBENIUS, Leo. *L Civilisation africaine*. Éditions du Rocher, Monaco, 1993.
- *The Voice of Africa*, II Vol. Hutchinson and Co. London, 1913.
- GEERTZ, Clifford. *Bali Interprétation d'une culture*. Édition Gallimard, Paris, 1983.
- *The Interpretation of cultures*. Basic Books, New York, 1973.
- GINZBURG, Carlo. *Le fromage et les vers– L'univers d'un meunier du XVIe siècle*. Flammarion, Paris, 1980.
- GIROD, François. *De la Société créole: Saint-Domingue au 18e siècle*. Hachette, Paris, 1972.
- HAZOUME, Paul, *Le Pacte de sang au Dahomey*. Institut d'Ethnologie, Paris, 1937.
- HERSKOVITS, Melville J. *Dahomean narrative: A Cross-Cultural analysis*, Evanston, Northwestern University Press, 1958.
- *Dahomey: An Ancient West African kingdom*, Evanston, Northern University Press, 1967.
- *The Myth of the Negro past*, New York, Harper, 1941.
- "The Panan, an Afro-bahian religious rite of transition". In, *Les Afro-Américains*. IFAN, Dakar, 1952.
- HOBBSBAWN, Eric and RANGER, Terence. *The Invention of tradition*. Cambridge University Press, New York, 1983.
- IDOWU, Bolaji. *Olodumare God in Yoruba belief*, London, Longman 1962.

- *African traditional religion*. SCM Press, London, 1973.
- JOHNSON, Samuel, Rev. *The History of the Yorubas*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- LANDRY, Dana and MACLEAN, Gerald (orgs.). *The Spivak Reader – Selected works of Gayatri Spivak*. Routledge, New York, 1996.
- LE HERISSE, A. *L'Ancien royaume du Dahomey: moeurs, religion, histoire*. Emile Larousse, Paris, 1911.
- MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie de l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1998.
- MANNING, Patrick. *Slavery, colonialism and economic growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- MATORY, Lorand J. *Black Atlantic religion, tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton and Oxford Princeton University Press, 2005.
- MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l'esclavage*. PUF, Paris, 1986.
- MILLER, C. Joseph. *Way of death – Merchant capitalism and the Angolan slave trade 1730-1830*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1988.
- MINTZ, Sidney W., and PRICE, Richard. *An Anthropological approach to the Afro-American past: A Caribbean perspective*. ISHI, Philadelphia, 1976.
- *The Birth of African-American culture: An Anthropological perspective*. Beacon, Boston, 1992.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale II*. Les Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- *Le Cru et le cuit*. Plon, Paris, 1964
- *Œuvres*. Gallimard, Paris, 2008.
- LOVEJOY, Arthur O. *The Great chain of being*. Harvard University Press, Cambridge, 1936.
- MEDEIROS, François de (Org.). *Peuples du golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, (Colloque de Cotonou). Karthala C. R. A., Paris, 1984.
- METRAUX, Alfred. *Le Vaudou haïtien*. Gallimard, Paris, 1958.
- OGUNDIPE, Ayodele. *Esu Elegbara, the Yoruba God of chance and uncertainty: A Study in Yoruba Mythology*, II vol., thèse doctorale, Indiana University Press, Bloomington, 1978.
- PARRINDER, Geoffrey E. *African traditional religion*. Hutchinson, London, 1954.
- POUILLON, Jean. *Fétiches sans fétiches*. François Maspero, Paris, 1975.
- POUTIGNAT, Ph. et STREIFF-FENNART, J. *Théories de l'ethnicité (Frederik Barthe : Les groupes ethniques et leurs frontières)*. Puf, Paris, 2008.

RANAJIT, Guha and SPIVAK, C. Gayatri. *Selected subaltern studies*. Oxford University Press, New York, Oxford, 1988.

RINCHON, Dieudonné. *Le Trafic négrier*. Atlas, Bruxelles, 1938.

ROBIN, Law, *The Oyo Empire c.1600 - c.1836: A West African imperialism in the era of the slave trade*. Clarendon, Oxford, 1977.

SCHAEFFNER, André. *L'Origine des instruments de musique*. Mouton, Paris, 1980.

SPIETH, Jakob. *Die Religion der Erweer in Süd-Togo*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, Leipzig, 1911.

TURNER, W. Victor. *Le phénomène rituel*. P.U.F., Paris, 1990.

----- *Les Tambours d'afflictions. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972.

VAN GENNEP, Arnold. *La formation des légendes*. Éditions Flammarion, Paris, 1929.

----- *Les rites de passage*. A et J. Picard, Paris, 1981.

WEBER, Max. *Sociologie des religions*. Editions Gallimard (NRF), Paris, 1996.

----- *Économie et société*. II. Vols. Agora Classiques, Plon, Paris, 1971.

II) SOURCES HISTORIQUES :

ALENCASTRO, Luis Felipe. *O Trato dos viventes – Formação do Brasil Atlântico Sul*. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

BOXER, R. Charles, *The Portuguese seaborne Empire (1415-1825)*. Hutchinson & Co., London, 1969.

CADORNEGA, Antônio Oliveira de. *História geral da guerras angolanas*, III Vols. Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geradas Colónias, (Revisto e anotado por Manuel Alves da Cunha), Lisboa, 1942.

CASTRO, Hebe M. Mattos de. *Das Cores do silêncio*. Editora do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1993.

CHRETIEN, Jean-Pierre (org.), *L'Invention religieuse en Afrique – Histoire et Religion en Afrique Noire*. Éditions Karthala et ACT, Paris, 1993.

FREITAS, Décio. *Palmares – A Guerra dos escravos*. Editora Movimento, Porto Alegre, 1973.

GOMES, Flávio dos Santos. *História de quilombos – Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro, séc. XIX*. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1995.

GORENDER, Jakob. *O Escravidão colonial*. Editora Ática, São Paulo, 1978.

GRUZINSKI, Serge. *Les Quatre parties du monde – Histoire d'une mondialisation*. Edition de la Martinière, Paris, 2004.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. Edições Zumbi, São Paulo, 1959.

----- *Os Quilombos e a rebelião negra*. Brasiliense, São Paulo, 1985.

STELLA, Alessandro. *Histoires d'esclaves dans la Péninsule ibérique*. Éditions de l'EHESS, Paris, 2000.

----- La Péninsule ibérique à l'Âge Moderne – « Herrado en el rostro con una S y un clavo ». In BRESC, Henri (Org.). *Figures d'esclaves au Moyen Âge et dans le monde moderne*. L'Harmattan, Paris, 1996.

TINHORÃO, José R., *Os Negros em Portugal – Uma presença silenciosa*. Editorial Caminho, Lisboa, 1988

III) PRINCIPALES SOURCES SE RAPPORTANT AU BRÉSIL :

AUFEDERHEIDE, Patricia. *Order and violence: Social deviance and social control in Brazil*. Thèse doctorale, University of Minnesota, 1976.

AZEVEDO, Célia M. Marinho de. *Onda negra medo branco – O Negro no imaginário das elites, Século XIX*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987.

BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia (rite Nago)*. Mouton, Paris, 1990.

----- *Les Religions africaines au Brésil : Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*. Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

----- *Les Amériques noires*. Payot, Paris, 1967.

CAMARA, Luis C. *Contos tradicionais brasileiros*. Global Editora, São Paulo, 2000.

----- *Geografia dos mitos brasileiros*. Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1976.

----- *Made in Africa*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965.

CAPONE, Stefania. *La Quête de l'Afrique dans le Candomblé – Pouvoir et Tradition au Brésil*. Éditions Karthala, Paris, 1999.

CASTRO, Hebe M. Mattos de, *Das Cores do silêncio*. Editora do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1993.

CUNHA, Manuela, C. da. *Antropologia do Brasil*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1987.

----- *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1964.

----- *Candomblés da Bahia*, Museu do Estado da Bahia, Salvador, 1948.

----- *Religiões negras e negros bantos*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1991.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril : Cortiços e epidemias na Corte Imperial*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996

DANIEL, João. *O Tesouro descoberto no Rio Amazonas*, Vol. I, 1ª, 2ª, 3ª, Partes. Anais da Biblioteca Nacional, 1975 [1876], Rio de Janeiro.

DANTAS, Beatriz G. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Graal, Rio de Janeiro, 1982.

EDUARDO, Otávio da Costa. *The Negro in Northern Brazil – A Study in acculturation*. University of Washington Press, Seattle, Londres, 1966 (1948).

FERRETI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. Edusp, São Paulo, 1995.

FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves*, Éditions Gallimard, Paris, 1952.

----- *Sobrados e mucambos*. Edit. Record, Rio de Janeiro e S. Paulo, 1996.

HARDING, Rachel E. *A Refuge in Thunder - Candomblé and alternative spaces of blackness*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2000.

HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil, Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

HEBRARD, Jean (Org.). *Brésil quatre siècles d'esclavage*. Éditions Karthala et CIRESC, Paris, 2012.

LANDES, Ruth. *The City of women*. The Macmillan Company, New York, 1947.

PEREIRA, Nuno M. *O Peregrino das Américas*. Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 1988.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia século XIX. Uma província do Império*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992.

----- *Être esclave au Brésil – XVIe-XIXe siècle*. Hachette, Paris, 1979.

PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil*. The University of Chicago Press, Chicago, 1942.

PARES, Luis N. *A Formação do Candomblé - História e ritual da nação jeje na Bahia*. Unicamp, Campinas, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

QUERINO, Manuel, *Costumes africanos no Brasil*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1938.

- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*, São Paulo. Editora Nacional, 1932.
- *O Animismo fetichistas dos negros bahianos*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1935.
- RAMOS, Arthur. *As Culturas negras no Novo Mundo – o negro brasileiro* - III. Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 249. Companhia Editora Nacional. Rio de Janeiro, 1946.
- *Estudos de folk-lore*. Editora Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1951.
- *O Folclore negro do Brasil*. Livraria Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1954.
- *O Negro brasileiro*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1934.
- *O Negro na civilização brasileira*. Editora Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1971.
- REIS, J. José. *O Negro e a resistência à escravidão*. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.
- REIS, J. José, SILVA, Eduardo. *A Resistência negra no Brasil escravista*. Companhia das Letras, São Paulo, 1989.
- REIS, J. José, GOMES dos S. Flavio. *Escravidão e invenção da liberdade*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1968.
- *Liberdade por um fio – História dos quilombos no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgôs e a morte*. Editora Vozes, Petrópolis, 1977.
- SANTOS, Descóredes Maximiliano dos. *A História de um terreiro nagô*. Max Limonad, São Paulo, 1988.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar Plantations in the formation of Brazilian society – Bahia, 1550 – 1835*. Cambridge University Press, London, New York, 1985.
- , *Slaves, Peasants, and Rebels – Reconsidering Brazilian Slavery*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1992.
- SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha – Processo de constituição do primeiro terreiro de Keto*. Maianga, Salvador, 2006.
- SLEENES, W. Robert. *Na senzala uma flor – Esperanças e recordações da família Escrava*, Brasil Sudoeste, séc. XIX. Editora Nova Fronteira, São Paulo, 1999.
- SODRE, Muniz. *O terreiro e a cidade, A forma social negro-brasileira*. Vozes, Petrópolis, 1988.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. Companhia das Letras, São Paulo, 1987.

VERGER, Pierre F. *Flux et reflux de la Traite des Nègres entre le golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos*. Mouton, Paris, 1968.

----- *Orisha : Les Dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. A. M. Métaillié, Paris, 1982.

VERGER, Pierre. « L'Amérique latine en Afrique. » In MORENO, Fragnals M. (Org.) *L'Afrique en Amérique Latine*. UNESCO, Paris, 1984.

----- *Dieux d'Afrique – Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclave en Afrique et à Bahia de Tous les Saints au Brésil*. Éditions Revue Noire, Paris, 1995.

LIMA, Vivaldo da C. *A Família-de-Santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de relações intragrupais*. UFBA-Pós-Graduação em C. Humanas, Salvador, 1971.

LIMA, Vivaldo da C. e OLIVEIRA, Valdir F. (orgs.) “ O Candomblé da Bahia na década de trinta”, *Cartas de Edson Carneiro a Artur Ramos*. Corrupio, São Paulo, 1987.

IV) SOURCES LITTERAIRES ET DICTIONNAIRES:

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. Hodder and Stoughton, London, 1981.

ACTEMEIER, Paul, J. *HarperCollins Bible Dictionary*. HarperCollins, 1996.

BELMONT, Nicole. *Poétique du Conte*. Éditions Gallimard, Paris 1999.

----- *Paroles païennes. Mythe et folklore*. Imago, Paris, 1986.

BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, London, 1994.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977

CALAME-GRIAULE, Geneviève. *Graine de paroles – Puissances du Verbe et Traditions Orales*. CNRS, Paris, 1989.

CAPO, Hounkpatin B. C. *A Comparative phonology of gbè*. Foris Publications, New York, 1991.

CAROMINAS, Joan y PASCUAL, José A. *Diccionario crítico e etimológico castellano e hispánico*. Editorial Gredos S. A. Tomo IV, Madrid, 1981.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicioário do folclore Brasileiro*, 2^a edição. Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1962.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia – Um vocabulário afro-brasileiro*. Topbooks, Rio de Janeiro, 2^a Edição, 2005.

CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Robert Laffont, Paris, 1982.

DERIVE, Jean. *Collecte et traditions des littératures orales – Un Exemple des contes ngba-ma’ba de RCA*, Paris, 1975.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA, Lisboa, 2003.

CENDRAS, Blaise. *Anthologie nègre*. Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1979.

FINNEGAN, Ruth. *Oral literature in Africa*. Clarendon Press, Oxford, 1970.

GATES, Henry L. Jr. *The Signifying monkey*. Oxford University Press, New York, 1984.

GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA, vol. XVIII. Editorial Enciclopédia Limitada, Lisboa, Rio de Janeiro.

MENDONÇA, Renato. *A Influência africana no português do Brasil*. Livraria Figueirinhas, Porto, 1948.

MORRISON, Toni. *Beloved*. Picador, London, 1988.

----- *Song of Solomon*. Picador, London, 1993.

PROPP, Vladimir. *La Morphologie du conte*. Editions du Seuil, Paris, 1970.

----- *Les Racines historiques du conte merveilleux*. Éditions Gallimard, 1983.

RIBEIRO, João. *O Folklore*. Simões Editora, Rio de Janeiro, 1968.

ROCHA, José M. Tenório. *Folklore brasileiro – Alagoas*. Funarte, Rio de Janeiro, 1977.

ROMERO, Sílvio. *Contos populares do Brasil*, II Vols. Livraria José Olympio, Rio de Janeiro, 1954.

----- *Cantos populares do Brasil*, II Vols. Livraria Jose Olympio, Rio de Janeiro, 1954.

ROTTENMAIER, Michel, et al. (Orgs). *Leitura, identidade e patrimônio cultural/ Lecture, identité et patrimoine culturel*. UPF Editora, Passo Fundo, RS, 2004.

VALIERE, Michel. *Le conte populaire – Approche socio-anthropologique*. Armand Colin, Paris, 2006.

SODRE, Nelson W. *História da literatura brasileira*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.

V) REVUES

BLOCH, Marc, *Mélanges historiques*. S.E.V.P.E.N. (*Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Études, V section*), 1963.

BOURDIEU, Pierre, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, Vol. 12, N°. 3 (Jul. – Sep., 1971), p. 295-334.

CALAME-GRIAULE, Genéviève. « Pour une Lecture Initiatique des Contes Populaires », *Bulletin du Centre Thomas-More*, n° 21, 1987.

DEBIEN, Gabriel, « Les origines des esclaves des Antilles », *IFAN* 23, sér. B nos. 3-4 (1961).

LAW, Robin, "Constructing 'A Real National History': A Comparison of Edward Blyden and Samuel Johnson." In *Self-Assertion and Brokerage*, ed. P. F. Moraes Farias and Karen Barber, p. 78-100. Birmingham University African Studies Series 2. Birmingham, Centre of West African Studies, 1990

MATTOSO, Kátia M. de Queirós, « Testamentos de escravos libertos na Bahia do século XIX », *Publicações do Centro de Estudos Baianos*, n° 85, 1979.

-----, *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo, HUCITEC, Salvador, Secretaria Municipal de Educação e Culture, 1978.

-----, "A propósito de cartas de alforria – Bahia 1779-1850", *Anais de História*, n° 4, 1972, p. 23-52.

McALISTAIR, L. N., "Social Structures and Social changes in New Spain," *HAHR* 43, n°3 (Aug. 1963), p. 349-79.

MELETINSKY, Eléazar, "Du mythe au folklore", *Diogène*, n° 99, Paris, 1972.

MOTT, Luiz, "Acotundá – Raízes setecentistas do sincretismo afro-brasileiro", *Revista do Museu Paulista*, vol. XXXI, 1986, p. 85-104.

----- "O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739", *Revista do Instituto de Artes e Cultura*, n° 1. Universidade Federal de Ouro Preto, dez., 1994, p.73-82.

OTT, Carlos. "O negro bahiano", *Les Afro-Américains. Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire*, n° 27. IFAN, Dakar, 1952, p. 141-53.

REIS, João J., "A Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785", *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n° 16, mar.-ago., 1988, p. 57-81.

VERGER, Pierre. « Le culte des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère de Ghèzo ? » In : *Les afro-américains. Mémoire de l'IFAN*, n° 27, Dakar 1952, p. 157-60.

----- « Notes sur le culte des orisas et voduns à la Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique ». *Mémoire de l'IFAN*, Dakar, 1957.

McALISTAIR, L. N., "Social Structures and Social changes in New Spain," *HAHR* 43, n°3 (Aug. 1963), p. 349-79.

RESUME DE LA THESE

Cette thèse a pour objectif de montrer un des impacts de l'esclavage sur l'histoire des peuples africains et leurs descendants. Comment ce fait a pu façonner la vie spirituelle des diasporas des Amériques, et en particulier du Brésil, et de quelle manière ces différentes populations ont su, dialoguer entre elles, mais aussi s'approprier et transformer les valeurs culturelles des peuples qui les ont soumis. Tout en s'adaptant à ces nouveaux contextes, elles ont préservé leurs mémoires spirituelles en créant des intermédiaires culturels comme l'entité du Candomblé *jeje* de Bahia le *vudum Lebabimibome*, qui fusionne le singe et le *Messenger* des religions ancestrales fon et yorouba *Eshu-Legba*. Par l'adoption de cette nouvelle manifestation religieuse, elles ont également su recycler l'image utilisée par les colonisateurs à l'encontre des Africains, associé à des singes et décrit comme un *chaînon manquant* entre l'homme et l'animal, ainsi des individus ont pu échapper à l'esclavage en refusant l'usage de parole. Aussi, par la ruse des singes des contes populaires, l'histoire sociale des esclaves et des libres subalternes vivant dans cette société est racontée ce qui constitue un archive de l'époque.

ABSTRACT

This dissertation aims to show how the enslavement of African peoples on the African continent and in the Americas has deeply influenced the spiritual and intellectual lives of Africans both on the continent and in the diaspora, particularly in Brazil. African peoples learned from the beginning how to dialogue with other Africans ethnicities and how to assess the cultural values being imposed by those people who dominated them. They could transform those values to their needs. Also they managed to safeguard their ancestral spiritual heritage, creating a vudu, known as Lebabimibome, merged with the Messenger of the Fon/Yoruba religion Eshu-Legba. In this way they wittingly illustrated the European theory that Africans were the missing link between men and monkeys. Some Africans strategically accepted this image and used it to escape slavery by refusing to use spoken words in their relationship with Europeans and Native Americans. By using the monkey's guile, as described in these animal tales, the oral tradition could integrate the hermeneutical aspect of Eshu-Legba to translate the social history of the enslaved and subaltern peoples within these fables which function as archives in Brazilian society.