

De l'amour à la *saudade*

Digressions sociologiques à partir du candomblé de Bahia

Emmanuelle Kadya Tall

J'ai rencontré Christian Geffray au cours de la préparation de mon terrain au Brésil et je me suis très vite intéressée à son travail que j'ai trouvé passionnant. Au fur et à mesure de l'approfondissement de ma connaissance du candomblé et de la réalité bahianaise, les concepts de dette imaginaire associée à la logique paternaliste, de déni colonial, de fiction du colonisé, de relation dialectique entre ordre imaginaire et ordre symbolique, comme ceux d'amour et de haine renvoyant à la dialectique identité/altérité s'imposaient comme une évidence.

C'est pourquoi j'ai voulu discuter, à travers mon objet de recherche, leur mode d'expression au sein du candomblé, culte de possession aujourd'hui considéré comme un coin d'Afrique au Brésil ou, plus encore, comme un lieu de refuge et de résistance des anciens esclaves. Ce terrain permet, je crois, d'enrichir les analyses et intuitions de Christian Geffray parce qu'il rend évidente la nécessité d'adopter une conception élargie de la domination – c'est-à-dire pas seulement en termes de rapport de production économique. On peut, en effet, reprocher à Christian Geffray de ne pas porter attention à la question raciale dans son analyse des rapports de domination au Brésil. C'est pourquoi une étude à partir du candomblé permet d'adjoindre à son concept d'amour – analysé comme mode de socialisation permettant de neutraliser la violence des rapports de domination entre les différents segments de la société brésilienne – celui de *saudade*, emprunté et réinterprété du sens commun brésilien où il exprime toujours, dans le registre de l'affectif, un mode de socialisation entre proches et semblables. Ainsi, dès l'ébauche d'une relation amicale, chaque protagoniste est prévenu que la séparation et la distance provoqueront une nostalgie intense, et un ensemble de comportements, de gestes s'accomplissent pour « tuer la nostalgie¹ ». Ne peut-on qualifier cette activité consistant à tuer la nostalgie de jouissance à raviver des relations du passé ? La nostalgie brésilienne se situe donc en deçà du registre passionnel et

1. Littéralement *matar a saudade*.

inégalitaire de l'amour, elle exprime un imaginaire dont la dette est exclue et où chacune des parties est censée occuper une place interchangeable, à l'instar des esclaves ayant voyagé dans le même bateau, ou encore des compagnons de cellule, tous égaux devant l'infortune. Ainsi, on peut considérer l'amour et la *saudade* comme deux sentiments et deux modes de socialité complémentaires s'opposant dans une logique hiérarchique telle que la conçoit Louis Dumont². L'amour traduirait les rapports sociaux inégaux alors que la *saudade* exprimerait la socialité entre égaux statutaires.

Deux questions essentielles se posent au chercheur qui s'intéresse à l'histoire nationale du Brésil. Comment une société peut-elle se représenter comme autochtone lorsqu'elle a anéanti les indigènes, que les autochtones amérindiens ont été décimés, pour la majorité d'entre eux, dès les premiers temps de la conquête coloniale ? Comment identifier des ancêtres lorsqu'on ne s'appuie sur aucun héros fondateur ? Des éléments de réponses peuvent être cernés en considérant la manière dont le déni de la conquête coloniale et de son instrument, l'esclavage, participe à des fictions paradoxales. Pour l'élite brésilienne, blanche et dont l'imaginaire politique distinctif est de se réclamer du premier monde, elle revendique en même temps l'imaginaire politique commun à l'ensemble de la population, qui consiste à se sentir légitime, en tant que Brésilien, par la pirouette de se croire un peuple colonisé par les Portugais. Comment est-elle sortie de cette aporie ? Christian Geffray propose très justement une réponse à cette question en débusquant la construction fictive de la cordialité : celle-ci s'appuie sur une logique paternaliste, c'est-à-dire sur une forme d'exploitation économique camouflée par une idéologie la légitimant, à travers une dette imaginaire. En dépit de leurs efforts, les travailleurs sont toujours endettés vis-à-vis de leurs patrons qui détiennent le monopole de la circulation des biens sur le marché, ce qui les autorise à fixer le prix des biens produits de telle manière que les travailleurs restent des obligés. Ce système d'exploitation et de domination est présent dans toute l'Amérique envahie par des conquérants catholiques et le système de parrainage chrétien est sans doute le terrain idéologique sur lequel s'est greffée cette forme bien particulière d'oppression. La fiction de la cordialité a été inventée par les élites dominantes du nouveau régime pour ne plus partager les richesses du pays avec la métropole, en se rendant imaginairement familières, ce que rendait possible les rapports paternalistes, et en se rendant autochtones. Le Portugais de la métropole, appelé de manière péjorative *maroto*³, a été expulsé et

2. Louis DUMONT, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil (collection Esprit), 1983.

3. Terme qualifiant le caractère lubrique et malicieux d'une personne et qui, à partir de l'indépendance du Brésil, désigne de manière péjorative le Portugais.

avec lui a été refoulée l'histoire de la colonisation. On sait bien que la construction d'une identité s'établit toujours dans la relation, que le rapport à l'Autre y est fondamental. Comment peut-on se différencier de l'Autre, en l'occurrence du Portugais bouté hors du continent, si aucune généalogie réelle ou symbolique de rattachement à une autochtonie et/ou à un ancêtre autochtone différencié ne permet de s'identifier et par là même de se distinguer de l'Autre – ici considéré comme étranger usurpateur ? Il me semble que l'érotisation de la vie publique, comme l'appelle Christian Geffray, ou, plus simplement, la prépondérance de l'affectif, de l'émotion qui transparait dans les modes de socialisation au Brésil est une manière de compenser ce manque de références historiques et mythiques. En puisant l'essence du lien social dans le modèle familial, en s'appuyant sur la fiction d'une grande famille sur un modèle paternaliste, n'est-on pas en train de se convaincre que l'Autre et le Même ne font qu'un et que le Brésilien indien, noir ou blanc forme un tout indifférencié, où luttes de pouvoir, de groupes « ethniques », de groupes raciaux et de classes sociales sont inopérants puisque tous appartiennent à la même grande famille des colonisés par les anciens empires européens ?

Cependant toute l'histoire des populations brésiliennes ne se décline pas par rapport aux Portugais, ou aux Européens, notamment hors des élites. Ainsi, la brillante analyse de Christian Geffray peine à rendre compte de tous les aspects de la réalité. En effet, les Brésiliens sont en majorité constitués de colonisateurs qui sont restés et de leurs serviteurs africains, et de quelques « indigènes ». Qu'en est-il de l'histoire de ce pays, et de l'histoire inventée, lorsqu'on tient compte de celle de ces populations ? On est donc obligé d'aborder la question raciale dans ce pays. D'ailleurs, la fiction de la bonne entente cordiale y renvoie. En effet, cette fiction dont Gilberto Freyre s'est fait le porte-parole universitaire est née à la fin du XIX^e siècle. C'est le moment où les thèses racialisantes de Gobineau avaient un grand succès dans l'Europe troublée d'avant-guerre, mais Lilia M. Schwarcz⁴ nous démontre de manière très convaincante que la théorie raciale brésilienne (dite « des trois races »), loin d'être une pâle copie des théories européennes, témoigne d'une certaine originalité pour répondre au contexte très particulier d'un Brésil esclavagiste alors qu'il doit renoncer à un système en déclin depuis la « loi du ventre libre » de 1870, et qu'une masse énorme d'anciens esclaves libérés va envahir le marché du travail et faire concurrence aux anciens libres. Pour conserver à l'oligarchie esclavagiste ses prérogatives, l'échelle de statuts entre libres et esclaves se transforma en une autre, observant les mêmes découpages,

4. Lilia M. SCHWARCZ, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

et celle-ci, raciale, est devenue avec le temps une hiérarchie de couleur⁵. Notre travail à partir du candomblé permet de réfléchir à cette dimension en tenant compte de la position structurale qu'occupent le Noir tout comme le Blanc en tant que déracinés, et l'Indien en tant que représentant de l'autochtonie, de l'indigène, lui « éradiqué ». Quelles sont ces fictions ? Nous les aborderons à partir du registre du sacré.

Les concepts d'amour et de *saudade* me semblent définir ce cadre symbolique, que l'on peut rattacher au déni colonial et à l'absence de références en termes d'autochtonie et d'ancestralité, dans la construction du Brésil en tant que nation. Le premier a été rigoureusement analysé par Christian Geffray dans des chapitres des *Chroniques de la servitude* et du *Nom du maître*. Il y démontre clairement comment la transversalité des rapports sociaux – c'est-à-dire les expressions de sociabilité qui franchissent les rapports hiérarchiques – se traduit sur le mode affectif dans une forme de socialisation particulière. Ainsi, *o jeitinbo*, littéralement « la petite manière de [faire quelque chose] », exprime remarquablement « la capacité d'une personne à jouer cordialement de ses liaisons éparses dans les diverses institutions, tout en se jouant de celles-ci pour parvenir à des fins privées » (*Le nom...* : 50). En effet, au sein même d'une hiérarchie englobante et fermée, héritée de l'ère coloniale esclavagiste et fondée sur le paternalisme historique des rapports sociaux, existe, comme pour en compenser les effets de violence, une construction sociale qui traverse cette hiérarchie et qui s'appuie sur le langage de l'amour. Christian Geffray considère ce dernier à la fois comme la neutralisation de la haine de l'Autre et comme une configuration sociale du désir, mais n'est-il pas aussi possible de penser que la foi religieuse, dans le candomblé, exprime le désir passionné des adeptes du culte de communier autour de figures divines faisant référence à un passé mythique, permettant de reconstruire une identité en deçà de l'autochtonie ?

J'élabore le second concept de *saudade* en dialogue avec le précédent, pour caractériser le terrain affectif sur lequel s'établissent certains modes de sociabilité, dans des univers où l'ancestralité est déniée. Il est construit à partir de trois emprunts : la culture populaire, une définition savante et l'expérience de l'esclavage. Dans la culture populaire brésilienne, en particulier du genre musical MPB⁶, la *saudade* est synonyme de la nostalgie

5. Contrairement aux États-Unis où une goutte de sang noir dans les veines signe l'appartenance à la « race » afro-américaine, au Brésil ce sont la couleur de la peau et quelques traits phénotypiques (consistance du cheveu, par exemple) qui déterminent l'appartenance raciale. Lors de la politique de blanchiment de la peau au début du XX^e siècle, grâce à l'accueil massif de migrants européens, l'identification proprement raciale a laissé place à une identification plus subjective fondée sur les traits phénotypiques.
6. *Música popular brasileira* qui englobe des courants qui vont de la *Bossa nova* au Tropicalisme en passant par les musiques régionales.

entre proches, tout en s'en démarquant puisqu'elle implique une relation avant tout sociale. Il est plus bénin que le concept médical de nostalgie forgé par un médecin suisse pour décrire une maladie proche de la mélancolie, et que les romantiques européens ont repris pour renvoyer exclusivement au désir du retour dans la patrie, dans le pays des origines. On retrouve le même champ sémantique dans le vocable brésilien *calundu*, d'origine kongo, pour désigner la mélancolie de l'esclave déporté qui ne se faisait pas à sa nouvelle condition, allant parfois jusqu'à se laisser mourir. Pour dépasser cet état de *calundu* et continuer à vivre malgré la violence de sa condition, l'esclave a dû imaginer, recréer de nouvelles formes de socialité. Car, nous le rappellent fort pertinemment Mintz et Price, l'esclave déraciné n'a pas la nostalgie abstraite d'un prétendu héritage culturel, mais regrette certaines relations personnelles, et c'est pourquoi ces auteurs envisagent la nostalgie comme « une culture intimement liée aux contextes sociaux dans lesquels les liens affectifs sont expérimentés et perçus⁷ ». Au Brésil, c'est en partie à travers la création de filiations sacrées, dans le cadre d'une fiction afrocentrée, construite au sein des maisons de cultes de possession, que se concrétise la *saudade* sur le plan religieux. Ainsi, cette dernière désigne bien un rapport social que l'on pourrait situer dans l'ordre symbolique de l'ancestralité, pouvant fonctionner sur un mode sacré, élargissant l'habituelle expression d'un sentiment personnel et individualisant tel qu'il est exprimé par Proust dans l'épisode de la madeleine. Ainsi, le culte du candomblé, en tentant pour sa part d'apporter des réponses aux questions essentielles de l'histoire brésilienne, participe lui aussi du déni du fait colonial.

Les maisons de candomblé sont nées dans l'État de Bahia, à la fin du XIX^e siècle, des entrailles des confréries laïques catholiques « de couleur⁸ ». À Bahia, le candomblé désigne le culte de possession le plus sophistiqué et abouti au plan mythologique et structurel. Une maison, ou *terreiro*, de candomblé fonctionne grâce à l'organisation, dans un même espace consacré, d'une liturgie par un personnel initié, avec des fêtes calendaires. Le personnel initié est attaché à différentes charges ordonnées selon le principe de médiumnité. En effet, tous les adeptes ne sont pas les réceptacles privilégiés des figures divines et c'est le degré d'initiation qui autorise le cumul des chevauchements divins. Cette création s'est forgée dans une logique d'ancestralité et d'autochtonie que pourraient lui envier certaines

7. Sidney W. MINTZ et Richard PRICE, *An Anthropological Approach to the Afro-American past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues (Occasional Papers in Social Change, 2), 1976 : 24.

8. Pour plus de détails sur cette naissance, voir Emmanuelle Kadya TALL, Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple du candomblé de Bahia, *Cahiers d'études africaines* (Paris, EHESS), 2002, XLII (3/167) : 441-461.

constructions nationalistes. À l'instar de Mintz et Price, je considère ce qu'on a coutume d'appeler culture afro-américaine, et le candomblé en particulier, non pas comme un syncrétisme entre trois cultures, l'une africaine, la deuxième européenne et la troisième amérindienne, mais comme une œuvre originale du « Nouveau Monde ».

Ces maisons sont souvent perçues comme un coin de résistance des populations esclavagisées, et l'on parle aujourd'hui des maisons de candomblé bahianaises comme des *quilombos*⁹ urbains, lieux de la résistance culturelle des Noirs brésiliens. Or, il est possible de voir que l'idéologie qui les traverse est la même que celle qui imprègne la société globale. En effet, le candomblé reflète la dynamique hiérarchie/transversalité des rapports sociaux en réinterprétant les relations sociales dans le cadre d'une parenté, d'une autochtonie et d'une ancestralité symboliques. Aussi, en dépit de la ségrégation sociale et raciale qui tend à cloisonner les univers sociaux, excluant certains de ses segments de l'accès à la promotion sociale et à la citoyenneté, les différentes subdivisions de la hiérarchie sociale communiquent entre elles à travers un discours où les termes de parenté occupent une place importante. Les désignations courantes au sein d'une même maison, et plus généralement entre les adeptes du culte, empruntent à la terminologie de la parenté : on est père, mère, fils ou fille de saint. La logique paternaliste nourrie entre autres du système de parrainage chrétien, présent dans toute l'Amérique envahie par des conquérants catholiques, est donc bien présente dans les maisons de candomblé. Cette parenté symbolique semble indiquer que le lien social se noue à travers l'Amour. Un proverbe bahianais l'évoque en affirmant qu'on vient au candomblé à cause de l'infortune, de la maladie et qu'on y reste par amour. Néanmoins, lorsqu'on observe les multiples divinités qui composent le panthéon, la réalité est plus complexe. Ce dernier rassemble à la fois les héros fondateurs de certains royaumes africains anciens sous les termes génériques de *orixá*, *vodun* ou *inkice*, en fonction de leur nation d'origine, et la figure emblématique de l'Amérindien autochtone, désigné par le terme général de *caboclo*. Ces figures de rois africains et de l'Indien primordial sont celles de colonisés ou d'éradiqués. On doit noter que la figure du colon est singulièrement absente de ce panthéon, tout comme l'histoire de l'esclavage, même si quelques figures, comme le *Preto Velho* et *Maria Padilha*, y font cordialement référence. Je dis cordialement car le *Preto Velho* est la figure du bon vieil esclave domestique en parfaite concordance avec le système dans lequel il est

9. Terme qui désigne les lieux dans lesquels se sont réfugiés les Noirs marrons à l'époque de l'esclavage.

pris, et *Maria Padilha* est celle de la prostituée des temps coloniaux, grande gueule au cœur d'or pour qui sait l'amadouer. On doit aussi noter que la violence, l'imprévisibilité, sont plutôt du côté de l'Amérindien indigène, considéré comme le maître de la terre brésilienne. Perçu à la fois comme le représentant de l'autochtonie et de la sauvagerie la plus extrême, l'Indien primordial suscite chez la plupart des gens du candomblé une ambivalence mêlée de crainte et de respect : crainte de sa violence incontrôlable et respect de son dédain de la mort. La figure du *caboclo* est, de fait, la seule qui permette d'entrevoir l'Histoire, et ce n'est pas un hasard si elle est tellement chargée de violence (une violence projetée sur celui qui l'a subie). Ainsi, les types de figures divines que rassemble le candomblé n'ont pas la même qualité et configurent de manière plurielle la *saudade*. D'un côté il y a les ancêtres, qui sont les héros fondateurs de lignées symboliques rattachant les adeptes à une Afrique mythique, et de l'autre les ancêtres autochtones qui ancrent le candomblé dans le territoire national brésilien. Ces deux constructions d'ordre mythique relèvent de la même fiction, puisque dans les deux cas l'histoire de la traite et celle de la colonisation soldée par l'extermination des sociétés amérindiennes sont déniées.

Dans le déni colonial débusqué par Geffray, on retrouve un défaut de « régime d'historicité » que Hartog¹⁰, dans une définition restreinte, qualifie comme étant la manière dont une société traite son passé *et en traite*, ou, dans une acception plus large, comme « la modalité [temporelle] de conscience de soi d'une communauté humaine ». Les rapports troubles que le Brésil entretient avec son histoire (en termes de passé, de présent et d'avenir) renvoient inmanquablement l'observateur au registre de l'affectif, où présent, passé et avenir ne sont qu'une immense *saudade*.

De Gaulle parlait, à propos du Brésil, d'un pays du futur qui le restera. D'une manière générale et comparative, on pourrait se demander si cette ablation de l'histoire au profit d'un présent vécu sur le mode de la cordialité pourrait correspondre au « présentisme », défini par Hartog comme le régime d'historicité de notre monde contemporain depuis la chute du mur de Berlin et le règne à l'échelle mondiale du capitalisme néolibéral caractérisé par une surenchère de la mémoire et du patrimoine, au détriment des récits d'origine. Ce régime d'historicité contemporain marqué par le présentisme semblerait, dans le cas du Brésil, remonter à son indépendance en 1822. En effet, en dépit de l'avancée du processus démocratique au Brésil, avec notamment la modification de la Constitution en 1988 qui permit aux

10. François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 : 19.

Amérindiens et aux descendants de communautés noires marronnes l'acquisition collective des terres de leurs ancêtres, les luttes sociales se jouent sur le terrain culturel, à travers la mise en patrimoine de cultures « ethniques », dans un présent oublieux des violences du passé colonial.

Considérant donc le candomblé comme une pure création du Nouveau Monde qui s'est construite dans une logique d'ancestralité et d'autochtonie entièrement fictionnelle, j'en reviens aux analyses théoriques de Christian Geffray dans *Le nom du maître* et je pose la question suivante. La quête d'amour, l'amour du meneur, la recherche du père ne sont-ils pas des mécanismes inhérents à toute société qui cherche à s'établir à partir du refoulement des origines, c'est-à-dire de l'histoire ? En tout cas, c'est ce qui me semble être arrivé pour le candomblé de Bahia. Ces ancêtres ne sont pas les ancêtres de tous les Brésiliens, mais seulement ceux des adeptes du candomblé et on peut penser que la fiction brésilienne (l'ablation de l'histoire) qui cimente l'idéologie de la cordialité entraîne ce malaise profond qu'éclaire cette nécessité impérieuse d'érotisation de la vie publique.