

## En quête d'une bonne mort : péripiéties religieuses d'une prêtresse de candomblé bahianaise (Brésil)

*Emmanuelle Kadya Tall \**

Jamais il ne m'avait été donné, de manière aussi claire, l'occasion de jouer les détectives amateurs lors d'une enquête anthropologique. Travaillant depuis quelques mois au cœur de la région du candomblé bahianais, je ne pus cacher mon émotion lorsque j'appris qu'une prêtresse d'un culte de candomblé, rencontrée six mois auparavant, faisait la une d'un journal local à cause de sa conversion à l'église *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD). Le sensationnalisme propagandiste des journaux de cette église était donc fondé sur des faits réels ! Le combat mené contre les cultes afrobrésiliens, satanisés par l'évêque Macedo et ses fidèles, aurait des chances de vaincre, telles étaient mes premières interrogations. Puis, plus simplement, je tentais d'évaluer les raisons qui avaient conduit une prêtresse du candomblé à rompre avec ses divinités païennes à l'âge de la retraite.

L'histoire de cette femme, sa rupture avec ses divinités ancestrales après cinquante ans de dévotions sont exemplaires à plusieurs titres. D'abord, elles montrent comment le parcours du chef de culte païen est singulier, le caractère exceptionnel et original de sa démarche étant conçu comme la marque d'un pouvoir spirituel et mystique. Ensuite, elles établissent la continuité qui existe entre les cultes païens et les églises chrétiennes qui s'en défendent avec le plus de véhémence. À l'instar des églises sionistes en Afrique, les nouvelles églises pentecôtistes brésiliennes construisent leur credo en puisant dans l'univers symbolique païen. En le diabolisant, dans une logique du Bien et du Mal, ces églises établissent une rupture pour le moins paradoxale. En effet, les néopentecôtismes, à l'instar des cultes honnis, ignorent le sentiment de culpabilité, et la « libération » prônée par ces premiers « inverse l'intériorisation de la culpabilisation si prononcée dans la tradition protestante en extériorisation » [Corten, 1995 : 93]. Cette vision persécutrice partagée du mal et de l'infortune alimente un va-et-vient des fidèles qui circulent d'un lieu de culte à l'autre en fonction des résultats espérés. Pour notre prêtresse du candomblé, le passage par une conversion au pentecôtisme lui aura permis de retrouver son pouvoir médiumnique après l'échec d'une tentative de réafricanisation de sa pratique religieuse.

---

\* Anthropologue IRD.

## Les faits

Dona N. réside dans une ville du Recôncavo bahianais bien connue pour la présence ancienne du candomblé. Âgée de 62 ans lors de notre première rencontre en juillet 1995, elle a vécu en symbiose avec ses dieux pendant cinquante ans et dirigé une maison de candomblé de nation *Angola* trente-cinq ans durant. Elle se plaignait des difficultés à préserver de nos jours une maison respectable en accord avec les rites ancestraux car la jeune génération, attirée par l'appât du gain facile, a tendance à transformer le candomblé en entreprise de services magico-religieux et/ou de folklore. Insistant sur le fait que la fréquentation des dieux n'était pas une chose facile et de tout repos, elle s'inquiétait de problèmes de santé, inhérents à son âge mais aussi à sa fonction. En effet, la moindre erreur, le moindre faux pas dans l'accomplissement des obligations dues aux divinités peuvent avoir des conséquences dramatiques pour le chef de culte. Dona N. donnait comme exemples certains de ses confrères qui se retrouvaient subitement victimes de paralysie cérébrale ou d'attaque cardiaque. Une autre de ses préoccupations tenait à sa succession. Mère de six enfants, elle ne comptait sur aucun d'entre eux pour reprendre la direction du *terreiro*, bien que tous aient été nourris de candomblé. Ayant divorcé jeune, Dona N. avait assumé le rôle de chef de famille, et ses enfants avaient été éduqués dans le confort et la dignité grâce à ses consultations et « travaux » religieux. Cependant, deux d'entre eux s'étaient éloignés, l'un pour rejoindre les témoins de Jéhovah, l'autre la fameuse église de l'évêque Macedo. Parmi ceux qui restaient, trois avaient une charge précise dans sa maison de culte tandis que le fils aîné, qui avait accompli ses rites initiatiques dans un *terreiro* voisin, s'apprêtait à ouvrir sa propre maison.

Au cours de l'entretien, Dona N., à travers la réitération des dangers inhérents à sa pratique religieuse, révélait son inquiétude de la mort. Sa propre mort allait requérir l'accomplissement du rituel *axexe*, qui pèse souvent lourd dans le budget de la communauté des adeptes et dont elle n'était pas sûre qu'il puisse être accompli. Le rituel *axexe* est réalisé chaque fois que meurt un membre de la communauté du candomblé pour permettre à son esprit de reposer en paix au pays des ancêtres. Un esprit errant se transforme en nuisance et en danger pour la communauté des vivants. Plus la personne décédée a une charge importante dans la hiérarchie culturelle, plus sophistiqué et dispendieux sera son *axexe*. Néanmoins, Dona N. concluait l'entretien sur une note positive et espérait de tout cœur que sa maison lui survécût, car elle appartenait à un lignage où la pratique du candomblé était une chose ancienne, son grand-père paternel ayant assumé une charge importante dans l'une des maisons les plus illustres de la région.

Six mois après notre première entrevue, je retournai rendre visite à Dona N. après avoir appris sa récente conversion. Arrivée devant chez elle, ma première surprise fut de constater la disparition des arbres séculaires qui ombrageaient la propriété et la destruction de la chambre de *exu*, divinité du seuil, dont il ne restait plus qu'un amas de pierres. C'était comme si un bombardement extrêmement localisé avait dévasté l'endroit. Je fus reçue avec la même amabilité tranquille, dans le même salon réservé auparavant aux fêtes publiques et désormais dépouillé de tout objet rappelant son ancienne fonction. Les imageries anciennes de saint

Antoine, correspondant chrétien de la divinité du fer et de la guerre, avaient été remplacées par des tracts religieux, et un poste de radio branché sur la chaîne de l'Église universelle diffusait le témoignage d'un nouveau fidèle, autrefois versé dans la diablerie.

Dona N. m'expliqua très calmement les raisons qui l'avaient poussée à se convertir à l'*Igreja Universal do Reino de Deus*, trois mois auparavant, au moment où elle fêtait son soixante-troisième anniversaire. Sa divinité principale, *Roxo-Mukumbe*<sup>1</sup>, l'aurait prévenue, en présence de deux de ses adeptes et filles biologiques, qu'il n'allait plus descendre pour la chevaucher car leur mission sur terre était achevée. Et comme elle se refusait à se limiter au culte de divinités héritées, elle a décidé de fermer son *terreiro* pour suivre une autre voie religieuse. Elle a choisi l'Église universelle parce qu'un de ses enfants, « ouvrier » de cette communauté pentecôtiste, aurait tenté de l'évangéliser pendant cinq ans et demi, sans jamais se décourager. Pourtant, lors du premier entretien, elle nous avait dit avoir eu une confrontation violente avec lui car, lorsqu'il s'était converti, il avait tenté de détruire les autels dédiés aux divinités païennes et proféré injures et menaces à son encontre. Il s'en était fallu de peu pour qu'elle demandât l'intervention de la police. Depuis cet épisode, il n'était réapparu qu'une seule fois, il y a quelques mois, pour implorer son pardon après avoir entendu l'évêque Macedo annoncer à la radio que tous ceux qui avaient eu des paroles blessantes envers un proche devaient s'en excuser.

Dona N. s'est donc convertie en prenant son baptême d'eau une dizaine de jours après avoir assisté à un culte de l'Église universelle, dans une ville voisine où réside ce fils autrefois banni de la maison et chez qui elle a accepté de passer ses fêtes d'anniversaire. Dona N. concluait ce deuxième entretien en rappelant le manque de sérieux des jeunes générations face aux règles de vie du candomblé. Elle soulignait qu'elle avait réuni, quelques mois avant sa conversion, tous ses enfants-adeptes et qu'aucun d'eux ne s'était porté volontaire pour assurer la charge qu'elle abandonnait en raison de son âge et de sa fatigue.

Un troisième entretien, repoussé de nombreuses fois à cause de l'état de santé aggravé de Dona N., nous permit de préciser certains points restés obscurs. Depuis sa conversion rendue publique, elle avait accordé plusieurs entretiens à la presse locale et son histoire avait fait l'objet d'un long article dans l'hebdomadaire national de l'IURD. Ses problèmes d'hypertension jusque-là toujours maîtrisés s'étaient accrus, notamment six mois après avoir pris le baptême. Dona N. y voyait « une lutte entre ses nouveaux guides et ses anciennes idoles », plus particulièrement celles reçues en héritage, qui manifestaient leur désapprobation, puisque seule sa divinité principale (*Roxo-Mukumbe*) avait clairement exprimé sa volonté de renoncement.

Après cela, nos rencontres deviennent plus régulières. L'une après l'autre, deux de ses filles vont fréquenter l'église, ses fils plus résistants continuent d'en vouloir à leur mère qui a laissé détruire autels et fétiches. Dona N. cherche sa voie, le

---

1 Nom angolais de la divinité du fer et de la guerre connue sous le nom de *Ogun* dans les *terreiros* de nation *Nagô* et *Ketu*.

meilleur moyen de servir Dieu au sein de sa nouvelle communauté. Les pasteurs de son église tentent de la convaincre sans succès de partir en croisade contre ses anciens condisciples. Elle préférerait transformer son ancien *barracão* en salon d'oraison pour des cultes œcuméniques. J'assiste un vendredi soir à une séance d'exorcisme et de purification de son ancien *terreiro*. Une quinzaine de membres de l'église sont présents, la réunion débute aux environs de dix heures du soir et atteint son apogée à minuit. En attendant l'heure fatidique, le pasteur sermonne sévèrement ses fidèles à qui il reproche leur mollesse et leur inefficacité à recruter de nouveaux membres. Il est vrai que l'église compte peu de membres tout en couvrant deux municipalités. Dona N. accepte en toute humilité les reproches faits par le pasteur dont le jeune âge me surprend. Au cours des dix-huit mois passés au sein de l'Église universelle, Dona N. aura vu se succéder six jeunes pasteurs. C'est une politique délibérée de cette église que d'encourager la mobilité de ses pasteurs-officiants afin d'éviter que se créent des liens de dépendance avec la communauté civile et la formation de bases indépendantes du pouvoir central. Le choix de jeunes pasteurs, en général récemment sortis de la délinquance, permet de multiplier les temples sans avoir à supporter de lourdes charges de personnel [cf. Freston, 1994 : 144-145].

### **Le contexte et les interprétations locales**

Dona N. vit dans une ville réputée pour ses *terreiros* anciens. Ceux-ci ont pourtant du mal à faire face à la concurrence de maisons plus récentes et mieux disposées à offrir des services magico-religieux. Beaucoup de jeunes, éduqués en milieu urbain, reviennent au pays pour ouvrir un temple, sans que l'on sache très bien où ils ont acquis leur formation. Ils reviennent au pays parce qu'ils y sont sur un territoire sacré, connu et reconnu dans le pays entier comme la terre du candomblé. Nombreuses sont les personnes originaires des différents États du Brésil qui n'hésitent pas à faire le voyage, certaines pour trouver une solution à leurs maux, d'autres pour parfaire leur éducation religieuse. Des rabatteurs se postent à la gare routière ou devant les hôtels, à l'affût de clients susceptibles de se laisser entraîner vers ces maisons où tout est possible pour celui qui en paie le prix. De nombreux chefs de culte récriminent contre ces rabatteurs qui détournent des clients venus pour les consulter, en usant du mensonge et de la calomnie pour les conduire chez des concurrents sans scrupules. Et ces mêmes dignitaires de regretter l'époque où l'activité des cultes était sous l'autorité de la police et de maugréer contre l'inefficacité de la Fédération des cultes afro-brésiliens (Febacab) qui ne fait pas son travail de surveillance et de protection de l'éthique du candomblé.

Que le marché religieux soit en effervescence et en compétition, cela ne fait aucun doute lorsqu'on observe la multiplication des *terreiros* et des courants pentecôtistes. Des officines de consultation et des temples s'ouvrent çà et là dans des zones rurales, où on pourrait penser que l'éloignement des grands circuits économiques préserve un certain équilibre des forces en présence. Mais si la mondialisation pénètre dans les moindres recoins, cette crise est rarement ressentie au niveau local comme un des effets d'une société en mutation mais plutôt comme une perte d'énergie, un abandon des forces divines. Il n'est pas rare de rencontrer des chefs

de culte qui, après une ascension régulière ou parfois fulgurante, se voient peu à peu délaissés par leur clientèle et/ou leur communauté d'adeptes. Les raisons évoquées par la rumeur mettent souvent en cause le propre chef de culte qui se serait laissé tenter par des pratiques dépassant ses capacités de contrôle et de savoir.

L'ensemble des anciens pairs de Dona N., interrogés, reconnaissent que sa maison était respectable et corroborent le fait selon lequel elle vivait, après la séparation d'avec son mari, dans un confort relatif qui lui a permis de subvenir sans difficultés aux besoins de son unité domestique. Cependant, ils ont aussi noté que sa maison ne connaissait plus, depuis quelques années, l'affluence d'antan et les opinions sont partagées. Pour les uns, cette baisse de popularité tient au relâchement de Dona N. eu égard à ses obligations rendues aux divinités, pour les autres, elle aurait franchi les limites de l'éthique du candomblé en se livrant à des pratiques maléfiques<sup>2</sup>. Mais aucune des personnes entendues n'estime recevable la raison invoquée par Dona N. pour abandonner son sacerdoce. En effet, une divinité peut punir, en faisant s'abattre sur l'accusé une série de malheurs, voire tuer ou rendre fou celui qui transgresse ses interdits.

Mais jamais elle n'abandonne la personne dont elle s'est faite le cavalier, après la réalisation des différentes étapes du rituel qui scellent le lien indissociable du dieu et de sa monture. Les marques faites sur le corps de l'initié, son changement de nom et les nombreux sacrifices offerts au cours de l'initiation sont accomplis pour marquer le changement d'identité de la personne humaine qui se trouve investie dans sa chair d'une part divine. Il y a plusieurs façons de composer avec les dieux et le rituel de fixation (*assentamento*) permet de leur rendre hommage sans passer par la transe de possession. Mais dans tous les cas, c'est durant la période de noviciat et non pas après avoir accompli trente-cinq ans de carrière que s'affirme le don de possession ou non. En rompant avec le candomblé, Dona N. tente, selon une logique toute païenne, de reporter la culpabilité de son renoncement sur l'Autre qui, ici, est son dieu *Roxo-Mukumbe*. Mais elle est aussi dans une autre logique, celle-là chrétienne, avec cette angoisse de la mort à laquelle il faut se préparer en se purifiant et en mettant de l'ordre, pour avoir accès à « la bonne mort ». Les anciens pairs de Dona N. ne s'y sont pas trompés en récusant en bloc ses explications. La majorité d'entre eux pensent qu'elle est devenue folle et beaucoup s'interrogent sur les méfaits qu'elle a bien pu commettre pour que ses dieux provoquent chez elle un tel comportement.

Poursuivant l'investigation, je tente de découvrir les mobiles d'un tel acte. En effet, si lors de notre première entrevue, Dona N. paraissait très angoissée par ses problèmes d'hypertension et de vieillesse, les symptômes ne se donnaient pas encore à lire de manière aussi éclatante que lors de notre troisième rencontre où

---

2 Ici comme ailleurs, sont distingués, au niveau émique, ce qui est de l'ordre de la magie blanche, positive, de ce qui est de l'ordre de la magie noire, maléfique. L'éthique du candomblé exige que la porte du salon de fête reste ouverte durant les cérémonies publiques, une exception étant faite pour la fête des ancêtres *Eguns*. Ces derniers ont tendance à attirer des esprits errants qui rôdent autour du *terreiro* lors de ces occasions. D'après la rumeur, la maison de notre interlocutrice devenait inaccessible dès que les cérémonies étaient entamées. De là, l'hypothèse émise par ses pairs qu'elle travaillait avec les *escravos*, désignation familière et péjorative de *exu*, divinité du seuil qui est associée au diable par les « croyants » (*crente*) et aux pratiques de magie noire par les membres du candomblé.

seule sa voix était encore reconnaissable. Dans l'analyse de nos premiers entretiens, trois éléments reviennent constamment comme un refrain : a) le fait qu'on ne puisse pas faire confiance aux jeunes pour tenir une maison de candomblé respectable ; b) sa mort est à quelques coudées et elle n'est pas certaine que ses fils et disciples puissent accomplir le rituel *axexe* qui fixerait son esprit au pays des morts ; c) sa situation familiale a été compliquée par son divorce et, tout en ayant assumé seule l'éducation de ses enfants, elle a toujours eu une relation conflictuelle avec certains d'entre eux, d'abord avec ceux qui se sont éloignés les premiers du candomblé, puis plus récemment avec ceux qui refusent sa conversion. Derrière ces éléments de discours se cache, me semble-t-il, une réalité socioéconomique difficile. La maison de culte de Dona N. ne fonctionnait plus comme avant, comme nous l'ont confirmé quelques chefs de culte interrogés. Les difficultés évoquées par Dona N. dans un langage mystique sont aussi des difficultés monétaires. La force *axe*<sup>3</sup> a déserté son *terreiro* et le choix de se tourner vers l'église néopentecôtiste qui fait usage de la Théologie de la Prospérité<sup>4</sup> avec le plus d'emphase au Brésil, n'est pas indifférent. Dona N., pour justifier l'intérêt que porte à l'argent sa nouvelle église, dénonce l'hypocrisie de ses détracteurs, arguant que toute organisation religieuse a besoin d'argent pour se maintenir. Et lorsque la rumeur s'empare à nouveau d'elle, lors de son retour au sein du candomblé, elle ne dément pas les propos selon lesquels les pasteurs de l'église lui auraient versé l'équivalent mensuel de 1 000 dollars, les premiers mois qui ont suivi sa conversion.

### Les conséquences sociales

Dona N., en s'engageant dans une nouvelle voie religieuse, a pris des risques qui dépassent largement sa propre personne. En effet, en fermant sa maison de culte et surtout en détruisant l'ensemble des objets consacrés, elle a mis en péril l'ensemble de son ancienne communauté. Parmi les objets cultuels se trouvaient les petites jarres (*quartinhas*) des adeptes qui singularisent, territorialisent et symbolisent l'alliance de chacun avec les divinités alliées. Ces jarres ont reçu un traitement spécial et sont alimentées à l'instar des dieux au cours des sacrifices rituels annuels et témoignent de ce pacte indéfectible entre les êtres humains et les divinités. Ce sont des objets-dieux<sup>5</sup> qui participent de la construction de l'identité religieuse de chaque fidèle et qui les accompagnent durant toute leur vie. Part sacrée, matérialisée et logée à l'intérieur du temple auquel l'adepte est affilié, elle lui revient de droit en cas de conflits, qu'il s'agisse de conflits personnels avec le chef de culte ou encore de problèmes liés à sa succession. Rappelons que les querelles au sein des communautés du candomblé prennent souvent pour cible, jus-

3 Force mystique dont la manifestation la plus visible, la plus immédiate, est la transe de possession et dont l'efficacité transparait à travers la prospérité du *terreiro* et de ses membres.

4 La Théologie de la Prospérité, qui se développe aux États-Unis dans les années soixante avec le télévangélisme, peut se résumer à la jouissance sur terre des biens de ce monde. C'est la foi en Dieu qui permet d'y accéder, grâce à sa bénédiction. La prospérité, c'est à la fois la paix, une parfaite santé, une vie heureuse dans la famille et le succès dans ses accomplissements.

5 Concept emprunté à Augé [1986] qui définit les objets-dieux comme « le lieu où s'opère symboliquement la fusion de l'identité humaine et de l'identité divine ».

tement, cette rétention d'objets sacrés de la part du chef de culte ou de son successeur qui se refuse à libérer un adepte, par crainte qu'il n'aille s'installer dans une autre maison, voire qu'il ouvre la sienne propre.

Une infime partie de la communauté d'adeptes de Dona N., principalement ses filles, ont accepté de la suivre dans sa nouvelle voie religieuse. Les autres se sont sentis menacés dans leur intégrité personnelle. Comment se faire intégrer dans une autre maison lorsqu'une partie de soi a été saccagée, violée ou retenue en otage ? Un des propres fils de Dona N. a été victime de sérieux problèmes de santé après la destruction du *terreiro* et c'est après avoir accompli un sacrifice réparateur dans une maison voisine qu'il a retrouvé provisoirement son équilibre. Pour les autres, l'angoisse est immense car les rumeurs les plus folles courent sur ce qu'il est réellement advenu de ces objets consacrés, emportés par les pasteurs de l'IURD. D'aucuns affirment qu'ils n'ont pas été brûlés mais vendus pour en faire des fétiches maléfiques et, en attendant, les interprétations vont bon train.

Au-delà des interprétations locales en termes de transgression d'interdits et de maléfices, on peut s'interroger sur les raisons individuelles et sociales qui ont conduit Dona N. à opérer un virage si brusque, au crépuscule de sa vie. Sa mort prochaine est, sans nul doute, au centre de sa démarche. L'échec d'une solution collective, à savoir la prise en charge communautaire de sa mort et de sa succession, l'a conduite presque naturellement vers l'église qui propose une solution individuelle, en se targuant de faire mieux et plus efficace que les cultes afro-brésiliens. À l'époque esclavagiste, la bonne mort était l'apanage des *Irmandades* [cf. Reis, 1991]. Ces institutions de charité, étroitement liées au pouvoir de l'Église catholique, permettaient aux anciens esclaves d'accéder à un enterrement décent, c'est-à-dire accompagné d'un testament, d'une messe, d'un public et d'une sépulture dignes de n'importe quel être humain au statut libre. Avec la fin de l'esclavage, les Noirs ont conquis des droits et, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le candomblé est devenu un culte organisé, rassembleur d'identités jusque-là niées et dispersées. Les nations de candomblé vont peu à peu occuper la place des confréries catholiques, dans leur rôle de marqueurs d'identité. Le rite funèbre catholique va se transformer en rite profane adressé à la société civile, et le rituel *axexe* va occuper la place centrale du rite sacré-religieux pour les membres de la hiérarchie du culte.

Mais si l'angoisse de mort de Dona N. peut être analysée en termes psychologiques, il convient d'envisager aussi toute la part sociale que cet événement, singulier et universel, signifie dans ce contexte particulier. La non-réalisation d'un rituel qui lui assurerait un repos définitif au pays des ancêtres est un échec à considérer aussi en termes de succession. Son cas n'est pas le premier rencontré et, à chaque fois, la défection-désertion des dieux cachait une réalité plus profonde, imputable au chef de culte qui n'avait pas su se projeter suffisamment dans le futur, pour préparer sa succession. Dans l'un des cas observés, la mère de saint avait fermé sa maison, suite à une profonde déception causée par un de ses adeptes. Elle s'apprêtait à accomplir avec lui les obligations rituelles qui lui permettraient de lui transmettre les commandes. Dégoûtée, elle s'était tournée vers l'Église messianique du Brésil, jusqu'à ce qu'un incendie, survenu chez elle dix-neuf ans après la fermeture de son *terreiro*, la fasse revenir au candomblé. Contrairement à Dona N., elle avait pris soin de rendre ses dieux païens à leurs éléments

(ici, l'eau d'une rivière) avant de fermer son *terreiro*, qu'elle louait depuis comme maison d'habitation. Dans un autre cas, le maître de céans, sans héritier, n'avait pas encore franchi le pas qui le conduirait dans une autre voie religieuse. Cependant, tout son discours était marqué par une vision apocalyptique du monde, totalement étrangère à la logique symbolique du candomblé et, devant mon air surpris, il m'avouait écouter fréquemment les prêches diffusés sur les ondes par les nouvelles églises. La tentation chrétienne semble survenir chaque fois qu'une maison de culte s'apprête à fermer, faute de successeur.

Ainsi, Dona N. n'est ni la première ni la dernière personne à changer de religion. Son affaire a été l'occasion pour beaucoup de se remémorer d'autres cas similaires survenus dans la région<sup>6</sup>. Telle mère de saint aurait abandonné le candomblé et serait devenue fidèle de l'Assemblée de Dieu pour lutter contre ses penchants alcooliques. Mais elle aurait soudainement incorporé son *orixá* en plein culte, quatre ans après s'être convertie et, aujourd'hui, c'est une des mères de saint les plus respectées et les plus actives de la région. Une autre serait morte convertie, entraînant avec elle une succession de morts honteuses (folie, suicide) parmi ses proches.

Si telle était bien sa volonté de rompre avec ses dieux païens, Dona N. a été victime de sa nouvelle passion religieuse : elle a péché par excès et semble avoir oublié que ses anciennes divinités étaient plurielles et qu'il n'était pas suffisant de se mettre d'accord avec l'une pour emporter l'adhésion de toutes. En ouvrant sa maison aux pasteurs de l'IURD et en les laissant emporter pour les brûler tous les objets consacrés, elle semble s'être fait piéger. Comme beaucoup de chefs de culte dont le *terreiro* est un héritage familial et/ou lignager, elle ne différencie pas ce qui est de l'ordre du bien symbolique collectif et ce qui est de l'ordre du bien individuel. La logique familiale qui préside aux relations à l'intérieur de la communauté du peuple de saint (*poço do santo*), où les relations sont des relations verticales de géniteur à descendant et horizontales de fraternité, est à l'origine de fréquents conflits d'intérêts entre famille biologique et famille symbolique. Certains chefs de culte<sup>7</sup> prennent la précaution de gérer les affaires religieuses au sein d'une association type loi 1901, pour parer aux éventuels conflits, notamment d'ordre foncier, lors de la succession.

Dona N. gérait son *terreiro* comme une entreprise familiale – les charges cultuelles les plus importantes étaient occupées par ses enfants et l'espace rituel était situé au sein de sa résidence. En acceptant sa destruction, elle a exposé l'ensemble de sa communauté à l'errance et à ses dangers. Cette confusion entre biens collectifs et biens individuels est fréquente et typique de ce que Agier [à paraître] qualifie de logique « familialiste ». Cette logique régit, en particulier, les entreprises cultuelles gérées par des familles et qu'on trouve à l'œuvre dans le candomblé et

6 Vu la nature de l'événement et le public auquel je me suis adressée, aucun cas de conversion réussie ne m'a été révélé.

7 Cf. « Le destin de Lia » [Agier, 1994], jeune mère de saint qui a hérité d'une maison restée longtemps fermée à cause des conflits de succession et des enjeux fonciers et qui, peu de temps après son installation, s'est empressée de mettre tous les biens du *terreiro* sous le contrôle d'une société de bienfaisance, afin de prévenir toute confusion possible. Cette jeune femme s'est volontairement dépossédée d'un patrimoine foncier, « pour maintenir la séparation complète et définitive de la maison comme patrimoine familial (fonction annulée) et comme espace religieux (fonction exclusive) » [Agier, *op. cit.* : 528-529].



dans certains blocs carnavalesques bahianais. Les quelques rares maisons de candomblé qui échappent au piège « familialiste », en s'érigeant en société de bienfaisance, ne sont pas par simple hasard les maisons les plus anciennes et les plus illustres de Salvador. Elles ont déjà eu à souffrir dans leur jeunesse des affres qui les ont conduites à la fermeture temporaire ou à la scission<sup>8</sup>.

Aujourd'hui, plus encore que par le passé, une gestion familiale des biens religieux est une impasse à l'expansion d'une maison. La concurrence religieuse et les contraintes de la vie moderne, avec ses effets d'individualisation et de libre arbitre, fragilisent les réseaux familiaux et leur pouvoir d'action. Un chef de culte doit désormais se montrer un monarque éclairé. À première vue, il semblerait que cette qualité ait échappé à Dona N. Toutefois, les événements postérieurs à sa sortie de l'IURD peuvent être interprétés comme une stratégie plus complexe et audacieuse que sa conversion temporaire à une église pentecôtiste.

## Le retour

La rumeur m'apprend que Dona N. est revenue à ses premières amours. Elle sera restée près d'un an et demi chez les pentecôtistes avant de se résoudre à reprendre le chemin du candomblé. Plusieurs fois, je frappe à sa porte sans succès ; elle est dans la rue, me répond-on, en train de mendier plantes et aides pour reconstruire les fondements sacrés de sa maison. Finalement, j'arrive un jour à la rencontrer chez elle et elle me reçoit avec la même amabilité tranquille, une petite flamme espiègle dans les yeux. Rayonnante de santé, elle me confirme avoir quitté l'IURD qui ne lui apportait que des soucis de santé. Lors de sa dernière hospitalisation, elle avait failli rester paralytique. Pourtant elle m'assure avoir lutté autant que possible, en dépit de violents malaises éprouvés durant le culte. Ses divinités africaines ont pris le dessus, et l'hypocrisie de ses coreligionnaires chrétiens lui est soudain apparue.

Mais Dona N. n'a pas fini d'étonner. En effet, depuis sa désertion de l'église, elle recommence à recevoir ses entités païennes à travers les figures de son *orixá* secondaire (*juntó*) *Obaluayê* et de son *caboclo Sultão da Mata* qui, avant sa conversion chrétienne, jamais ne l'avaient chevauchée. Dona N. est en train de rassembler les matériaux nécessaires à la remise en état de son *terreiro* suivant les conseils de ces deux entités et avec l'aide du *babalorixá* de son fils. Pour le moment, elle s'active à reconstruire son identité païenne (réfection des autels *pepelê*, de la chambre de *exu* et replantation des arbres sacrés), mais il y a gros à parier que ce retour au paganisme est une démarche pour changer de nation.

À Bahia, les mouvements de contre-culture qui ont éclaté dans les années soixante à partir des États-Unis ont eu pour effet une tentative de réafricanisation du candomblé. Les contacts ont été renoués avec l'Afrique et c'est ainsi que l'ancien royaume de Ketou est devenu une référence mythique pour l'ensemble du Peuple de Saints. Les travaux de nombreux chercheurs – de Nina Rodrigues

8 L'exemple le plus illustre est celui des maisons les plus célèbres de Salvador : Opô Afonjá, Engenho Velho et Gantois, toutes trois originaires de la même lignée (*raiz*).

à Pierre Verger qui, depuis le début du siècle, ont centré leurs recherches sur cette nation – ont aussi contribué à son succès. Le candomblé de nation *Ketu* fascine et émerveille, selon moi, pour deux raisons principales. Son extrême structuration et sa contemporanéité. L'organisation bien structurée des rites et des mythes a pu être préservée parce que les populations originaires de cette région ont été parmi les dernières vagues d'importation d'esclaves. Son système divinatoire, la divination par le Fa<sup>9</sup> et par les cauris, retient l'attention à cause de son caractère d'irréfutabilité (système mantique dont les propositions ne sont pas vérifiables et dont les conditions d'erreur sont imputables aux interprétations, cf. Popper, 1972). Sa contemporanéité s'exprime dans les mouvements de revendication identitaire. Aujourd'hui, les mondes ne sont plus séparés, « l'extension du tissu urbain, la multiplication des réseaux de transport et de communication, l'uniformisation de certaines références culturelles, la planétarisation de l'information et de l'image... modifient la nature du rapport que chacun d'entre nous peut entretenir avec son entourage... La catégorie de l'Autre se recompose... » [Augé, 1994 : 130]. Ainsi, il n'est plus besoin de voyager pour rencontrer l'autre soi-même. Aux prises de contacts établies dans les années soixante a succédé la force de l'imaginaire. Il a été pris conscience que l'Afrique de Bahia était différente de celle de l'ancienne Côte des Esclaves, et la volonté, aujourd'hui, est de construire une identité et un espace africain, à l'intérieur du territoire national.

Ce n'est donc pas le hasard qui a conduit Dona N. à s'adresser à un représentant de cette nation tant valorisée pour faire son retour au candomblé. En confiant son destin aux mains d'un chef de culte de nation *Ketu*, Dona N. aurait pu tirer parti de l'échec de sa conversion chrétienne. Si tant est que sa conversion chrétienne n'ait pas été une stratégie réfléchie pour légitimer un changement de nation. Mais pourquoi être passée par l'église pentecôtiste la plus médiatisée et populairement considérée comme une ennemie acharnée des cultes d'origine africaine ? Dona N. n'a jamais répondu à cette question. Jusqu'à il y a peu, son entourage faisait un barrage aimable mais ferme pour lui éviter des justifications qui n'ont plus lieu d'être. La relecture des entretiens que nous avons eus durant sa période chrétienne montre que Dona N. ne s'est jamais engagée dans une lutte sans retour contre ses dieux païens. Son discours a toujours été empreint d'humilité et de respect pour les divinités ancestrales qui l'ont accompagnée pendant cinquante ans. Elle a par ailleurs toujours insisté sur le profond respect que lui inspirait l'homme qui a initié un de ses fils et qui, aujourd'hui, aurait pu présider au bon fonctionnement de sa maison.

L'unique réponse qu'il est possible d'ébaucher est d'ordre sociologique par un repérage des points d'intersection entre les cultes afro-brésiliens et les nouvelles

---

9 Cf. le livre magistral de Maupoil [1946] sur le sujet. La géomancie par le Fa semble avoir été redécouverte au Brésil dans les années soixante et soixante-dix lors du renouveau des relations entre l'Afrique (Bénin et Nigéria en particulier). Des professeurs de yoruba et *babalawo*, maître du Fa, ont été régulièrement invités par des associations de cultes pour venir donner cours et conférences. Un jeune chef de culte bahianais a ainsi suivi deux stages pour apprendre le Fa avec un spécialiste nigérian, l'un à Rio de Janeiro, l'autre à São Paulo, dans les années quatre-vingt.

églises pentecôtistes. En effet, le passage<sup>10</sup> entre ces deux univers religieux est fréquent même s'il ne prend pas des allures radicales comme c'est le cas pour Dona N.

L'IURD, fondée par l'évêque Macedo à Rio en 1977, se caractérise par deux traits qui la situent à la croisée du catholicisme des Communautés ecclésiales de base (CEB)<sup>11</sup> et de l'univers des cultes afro-brésiliens (umbanda et candomblé). Le premier aspect, à travers la notion de « libération », la rapproche des CEB et de sa théologie de la libération. Toutes deux cherchent à se délivrer des forces du mal mais pour l'IURD, le mal revêt la figure des divinités afro-brésiliennes et non les maux sociaux opprimant les pauvres comme c'est le cas pour les CEB.

« La référence constante faite aux démons – au pluriel – conduit à ébaucher une scène plus collective où les démons du Brésil – les démons des religions afro-brésiliennes sont convoqués – doivent être chassés » [Corten, 1994 : 92].

« Libération car le mal est vu comme quelque chose qu'on peut chasser, qui nous est extérieur. Elle déculpabilise en permettant de faire porter à "un tiers" la responsabilité du fait que tout va mal dans notre vie. Elle inverse l'intériorisation de la culpabilisation si prononcée dans la tradition protestante, en extériorisation. Elle permet "d'objectiviser" les reproches qu'on tournerait sinon vers soi-même. Elle donne une dimension nouvelle au "repentir". Le témoignage est la mise en scène narrative de cette objectivation, de cette libération » [Corten, *op. cit.* : 93].

Nous sommes ici en plein univers païen africain avec sa vision persécutive du mal et de l'infortune [cf. Zempléni, 1968]. Tout en opérant un renversement des valeurs (diabolisation de l'univers religieux afro-brésilien), le néopentecôtisme recherche et affronte les démons contrairement au pentecôtisme classique qui préfère maintenir ses distances. Situation qui n'est pas sans rappeler l'expansion des prophétismes africains où les combattants chrétiens affrontent les dieux africains pour donner la preuve éclatante du rapport de forces en leur faveur [cf. Dozon, 1995].

Le second trait marquant de l'Église universelle est son application à diffuser et à mettre en œuvre la Théologie de la Prospérité. Oro [1996] reconnaît qu'au Brésil, c'est l'église qui s'y dédie avec le plus d'application. Selon Gomes [1994 : 230], la notion de jouissance (*posse*) des biens de ce monde est la catégorie centrale de la philosophie et de la théologie implicites dans le discours et les pratiques de l'Église universelle. À l'inverse du protestantisme historique, qui prône l'ascétisme, l'IURD opte pour une recherche intentionnelle du succès matériel, non à travers le labeur mais à travers la foi. Ce qui amène Freston à affirmer que « la Théologie de la Prospérité est une étape avancée de la sécularisation du protestantisme » [1994 : 146].

10 Cf. Birman [1996], qui préfère la notion de passage à celle de conversion pour qualifier le changement religieux du culte de possession vers le pentecôtisme. Selon moi, ces deux notions sont complémentaires : passage évoque l'idée de frontière ouverte tandis que conversion exprime la fermeture de cette frontière.

11 Ces communautés sont apparues au Brésil à la fin des années cinquante, sous l'instigation de la hiérarchie catholique pour pallier le déficit de prêtres, accompagner le mouvement latent de « pauvreté évangélique », déjà actif dans les pays voisins et faire face à la montée du pentecôtisme [cf. Corten, 1994 : 28 à 30].

Cette vision matérialiste et pragmatique du monde où la force et/ou la foi religieuses se donnent à voir à travers le succès matériel de ses adeptes ou fidèles établit un pont facile à enjamber pour les membres des cultes afro-brésiliens. En outre, l'IURD utilise plusieurs techniques de cure qui ne sont pas sans rappeler les services magico-religieux rendus par les cultes médiumniques. Avant de fonder son église, l'évêque Macedo a fréquenté l'umbanda et le candomblé. À l'instar des communautés religieuses afro-brésiliennes, l'IURD prend en compte demandes particulières et demandes spirituelles de salut. La majorité des participants aux cultes ne sont pas convertis, tout comme dans le candomblé où il n'est pas nécessaire d'être initié pour solliciter un « travail ». Dans l'IURD, la majorité des cultes quotidiens sont consacrés à la résolution des problèmes personnels, le mercredi et le dimanche étant les deux uniques jours réservés aux questions religieuses et spirituelles.

Il n'est pas difficile de comprendre ce qui a pu séduire Dona N. dans l'Église universelle. La crainte de l'errance après la mort, la prospérité perdue ont été, tout au long de nos entretiens, les raisons avancées pour expliquer sa conversion chrétienne. Mais admettre l'hypothèse selon laquelle le passage par l'église néopentecôtiste la plus familière avec le monde afro-brésilien a été une stratégie mûrement réfléchie conduit à émettre d'autres hypothèses. Serait-ce que le passage de Dona N. par l'IURD puisse être envisagé comme un temps mort nécessaire à une renaissance dans un culte de nation différente ? Serait-ce que l'importance de la possession, entendue par les pasteurs de cette église comme une expulsion des diables, ait joué un rôle dans le choix de Dona N. ? En effet, lors des séances d'exorcisme<sup>12</sup>, les diables sont nommés, appelés explicitement et reconnus par les participants du culte, avant d'être chassés par le pasteur aidé de ses « ouvriers » (*obreiros*). Rappelons-nous que c'est la désertion des dieux qui ne l'incorporaient plus qui fut une des principales raisons invoquées par Dona N. pour justifier son changement de religion. Et c'est au cours des offices à l'église que les dieux païens se sont à nouveau manifestés en elle. De là à franchir le pas et penser que c'est pour retrouver son pouvoir de possession<sup>13</sup> que Dona N. s'est convertie...

## Conclusion

Dona N. a temporairement opté pour une secte chrétienne dont la particularité tient à ce qu'elle s'alimente de l'univers symbolique du candomblé pour mieux l'affronter et s'y opposer. À l'instar des prophétismes africains [cf. Dozon, 1995], l'Église universelle de l'évêque Macedo combat les religions païennes sur leur propre terrain. La destruction systématique des autels et des idoles du nouveau converti procède d'une logique du pouvoir explicite : « Voyez, nous détruisons vos idoles parce que Jésus-Christ est plus fort que tous vos démons », ou « Jésus-Christ

12 Pour une description détaillée de ces séances où la possession est volontairement provoquée par les pasteurs pour permettre la libération-exorcisme, cf. Boyer [1996 b].

13 Cf. Birman [1996 : 12] qui note fort judicieusement comment la « libération pentecôtiste » peut être un moyen, pour certains individus, d'acquérir un savoir sur la possession. Dans le cas de Dona N., le savoir est sans conteste présent, ce qui lui manque lors de la période qui précède sa conversion chrétienne, c'est le pouvoir de la possession.

et le Saint-Esprit sont plus forts que votre *axe*. » C'est ainsi que Dona N. interprète le combat de ses frères en Christ. Ses « démons », qu'elle nomme indifféremment tout au long de nos entretiens « guides », « divinités héritées » ou « idoles », continuent de la perturber, de la « travailler » en provoquant chez elle des désordres divers (crises répétées d'hypertension, conflits familiaux, etc.) et elle va leur résister pendant plus d'un an. Leur apparition inopinée et répétée au cours des offices – elle n'ira jamais jusqu'à s'exposer à des séances publiques d'exorcisme<sup>14</sup>, préférant tenter de contenir seule sur son banc ses visiteurs inespérés – est la raison explicite de son abandon de sa nouvelle église. Oubliée sa « libération » dans la foi chrétienne qui lui aurait permis d'échapper à un destin funeste (le non-accomplissement du rituel *axexe* à sa mort, qui s'annonçait dangereux pour elle et ses proches). La crainte de la mort n'est plus un motif d'inquiétude, ce qui désormais importe pour Dona N., c'est le succès de sa (re)naissance dans le candomblé.

L'IURD ne s'engage pas uniquement dans un combat titanesque contre les cultes afro-brésiliens. Elle élabore un véritable « travail synchrétique<sup>15</sup> » permettant la conversion des anciens adeptes qui continuent de baigner dans des rites de magie sympathique. En effet, si le culte des images est strictement prohibé par tous les courants du pentecôtisme, par opposition au catholicisme jugé trop complaisant vis-à-vis du paganisme (culte des saints), il ne se passe pas un culte néopentecôtiste où une onction, un objet sanctifié ne soit proposé à l'attention des fidèles : la clé d'or qui ouvre les portes de la prospérité, la pierre du mont Sinaï, un peu d'eau du fleuve Jourdain, sont parmi ces quelques « objets-dieux » dont Jésus-Christ est la figure centrale. D'autre part, les courants/chaînes (*correntes*) prescrits par les pasteurs pour obtenir des grâces particulières sont une adaptation des neuvaines catholiques et ont une consonance familière pour les habitués des cultes médiumniques. Lors des travaux effectués pour un client, celui-ci se doit de respecter une série d'interdits et de prescriptions après le rituel proprement dit (*ebó*), et ces directives observent une périodicité commandée par la nature du « travail ».

L'IURD ne rencontre pas encore, du moins dans la région du Recôncavo, le succès qu'elle obtient en milieu urbain, c'est pourquoi Dona N. rêvait de transformer son ancien *barraco* en salon d'oraison œcuménique. La majorité des églises protestantes de la ville est implantée, par un curieux hasard, dans la même rue, à quelques dizaines de mètres les unes des autres. Cette rue menant anciennement vers le centre urbain le plus important de la région a été investie par les différents courants pentecôtistes<sup>16</sup>, formant ce que l'école de Chicago appelle une « région morale<sup>17</sup> » homogène et qui regroupe tous les courants pentecôtistes de la ville. Fin 1998, le pasteur qui avait accompagné la conversion de Dona N. continuait de diriger le temple de l'IURD. L'Église universelle semble donc avoir modifié sa

14 Cf. Boyer [1996 a] qui cite le cas d'une prêtresse, Nelly, qui elle aussi a les plus grandes difficultés à se soumettre à des séances publiques d'exorcisme, contrairement à Lessa, autre ex-prêtresse dont le parcours religieux a toujours été semé de doutes et de remises en cause.

15 Expression de A. Mary [1993] dans son étude des prophètes Eboga au Gabon.

16 On trouve, du même côté de la rue, les églises *Deus é amor*, *Igreja Universal do Reino de Deus*, *salo dos Testemunhas de Jehovah* et, pour terminer, *Assembléia de Deus*, la plus anciennement installée au Brésil.

17 Cf. R. Park [1926]. L'ancienne région morale étant formée des églises catholiques très nombreuses et des *terreiros* aussi nombreux et souvent situés derrière ces églises!

stratégie basée sur l'anonymat et le transit des pasteurs. Une récente visite au culte du vendredi soir m'a permis de constater, outre l'affluence plus grande, un discours plus tolérant de la part du jeune pasteur. Une manière sans aucun doute de s'adapter au contexte local où la force des « églises historiques » est encore importante.

Redevenue deux fois enfant, d'abord lors de sa conversion chrétienne puis lors de son retour au candomblé, Dona N. avait perdu l'autorité conférée par son ancien statut de chef de culte. Cette perte de statut et l'absence de miracle ont certainement contribué à sa désertion de l'Église universelle. En novembre 1997, son retour auprès des mânes ancestraux était encore plein d'incertitudes : elle nous confiait que son vœu le plus cher était de recevoir un signe de clémence de son dieu *Roxo-Mukumbe* qui continuait d'être le chef de la maison en dépit de l'apparition en scène de deux divinités secondaires. À l'exception de son fils « ouvrier » de l'IURD, tous ses enfants étaient revenus à leur première religion, y compris sa fille, témoin de Jéhovah durant de nombreuses années. Le père spirituel de deux de ses enfants, de nation *Ketu*, devenu temporairement son père adoptif, aurait dû présider aux cérémonies de réouverture de la maison prévue en janvier 1998. Lors de ce même entretien, Dona N. affirmait avec véhémence ne pas avoir l'intention de changer de nation<sup>18</sup>. Pourquoi alors confier les obligations et sacrifices nécessaires à la réouverture de sa maison à un membre d'une autre nation ? Il est vrai que ce chef de culte n'est pas n'importe qui, il préside en effet au destin de l'Association bahianaise des cultes afro-brésiliens. Cette institution, dont l'autorité a remplacé celle de la police dans le contrôle des cultes coutumiers, possède un pouvoir indéniable auprès des *terreiros* en quête de légitimité. Une dénonciation auprès du délégué régional a vite fait d'empêcher la célébration de fêtes ouvertes au public.

Mais lors des préparatifs, *Roxo-Mukumbe* s'est soudain manifesté, après plusieurs années d'absence, pour s'élever contre le fait de laisser les prérogatives rituelles aux mains d'une personne de nation *Ketu* : « Nous étions en train d'offrir les offrandes sèches lorsque j'ai eu un imprévu : *Roxo-Mukumbe* est venu m'aviser de ce qui devait être fait. Il s'est manifesté en décembre et m'a demandé d'attendre, car je n'étais pas une récente initiée mais une zélatrice depuis de nombreuses années, et il est venu en mai et fixa (une date). Il est venu pour agencer comment devait être la réouverture qui ne serait pas faite par des gens du *Ketu*<sup>19</sup>. »

Le destin a ainsi, à nouveau, frappé à la porte de Dona N. La réouverture de sa maison est plusieurs fois reportée, d'abord à cause du décès d'un membre du *terreiro*, puis à cause de la réapparition de *Roxo-Mukumbe*. Le vœu de Dona N. s'est enfin réalisé et ce dernier l'a possédée pour l'alerter du danger encouru à se laisser abuser par les gens du *Ketu*. En voulant confier son sort à la personnalité

18 Il est en effet courant de rencontrer des chefs de culte changeant de nation au moyen de sacrifices et rituels exécutés auprès de membres supérieurs de la nation qu'on souhaite intégrer. Le modèle *ketu* est le modèle idéal pour beaucoup de tenants de la réafricanisation des cultes afro-brésiliens, car il est considéré comme le plus pur.

19 « Nós fizemos as oferendas secas. Teve um imprevisto do meu lado porque eu tive um aviso de Roxo-Mukumbe de que tinha que ser. Ele se manifestou em dezembro e pediu que eu esperasse pois eu não era uma yaô e sim uma zeladora de muitos anos e veio em maio e marcou, ele veio para ordonar como ia ser a reabertura, que não ia ser por pessoas do Ketu » [Dona N., 10 octobre 1998].

politique<sup>20</sup> et religieuse la plus importante de la région, Dona N. avait une stratégie qui dépassait le cadre d'une réparation religieuse. La situation de notre prêtresse est comparable à celle des chefs de culte paulistes étudiés par R. Prandi [1991]. Le changement de nation s'opère toujours dans le même sens, à savoir de cultes plus fluides, moins enracinés dans une tradition unique (comme les cultes de *caboclo* et ceux de nation *angola*), vers des cultes plus structurés, mieux définis culturellement, comme les cultes appartenant à la grande tradition yoruba (nations *nagô* et *ketu*).

Au départ, la conversion chrétienne de Dona N. me paraissait être une stratégie pour échapper au destin funeste d'âme errante auquel aurait conduit le non-accomplissement du rituel *axexe* à sa mort. Sa résurrection au culte du candomblé ne s'est pas faite sans péripéties. Son échec à intégrer une nouvelle nation n'a pas été vain. Elle a retrouvé son pouvoir médiumnique et peut désormais reconstituer son *terreiro*. La transe de possession [cf. Tall, 1998] est un attribut central du chef de culte à Bahia. Sa perte ou son absence sont motifs de nombreux commérages sur la légitimité des chefs de culte qui en sont dépourvus. Une dernière question mérite d'être soulevée. Dona N. aurait-elle ressenti le besoin de retourner au candomblé si durant sa période chrétienne elle avait été possédée par l'Esprit saint ?

#### BIBLIOGRAPHIE

- AGIER M. [1994], « Le destin de Lia. Histoire individuelle et identité collective dans le candomblé de Bahia », Paris, Orstom, *Cahiers des sciences humaines*, 30 (3) : 513-530.
- AGIER M. [sous presse], *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Parenthèses.
- AUGÉ M. [1986], « Le fétiche et le corps pluriel », *Le Temps de la réflexion (corps des dieux)*, Paris, Gallimard : 121-137.
- AUGÉ M. [1994], *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 195 p.
- BIRMAN P. [1996], « Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil : passagens », XX<sup>e</sup> réunion de l'Association brésilienne d'anthropologie, ABA, Salvador, 14-18 avril, 21 p. multigr.
- BOYER V. [1996 a], « Des cultes de possession aux églises pentecôtistes : le récit de Lessa », Paris, *L'Homme*, 138, avril-juin : 7-24.
- BOYER V. [1996 b], « Possession et exorcisme dans une église pentecôtiste au Brésil », Paris, Orstom, *Cahiers des sciences humaines*, 32 (2) : 243-264.
- CORTEN A. [1995], *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 307 p.
- DOZON J.-P. [1974], « Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in M. Augé (éd.), *La Construction du monde*, Paris, Maspero, « Dossiers africains » : 75-111.
- DOZON J.-P. [1995], *La Cause des prophètes*, Paris, Le Seuil, 299 p.
- FRESTON P. [1994], « Breve história do pentecostalismo brasileiro », *Nem Anjos, nem Demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis : 67-159.
- GOMES W. [1994], « Nem Anjos, nem Demônios », in *Nem Anjos, nem Demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis : 225-270.
- MARY A. [1993], « Le travail syncrétique des prophètes d'Eboga », *Cahiers d'études africaines*, Paris, EHESS, 132 (XXXIII-4) : 613-643.

20 Personnalité controversée au sein de la communauté du candomblé, il possède néanmoins un pouvoir politique indéniable vis-à-vis des autorités publiques.

- MAUPOIL B. [1981, 1<sup>re</sup> éd. 1946], *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie, 681 p.
- ORO A.P. [1996], *Avanço pentecostal e reação católica*, Petrópolis, Vozes, 129 p.
- PARK R. [1926], « La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral », in Y. Grafmeyer, I. Joseph (éd.), *L'École de Chicago*, [1979], Paris, Champ urbain : 193-207.
- POPPER K. [1972], *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- PRANDI R. [1991], *Os candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Hucitec-EDUSP, 261 p.
- REIS J.J. [1991], *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil*, São Paulo, Cia das Letras, 357 p.
- TALL E.K. [1998], « La transe dans tous ses états : voduns, orixas, caboclos et erês », *Gradhiva*, Paris, éd. Jean-Michel Place, 23 : 35-46.
- ZEMPLINI A. [1968], *L'Interprétation et la Thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolofs et les Lebous*, université de Paris, faculté des lettres et sciences humaines, thèse de troisième cycle.