

## **Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud (Bénin, Brésil)**

*Emmanuelle Kadya Tall\**

Depuis la fin des années 1980, les incertitudes liées à l'effondrement du bloc communiste ont remis sur le devant de la scène le religieux, qui comme le souligne Patrick Michel [1994, p. 40] « devient, en situation de recomposition globale, l'un des lieux privilégiés du politique ». Ainsi, dans de nombreux pays d'Afrique et d'Amérique latine, la fin de régimes politiques autoritaires s'accompagne d'une montée spectaculaire de mouvements religieux réformistes chrétiens et musulmans qui envahissent l'espace public pour dénoncer à la fois l'incurie de l'État et l'immoralité de la société. Ces différents mouvements, aux accents assez conservateurs, dénoncent la libéralisation des mœurs, la corruption des élites politiques, sans pour autant questionner le néocapitalisme libéral, loin s'en faut. En effet, la prospérité individuelle s'acquérant grâce à une pratique dévotionnelle permanente, elle devient le signe de la grâce de Dieu pour ces mouvements.

Généralement les diatribes des fidèles s'adressent au premier chef à leurs proches, famille, voisins ou collègues, qui s'adonnent à ce qu'ils considèrent être des pratiques démoniaques ou sorcellaires : en vilipendant les pratiques religieuses de leurs concitoyens, ces mouvements réformistes opèrent une moralisation par le bas. Plusieurs travaux témoignent de cette diabolisation des renouveaux du pentecôtisme [Corten, 1995 ; Meyer, 1999, Tonda, 2002 ; Laurent, 2003]. Pourtant, ces attaques répétées contre les religiosités populaires, loin de les affaiblir, transforment certains de leurs acteurs en véritables hérauts de la société civile, qui prennent pleinement part aux débats actuels sur la moralisation de la vie publique, les questions de développement durable et de mise en patrimoine de la culture, y compris religieuse.

Afin de saisir au plus près ces processus de patrimonialisation, nous poserons qu'ils trouvent pleinement leur sens en référence à l'espace conceptuel de

---

\* Anthropologue, Institut de recherche pour le développement (IRD), rattachée à l'Institut des mondes africains, Paris - site Raspail.

l'Atlantique sud. J'emprunte ce concept à Luiz Felipe de Alencastro [2000], mais en l'élargissant. Ce dernier l'a construit pour analyser, en tenant compte de la longue durée, un espace-monde « lusophone » configuré, à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, par l'affranchissement des métropoles européennes d'une économie de la traite esclavagiste : les termes des échanges se négocient alors directement entre les négriers, royaumes africains, enclaves afro-européennes et patries « brasiliques »<sup>1</sup>. Pour appréhender sur le long terme les créations religieuses et leur mise en patrimoine contemporaine, je propose d'élargir ce concept en sortant de la double centralité de l'aire lusophone et de l'économie. De fait, il englobe ici l'Atlantique noir de Paul Gilroy [1993] incluant l'ensemble des acteurs mobilisés dans l'économie de la traite : le *middle passage*<sup>2</sup> y devient un lieu de créations et d'échanges, et non pas uniquement un point de rupture, où se créent de nouveaux liens entre le continent africain et les Amériques.

Dans cet espace, la patrimonialisation des cultes polythéistes révèle les processus de transsubstantiation à l'œuvre dans l'économie du faire et du croire. Ainsi, les transes médiumniques qui caractérisent ces cultes de possession deviennent les signes diacritiques, sur la côte ouest africaine d'une Afrique traditionnelle telle qu'elle a été reconfigurée par l'expérience du commerce des esclaves, et au Brésil d'une Afrique retrouvée et/ou conservée. Ce n'est donc pas un hasard si ces créations religieuses se trouvent aujourd'hui au cœur des mises en patrimoine des identités africaines dans cet espace atlantique sud.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur le concept de présentisme emprunté à François Hartog [2003] pour inscrire ces pratiques dans l'actualité du régime historique contemporain. On s'attachera ensuite à décrire et analyser les mises en patrimoine de la culture vodun au Bénin, puis celles du candomblé au Brésil. Un quatrième temps sera consacré à une mise en regard de ces signes diacritiques des Afriques dans l'Atlantique sud, avant d'appréhender la manière dont la matrice de la transsubstantiation rend compréhensible les dynamiques de production des objets divins et des corps des adeptes initiés dans cet espace.

## Un nouveau régime historique, le présentisme

L'effervescence religieuse qui a accompagné, notamment dans un certain nombre de pays du Sud, les transitions politiques vers une démocratisation à l'occidentale a, dans un premier temps, pu faire penser que le désenchantement du monde annoncé par Max Weber était en train d'être contredit, de même que l'analyse de Marcel Gauchet [1985] du christianisme comme la religion de la sortie de la religion. À l'inverse, une resacralisation semblait s'opérer au vu du retour de ce christianisme sur la scène publique un peu partout dans le monde. André Mary [2000, p. 281] parle de « réenchantement postmoderne des métissages » dans

1. Brasilique désigne pour Alencastro le territoire portugais des Amériques avant l'indépendance du Brésil en 1822.

2. Expression anglaise pour désigner la traversée atlantique des esclaves africains.

son analyse de la fabrique chrétienne des identités africaines. Patrick Michel [1994] quant à lui évoque un réenchantement du politique *via* l'instrumentalisation du religieux.

S'interrogeant sur les incertitudes causées par ce que la *doxa* nomme communément la « fin des idéologies », Francis Fukuyama [1992] affirme la fin de l'histoire et Samuel Huntington [1996] le choc des civilisations. François Hartog [2003], quant à lui, analyse les crispations identitaires et les processus de mise en patrimoine des cultures matérielles et immatérielles comme un signe des temps ou plutôt, pour reprendre sa formulation, d'un nouveau régime d'historicité. Il nomme ce dernier « présentisme », caractérisé par le fait que les événements du passé ne sont plus mémorisés à l'échelle d'un pays par des monuments commémoratifs afin de construire le futur, mais à travers une multitude d'éléments mis en patrimoine pour se prémunir d'un futur incertain et vivre le présent. Le patrimoine s'articule aujourd'hui à la question de la mémoire comme témoignage.

Dans cette nouvelle configuration, alors que les frontières s'effacent grâce notamment aux nouvelles technologies, permettant ainsi à chacun d'accéder à l'universel et au mondial, les patrimoines se démultiplient et se décentralisent : culturel, de proximité, naturel (paysage), vivant (animaux et végétaux), immatériel (savoir-faire et folklore), génétique, éthique, etc. Les grandes créations y sont intégrées, tout comme les œuvres modestes, les valeurs, les témoignages. Aux mémoires nationales et universelles s'ajoutent les mémoires partielles, sectorielles et particulières. Les lois nationales sont encadrées par une série de chartes internationales : d'Athènes (1931), de Venise (1964)<sup>3</sup>, de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et culture (Unesco) en vue de la protection du patrimoine culturel et naturel (1971) jusqu'au patrimoine immatériel (2001). Les États se font les promoteurs de la sauvegarde et de la préservation de ce qui appartient désormais au patrimoine de l'humanité. Le rôle des organismes internationaux devient central comme en témoigne, par exemple, l'inclusion des danses et chants des masques Gèlèdè du Bénin depuis 2005 au patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'Unesco.

Dans ce contexte historique, au-delà d'une certaine dialectique qui oppose mouvements réformistes universalistes et cultes polythéistes et néotraditionalistes, l'espace de la société civile s'ouvre également pour les formations religieuses non universalistes afin de questionner leur rôle social, d'y affirmer leur spécificité en termes raciaux ou ethniques, selon le contexte, enfin de s'inclure dans le débat autour de la démocratie participative, en particulier dans les sociétés précédemment muselées par des gouvernements autoritaires. Dans différents articles<sup>4</sup> nous avons montré comment, au Bénin et au Brésil, des chefs de culte et des communautés d'adeptes se mobilisaient désormais dans des actions de mise en valeur de leur patrimoine religieux.

3. Chartes adoptées lors des 1<sup>er</sup> et 3<sup>e</sup> congrès internationaux des architectes et techniciens des monuments historiques pour la restauration des monuments historiques.

4. Voir Tall [2003, 2005].

La patrimonialisation du religieux, en particulier de cultes locaux ou importés qui trouvent ainsi un interstice leur permettant de survivre face au poids écrasant des religions de salut, témoigne de la plasticité et de la capacité d'adaptation de ceux-ci. Les cultes comme les êtres qu'ils honorent circulent dans l'espace de la traite atlantique au gré des migrations qui sur la « côte des Esclaves » va de l'ancienne Côte d'Or jusqu'aux confins de l'actuel Nigeria. Des auteurs comme J. Lorand Matory [1999] et John Peel [2000] soulignent le rôle des diasporas dans les transformations/reconfigurations religieuses. Cette capacité réactive des cultes à l'air du temps n'est pas nouvelle et participe des dynamiques induites par le fait que ce sont des religions de la coutume et que, comme telles, elles sont dans la fabrication quasi permanente de traditions nouvelles, au gré des changements sociopolitiques majeurs qu'elles accompagnent.

Tant au Bénin qu'au Brésil, on observe, un accroissement non pas des communautés d'adeptes des cultes vodun ou du candomblé, mais de leur visibilité dans l'espace public, à travers notamment des mécanismes de patrimonialisation. Partenaires privilégiés de la société civile, les membres de ces mouvements religieux polythéistes participent de plus en plus activement aux processus de démocratisation dans les États où ils sont acteurs à part entière. Cependant, cette visibilité des cultes dans l'espace public s'accompagne parfois de violences entre soi [Tall, 1995 et 2009] ou à leur rencontre<sup>5</sup>.

## Vodun et mise en patrimoine au Bénin

Au Bénin, avec le renouveau démocratique qui a suivi la Conférence nationale<sup>6</sup> de février 1990, le Festival international des arts et des cultures vodun<sup>7</sup>, Ouidah 92<sup>8</sup>, marque une étape importante pour les chefs de culte. Ceux-ci s'engagent plein d'espoir dans des politiques patrimoniales dont ils pensent qu'elles leur attireront une clientèle diasporique en mal de racines. Auparavant, et en particulier sous le régime autocratique de Mathieu Kérékou (1972-1989), les chefs de culte vodun étaient avant tout sollicités en tant que tradi-praticiens pour remédier au coût de la biomédecine. Ces derniers se regroupent en 1976 au sein d'une Association nationale des praticiens de la médecine traditionnelle au

5. Au Brésil, c'est l'Église universelle du règne de Dieu qui s'est montrée la plus agressive vis-à-vis des cultes afro-brésiliens, faisant de la lutte contre ces derniers sa marque déposée.

6. Le Bénin est le premier pays africain à avoir renoué, après une période autoritaire, avec un régime démocratique suite à une Conférence nationale.

7. « Vodun » désigne de manière générique le culte de divinités plurielles (claniques, dynastiques, rattachées aux quatre éléments, etc.) composant un panthéon et avec lesquelles la médiation passe principalement par la transe de possession et des offrandes sacrificielles.

8. Le festival devait avoir lieu en décembre 1992 mais des retards dans les préparatifs ont conduit à ce qu'il se déroule du 8 au 18 février 1993, une semaine après – ironie du sort – la seconde visite du pape Jean-Paul II au Bénin. Financé par l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco), la mission de coopération française et le gouvernement béninois présidé alors par le premier chef d'État du retour à la démocratie, Nicéphore Soglo, ce festival a réuni des prêtres et prêtresses venus de Haïti, de Trinité-et-Tobago, de Cuba, du Brésil et des États-Unis, ainsi que de nombreuses personnalités politiques d'Europe et des États-Unis.

Bénin et des géomanciens, médiums et voyants sous l'instigation du chef de l'État, qui, tout en dénonçant cet « opium du peuple », cherche à récupérer des religions locales leurs savoirs en herboristerie et les techniques de soins permettant une plus grande indépendance vis-à-vis des entreprises pharmaceutiques capitalistes.

Le festival Ouidah 92 a été l'occasion de réunir autour d'un même événement toutes les politiques patrimoniales menées par les différents gouvernements depuis l'époque coloniale, en célébrant à la fois les cultes vodun, les arts dynastiques et l'histoire du comptoir négrier de Ouidah qui, de 1727 jusqu'aux années 1850, a vu embarquer près d'un million d'esclaves vers les Amériques. C'est ainsi qu'en ce mois de février 1993 les représentants des cultes royaux, lignagers et populaires (nouveaux et anciens) défilèrent ensemble sur la plage de la ville, tandis que sur l'ancienne route des esclaves avaient été érigées, à grands frais, des sculptures évoquant les emblèmes royaux des différentes lignées aboméennes, les vodun et les lieux marquant les différentes étapes suivies par les esclaves avant le *middle passage*.

Célébration d'ampleur internationale, Ouidah 92 était principalement destiné à une diaspora transatlantique africaine-américaine dont le gouvernement de Nicéphore Soglo espérait des retours financiers en termes de tourisme culturel et identitaire. Après le festival, les retombées se sont révélées bien maigres et les tensions entre chefs de culte se sont accentuées.

La mise en place d'une décentralisation des pouvoirs dans les années 1990 a stimulé l'éclosion d'associations de préservation du patrimoine culturel, chacun créant la sienne autour d'un noyau aux allures bien souvent communautaristes. Ces associations s'attachent toutes aujourd'hui à conserver la mémoire d'un culte, d'une dynastie, d'un savoir-faire séculaire pour les générations futures. La diversité du peuplement au Bénin et les nombreuses migrations qui avaient traversé son territoire depuis l'époque précoloniale ont donné lieu à d'homériques conflits dans la partie méridionale du pays pour identifier qui, parmi les groupes cohabitant depuis plusieurs siècles, pouvaient prétendre à une antériorité qui leur assurerait une légitimité plus grande, en matière de tradition mémorielle : ainsi à Ouidah, les représentants des hiérarchies sociales pré-aboméennes de l'ancien royaume de Savi<sup>9</sup> voulaient rendre à leur vodun territorial, le python royal Dangbe, la place qu'il avait perdu au profit du vodun de la mer Adantoxu avec la conquête aboméenne menée pour avoir un accès direct à la mer et à la traite atlantique, par exemple. Les mémoires sont devenues de plus en plus segmentées, de plus en plus exclusives, souvent perçues par l'homme de la rue comme un combat d'arrière-garde d'anciennes élites cherchant à reconquérir leur aura d'antan.

En outre, ces devoirs de mémoire semblaient toujours s'adresser à l'Autre soi, c'est-à-dire à une diaspora transatlantique dont chacun espérait pouvoir obtenir

---

9. Petit royaume qui se trouvait sur la route menant à la mer et dont on sait peu de choses si ce n'est qu'il fut écrasé par les troupes aboméennes au début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

des retombées financières. Cours de géomancie par le Fa<sup>10</sup>, initiation accélérée aux mystères des cultes vodun, services magico-religieux étaient proposés par les chefs de culte [Tall, 2003 ; 2005] qui avaient réussi à tisser des liens fragiles et entièrement personnalisés avec les membres africains-américains, caribéens et brésiliens de la diaspora présents au festival. L'instauration d'un jour férié dédié à la célébration des cultes vodun, le 10 janvier<sup>11</sup>, fut l'enjeu de déploiements stratégiques de plus en plus sophistiqués pour répondre aux attentes des membres de cette diaspora, à partir d'un imaginaire universaliste véhiculé par les organismes internationaux, tels l'Unesco pour la préservation des patrimoines matériels et immatériels ou le Fonds monétaire international (FMI) et des organisations de développement pour la mise en œuvre d'un tourisme ethnico-culturel. La manne internationale<sup>12</sup> qui avait accompagné les processus de démocratisation du pays s'étant tarie après Ouidah 92, les différents représentants des cultures vodun ou royales se dispersèrent, chacun cherchant à rentabiliser ses relations interpersonnelles sans s'interroger sur le fait que leurs démarches reposaient sur un imaginaire qui n'était pas forcément en phase avec celui du Béninois moyen.

Cependant depuis les années 2000, loin de miser exclusivement sur des financements étrangers, beaucoup de représentants des autorités traditionnelles ont diversifié leurs « entreprises » en conciliant actions de développement durable, services magico-religieux, éducation, etc. Aujourd'hui, dans le Bénin contemporain, ce sont ces cultes, génériquement appelés cultes de la kola (*goro vodun*), qui tiennent le haut du pavé en s'engageant dans les politiques de patrimonialisation du religieux. Originaires de l'ancienne Côte d'Or, ils ont essaimé depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au Nigeria en s'imposant comme cultes anti-sorcières, détracteurs de ceux plus anciens coupables d'impuissance face aux transformations sociales induites en particulier par l'entreprise coloniale. Dépréciés par les détenteurs de cultes plus anciens, en raison de leur manque de profondeur généalogique, ces cultes ont été intégrés au panthéon vodun lors du festival Ouidah 92.

En fait, dès le milieu des années 1980, le dynamisme des cultes de la kola était patent au regard de ceux lignagers et dynastiques dont l'état de somnolence n'était rompu qu'à l'occasion de funérailles et de l'intronisation d'un nouveau chef. Le Bénin était alors encore sous régime marxiste-léniniste, et les cultes et religions ne devaient en aucun cas concurrencer le labeur des forces vives de la nation. Au quotidien, l'activité religieuse semblait être une affaire privée,

10. Système géomantique originaire de l'ouest du Nigeria (monde yoruba) largement inspiré de la géomancie arabe [Peel, 1990].

11. La date du 10 janvier, instituée par le régime de Nicéphore Soglo suite au festival Ouidah 92, a été déclarée officiellement jour férié pour célébrer la religion vodun sous le premier mandat démocratique de Mathieu Kérékou en 1995.

12. Pour évaluer l'aide internationale, on se base sur le nombre de financements que pouvait obtenir une personne suffisamment au fait de la politique de soutien des pays du Nord. C'est ainsi que, jusqu'au début des années 2000, la plupart de nos interlocuteurs chefs de culte bénéficiaient en moyenne de cinq sources de financement pour développer des actions locales d'assainissement de leur quartier, d'éducation professionnalisante, d'actions de santé, d'investissement dans un commerce de voisinage ou encore de mise en œuvre de la démocratie participative.

visible surtout dans la prolifération de constructions, souvent inachevées, de temples et d'églises diverses.

Pourtant dès la nuit tombée, on pouvait entendre au détour d'une ruelle le battement sourd de tambours, et dès le franchissement du seuil d'une concession, on pouvait apercevoir des médiums en train de proférer des accusations ou de faire des prédictions devant un public partagé entre effroi et fascination. Devant un autel où des tas de noix de kolas<sup>13</sup> s'amoncelaient, arrosés d'huile de palme rouge, un prêtre vêtu d'une soutane blanche brodée de croix bleues ou roses, pouvait procéder à des sacrifices sanglants, parmi lesquels chats et chiens constituaient les offrandes habituelles. Une image du prophète Mahomet tenant en laisse un mouton ou encore la lourde croix en fer blanc que portait autour du cou l'officiant signalait à l'observateur que la divinité célébrée avait des accointances avec les deux principaux acteurs des religions de salut que sont l'islam et le christianisme. Si ce n'était leur propension à diaboliser les détenteurs de cultes plus anciens et à régler leurs fêtes calendaires sur celle de la naissance du Christ et le sacrifice du fils d'Abraham, il était difficile de percevoir que ces cultes de la kola avaient émergé bien loin de Cotonou, comme reconfiguration d'abord d'un culte des saints mahométans dans la région du Nord-Ghana, puis en pays Akan au contact des premières missions chrétiennes, notamment de la *christian science*<sup>14</sup> si l'on en croit le récit fait par l'administrateur colonial Christian Merlo [1950].

Ces cultes ont été largement étudiés depuis l'époque coloniale par des chercheurs européens comme Hans Debrunner [1961] et Thomas McCaskie [1981] pour les cultes antisorcellerie au Ghana, Peter Morton-Williams [1956] et Arthur Apter [1993] pour ceux au Nigeria. Vittorio Lanternari [1965] avait été le premier à élaborer une typologie des cultes et religions nés de la rencontre coloniale, alors que Bengt Sundkler [1948] s'était auparavant attaché à cataloguer les christianismes africains. Souvent qualifiés de cultes néotraditionnels ou syncrétiques en raison de l'hétérogénéité de leurs références symboliques alliant divinités locales et figures des religions de salut, ces cultes tout en étant souvent dépréciés tant par les autorités coloniales que par les missionnaires semblent s'accommoder fort bien des processus de mondialisation.

Après Ouidah 92, certains chefs des cultes de la kola ont créé des autels destinés aux membres de la diaspora transatlantique qui peuvent désormais venir se recueillir auprès de leurs ancêtres déportés en esclavage ; d'autres encore ont créé une Église, après s'être rendu compte que la diaspora africaine nord-américaine était très attachée au christianisme. Surtout, tous se sont également investis dans la nouvelle société civile, se plaçant en intermédiaires privilégiés entre l'État et le quartier, le village ou la région, en particulier lors des élections qui scandent la vie politique du pays. Très actifs pour créer des organisations non

---

13. La kola, *cola nitida*, est une offrande caractéristique des cultes antisorcellerie qui ont essaimé sur toute l'ancienne côte des Esclaves. Elle est également largement consommée en Afrique subsaharienne par les musulmans.

14. Église de guérison fondée aux États-Unis en 1879 par Mary Baker Edy.

gouvernementales (ONG) en faveur de la promotion des médecines traditionnelles, de l'éducation, de l'assainissement de leur quartier ou pour ouvrir des officines d'apprentissage de la couture ou de l'informatique, ils arrivent également à obtenir des subsides des organismes internationaux ou des municipalités de pays du Nord pour mettre en place des projets de développement à l'échelle de leur quartier, de leur village ou de leur région.

Aujourd'hui, certains chefs du culte de la kola poursuivent leur ascension sociale en étant présents sur plusieurs fronts, tout à la fois garants de la tradition, médiateurs entre la société civile et l'État, pourvoyeurs de biens magico-religieux à une clientèle issue de la diaspora africaine-américaine et créateurs de lien social pour les adeptes et la clientèle béninoise.

Le parcours biographique d'un certain Gbediga [Tall, 2014] en est une parfaite illustration. C'est en effet par la multiplicité de ses activités que ce chef de culte, aujourd'hui dans la force de l'âge, acquiert et renforce son pouvoir. Secrétaire de l'association des rois du Bénin, membre du bureau de différentes associations de chefs de culte, dont l'une qu'il préside – ce qui lui permet de redistribuer depuis 2009 l'allocation gouvernementale de 10 millions de francs CFA <sup>15</sup> versée annuellement par le gouvernement de Yayi Boni pour organiser les festivités de la fête du vodun, le 10 janvier, dans toutes les provinces du Bénin –, fondateur d'une ONG consacrée à la géographie totémique de l'Afrique et reconnue à l'Unesco depuis 2005, détenteur d'une clientèle importante parmi les agents de ministères régaliens, membre de la commission électorale nationale (CENA) depuis les deux dernières élections présidentielles, il œuvre également pour le développement durable à l'échelle de son quartier en ayant ouvert une école d'apprentissage de l'informatique et une autre de tissage. Ces multiples activités se renforcent mutuellement et, en bon polygame, ses choix matrimoniaux participent également à la consolidation de ses réseaux au sein du monde vodun, de Ouidah à Abomey ou Cové, sa région d'origine.

Maniant ainsi avec brio le langage de la bonne gouvernance, de l'éducation et du développement durable, ces chefs de culte ont souvent un bagage universitaire et ont eu d'autres vies avant de se lancer sur le marché religieux. Raison pour laquelle ils sont plus aptes à répondre aux enjeux du nouveau millénaire. Au cœur de l'idéologie patrimoniale du présentisme, ils se dévoilent désormais comme les garants de la tradition, de la démocratie participative et de la mémoire de la traite atlantique.

### **Le candomblé de Bahia, une Afrique en conserve ?**

Au Brésil, jusqu'à l'indépendance de 1822, les savoirs produits sur l'Afrique et la colonie lusophone des Amériques sont le fait des voyageurs et des missionnaires européens. Parmi ces derniers, le rôle des jésuites dans la constitution de la figure de l'Amérindien comme bon sauvage un peu puéril viendra légitimer la

---

15. Soit environ 15 000 euros.

déportation massive des Africains aux Amériques pour compenser la fragilité des Amérindiens face aux épidémies et au travail forcé. Lors de cette première phase, les Africains déportés sont perçus comme des bêtes de somme, jusqu'à ce que leur nombre augmente et que l'on songe à les catéchiser pour mieux les contrôler.

Avec l'indépendance du Brésil, le nouveau gouvernement impérial cherche à se doter d'institutions universitaires indépendantes de l'Église ou de l'armée pour penser son territoire indépendant et sa population extrêmement diversifiée : indigènes amérindiens, descendants de colons européens et Africains déportés en esclavage. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle va s'élaborer progressivement une théorie raciale partiellement inspirée de Gobineau. Toutefois, l'idée de métissage biologique et culturel fera son chemin et c'est à travers la production religieuse que les idéaux d'une certaine fraternité raciale, née pendant la période abolitionniste (1850-1888), va se réaliser. Antonio Sérgio Guimarães [2002 ; 2012] propose une lecture socio-historique du concept de démocratie raciale<sup>16</sup> rendu célèbre par Gilberto Freyre [1933] au regard des mobilisations des Noirs et affranchis depuis l'indépendance du Brésil, témoignant de la complexité des affiliations politiques. Le candomblé de Bahia, culte de possession né à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, comme culte autonome, nous paraît être la mise en pratique de cet idéal de fraternité raciale où des savoirs sur l'Afrique des anciens royaumes Kongo et du Danxomé<sup>17</sup> sont mis en performance.

Jusqu'à la Première République en 1889, un an après l'abolition de l'esclavage au Brésil, le pays est avant tout composé d'une multitude de « patries » ou provinces défendant leurs intérêts régionalistes, unies avant tout par une volonté commune de préserver l'esclavage ; ce n'est qu'en 1937 avec l'instauration de l'*Estado Novo* qu'il devient un véritable État-Nation. Avec le temps et la consolidation de la République brésilienne, l'échelle de statuts entre gens libres et esclaves a laissé la place à un autre type de discrimination, observant les mêmes découpages et fondée sur l'inégalité raciale, qui se métamorphose en une hiérarchie de couleur. L'idée de fraternité raciale issue des luttes abolitionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle se reconfigure en idéologie de la démocratie raciale au XX<sup>e</sup>, ce mythe stimulant les luttes pour la citoyenneté des déclassés afro-descendants, combats qui se déroulent principalement au sein des mouvements sociaux laïques ou religieux comme le Syndicat des ouvriers du port dans la Bahia des années 1930, puis le Parti des travailleurs ou encore dans la théologie de la libération<sup>18</sup> dans les années 1970. Lors des mouvements de contre-culture qui foisonnent de par le monde dans les années 1960, la conscience des Afro-descendants déjà aiguisée

16. Le concept de démocratie raciale est un mythe brésilien selon lequel il existe une égalité sociale entre les différents membres de la société parce que cette dernière est fondée sur le métissage entre populations européennes, amérindiennes et africaines.

17. Il s'agit des deux principaux royaumes africains qui ont fourni la main-d'œuvre esclave en direction du Brésil du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle.

18. Courant de pensée théologique catholique, né dans les années 1970 en Amérique latine qui vise à rendre la dignité à tous les exclus des sociétés latino-américaines, en organisant des communautés de base. Ce mouvement a eu son plus grand essor au Brésil avec des figures comme Leonardo Boff ou Frei Betto. Pour plus de détails sur ce mouvement, voir Löwy [1990].

par la formation du théâtre noir brésilien<sup>19</sup> à Rio de Janeiro en 1944 stimule des revendications spécifiques [Douxami, 2002]. Ainsi, la nouvelle Constitution de 1988, établie après une longue période de régime autoritaire, reconnaît le droit à la liberté religieuse et à l'acquisition collective des anciennes terres de marronage pour les descendants d'esclaves fugitifs.

Les revendications sociales se déplacent alors sur le terrain ethnico-culturel. Les descendants d'esclaves marrons doivent à l'instar des Amérindiens prouver une certaine spécificité culturelle pour légitimer leur droit à la propriété collective des terres de marronage. Et, à partir du milieu des années 1990, les militants du Mouvement noir unifié<sup>20</sup> investissent les maisons de culte du candomblé pour promouvoir la spécificité culturelle des Afro-descendants au Brésil. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les plus anciens de ces lieux sont au cœur des échanges internationaux avec l'Afrique grâce aux *retornados*, ces anciens esclaves affranchis qui ont regagné la terre africaine à partir des années 1830. Le mouvement des *retornados* a été encouragé dans le Brésil indépendant pour se débarrasser des instigateurs des révoltes anti-esclavagistes comme celle des Malês survenue à Bahia en 1935 [Reis, 2003]. La plupart des dirigeants des maisons de candomblé étaient ainsi, entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les années 1940, à la croisée des échanges avec l'Afrique : quelques-uns parmi eux ont effectué un à plusieurs voyages au Nigeria, au Bénin et/ou ont reçu des émissaires africains dans leur maison de culte bahianais. Relations commerciales adoucies de relations culturelles, la mémoire historique retient aujourd'hui les traditions africaines réactivées à Bahia à la fin des années 1930 et des années 1940 par certaines élites sacerdotales du candomblé, comme Martinho do Bonfim qui a rapporté d'Oyo (Nigeria) la tradition des 12 *obas*<sup>21</sup> [Costa Lima, 1966]. Ces traditions réactivées et/ou inventées permettaient aux élites du candomblé d'apporter les signes diacritiques d'une identité noire afin d'alimenter l'idéal de démocratie raciale du Brésil moderne.

Il est certain que les échanges entre l'Afrique et le Brésil n'ont pas cessé à la fin de la traite (1888) et que, dans l'entre-deux de la traite interlope (1850-1888), beaucoup d'Afro-brésiliens circulaient entre les deux continents, en particulier les *retornados* qui ont participé, jusqu'au bout, à la traite. On sait également que jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le portugais était *lingua franca* sur toute l'ancienne côte des Esclaves, ce qui facilitait échanges commerciaux et mouvements de personnes entre Bahia et la côte africaine.

19. Le théâtre noir brésilien est fondé par deux personnalités, Abdias Nascimento avec son Teatro experimental do negro et Solano Trindade qui créa le Teatro popular Brasileiro, résumant à eux deux les orientations du mouvement noir à la fin des années 1940. L'une essentialiste inspirée à la fois par la négritude de Léopold Sédar Senghor et la vision lévi-bruhlienne de la pensée primitive, l'autre par le folklore et la culture populaire. Le théâtre comme modèle de représentation de la société dominante blanche devenait un outil permettant aux Noirs de s'intégrer dans la société qui prônait la démocratie raciale.

20. Mouvement né après la guerre, proche du Parti des travailleurs jusqu'aux années 1990 et alors de plus en plus en phase avec les mouvements de contestation afro-nord-américains [Hanchard, 1998].

21. Il s'agit d'un rituel dédié à la divinité du ciel Xangô qui, dans le candomblé de la nation ketu, est considéré comme le roi d'Oyo. Oba est un titre d'adresse pour les rois en pays yoruba.

Aujourd'hui, alors que dans les grandes métropoles du sud du Brésil, les adeptes du candomblé délaissent peu à peu l'identité ethnique pour embrasser une identité mystique à visée universaliste – notamment à São Paulo, voir Prandi [1991], Gonçalves da Silva [2000] – au sein du vaste marché des religions New Age, dans le Nordeste et à Salvador en particulier, on observe simultanément un repli sur soi et sur les valeurs ancestrales héritées du passé esclavagiste.

Depuis la fin des années 1980, le Mouvement noir unifié, abandonnant la lutte des classes, investit le champ de la culture africaine en se mobilisant pour la reconnaissance des terres de marronnage et – comme on l'a déjà évoqué – en s'investissant dans la redynamisation de certaines maisons de candomblé, pour assurer la promotion d'une culture noire qu'il s'agit de faire reconnaître comme valeur positive dans les processus de démocratisation de la société brésilienne. C'est ainsi que des cours de cuisine, de coiffure et de danse sont organisés dans les *terreiros*<sup>22</sup> fraîchement investis par la militance noire. Des crèches et des cours primaires « africanistes » sont également mis en place, où l'on enseigne aux enfants à être fiers de leur culture afro-brésilienne. Des manuels éducatifs retraçant l'histoire et les mythes de l'Afrique ou des héros noirs brésiliens tels que Zumbi<sup>23</sup> sont produits par ces militants qui peuvent être à la fois initiés d'un *terreiro*, chercheurs en sciences sociales et représentants politiques. Ils réalisent ainsi tout un travail sur la mémoire et sur les mythes dans un processus de patrimonialisation de la culture afro-brésilienne, reprenant une certaine *agency*<sup>24</sup> dans ce phénomène, auparavant du ressort des anthropologues, des élites sacerdotales et des officines touristiques.

Il convient d'ailleurs de rappeler le rôle joué par l'office de tourisme de l'État de Bahia. La Bahiatursa va, dès sa création en 1968, participer à la promotion du candomblé en faisant voyager ses initiés, en organisant des représentations d'éléments de sa culture (cuisine et danses, en particulier) lors de manifestations internationales au Brésil ou à l'étranger. En outre, les dates des fêtes publiques des maisons les plus célèbres de Salvador peuvent être consultées à l'office du tourisme où guide et transport sont tarifés.

Du côté des adeptes du candomblé et de leurs leaders, jusqu'au milieu des années 1980, on peut observer un grand désir de ressourcement en direction de l'Afrique, désir avivé notamment par les fréquents voyages de Pierre Verger [1957] au Bénin et au Nigeria. Cependant, à partir des années 1990, l'ardeur du retour dans la mère patrie s'est un peu amoindrie : en effet, les chefs de culte qui ont pu faire un voyage en Afrique, en dehors des circuits officiels, en sont revenus un peu désemparés en raison de la pauvreté, de la difficulté à communiquer, de l'instabilité politique. Et c'est vers des échanges de services magico-religieux entre

22. *Terreiro*, littéralement « terrain », désigne au Brésil de manière générique les temples dédiés aux divinités afro-brésiliennes.

23. Héros d'une terre de marronnage au XVII<sup>e</sup> siècle dans le Nordeste brésilien (région du Pernambouc).

24. Concept développé par Anthony Giddens pour qualifier la capacité d'action des acteurs sociaux bien souvent perçus comme assujettis.

États d'Amérique latine et du Nord que ces derniers se sont tournés, justifiant ce désintérêt pour l'Afrique contemporaine par une perte des valeurs traditionnelles sur ce continent. L'Afrique dans toute son authenticité se trouverait ainsi au Nouveau Monde, notamment à Bahia qui aurait su conserver intacte des traditions aujourd'hui perdues sur le continent africain. L'arrivée croissante d'Africains-Américains des États-Unis en quête de racines semble leur donner raison. L'Afrique conservée et préservée à Bahia trouva une consécration intellectuelle grâce à la théorie du masque syncrétique développée par Roger Bastide [1955 ; 1958 ; 1960], et reprise à l'envi, dans les discours populaires des gens du candomblé.

Ainsi, à Bahia au milieu des années 1990, la question du syncrétisme, loin d'être anecdotique, participait au contraire des discussions militantes et religieuses autour du candomblé. Le concept de masque syncrétique était régulièrement repris par les militants du Mouvement noir unifié et par les élites du candomblé pour justifier la présence d'éléments symboliques chrétiens dans ce culte. Le ressort de la théorie du masque syncrétique est que les esclaves africains et leurs descendants avaient dû, pour se protéger de la vindicte des autorités, dissimuler leurs pratiques religieuses païennes en déguisant leurs dieux africains sous le masque de saints catholiques. Pourtant, lors de nos enquêtes de terrain à Bahia, dès que nous sortions des sentiers battus, c'est-à-dire des maisons de candomblé les plus prestigieuses de Salvador, nos interlocuteurs nous faisaient comprendre que dans leurs pratiques rituelles le culte des saints catholiques et celui des divinités africaines et amérindiennes étaient complémentaires les uns des autres, et non pas une imitation ou un masque. Notre approche du candomblé en terme de miroir baroque des mélancolies postcoloniales [Tall, 2012] met au contraire l'accent sur le dialogue et les interactions entre rites païens et chrétiens dans ce culte, en soulignant ce qu'ils ont de commun, à savoir des processus de transsubstantiation des corps divins en nourriture sacrificielle, grâce auxquels la mise en présence réelle de ces corps célèbre leur pouvoir ainsi réaffirmé.

## Les Afriques dans le monde et leurs productions religieuses

Ainsi replacés dans leur contexte socio-historique et rapprochés du régime d'historicité défini par François Hartog comme présentisme, les cultes de possession au Bénin et au Brésil, loin d'être des transpositions de cultes anciens préservés, doivent être abordés comme des constructions socioreligieuses insérées dans l'histoire de la mondialisation. Si celles-ci semblent très différentes, leur horizon commun est celui de l'Atlantique sud. Certes dans chacun des deux pays ont été développées des idées spécifiques de l'Afrique, pourtant ces dernières se rapprochent dans la mesure où elles sont les productions d'un même espace conceptuel.

Considérons maintenant comment les patrimonialisations, aussi bien au Bénin qu'au Brésil, se réfèrent à cet espace. Si l'on revient aux configurations culturelles « païennes » dans le Bénin méridional et dans le Brésil contemporain, il semble

évident que ce qui fait sens aujourd'hui est leur inscription et celle de leurs détenteurs dans l'espace de leur société civile reconfigurée globalement. Des deux côtés de l'Atlantique, les chefs de culte voyagent dans les pays du Nord, l'Europe pour les Béninois, les États-Unis ou l'Amérique hispanique pour les Bahianais. Mais dans les deux cas, la puissance à produire une communauté d'adeptes s'élabore au sein de l'espace national de chacun.

On notera toutefois que les chefs de culte bahianais ont plus de succès aux États-Unis, ou aux Amériques en général, que les chefs de culte béninois, en dépit du fait que chacun considère le Bénin comme l'un des berceaux des cultes afro-américains de par le monde. Cette désaffection, qui touche plus largement l'Afrique, ne tient pas à des distances linguistiques et géographiques, ou encore à une absence de ressources pour mettre en valeur les cultures religieuses du continent, mais plutôt à des imaginaires contrastés. Les imaginaires africains sur le continent et en Amérique ne se conjuguent pas forcément : ainsi de la racialisation qui prédomine sur la culture dans les rapports sociaux aux Amériques, dans un colorisme binaire Blanc/Noir qui évacue aujourd'hui au Brésil les Amérindiens et l'idée de métissage qui prévalait auparavant. Différemment en Afrique, le dynamisme et la reconfiguration permanente de certains cultes de possession opèrent non pas sur la race mais sur des hiérarchies socioprofessionnelles et générationnelles [Tall, 1995]<sup>25</sup>.

Ainsi, ces cultes qui appartiennent au même espace atlantique, avec leur personnel initié et un calendrier liturgique annuel articulé aux rites chrétiens et musulmans, apparaissent comme de nouveaux espaces de socialisation et de marquage des identités socio-religieuses, qui se déclinent en termes ethnico-raciaux au Brésil, et en termes socioprofessionnels et générationnels au Bénin.

Toutefois malgré ce contraste, des deux côtés de l'Atlantique, chaque configuration culturelle résonne avec l'autre. Les cultes béninois assimilent des éléments produits par la diaspora : par exemple, la divinité des eaux salées au Brésil, Yemanjá, est placée aux côtés de la mère des eaux douces et salées, Mami Wata, avatar colonial de toutes les divinités aquatiques en Afrique de l'Ouest et centrale, dans certains temples vodun dont les chefs ont visité le Brésil en voyage officiel à partir des années 1990. Au Brésil, ce qui est patrimonialisé inclut également des éléments culturels de l'Afrique, dont les plus connus ont été rapportés dans les années 1930 : la tradition des 12 *obas* (princes yoruba) ou encore le culte des revenants Egungun<sup>26</sup> et enfin la géomancie par le Fa<sup>27</sup>. Plus encore, les maisons

25. Nous avons montré comment les adeptes des cultes de la kola formaient des communautés professionnelles dépassant les appartenances ethniques ou religieuses de naissance, se distinguant des cultes plus anciens généralement hérités au sein des lignages. Dans nos plus récentes enquêtes, cette affiliation professionnelle est toujours d'actualité.

26. Les revenants Egungun sont les morts ancestralisés de certains lignages yoruba. Configurés en société masculine dirigée par une vieille femme, ils sont matérialisés dans des masques constitués d'un ensemble de panneaux bigarrés et richement ornés.

27. Notons que ces trois « traditions » évoquent le monde yoruba dont la mise en valeur par la diaspora des travailleurs saisonniers [Peel, 2000] et des professeurs d'anglais au Brésil [Matory, 1999] a été poursuivie par des chercheurs français comme Roger Bastide [1958] et Pierre Verger [1957].

de candomblé sont principalement liées aux nations jeje-nagô ou ketu, c'est-à-dire faisant référence à des territoires africains où la traite interlope s'est poursuivie avec le Brésil jusqu'à la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de l'ancienne côte des Esclaves et en particulier de l'ancien Danxomé. Le candomblé de Bahia s'organise en nations qui déclinent les différents territoires africains liés à la traite – schématiquement l'ancien royaume Angola et l'ancien royaume du Danxomé, et leurs différentes populations respectives. Mais l'évocation de ces nations africaines s'organise dans un cadre socio-historique qui comprend, à côté des divinités originaires d'Afrique, d'autres entités et figures amérindiennes et coloniales, indispensables au culte. Par ailleurs, l'émigration en Afrique à partir des années 1835 des *retornados*, constituant jusqu'à aujourd'hui la catégorie ethnique Aguda au Bénin et au Togo et Tabon<sup>28</sup> au Nigeria, a sans aucun doute participé à la créativité religieuse dans l'espace atlantique.

Ces reconstructions historiques nous permettent de considérer les dynamiques religieuses dans l'Atlantique sud comme un effet de la longue durée : le candomblé apparaît ainsi comme une production brésilienne issue de la Contre-Réforme et de son esprit baroque, émergeant au moment de la construction de l'État-nation brésilien et de son idéologie de démocratie raciale. De la même façon, on peut identifier des reconfigurations religieuses pendant la traite atlantique, dans le prolongement des travaux de Edna Bay [2008] sur la création de nouvelles traditions avec la confrontation du monde colonial au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous constatons en effet la mise en place progressive, à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une cosmologie que l'on pourrait qualifier de dahoméenne, avec la consolidation du royaume du Danxomé par l'englobement des cultes locaux ou étrangers pour augmenter son pouvoir et le légitimer [Law, 2004]. L'intégration des cultes de la kola au vaste panthéon vodun depuis le festival Ouidah 92 s'inscrit dans les processus d'incarnation de cette dynamique de l'Atlantique sud, où la reconnaissance des cultes polythéistes accompagne les processus de démocratisation de la société béninoise.

Enfin, il convient de remarquer que ce n'est pas un hasard si ces cultes sont aussi actifs dans les processus de patrimonialisation. Résolument ancrés dans le présent, ils allient la préoccupation du passé – la traite esclavagiste et la nécessité du devoir de mémoire pour les descendants d'esclaves –, à celle du présent en participant activement aux mutations sociales contemporaines, au Bénin en promouvant la mise en patrimoine de la mémoire de l'esclavage à travers la construction d'autels destinés au retour de la diaspora afro-atlantique, et au Brésil en encourageant la patrimonialisation d'une culture africaine pour faciliter la mise en œuvre d'une véritable démocratie à travers l'insertion des afro-descendants dans l'économie nationale grâce aux politiques de discrimination positive.

---

28. Nom donné aux retournés brésiliens en référence à la locution *tâ bom* qu'ils semblaient employer à tout propos pour signifier leur acquiescement.

## Le miroir baroque : la matrice eucharistique dans les mises en patrimoine dans l'Atlantique sud

Outre le fait d'être un registre historique du monde globalisé néolibéral, le présentisme permet également de rendre présente dans sa concrétude une réalité. Pour mettre en évidence la manière dont ces pratiques de patrimonialisation « réalisent » l'Atlantique sud, nous faisons l'hypothèse que la présentification de l'Afrique s'opère, dans ces manifestations religieuses, par transsubstantiation.

Nous analysons, à l'instar de Louis Marin [1994], le signe-image-objet divin comme un chiasme entre pouvoir et représentation, ce qui permet d'aborder les mises en scène du divin en dépassant les habituelles oppositions entre religions du Livre et religions initiatiques. La manière dont Louis Marin relie sa théorie du pouvoir au modèle théologique de l'Eucharistie<sup>29</sup> – « ceci est mon corps » – qui s'impose en France au XVII<sup>e</sup> siècle évoque d'autres rituels théologico-politiques. En effet, dans les cultes de possession au Bénin et au Brésil, le rite y est également sous-tendu par un récit – légende ou mythe autour de la divinité et/ou autour de la rencontre des hommes avec cette dernière –, un discours assertif – la vérité de la parole divinatoire et du langage corporel dans la descente des dieux sur les initiés – et un discours prescriptif – interdits et obligations – qui institue l'espace de la communauté des adeptes que vient renforcer le partage d'un repas communiel.

Pour développer cette idée, évoquons rapidement le candomblé de Bahia où nous avons constaté que ces traditions nées de la rencontre entre des mondes connectés par la traite atlantique partagent avec le christianisme de la Contre-Réforme un dispositif commun, la matrice eucharistique. En effet, qu'il s'agisse du corps du Christ transformé en pain, eau et vin ou ceux des divinités africaines et amérindiennes transposées dans le corps des animaux sacrifiés à leur endroit et dans celui des adeptes possédés, l'opération qui rend présent le divin procède par transsubstantiation. Pour appréhender, plus généralement, les modalités par lesquelles ces pratiques présentent une idée d'Afrique, nous avons également développé une approche en termes de miroir baroque<sup>30</sup>. Cette dernière permet, à partir d'une critique des théories sur le syncrétisme et le bris-collage ou bricolage, de saisir la patrimonialisation de ces cultes non pas comme une pratique qui cache des réalités

29. Le modèle théologique de l'Eucharistie a été réaffirmé par l'Église catholique lors de la Contre-Réforme. Il met en avant le rôle des processus de transsubstantiation dans la relation au divin. Louis Marin reprend la théorie du signe des logiciens de Port-Royal dans son analyse du pouvoir : celui de Dieu s'exerce par sa mise en présence réelle dans l'hostie qui représente le corps du Christ et l'opération de transsubstantiation qui s'opère dans sa manducation. De cette opération, Marin considère que le pouvoir réside non pas dans la force physique ou mystique mais dans la représentation qui en est faite, dans une mise en présence réelle au sein de rites où récits, discours assertifs et prescriptifs, objets et images en constituent les signes.

30. « Baroque » est ici utilisé dans le sens du philosophe équatorien Bolívar Echeverría [2002] qui considère que la colonisation du Nouveau Monde a produit un ethos baroque qu'il définit comme une manière d'affronter la réalité et ses difficultés à condition de pouvoir narrer son expérience d'une autre manière, sur un mode imaginaire et trans-réel, d'où l'importance de la fiction et de l'émotion dans l'univers baroque.

religieuses pour les protéger, mais comme un dispositif qui montre et intensifie les liens entre des objets *a priori* hétérodoxes, c'est-à-dire pour le Brésil ceux qui relèvent des mondes africains, amérindiens et européens qui le composent, et pour le Bénin ceux se référant aux mondes musulmans et chrétiens qui accompagnent les mobilités intra-africaines et internationales depuis la période précoloniale.

La métaphore du miroir renvoie donc au regard. Elle explicite l'expérience de celui qui, en regardant, se voit dans son présent. Le miroir permet de se voir comme un autre et donc de voir les autres. Il permet de diversifier les points de vue, de soi, de l'autre, de l'autre par rapport à soi, les points de vue pouvant être démultipliés à l'infini, jusqu'à ouvrir une perspective temporelle et spatiale de longue durée. De manière évidente, ces mises en abyme développent des caractères « baroques ». Le miroir en multipliant les reflets manifeste ainsi sa force à produire un corps, une société.

Qu'il s'agisse de la manducation de la kola partagée entre adeptes du culte du même nom ou celle des animaux sacrifiés et consommés lors de repas communiels dans des rites articulant des temporalités *a priori* hétérogènes – la naissance du Christ, la célébration de sa présence réelle dans le sacrement de l'Eucharistie lors de la Fête-Dieu ou encore le sacrifice du fils d'Abraham à Noël –, celles-ci témoignent de la centralité de la transsubstantiation dans les rites des religions polythéistes et de celles de salut. Pour approfondir cette réflexion et comprendre, en référence à l'espace conceptuel de l'Atlantique sud, la célébration de dieux africains dans un temps liturgique chrétien ou musulman, le dispositif sémiologique de Marin [1994] a une forte portée heuristique. Il autorise un autre regard qui permet de mettre en miroir les figures prophétiques ou messianiques des religions de salut avec les dieux africains. Pour délimiter « la puissance productive du miroir » ou, mieux encore, le pouvoir du miroir à produire des corps dans la manducation, nous adoptons son dispositif sémiologique du signe comme représentation et pouvoir.

Aborder les cultes mis en patrimoine dans l'Atlantique sud à partir de la métaphore du miroir permet de questionner la manière dont ils produisent, avec leurs rituels et leurs sacrifices, un corps hétérogène. Le miroir renvoie, dans le présent historique, à la société globalisée et à ses appropriations qui participent des mélancolies postcoloniales dont Gilroy [2005] montre combien elles sont d'actualité dans la mesure où elles continuent de marquer les sociétés contemporaines par la segmentation des différences en termes culturels et raciaux.

Les chefs de culte de la kola occupent le devant de la scène face à des cultes à la profondeur généalogique plus ancienne, parce que, si leur apparition sur l'ancienne côte des Esclaves n'est pas totalement synchronique avec l'expérience de la traite atlantique, elle marque néanmoins la rencontre avec les religions universalistes. Parmi les cultes de la kola, il convient de remarquer que les plus visibles sur la scène publique sont également ceux qui incorporent dans leurs rituels des éléments hétérodoxes chrétiens. Les mêmes cultes qui favorisent les éléments islamiques dans leurs rituels n'ont pas la même visibilité dans l'espace

public au Bénin et, si leurs adeptes le déplorent parfois, il est à noter que le pays, en dépit de la diversité religieuse à l'échelle du territoire, au niveau de l'État et des instances gouvernementales, continue d'apparaître depuis la période coloniale comme un pays païen devenu majoritairement chrétien.

Au Brésil également, on note une contradiction entre la prégnance catholique héritée de la conquête coloniale du Nouveau Monde et la montée des Églises évangéliques depuis les années 1980. De manière paradoxale, on peut constater que cette montée des fondamentalismes chrétiens a, d'une certaine manière, favorisé la mise en patrimoine des cultes afro-brésiliens.

## Conclusion

Ce texte a porté sur les pratiques de patrimonialisation des cultes de possession au Bénin et au Brésil dans le cadre du régime d'historicité actuel du présentisme imposé par la mondialisation. Cette analyse a permis de souligner que la coexistence de pratiques rituelles païennes et universalistes fait fonctionner en miroir et se répondre des pratiques rituelles où deux mondes s'interpellent et poléminent dans une histoire de longue durée appréhendable dans le cadre du concept d'Atlantique sud. Une attention portée sur la production du corps des adeptes et des objets qui y sont mobilisés fait découvrir la centralité des processus de transsubstantiation.

Ce qui permet de déduire que ce n'est donc pas un hasard si ces créations religieuses se trouvent aujourd'hui au cœur de ces mises en patrimoine des idées de l'Afrique particulières et complexes. En effet, d'un côté, elles expriment des prises de position dans des histoires nationales : la place des Noirs dans les luttes raciales au Brésil, les luttes socioprofessionnelles et générationnelles au Bénin. De l'autre, leur univers de sens renvoie à un positionnement dans le monde global : le Noir brésilien en tant que « plus Africain » que celui du continent, et le Béninois en tant que « garant » de la mémoire de l'esclavage.

## Bibliographie

- ALENCASTRO L. F. DE [2000], *O trato dos viventes : formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das letras, 525 p.
- AMSELLE J.-L. [2001], *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 265 p.
- APTER A. [1993], « Atinga revisited : Yoruba Witchcraft and the cocoa economy, 1950-1951 », in COMAROFF J. (dir.), *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago press, p. 111-128.
- BASTIDE R. [1955], « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do 31º Congresso internacional de Americanistas*, São Paulo, vol. 1, p. 493-503.

- BASTIDE R. [1958], *Le Candomblé de Bahia (rite Nago)*, Paris, Mouton, 260 p.
- BASTIDE R. [1960], *Les Religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des inter-pénétrations de civilisation*, Paris, PUF, 578 p.
- BAY E [2008], *Asen, ancestors and vodun. Tracing change in African art*, Chicago, University of Illinois press, 186 p.
- COMAROFF J., COMAROFF J. [1991], *Of revelation and revolution. Volume one Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Chicago, Chicago university press, 414 p.
- CORTEN A. [1995], *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 307 p.
- COSTA LIMA V. [1966], « Os Obás de Xangô [The Obas of Xango] », *Afro-Asia*, n° 2-3, p. 5-36.
- DEBRUNNER H. [1961], *Witchcraft in Ghana*, Accra, Presbyterian book dept, 213 p.
- DOUXAMI C. [2002], « Abdias Nascimento et Solano Trindade. Deux conceptions pionnières du théâtre noir brésilien », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49/50, p. 49-68.
- ECHEVERRIA B. [2002], *La Clave barroca de la América latina*, conférence donnée à Latein-Amerika Institut de la Freie Universität de Berlin, novembre 2002, <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>
- FREYRE G. [1974], *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 550 p [1<sup>re</sup> éd. en portugais, 1933].
- FUKUYAMA F. [1992], *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 452 p.
- GAUCHET M. [1985], *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 306 p.
- GILROY P. [1993], *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003, 333 p.
- GILROY P. [2005], *Postcolonial melancholia*, New York, Columbia university press, 170 p.
- GONÇALVES DA SILVA V. [2000], *O antropólogo e sua magia*, São Paulo, Editora da universidade de São Paulo, 194 p.
- GUIMARÃES A-S. [2002], « Démocratie raciale », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49/50, p. 11-37.
- GUIMARÃES A-S. [2012], « La République de 1889 : utopie de l'homme blanc, peu de l'homme noir (la liberté est blanche, l'égalité noire, l'utopie métisse) », *Brésil(s)*, n° 1, p. 149-168.
- HANCHARD M. G. [1998], *Orpheus and power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil 1945-1988*, Princeton, Princeton university press, 216 p.
- HARTOG F. [2015, 1<sup>re</sup> éd. 2003], *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 321 p. [1<sup>re</sup> éd. 2003]
- HUNTINGTON S. [1996], *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Simon & Schuster, 367 p.
- LANTERNARI V. [1965], « Synchronismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de sociologie des religions*, n° 19, p. 99-116.
- LANTERNARI V. [1966], « Synchronismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de sociologie des religions*, n° 21, p. 101-110.
- LAURENT P.-J. [2003], *Les Pentecôtismes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éditions/Karthala, 442 p.
- LAW R. [2004], *Ouidah. The social history of a west african slaving "port" 1727-1892*, Oxford, James Currey, 308 p.

- LÖWY M. (dir.) [1990], « La théologie de la libération en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 71, juillet-septembre, p. 5-85.
- MARIN L. [1994], *De la représentation*, Paris, Gallimard/Seuil, 396 p.
- MARIN L. [1989], *Opacité de la peinture*, Paris, Éditions de l'EHESS, 261 p. [2<sup>e</sup> éd. 2006],
- MARY A. [2005], « Métissage and bricolage in the making of african christian identities », *Social compass*, vol. 52, n° 3, p. 281-294.
- MARY A. [2000], *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, 217 p.
- MATORY J. L. [1999], « The english professors of Brazil : On the diasporic roots of the Yoruba nation », *Comparative studies in society and history*, n° 41, p. 72-103.
- MCCASKIE T. C. [1981] « Anti-witchcraft cults in Asante : An essay in the social history of an african people », *History in Africa*, n° 8, p. 125-154.
- MCCASKIE T. C. [2005] « Sakrobundi and Aberewa : Sie Kwaku the witch-finder in the Akan world », *Le journal des africanistes*, vol. 75, n° 1, p. 163-207.
- MERLO C. [1950], « Synthèse de l'activité fétichiste aux Bas Togo et Dahomey », *Bulletin de l'IFAN*, n° 12, p. 1155-1166.
- MEYER B. [1999], *Translating the Devil religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa world press, 265 p.
- MICHEL P. [1994], « Internationalisation, conscience nationale, religion », *Social compass*, vol. 4, n° 1, p. 35-45.
- MORTON-WILLIAMS, P. [1956], « The Atinga cult among the south-western Yoruba : A sociological analysis of a witch-finding movement », *Bulletin de l'IFAN*, vol. 18, n° 3-4, p. 315-334.
- PEEL J. D. Y. [1990], « The pastor and the babalawo : The interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland », *Africa*, vol. 60, n° 3, p. 338-369.
- PEEL J. D. Y. [2000], *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana university press, 420 p.
- PRANDI R. [1991], *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Editora Hucitec/Editora da universidade de São Paulo, 261 p.
- REIS J. J. [2003], *Rebelião escrava no Brasil. A historia do Levante dos Malês em 1835*, Sao Paulo, Companhia das letras, 665 p.
- SUNDKLER B. [1948], *Bantu prophets in South Africa*, London, Lutterworth press, 344 p.
- TALL E. K. [1995], « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin (On democracy and voodoo in Benin) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 35, n° 137, p. 195-208.
- TALL E. K. [2003], « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de culte de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) », *Autrepart*, n° 27, p. 75-90.
- TALL E. K. [2005], « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin », in FOURCHARD L., MARY A., OTAYEK R. (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, p. 267-284.
- TALL E. K. [2009], « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la Traite », *Politique africaine*, n° 115, p. 155-173.
- TALL E. K. [2012], *Miroir baroque des mélancolies postcoloniales, le candomblé de Bahia*, préface de P.-A. Fabre, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sciences humaines et Religions », 175 p.
- TALL E. K. [2014], « On representation and power : Portrait of a vodun leader in present-day Benin », *Africa*, vol. 84, n° 2, p. 246-268.

TONDA J. [2002], *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 243 p.

VERGER P. [1957], *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia de Tous les Saints et à l'ancienne Côte des esclaves*, mémoire de l'IFAN, n° 51, Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire, 609 p. + 159 p. de planches photos.