

Luis NICOLAU PARÉS, *A Formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora Unicamp, 2006, 390p., 16 photos noir et blanc, cartes.

Gisèle Omindarewá COSSARD, *Awô. O mistério dos orixás*, Rio de Janeiro, Pallas, 2006, 215 p, 50 photos couleur, dessins.

Publiés au Brésil, deux livres consacrés au candomblé permettent d'apporter un éclairage nouveau sur des cultes religieux ayant déjà fait l'objet de nombreux travaux.

*A Formação do Candomblé* est un ouvrage dense, issu d'un travail minutieux et de longue haleine, tant en archives (avec des sources inédites comme le journal *Alabama*, publié dans les années 1860) que sur le terrain. L'auteur, qui retrace l'histoire de la Nation jeje et les spécificités du candomblé se réclamant de cette tradition, a en particulier enquêté dans des *terreiros* de Salvador et de Cachoeira, dans le Recôncavo bahianais.

Même si originellement le terme *jeje* semble désigner un groupe ethnique minoritaire (un groupe adja particulier, localisé dans la région de Porto-Novo) les Jeje sont identifiés au Brésil depuis le 19<sup>e</sup> siècle comme les « dahoméens », c'est-à-dire des groupes provenant de l'antique royaume du Dahomey. Il s'agit donc d'une appellation « méta-ethnique ». L'unité culturelle jeje peut se définir en terme linguistique –l'aire du parler gbe–, et surtout religieux –l'aire du vodun–. Au Brésil, la « Nation » est devenu un concept surtout théologique<sup>1</sup>.

D'un point de vue historique ou ethno-historique, il était important de rendre aux Jeje ce qui leur appartient, et donc de remettre en question, sinon en cause, la prépondérance du modèle nagô, comme le fait ici l'auteur avec beaucoup de discernement. Sans pour autant sous-estimer l'apport yoruba, il réévalue donc largement à la hausse l'apport fon<sup>2</sup>. Il montre que les Jeje eurent une importance significative entre 1730 et 1820 dans l'État de Bahia, jusqu'à constituer à plusieurs moments et en plusieurs lieux le groupe africain

---

<sup>1</sup> Notons qu'il y a plusieurs « sous-nations » jeje : mahi, savalu, daomé, mundubi, mina.

<sup>2</sup> Les Jeje brésiliens sont généralement associés aux Fons africains (les Fons appartiennent, parmi bien d'autres groupes, à l'aire du parler *gbe*), de la même façon que les Nagô brésiliens sont associés aux Yorubas d'Afrique.

numériquement majoritaire. Les esclaves se regroupèrent d'abord autour des *batuques*, des *cantos*, des *falias* des confréries catholiques (l'auteur souligne d'ailleurs l'hétérogénéité ethnique des confréries). Les premières pratiques à caractère religieux et d'origine africaine (le *calundu*, à finalité essentiellement thérapeutique et oraculaire) connurent une complexité sociale et rituelle grandissante et, au début 19<sup>e</sup> siècle, apparut un premier réseau social de congrégations extra-domestiques. L'auteur montre qu'une communauté religieuse afro-brésilienne émergea dès la décennie 1820 et que, dans la décennie 1860, le candomblé avait atteint un niveau d'institutionnalisation comparable à celui d'aujourd'hui. Les affranchis eurent un rôle particulier dans la consolidation de ces institutions religieuses et leur présence fut majoritaire parmi les chefs spirituels. En passant, l'auteur remet en question la suprématie féminine des leaders religieux, laquelle ne daterait que du passage au 20<sup>e</sup> siècle.

Contredisant les nombreux auteurs qui défendent une hégémonie des traditions du culte aux orixás, l'auteur avance que, jusqu'aux années 1870, la tradition religieuse jeje fut sinon hégémonique, au moins aussi importante que la tradition nagô (à partir des années 1860 les Nagôs furent numériquement très majoritaires à Bahia). Surtout, il démontre de façon convaincante que la tradition jeje a constitué une matrice déterminante dans la formation du candomblé.

L. N. Parés conteste aussi l'idée selon laquelle la multiplicité des divinités (un polythéisme afro-brésilien plutôt que des monothéismes juxtaposés comme en Afrique yoruba) serait une invention brésilienne, résultat des conditions locales : le principe d'un culte aux divinités multiples viendrait largement de la matrice jeje ; de même le principe d'agrégation des divinités connaissait des antécédents dans l'Afrique de l'aire Gbe.

Par contre, pour ce qui concerne l'étude du candomblé contemporain, l'entreprise visant à différencier les apports culturels africains et à distinguer les « Nations de candomblé » peut sembler ardue, voire parfois un peu vaine eu égard à la profondeur du syncrétisme et des adaptations/réinventions en contexte brésilien. Déjà utilisée au tout début du 20<sup>e</sup> siècle par Nina Rodrigues, l'expression « candomblé jeje-nagô » rend d'ailleurs compte du fait que les deux influences africaines, fon et yoruba, sont liées de façon presque inextricable dans la constitution de cette religion brésilienne. À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, il y avait déjà fusion entre les mythologies jeje et nagô. Dans le Brésil d'aujourd'hui, les *terreiros* jeje pratiquent des obligations et louent des divinités d'autres « Nations ». Inversement des *terreiros* qui ne se déclarent pas jeje peuvent honorer des divinités originaires de cette « Nation ». La lecture de ce livre permet d'ailleurs de mesurer le caractère largement

hybride et hétérogène des pratiques et des valeurs des « Nations » et la fluidité du passage (panthéon, rituels) d'une Nation à l'autre. Notons d'ailleurs qu'en Afrique même, les échanges et syncrétismes entre les systèmes religieux fon et yoruba sont importants, sinon depuis l'origine de ces cultes, au moins depuis le 17<sup>e</sup> siècle.

Malgré ces difficultés, l'auteur s'attache donc à souligner ce qui caractérise l'identité religieuse jeje, notamment vis-à-vis des Nations nagô et angola. Ainsi, il montre que dans le domaine linguistique, les noms de divinités, de rituels ou d'aliments, les titres hiérarchiques, semblent largement redevables aux Jeje. Dans le domaine liturgique, les cantiques, les chants et prières, (plus par exemple que les rythmes musicaux, assez proches des rythmes ketu), de même que certains rituels initiatiques spécifiques comme le *sarapocão*, le *kpole*, le « prendre *hunvé* » constituent des marqueurs de cette identité religieuse. Au niveau du panthéon religieux, et malgré toutes les transformations et mimétismes avec les orixás nagô, la présence de voduns comme Sogbo, Azonsu et Dan, ou encore les obligations faites à Aizan, Legba et Ogum Xoroque, sont caractéristiques de cette nation.

– L'ouvrage *Awô* (« le secret »), sous-titré « le mystère des orixás », centre quant à lui son propos sur les rituels du candomblé nagô, même si les variantes jeje, et bantu (traditions congo/angola) sont aussi décrites.

L'auteur a la particularité de combiner les points de vue de l'*insider* et de l'*outsider*. Gisèle Cossard avait notamment écrit une thèse sur le candomblé angola (sous la direction de Roger Bastide) au sein duquel elle avait été initiée dans les années 1960, avant d'entreprendre une seconde et longue initiation au candomblé nagô-ketu qui l'a finalement menée à exercer la plus haute charge sacerdotale puisqu'elle est mère-de-saint d'un temple de la grande banlieue de Rio de Janeiro depuis une trentaine d'années. C'est surtout la *lalorixá*, Omindarewá de son nom d'initiée, qui s'exprime ici, dans le but de transmettre une synthèse de son expérience, et cela ne retire rien à la valeur documentaire et scientifique de l'ouvrage.

Partie du constat que le secret n'est plus et que presque tout a déjà été écrit (par des ethnologues, spécialistes ou chefs de culte), mais de manière disparate et désorganisée et souvent d'un point de vue extérieur, elle a entrepris de lever le dernier voile d'ombre. Il pourrait donc presque s'agir d'un « manuel », puisque sont réunis ici presque tous les éléments et recettes nécessaires à l'ouverture d'un centre religieux. Pourtant, comme le précise l'auteur dans l'introduction, la légitimité et la compétence ne peuvent s'acquérir

dans les livres mais seulement par un long apprentissage auprès des aînés, par le passage par un cycle initiatique complet, par l'expérience vécue (l'observation respectueuse et silencieuse, la répétition des gestes), qui est le véritable terreau de l'initiation.

Donc, point de discussions théoriques ou d'analyses sociologiques. L'auteur dresse un panorama détaillé des principaux rituels (cycles des fêtes, sacrifices, initiations, divination, etc.), avec les variations par grandes nations. Elle fournit des indications sur les diverses divinités et entités surnaturelles (orixás, vodouns ou iniquités ; ancêtres *egun*, *caboclos*), sur les archétypes de personnalité liés aux principaux orixás, etc.

L'ouvrage rend notamment bien compte de l'omniprésence et de la répétition incessante des offrandes et des sacrifices d'animaux, qui sont au fondement de cette religion et qui servent à alimenter toute une économie de l'*axé* (un complexe « assento-ebô » soit « autel-offrande » pour reprendre l'expression de L. N. Parés).

Comme l'explique G. O. Cossard, l'initiée, « plus qu'une épouse ou une fille de l'orixá, devient son esclave, dépositaire d'une force divine qu'elle doit maintenir ». Pour trouver sa juste place dans cet univers où rien n'est laissé à l'anarchie et où la mère-de-saint fait figure de grand ordonnateur, elle doit respecter un vaste système d'obligations, de pratiques rituelles, de comportements codifiés jusque dans les moindres détails de la vie quotidienne.

Écrit par quelqu'un qui connaît la liturgie de l'intérieur, ce livre fournit par exemple des informations de première main sur le vécu de la transe ou sur l'initiation en réclusion. Sont aussi évoquées les relations entre les membres de la grande famille de-saint et l'auteur restitue une part de la saveur du vécu quotidien dans le sanctuaire.

Jérôme SOUTY  
Rio de Janeiro, septembre 2008