



Jean-François Zorn, *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*. Paris, Karthala, 2012, 16 x 24 cm, 791 p., Illustrations (Collection « Mémoire d'Églises »). isbn10 : 2811106227 / isbn13 : 978-2811106225 / 49 €

**Frédéric Fabre**

DANS **HISTOIRE ET MISSIONS CHRÉTIENNES** 2012/2 n° 22 , PAGES 201B À 212B  
ÉDITIONS **KARTHALA**

ISSN 1957-5246

ISBN 9782811108106

Date de mise en ligne : 05/02/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2012-2-page-201b?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Karthala.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

François de Gaulle avec Victor Macé de Lépinay

*J'ai vu se lever l'Église d'Afrique*

Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 16 x 24 cm, 295 p.

(annexes dont trois cartes ; cahier de photos non paginé.)

ISBN-10 : 2220063526 / ISBN-13 : 978-2-220-06352-2 / 24,50 €.

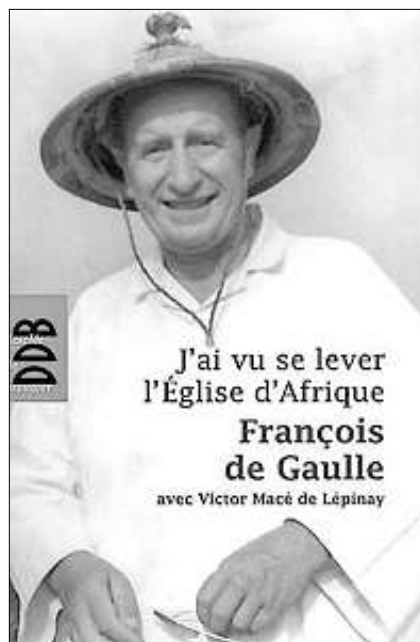
Ces mémoires d'un Père blanc resté 45 ans au Burkina Faso (1950-1960 puis 1973-2008) pourraient ressembler à bien d'autres, n'eût été sa parenté avec un Français célèbre entre tous. Ici donc l'histoire de la mission catholique rejoint celle de la France et en particulier de son chef : on en apprend ainsi un peu plus sur ses convictions religieuses et quelques-unes de ses grandes décisions.

Le récit est à la première personne mais il résulte d'une transcription par le petit-neveu du missionnaire d'entretiens, de documents d'archives ou de correspondances personnelles. Le tout en huit chapitres chronologiques subdivisés en paragraphes parfois sans grande transition car le parti pris adopté est celui d'un texte très facile à lire, souvent anecdotique, ce qui ne nuit en aucun cas à l'intérêt général.

Le déroulé est classique pour ce genre de témoignage : les motivations d'une vocation religieuse, le « choix de l'Afrique », la formation à Thibar en Tunisie puis à Maison-Carrée (près d'Alger), la découverte du premier poste en pays mossi avec l'apprentissage du moré, une parenthèse peu enthousiasmante de dix ans comme « trésorier provincial » de la Société des Missionnaires d'Afrique à Paris suivie du retour à Koudougou puis Ouagadougou.

Ce qui est plus original concerne l'aspirant d'artillerie très engagé dans la Deuxième Guerre mondiale (les citations

militaires sont fournies en annexe) qui l'a conduit d'Algérie à Monte Cassino et jusqu'en Allemagne. La violence vécue entraîne de nombreuses réflexions sur les limites de la guerre, l'inanité de la vengeance et la fragilité de la vie. L'autre volet inédit concerne l'hymne à la famille sous-jacent à tout l'ouvrage : la solidarité sans faille au sein de fratries soudées, la sollicitude de l'oncle (comme celle de son épouse) qui se révèle ici plein d'humanité, la volonté de ne pas interférer avec l'histoire officielle et la vie publique du



Général. Un nom parfois difficile à porter mais toujours revendiqué.

La longévité de François de Gaule (né en 1922) en fait également un témoin précieux et ouvert de l'évolution de son Église, en Europe comme en Afrique : il s'est engagé dans une société missionnaire « traditionnelle » qui s'est adaptée aux décisions du Concile de Vatican II, s'est « inculturée » ; il a pleinement œuvré à la

naissance de communautés chrétiennes dans un pays auquel il s'est profondément attaché avec des compétences d'évangéliste mais aussi de bâtisseur. À travers tous ses jugements sur ses proches et les événements se révèle un homme de terrain, de foi et d'espérance.

**François Bart**

Université Bordeaux III

### Jean-François Zorn

*Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*  
Paris, Karthala, 2012, 16 x 24 cm, 791 p., Illustrations (Collection « Mémoire d'Églises »)  
ISBN-10 : 2811106227 / ISBN-13 : 978-2811106225 / 49 €.

**M**ission. Lorsque l'on prononce ce mot, quelles sont les images qui viennent à l'esprit du public un tant soit peu cultivé et intéressé par l'histoire de l'Afrique, sans même parler de l'Océanie ou d'autres parties du monde ? Souvent, la première

impression est celle d'un exotisme à bon marché. Au pire, le missionnaire peut apparaître comme un personnage des plus antipathiques ; une sorte de « colon religieux », aussi brutal dans sa prédication et son mépris des cultures locales que ses homologues laïques l'avaient été dans la conquête armée, les deux entreprises semblant d'ailleurs aller de pair et être parfaitement synchronisées.

Et pourtant, toutes ces images sont fausses. Jean-François Zorn le démontre dans la nouvelle édition de son ouvrage *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, version augmentée du livre de 1993. Étant pasteur lui-même, les arcanes intérieures du protestantisme français n'ont aucun secret pour lui et il peut donc croiser une multitude de sources, issues du milieu missionnaire comme le *Journal des Missions Évangéliques* ou de nombreuses autres publications à la *Société des Missions Évangéliques de Paris* (SMEP, dite Mission de Paris), avec des titres de la presse protestante française (*Le Lien*,



*l'Église libre, Le Semeur...*) ou étrangère, des publications émanant d'ethnologues, d'historiens plus généralistes, des rivaux catholiques...

### **Dans le cadre d'une lente évolution**

Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, le livre ne commence pas avec la fondation de la SMEP en 1822 et la fondation de son premier et plus prestigieux champ, le Lesotho en 1833, mais resitue l'action missionnaire dans le cadre d'une lente évolution s'étendant sur les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et combinant dans une « chaîne d'influence » lutte antiesclavagiste, exploration scientifique et prédication religieuse pour déboucher sur le spectacle d'une Afrique partagée dans le cadre de l'importante conférence de Berlin, en 1885, qui a reconnu et encouragé l'action missionnaire.

Sont étudiés dans cette première partie les cas des tentatives d'implantation de la SMEP au Sénégal, en Algérie (des échecs) et au Gabon (une réussite) avec les questions afférentes; quels rapports entretenir avec la religion musulmane? Faut-il abandonner les champs de mission situés hors de l'empire colonial français (dont le Lesotho qui à cette étape du livre joue l'Arlésienne, ce qui peut être un peu déstabilisant sur le plan chronologique) pour ceux situés dans des pays colonisés par la France? Quelle réponse donner aux demandes de reprise d'un champ missionnaire formulées par des autorités coloniales françaises ainsi que par des missionnaires étrangers (ici des Américains)? Quels rapports la mission doit-elle entretenir avec une colonisation européenne qui peut être destructrice pour des sociétés traditionnelles fragiles?

### **Qui dit protestant dit Anglais ?**

La longue deuxième partie traite de pays disputés entre la France et la Grande-Bretagne, Tahiti, Madagascar et Nouvelle-Calédonie. Zorn y évoque l'accusation « Qui dit catholique dit Français, qui dit protestant dit Anglais » qui a conditionné l'attitude des missionnaires protestants français sur ces champs. Attitude qui débouche sur une situation concordataire à Tahiti pour protéger une chrétienté protestante issu d'un « malentendu productif » entre la monarchie tahitienne de Pomaré et l'évangélisation, ou au contraire à l'application de la laïcité à Madagascar. Enfin, en Nouvelle-Calédonie, Maurice Leenhardt a jeté auprès des Canaques spoliés, alcoolisés et démoralisés les bases de ce qui s'appellera bien plus tard la « théologie de la libération ». Dans ce tableau vertigineux où s'ébauche la nécessité de l'autonomie d'une Église locale, Zorn n'omet rien, ni les schismes, ni les querelles de personnes, ni la folie des grands éprouvée par le missionnaire Viénot, « roi de Tahiti », ni l'autoritarisme inflexible de Leenhardt envers les *Nata*, déplaisant mais nécessaire pour fonder un noyau dur d'évangélistes canaques efficaces.

### **Contre jeu colonial**

La troisième partie, un peu plus courte, traite du « contre jeu colonial » dans le fameux champs du Lesotho, ou a eu lieu un « âge d'or » de l'action de la SMEP ainsi qu'au Zambèze. Cette fois, des missionnaires protestants français œuvrant dans un espace colonial étranger trouvèrent en Moshesh, roi des Sotho, un nouveau Pomaré, un modèle de cet « effet Clovis » tant recherché, au point que le Lesotho fut appelé une « colonie spirituelle » de cette Église *Fora* (protestante et « française »). Cette action diplomatique

en faveur de Moshesh, pris entre les Boers et les Britanniques, permit au protestantisme missionnaire français de jouer un rôle international hors de proportion avec ses faibles effectifs.

Ce « colonialisme missionnaire » ne réjouissant d'ailleurs pas J. F. Zorn outre mesure. Les questions posées dans la première partie réapparaissent ici, vues du Lesotho cette fois ; ne faudrait-il pas mieux abandonner ce champ de mission ? Se concentrer sur les champs situés dans des colonies françaises ? Ou même ne plus évangéliser outre-mer mais se concentrer sur une Europe très matérialiste ?

Avec l'odyssée de François Coillard au Zambèze, les choses tournent au tragique. Le missionnaire devient ici un héros, voire un martyr tant les expéditions dans l'insalubre Zambèze, envahi naguère par une population d'origine sotho, ont été coûteuses en vies humaines. Zorn ne juge pas l'impatience de Coillard d'évangéliser à tout prix le Zambèze, où les conversions furent de plus très peu nombreuses, mais expose le débat qui agita alors le protestantisme français.

### La fondation de la SMEP



La Maison des Missions  
102, Boulevard Arago, Paris. (Défap.)

Enfin, la quatrième et dernière partie traite de la fondation de la SMEP, des relations plus qu'orageuses entre les diverses tendances protestantes évangéliques et

libérales, les libéraux n'étant d'ailleurs pas admis dans les rangs des missionnaires de la SMEP, du financement toujours difficile de l'œuvre missionnaire, des rapports entre le tout-puissant et très parisien Comité de la SMEP et les Comités auxiliaires provinciaux, sans oublier l'injuste silence dans lequel a été tenue l'œuvre de collecte ou de sensibilisation faite par les Comités de dames protestantes.



Alfred Boegner, directeur de la SMEP  
de 1870 à 1912. (Défap.)

Sensibilisation indispensable car la majorité du « peuple protestant » a longtemps été indifférente à l'œuvre missionnaire. Zorn évoque aussi l'aube du mouvement œcuménique et les nombreuses conférences réunissant des missionnaires venus de puissants pays à majorité protestante, parmi lesquelles une poignée de Français rappelaient la part prise dans l'évangélisation par le petit protestantisme français.

### Travail colossal, reproches mineurs

Comme il le dit lui-même, Jean-François Zorn se garde de l'hagiographie.

Il ne cache rien. Il expose tout, des aspirations sublimes d'hommes et de femmes qui ont déjà le regard dans l'autre monde jusqu'aux plus acharnées querelles de doctrine, de préséance ou de caractères sans que rien ne semble jamais sordide ou risible. Il montre avec brio comment une infime minorité d'un protestantisme français lui-même minoritaire, envers et contre tout, a accompli un travail colossal, se projetant outre-mer pour façonner à son image des territoires entiers, avec le résultat qu'il appelle « la délocalisation des Églises », c'est-à-dire l'apparition d'Églises profondément différentes.

Un reproche éventuel serait cependant la prodigalité avec laquelle Zorn emploie le « *sic* » à la suite de citations pour souligner ce qui peut sembler être une étrangeté. Il n'y a rien d'étonnant à ce que le rapport d'une conférence mondiale missionnaire parle en 1860 d'une « grande effusion du Saint-Esprit », ni à ce que la fiancée d'un futur missionnaire soit une « véritable chrétienne » – c'est bien le moins – vu le rôle exemplaire qu'elle va

être appelée à jouer ou, plus prosaïquement encore, lorsqu'un élève de l'École des Missions est renvoyé pour des raisons de mésentente personnelle avec d'autres candidats, mais surtout parce que son état physique et mental serait affecté par... l'onanisme. Il n'y a pas lieu d'être choqué, décontenancé ou amusé par une expression ou une préoccupation sanitaire datant de l'époque étudiée, et donc désuète à nos yeux.

Enfin, l'étude se terminant en 1914, l'on voit se profiler la genèse dans la nécessité de former des Églises locales ou dans le souci de comprendre (pour mieux les combattre il est vrai) les cultures « païennes » de ce qui donnera dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle « l'effet de retour » tiers-mondiste de ceux qui ne seront plus des missionnaires mais plutôt des humanitaires ou des coopérants, même si le projet eschatologique reste bien présent.

**Frédéric Fabre**

Docteur en histoire

Professeur des lycées et collèges

## Emmanuelle Kadya Tall

*Le candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*

Préface de Pierre Antoine Fabre

Paris, Cerf, 2012, 13,5 x 21,5 cm, 172 p. (coll. Sciences humaines et religions)

ISBN-10 : 2204096652 / ISBN-13 : 978-2204096652 / 23 €.

**C'**est dans les maisons du candomblé de Bahia, héritières des cultes africains importés en Amérique portugaise à l'époque de l'esclavage, que nous emmène Emmanuelle Kadya Tall dans cet ouvrage remarquable qui résiste à une lecture rapide. L'auteure est anthropologue à l'Institut de recherches pour le développement (IRD) et membre du Centre

d'études africaines de L'EHESS. Forte de ses connaissances acquises lors de longs séjours tant au Bénin (1986-1990) qu'au Brésil (1994-1999), elle nous offre un « dialogue atlantique » (p. 15) dont le titre de son livre et son sous-titre à première vue un peu énigmatique moulent pourtant exactement le contenu de son objet comme de sa thèse.

### Un travail séduisant

Disons-le d'entrée, il s'agit d'un travail d'anthropologie religieuse séduisant, tant il nous gratifie d'interprétations novatrices à propos de ce terrain déjà tellement de fois arpenté par les meilleurs spécialistes (hier par des Raimundo Nina Rodrigues, Pierre Verger et autres Roger Bastide, et aujourd'hui par des François Laplantine, Michel Agier ou Jérôme Souty). Nous pouvions redouter ce qu'il pourrait nous apporter de plus. Pourtant, à partir d'une investigation ethnographique en soi fort classique, l'auteure nous en offre effectivement une approche à bien des égards inédite en proposant une nouvelle construction de l'apparition comme de l'appréhension de cette expression afro-brésilienne du religieux.

### Résumé en quatre points

Visant à dépasser les visions dichotomiques et syncrétiques si souvent déployées, son originalité à propos de ce

culte qu'elle observe avec beaucoup d'acuité peut se résumer en quatre points, tous indicateurs actifs des « effets structurants de son histoire culturelle » (p. 30).

Elle tente d'abord de le penser spatialement en analysant « l'interpénétration des races et des modèles religieux » participants d'un même « espace-temps 'globalisé' » (p. 30) de rencontre et de circulation dans le contexte de l'articulation de la mixité raciale et sociale de l'État-nation brésilien ; une mixité que l'on retrouve pleinement dans les *terreiros* (maisons de candomblé) et dont la prégnance rallie aujourd'hui tant le mythe fondateur que la fiction politique et l'imaginaire national de la « cordialité raciale ».

Elle le relit ensuite à travers la culture baroque du catholicisme tridentin et post-tridentin en démontrant comment cette culture était déjà en germe dans ce qui allait devenir l'*ethos* brésilien profond – pour ne pas dire « l'ontologie brésilienne ».

Elle le décrypte également dans la trame de ce sentiment ambivalent de nostalgie-mélancolie (ou plus exactement de « nostalgies recomposées en mélancolies postcoloniales », p. 33) qui traverse indistinctement et invariablement les individus et les peuples oscillant entre la mémoire de leur passé historique et l'imaginaire de leur présent continu.

Et elle l'interprète enfin audacieusement dans un jeu de miroirs teintés du mystère de la matrice eucharistique de la transsubstantiation et donc de la représentation dramatisée du pouvoir de mort et de vie mis en scène tant en cérémonie chrétienne qu'en cérémonie candombléenne ; deux rituels de traditions différentes si longtemps confrontés mais qui, dans les yeux des acteurs et des spectateurs, de façon induite, se regardent en somme symboliquement dans cette même perspective au grès des analogies et correspondances de leurs trames narratives



fondatrices et de leurs pratiques culturelles, compris les espèces dont ils font usage pour leurs sacrifices et le calendrier de leur liturgie.

De fait, entre l'introduction et les quelques pages de synthèse formant conclusion, on retrouve tous ces éléments entrecroisés (plus que spécifiquement attachés) aux trois parties principales découpant cet ouvrage, des éléments dont l'intérêt dicte assurément une lecture plus détaillée.

### **Le candomblé dans l'espace-temps Atlantique de la Rencontre**

Une première partie présente l'ethnobiographie de Toluayê, un « père de saint » (responsable et dignitaire spirituel reconnu d'une maison de candomblé) de « nations » Angola et Ketu. Elle permet d'illustrer la recomposition historique des quatre siècles ayant participé (par transactions, échanges, circulation) à construire et à articuler le culte du candomblé comme à légitimer socialement une maison de candomblé en l'inscrivant dans l'espace-temps Atlantique diasporique de la Rencontre (avec « R » majuscule), autrement dit dans la trame conflictuelle du peuplement du territoire brésilien entre Amérindiens, Européens et Africains.

L'auteure montre ici comment la réforme tridentine privilégiant les traditions populaires dévotionnelles et émotionnelles *via* la matrice chrétienne du culte marial, de celui des saints et des processions tout en exhaussant parallèlement les fondamentaux du sacrifice eucharistique, le statut du clergé séculier et le rôle des confréries et autres formes associatives laïques, allait très naturellement influencer la configuration des pratiques rituelles et du fonctionnement des *terreiros* (p. 70s.).

De façon inédite, elle nous apprend aussi comment la géographie raciale dessinée par les commerçants de la Traite,

pourtant basée sur la provenance *présumée* des esclaves, allait finir, dès l'abolition et à travers les confréries catholiques des anciens esclaves, par dessiner les contours d'une parenté artificielle (pour ne pas dire « inventée ») entre « nations » africaines liées chacune au culte simultané ou complémentaire de tels ou tels *orixás* (dieux africains) et saints catholiques ; des « nations » dont les noms devinrent les marqueurs identitaires, glissant petit à petit de l'ethnique au religieux pour finir par constituer les différentes maisons de culte du candomblé que nous connaissons aujourd'hui (p. 84s.) ; y compris celles où, selon la même logique, furent accueillis les esprits indigènes *cablocos* provenant de l'Indien brésilien reconnu, *in fine*, comme premier occupant et magister spirituel du sol national.

### **Le candomblé dans la grille de lecture eucharistique de Louis Marin**

C'est à l'occasion d'une autre enquête ethnographique sur la célébration de la Fête-Dieu dans une maison de candomblé Ketu de Bahia, singulièrement afro-centrée, que l'auteure, dans la deuxième partie de son livre, traite de l'articulation de la célébration conjointe des corps divins du candomblé et chrétien, célébration lue à la lunette du processus de la transsubstantiation. Elle s'inspire tout à la fois des analyses sémiotiques, philosophiques et théologico-politiques sur la représentation produites par Louis Marin, historien de l'art du XVII<sup>e</sup> siècle, des travaux de Marc Augé sur *Le Dieu objet* et des études perspicaces du regretté Jean Bazin se penchant sur le « Retour aux choses dieux » dans son inimitable *Des clous dans la Joconde*<sup>1</sup>. Plus précisément,

1. Cf. Louis MARIN, *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens

l'auteure, se faisant ici herméneute, démontre comment le rituel sacrificiel d'un culte de candomblé adressé à la divinité d'un ancien royaume africain « fonctionne *comme* le rituel eucharistique » (p. 89, nous soulignons).

Des pages très riches tissent cette grille de lecture inspirée principalement des apports de Louis Marin en serrant les fils de l'analyse selon laquelle le pouvoir du rite ne se matérialise finalement que dans l'énonciation et dans la représentation qui en est faite en signes visibles mais aussi invisibles (ou dans « l'invisibilité de leur visibilité », P. 91). Ainsi, de la même façon que dans le dogme eucharistique « la représentation précède le signe » en nouant à la fois « la matérialité et le pouvoir de la chose » (p. 91) à travers le récit parlé (la parole) et le récit gestuel (l'acte), ce modèle théologique peut être transposé sur l'expérience religieuse en actes du candomblé en tant que production de présence réelle et donc de sens pour l'adepte.

Il est vrai que les deux temps distincts de la Fête-Dieu que l'auteure ethnographie minutieusement au sein de cette maison de candomblé, se prêtent manifestement à cette interprétation : le temps de la présence réelle du corps divin du Christ dans l'hostie célébrée d'abord par un prêtre catholique donnant la messe, puis, ce dernier parti, en un deuxième temps, celui de la présence réelle du corps divin de l'*orixá* – en l'occurrence Oxóssi, la divinité de la chasse – dans la tête du bœuf sacrifié, animal qui composera le repas de communion clôturant la descente des dieux appelés.

Klincksieck, 1986, et *De la représentation*, Paris, Gallimard-Seuil, 1994 ; Marc AUGÉ, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988 (coll. Nouvelle bibliothèque scientifique) ; Jean BAZIN, « Retour aux choses dieux », in *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008 (coll. Essais), p. 493-520.

Déclarant dépasser l'interprétation du fameux principe de coupure précédemment avancé par Bastide pour expliciter le possible de la présence dans un même lieu de ces deux cultes distincts, et du fait que les deux fois se signifient la manducation du corps de la divinité, c'est donc par la grille eucharistique pratiquée par Marin que l'auteure le commente et l'interprète : « La mise en récit opérée par la transsubstantiation des corps divins, leur mise en présence réelle à travers l'hostie et la tête d'un taureau sacrifié aboutissent à un rite social total qui évoquent et réactualise la scène primordiale » (p. 105). Une double scène d'ordre mythique et symbolique dans laquelle Tall voit non seulement la synthèse de « la société coloniale et ses différents acteurs dont les récits s'entrelacent et se répondent » (p. 106), mais résolument le fait qu'elle « marque tout à la fois le caractère structurel et rédempteur des connexions entre le culte des divinités africaines et le fondateur du christianisme » ; ce que l'auteure prolonge de suite par cette précision : « En fêtant dans une contiguïté spatio-temporelle des entités africaines et le Dieu chrétien, à travers ses héros fondateurs ou ses messagers, les adeptes du candomblé se font les acteurs d'un présent mythique sans cesse représenté » (p. 110-111).

### **Le candomblé au miroir de la *saudade*, du baroque et de la cordialité des trois races**

C'est sous l'intitulé « Des nostalgies réfractées dans le miroir des mélancolies postcoloniales » que l'auteure, dans une troisième partie, décrypte en somme le titre de son livre. La thèse globale, fine et perspicace, en est que l'expérience douloureuse de la Traite, la violence physique de la Rencontre, la collision des anthropologies et des cultures, l'anxiété devant

l'inconnu, la méfiance et la négation de l'autre, l'organisation et l'étiquetage hiérarchique colonial et l'art baroque issu de la réforme tridentine se sont articulés pour produire un sentiment nostalgique tout à fait particulier. Une sorte de topique freudienne sans doute au départ différenciée mais finalement partagée entre *tous* les acteurs (maîtres, esclaves et indigènes) en générant un même regret du passé (de ce qui a été soit sectionné, soit abandonné, soit perdu, soit à retrouver – ne serait-ce qu'un sens à la vie) jusqu'à former cette fameuse nostalgie postcoloniale spécifique fortement introspective : la *saudade* ; une oscillation lancinante (traitées par nombres d'auteurs) entre la joie et la tristesse, le désir et le refus, l'appréhension du passé et du présent dont non seulement les brésiliens ont développé un certain *goût*, mais dont le candomblé, rassemblant à la fois les différentes formes de nostalgie des « trois races » (*jururu* amérindienne, *banzo* ou *calundu* africaines et *fado* portugais), serait, en synthèse, un des clairs reflets. Une nostalgie commune que Tall conjugue cependant plus loin en mélancolie. Le premier terme branchant plus pour elle au passé alors que le second, dans le contexte brésilien, énonce mieux le versant romantique de la nostalgie issu de la révolution industrielle survenue dès l'indépendance de 1822.

À noter que sur le fond de cette perspective psychologisante, l'auteure se fait plus précise encore en développant le fait que dès leur arrivée sur la *terra incognita* de ce Nouveau Monde, les maîtres et les esclaves avaient sans aucun doute beaucoup plus « de choses en commun » que l'on pourrait penser (p. 127) et notamment, marquant la peur mystifiante des uns envers les autres, une singulière charge de pouvoir ! Au pouvoir de domination politique des maîtres sur les esclaves répondait le pouvoir sorcellaire des esclaves envers

les maîtres, chacun, « dans un échange de regards, [...] se renvoyant sa puissance comme à travers un miroir » (p. 128). Or, si c'est dans cette puissance en miroir que pour Tall va finir par se produire le culte du candomblé *versus* le culte chrétien des maîtres, c'est cependant à travers le miroitement d'« une approche sensualiste de la foi chrétienne donnant naissance à ce baroque latino-américain si charnel » (p. 128) que cette éclosion a pu se concrétiser. Et cela, parce que la pratique même du candomblé, alimentée et activée par le baroque auquel elle se prête très naturellement et admirablement, a permis de déployer cet *ethos* typique représentant indubitablement pour l'auteure – avec ceux de l'économie de la Traite et du catholicisme – un « des faits structuraux et structurants de l'histoire du Brésil » (p. 129). À savoir, dans ce contexte, que la matrice de l'*ethos* dont l'auteure nous parle emprunte ici à Bolívar Echeverría pour qui il s'agit de « la cristallisation d'une stratégie de survivance inventée spontanément par une communauté » lorsqu'elle se trouve en danger, avec ses usages, ses coutumes et ses prédispositions caractérogiques qui finissent par être dûment entérinées (p. 130). On pense, par exemple, à la *débrouya* (la débrouillardise) qui a fini par s'ériger carrément en devise en terrain antillais<sup>2</sup>. Et d'autant plus « l'*ethos* baroque », proprement dit, qui active les imaginaires et donc l'art, le théâtre, les masques, la scène, en un mot le spectacle où la joie mais aussi l'angoisse et donc la nostalgie-mélancolie se retrouvent en quelque sorte « transfigurés dans le paraître et la fiction qui tient lieu d'être » (p. 134).

2. Cf. Philippe CHANSON, « Pêché et innocence en culture créole. Réflexion sur la formule : 'Ah ! Monchè, débrouya pa péché !' », *Bulletin du Centre Protestant d'Études* (Genève), 2002/1-2, p. 3-40.

C'est cependant sur le fait structural et structurant de la Réforme tridentine stimulant le baroque que l'auteure insiste plus particulièrement comme source d'irrigation du candomblé. Par toute une imagerie religieuse évoquant le mystère, elle rappelle que le baroque était en effet stratégiquement porté par une entreprise missionnaire tentant de toucher les âmes et les sensibilités des déportés africains comme des autochtones amérindiens à qui on laissera du reste des libertés indiscutables de créativité et donc d'expression de formes religieuses populaires sans trop craindre le syncrétisme. L'auteure avance à ce propos cet argument probant peu souvent soutenu : dans la perspective tridentine activée sur les terres coloniales du Nouveau Monde, on n'hésitait pas à pousser la dévotion populaire malgré le risque de mixité redoutée avec les anciens cultes, parce que « lors des premiers contacts en Afrique et dans les Amériques, les Portugais considéraient les peuples autochtones comme faciles à convertir, tandis que les véritables religions ennemies étaient l'islam et le judaïsme » ; étant entendu, selon cette approche, que « le polythéisme était considéré à cette époque comme un stade primitif du religieux » et que l'entreprise missionnaire, face à ce polythéisme, se posait forcément « comme évidemment salvatrice » (p. 108). Voire, puisque le baroque devait finalement et contre toute attente (coloniale !) remarquablement provoquer et donc illustrer « la rencontre des imaginaires amérindien, africain et européen » (p. 137), ne serait-ce que par « l'exubérance, le mouvement, la sensualité et l'exacerbation des sens » qui le caractérise en permettant à tous les brésiliens « de se l'approprier » (p. 136). Il est donc certain, pour Tall, que le candomblé en a fait aussi son lit, ses pratiques et son esthétique, certes, mais également sa foi en tant que « célébration de l'ancestralité » si manifeste à chaque « descente

des dieux » dans la coprésence des divinités africaines (*orixás*), des esprits amérindiens (*cablocos*) et du panthéon catholique (le Christ, la Vierge, les saints). Une surcharge d'ancestralité rendue possible, selon l'auteure, parce que « tous les membres de la société brésilienne partagent depuis bien longtemps les mêmes processus cognitifs » (p. 151).

Mais l'explicitation prend plus d'envergure encore à travers le décryptage d'une interprétation « unifiante » sur laquelle insiste à juste titre Tall dans la trace de ce qui se noue toujours aujourd'hui au Brésil : à savoir que cette coprésence n'est pas sans retraduire la mélancolie de tout ce qui a pu se construire dans le passé d'un temps colonial que, paradoxalement, on repousse « à travers le mythe (la fiction) de la cordialité des trois races » (p. 145). Il s'agit bel et bien là, en effet, d'une fiction centrale et savamment entretenue au Brésil comme l'a encore rappelé l'historienne et anthropologue de l'Université de São Paulo Lília Moritz Schwarcz dans une belle contribution prononcée en septembre 2011 au colloque international sur le métissage que nous avons aidé à mettre sur pied à l'Université Paris 13. Elle portait le titre significatif : « Les images mixtes : la construction de l'image officielle d'un pays naturellement métissé »<sup>3</sup>. Emmanuelle Kadya Tall a encore mis en exergue ce point central dans sa forme de conclusion que représente la courte dernière partie de son ouvrage.

3. Une contribution à paraître en 2013 dans les Actes de ce colloque. Sur cette cordialité politique des races, voir également pour le moins l'analyse incontournable de Lília M. SCHWARCZ, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, ainsi que cet ouvrage de Gilberto FREYRE, *Maîtres et Esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 1974 (coll. Tel) ; des travaux qu'Emmanuelle Kadya Tall n'a pas manqué de relever.

C'est dans le dispositif d'analyse théologico-politique de Louis Marin, centré sur le dogme de la transsubstantiation, qu'elle a trouvé l'outil qui lui semble le plus adapté à interpréter le candomblé. Mais c'est aussi en tant que « véritable miroir des mélancolies postcoloniales avec ses figures génériques du colon chrétien, de l'Amérindien sauvage et rebelle et de l'Africain chasseur, mais domestiqué » – qui sont au fondement de l'État-nation brésilien moderne – qu'elle l'explícite (p. 153). C'est dire si c'est dans la fusion transsubstantialisée, sacrée, célébrée, des corps divins appartenant tant au monde européen qu'au monde africain et au monde amérindien que l'auteure interprète finalement le candomblé comme le ferment et la forme politico-religieuse où s'imprime et s'exprime cette reconfiguration idéologique « des trois races ».

### **L'interprétation du candomblé dépassée ou simple objet d'une lecture différente ?**

Pour clore cette lecture, par-delà le parcours et l'éloge de son contenu, nous nous permettrons cependant d'avancer quelques remarques suivantes.

Tout d'abord sur deux points mineurs.

Le premier est de regretter que la préface trop hermétique de Pierre Antoine Fabre n'offre pas aux lecteurs des clés d'entrée claires et suffisantes nous permettant d'aborder ce texte dense avec plus de recul. On peut certes s'en remettre à l'introduction usuelle de l'auteure, mais c'est ce que l'on attend d'une préface bien que nous reconnaissons la difficulté d'un tel exercice. En l'état, il nous semble que ces lignes auraient plutôt trouvé leur juste place en tant que magistrale *postface* que comme exergue au volume.

Notre deuxième remarque est de nous demander pourquoi l'auteure, dans le long développement qu'elle consacre à la

*saudade*, ne dit mot des travaux pourtant référents de François Laplantine, anthropologue qui s'est beaucoup attaché à cette notion caractéristique de l'*ethos* brésilien<sup>4</sup>.

Deux autres points nous paraissent plus importants.

D'abord à propos de l'intention affirmée de l'auteure de dépasser les anciens modèles herméneutiques appliqués au candomblé. Il nous semble étonnant que Tall, parlant de Bastide, s'en réfère constamment à la théorie du masque syncrétique sans parler une seule fois du concept pourtant central chez l'ethnologue français de « syncrétisme *en mosaïque* ». Ce qui n'offre pas tout à fait la même perspective<sup>5</sup>. L'auteure, dans cette lunette, a-t-elle bien saisi le principe de coupure bastidien qu'elle convoque ? Cette question impertinente se pose en effet lorsqu'elle nous dit que « le modèle théorique de Louis Marin permet de dépasser le paradoxe de la coupure épistémologique [de Bastide] » (p. 105). Mais en quoi et par rapport à quoi peut bien être qualifié de paradoxal ce principe de coupure qui permet chez Bastide de comprendre comment un

4. Il y revient dans nombre de ses ouvrages comme *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*, Paris, Payot, 1994, p. 170-171, ou encore aux entrées « Fado » et « Saudade » de *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert, 2001 (sous sa dir. et celle d'Alexis NOUSS).

5. Ce concept de « syncrétisme en mosaïque », nommément désigné par deux fois en 1967 dans *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*, à la p. 159 de la rééd. Paris-Montréal, L'Harmattan, 19963, est déjà totalement présente dans *Le candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du candomblé*, La Haye, Mouton & Co, 1958. Pour son explicitation détaillée, nous nous permettons de renvoyer ici au chap. III de nos *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*, Préface de Jean-Luc Bonniol, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2011 (coll. Anthropologie prospective, n° 8) : « Roger Bastide : la métaphore du syncrétisme en mosaïque ou le principe de coupure (1953-1967) ».

individu peut envisager de passer sereinement d'un système religieux à un autre en prenant le tout comme une même systémique ? N'y a-t-il pas aussi du paradoxe et même de la coupure de la part des adeptes dans la lecture transsubstantialiste du candomblé (ce que laisse transparaître les récits ethnographiques de l'auteure relatant la participation aux deux célébrations successives de la Fête-Dieu) ? Par quoi l'auteure nous semble présenter finalement *une autre* lecture certes séduisante et probante mais tout simplement *différente* du candomblé plutôt qu'un principe de dépassement de la lecture bastidienne.

Enfin, ce dernier point qui touche au terme « païen » qualifiant parfois le candomblé par contraste avec le christianisme. On ne sait si l'auteure est de conviction catholique, un silence qui est en soit positif puisque les anthropologues se doivent obligatoirement d'adopter « un agnosticisme méthodologique excluant toute adhésion intellectuelle aux croyances qu'ils étudient » – selon la bonne formule de Jean-Pierre Albert<sup>6</sup>. Mais on peut se demander s'il est vraiment possible de distinguer (p. 34) entre logiques eucharistiques relevant d'une religion transcendantale (du côté catholique) et logiques

médiumniques relevant d'une religion de l'immanence (dans le cas du candomblé) tant il est possible, *dans une perspective anthropologique et phénoménologique*, de penser et d'interpréter le christianisme et le culte brésilien en intervertissant ces catégories. Autrement dit, et *a contrario*, de se demander si le christianisme, dans ses dogmes comme dans ses pratiques et la fonction de ses clercs qui en gardent le dépôt et les gèrent est toujours exempt d'immanence et de parts médiumniques ? Si l'auteure semble malgré tout pencher dans ce sens en p. 111 de son développement, une clarification plus objective (et affirmée ?) de ce point aurait sans doute été souhaitable.

Mais ces remarques faites (qui n'entachent en soi aucunement l'ouvrage), c'est incontestablement à une démonstration solide, particulièrement bien documentée, étayée qui plus est par un travail de terrain méticuleux et portée par une écriture claire et agréable que nous avons affaire. Cette recherche originale et novatrice d'Emmanuelle Kaya Tall est propre à faire avancer à nouveaux frais et donc à réalimenter les études sur ce culte phare du terreau religieux brésilien.

**Philippe Chanson**

Université de Genève  
et Université Catholique de Louvain  
Laboratoire d'Anthropologie  
Prospective – LAAP

6. Dans « Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? », in *Archives de sciences sociales des religions*, (Paris, EHESS), n° 145, janvier-mars 2009, p. 148.