



**Université de Toulouse Jean-Jaurès Campus du
Mirail**

Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur les
Amériques à Toulouse (IPEAT)

Master mention Civilisations, Cultures et Sociétés

**La perception sociale du candomblé
au Brésil du XXI^e siècle**

Mémoire de 1^{ère} année présenté par Aurélia TREBY

Septembre 2017

Sous la direction de Viviane Ramond

**« Lorsqu'on te présente des faits,
ne les interprète pas,
tu ne feras que les déformer ;
ta culture, ton éducation te nuisent »¹**

Mãe [de Santo] Maria-José

¹ *Macumba, forces noires du Brésil - Entretien avec une mãe de santo*, Serge Bramly, édition Albin Michel, coll.

Remerciements

Ce mémoire fut un dur labeur et n'aurait pas pu exister sans l'aide de nombreuses personnes.

Tout d'abord, je tiens à adresser ma plus sincère gratitude à ma directrice de mémoire, Madame Ramond, qui, disponible et patiente, à su m'orienter, me conseiller et me corriger durant cette année.

Je remercie également l'ensemble des personnes ayant participé, à titre professionnel ou personnel, à l'écriture de ce travail :

A l'ensemble de mes professeurs qui m'ont offert une multitude de connaissances durant cette année. En particulier Madame Courau et Monsieur Yannopoulos, les professeurs de méthodologie du mémoire, qui m'ont permis d'acquérir les bases permettant de construire le mémoire. Aux professeurs-visiteurs de la CHAL, Monsieur Batista Silveira De Oliveira pour ses conseils, et Madame Faulhaber Barbosa pour m'avoir inspiré la partie traitant de la patrimonialisation. Ainsi que à Madame Soares qui, non seulement m'a enseigné la langue qui m'a permit la compréhension des textes étudiés, mais m'a aussi encouragé à créer le questionnaire.

A Raul, pour m'avoir guider dans les rues de Salvador de Bahia mais aussi dans mes recherches sur le candomblé, et avoir répondu à mes innombrables questions sur le sujet, bien au delà de mes espérances.

A Leticia et Camilla qui m'ont enseigné le portugais ces derniers mois et corrigé le mémoire.

A toutes les personnes qui ont répondu et partagé le questionnaire.

A Manon Barou et Natania Beneto qui m'ont apporté les conseils et les cours de sociologie nécessaires à l'analyse de celui-ci.

Enfin, à mes amis qui m'ont soutenue et ont subi mes interminables discussions religieuses tout au long de cette année universitaire.

Merci à vous tous,

Introduction

Le Brésil est le plus grand pays catholique du monde avec 123 millions de fidèles. Et, bien que le pays soit laïque, il ne fait pas de doute que le christianisme joue un rôle important dans la culture et dans le regard que porte la société sur les cultes minoritaires qui tentent de se faire une place sur le marché religieux brésilien.

Le candomblé, la religion de matrice africaine la plus traditionnelle, est particulièrement touché par les stéréotypes existants. Omniprésente dans l'État de Bahia, cette religion est exposée au grand public comme un produit folklorique, alors que l'essentiel du culte reste dans l'ombre.

Ce paradoxe attisa ma curiosité lors de mon voyage au Brésil l'été dernier. C'est pourquoi, je me suis d'abord documentée sur ce sujet particulièrement complexe. La lecture de travaux d'éminents spécialistes sur le candomblé m'a permis de mieux comprendre le culte lui-même.

Mon attention a ensuite été attirée par d'autres phénomènes : ce qui au premier abord m'a semblé être des « concerts » de plage étaient, de fait, des messes évangéliques. Comment de simples vendeuses d'*acarajés* imposaient-elles naturellement le respect de tous par leurs étranges pouvoirs ? Comment cohabitaient ces religions dont les pratiques sont si différentes ?

En outre, j'ai été étonnée par de nombreux articles de presse qui traitent de l'intolérance dont est victime le candomblé.

Après les premiers tâtonnements, la question de la reconnaissance de l'identité de ce culte m'est apparue pertinente à étudier. En d'autres termes, quel est le regard que porte aujourd'hui la société brésilienne sur le candomblé ?

Les deux thématiques abordées dans ce travail seront l'intolérance religieuse à l'égard du candomblé, et la reconstruction sociale de ce culte à travers la valorisation de son identité collective.

Le mémoire est construit en trois parties. Les deux premières sont dédiées à l'étude des acteurs qui influencent la perception du candomblé dans la société brésilienne, tant en ce qui concerne les groupes religieux mis en cause, que les principaux pouvoirs qui contrôlent l'opinion publique : politique, médiatique et éducationnel. Il sera d'abord mis en avant l'intolérance religieuse et la crise identitaire du candomblé, puis nous mettrons en lumière les moyens qui ont été utilisés pour valoriser son identité.

La dernière partie est l'analyse d'un questionnaire, diffusé à plus d'une centaine de personnes, afin de vérifier les hypothèses avancées au fil de cette étude.

Sommaire

Remerciements.....	2
Introduction.....	3
Sommaire	4
I. La crise identitaire du candomblé.....	5
1. Culte du candomblé.....	5
2. La place du candomblé sur le « marché religieux ».....	10
3. L'intolérance religieuse.....	17
4. La crise identitaire	25
5. L'interdépendance de l'EURD et du candomblé	29
II. La reconstruction identitaire du candomblé.....	33
1. La liberté religieuse au Brésil.....	33
2. La lutte pour la légitimité	36
3. Processus d'historicisation	42
4. Une identité en mutation	46
III. Analyse du questionnaire.....	49
1. Compte rendu de la passation du questionnaire.....	49
2. Vérification des hypothèses avancées.....	51
3. Perception de l'intolérance religieuse.....	53
4. Crise identitaire des <i>candomblecistas</i>	57
5. Perception externe du candomblé	60
6. Crise spirituelle au Brésil	63
Conclusion	67
Table des matières	83
Déclaration sur l'honneur de non-plagiat	85

I. La crise identitaire du candomblé

1. Culte du candomblé

a. Qu'est ce que le candomblé ?

Définir le candomblé est une difficulté que les chercheurs rencontrent régulièrement, ne serait-ce que pour lui accorder le terme de « religion » comme le met en avant Sylvie Chiousse² dans sa thèse. Le *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*³ définit le candomblé comme « *a religião dos negros yoruba, na Bahia ; canzuá* » mais aussi par les éléments qui composent le culte : « *qualquer das grandes festas dos orixás* » et « *santuário onde celebram tais festas* ».

Les auteurs O. Kileuy et V. de Oxaguinã⁴ réfutent le terme de « secte », souvent associé au candomblé. D'après eux, il définit un « segment » qui réinterprète une religion, or le candomblé est une religion antique apportée depuis l'Afrique.

La religion, selon le dictionnaire de sociologie, l'*Encyclopédie Universalis*⁵, est une « socialisation communautaire » qui permet la transmission des valeurs et coutumes, entre génération, dans un lieu qui lui est souvent dédié. Il ajoute qu'elle se caractérise par des croyances exprimées à travers des textes, rites ou images.

Quant au *Dicionário Dicio*, dictionnaire portugais online, il définit la religion par le fait même de croire en une ou des forces supérieures :

« *Crença de que existem forças superiores (sobrenaturais), sendo estas responsáveis pela criação do universo; crença de que essas forças sobrenaturais regem o destino do ser humano e, por isso, devem ser respeitadas*⁶. »

Selon l'étymologie du mot, le candomblé est le lieu de culte des religions africaines, comme l'affirme Carmen S. Prisco⁷ :

² S. Chiousse, Socio-anthropologue et directrice scientifique de la revue internationale de sociologie et sciences sociales *Esprit critique*, auteur de la thèse *Divins thérapeutes – La santé au Brésil revue et corrigée par les orixas*, thèse, Ecole des Hautes Etudes de Sciences Sociales (EHESS), Paris, 1995.

³ *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Aurélio Buarque de Helando Ferreira, da Academia Brasileira de Letras e da Academia Brasileira de Filologia, Editora Nova Fronteira, 1^a edição, 12^a impressão, p. 267.

⁴ Odé Kileuy *est un babalorixa et Vera de Oxaguinã une filha de santo* in, *O candomblé bem explicado : Nações Bantu, Iorubá e Fon*, Pallas, Rio de Janeiro, 2011.

⁵ Dictionnaire de sociologie, *Encyclopædia universalis*, H. Becker, C. Le Digol et A. Cohen, Edition A. Michel, Paris, 2007.

⁶ Dictionnaire Dicio (online).

⁷ *As religiões de matriz africana e a escola. Guardiãs da Herança cultural, memória e tradição africana*. Carmen S. Prisco, Ilê Asé e Instituto Oromilade, Praia Grande, São Paulo, 2012.

« *Candomblé é uma palavra derivada da língua bantu: ca [ka]=uso, costume, ndomb=negro, preto, lé=lugar, casa, terreiro e/ou pequeno atabaque*⁸. »

D'après l'auteur, le mot « candomblé » est donc significatif du lieu des mœurs noires, avec toutes les pratiques, les traditions et cultures que cela implique. Le terme est, avec l'oubli des langues africaines, associé aujourd'hui au culte lui-même. Parmi les nombreuses interprétations étymologiques qui existent, celle-ci provient de la source la plus qualifiée dont nous disposons. En effet, l'auteur est *mãe-de-santo* mais aussi fondatrice, ministre religieuse et secrétaire des relations institutionnelles de l'*Instituto Oromilade*, l'institut de recherche communautaire, actions solidaires et études de problèmes ethniques et sociaux.

Selon S. Chiousse, la religion de matrice africaine, issue de l'esclavage au Brésil et dédiée aux *orixás*, ses divinités, a pour fonction de « [...] *préservar un patrimônio ethno-cultural* ». F. Liquori⁹ rappelle que la religion intègre à la fois les savoirs africains, indigènes mais aussi européens par le biais du syncrétisme avec la religion catholique.

Les auteurs de *O livro das religiões*, quant à eux, définissent le candomblé par ses différences :

« *O Candomblé não é uma religião ética, como o Cristianismo. É uma religião mágica e ritual. Nas religiões mágicas não há a idéia de salvação da corrupção do pecado (...), não há espaço para a negação deste mundo terreno em prol da busca necessária de um "outro mundo" (...). No Candomblé o que se busca é a interferência concreta do sobrenatural "neste mundo" presente (...)*¹⁰. »

Le candomblé provient, d'après F. Liquori, de la traite portugaise des Africains qui compte quatre cycles : le XVI^e siècle avec les Guinéens, le XVII^e siècle avec les Congolais et Angolais, une grande partie du XVIII^e siècle avec des esclaves provenant de la côte de Minas, et de 1770 jusqu'à la fin du trafic négrier en 1850 avec les Yoruba.

Chaque nation avait ses propres croyances, et tous les esclaves étaient baptisés lors de leur arrivée au Brésil, voire même dès leur départ du pays d'origine, selon l'ordonnance du roi Dom Pedro II en 1693. Ces origines variées expliquent les nombreuses nations retrouvées dans le candomblé (nagô, kêtú, efon, ijexá, nagô-vodun, jeje, angola, congo). O. Kileuy et V. de Oxaguiã soulignent que les nations Bantous et Yoruba se sont distinguées grâce à l'exceptionnel maintien de leurs traditions, malgré la perte de leurs racines et leur catéchisation, avant de noter leurs différences. Les premiers dédiaient leurs prières à leurs

⁸ *Ibid.*

⁹ Fabien Liquori, *La réafricanisation de la culture bahianaise par le candomblé*, Mémoire de Sociologie, Toulouse, 2002.

¹⁰ Jostein Gaarder, Victor Hellern et Henry Notaker sont respectivement philosophe, historien et journaliste, ainsi qu'auteurs de *O Livro das Religiões*; 7^e édition, Editora Schwarcz LTDA, São Paulo, 2001.

ancêtres et au culte des morts. Les deuxièmes s'attachaient aux *orixás*, divinités symbolisant les éléments naturels, à travers un *pai* ou une *mãe-de-santo*¹¹.

Afin de maintenir leurs croyances, les esclaves instaurèrent, selon S. Chioussse, un « syncrétisme de masque ». C. Plaideau¹² illustre cette idée avec une citation de l'ethnologue et *pai-de-santo* Pierre Verger :

« [...] le catholicisme et le candomblé sont comme l'huile et l'eau; ils peuvent rester dans le même récipient sans se mélanger¹³. »

La loi d'or du 13 mai 1888 abolit l'esclavage mais le syncrétisme perdure au Brésil. S. Capone évoque les nombreux contrôles et les répressions appliqués par les forces policières jusqu'aux années 1970, ce qui ancre profondément la peur chez les pratiquants¹⁴.

b. En quoi consiste le culte du Candomblé ?

L'anthropologue A. Halloy¹⁵ évoque les mythes qui construisent le candomblé, maintenu dans la tradition orale. Ils incluent trois types d'entités : les *oris*, les *eguns* et les *orixás*. Les *oris* sont les « maitres de la tête » des initiés, ils transmettent leurs caractéristiques et caractère à leurs enfants. Cependant, d'après l'auteur, les *candomblecistas*¹⁶ ont conscience qu'il ne s'agit pas d'une science exacte et plaisantent sur le sujet. Les *eguns* sont les esprits des ancêtres qui conseillent, mais ils ne sont pas autorisés à prendre possession des corps des initiés car ils sont considérés comme imprévisibles. Enfin, les *orixás* sont, d'après Sylvie Chioussse¹⁷, des divinités, représentatives d'éléments naturels, qui entrent en possession des corps des pratiquants par des transes. Pierre Verger les définit ainsi :

¹¹ Chef de culte du Candomblé, aussi appelés *babalorixa* ou *ialorixa* (différentes écritures possibles).

¹² Charlotte Plaideau est une ethnologue spécialiste des cultes thérapeutiques, *La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien, Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce*, Civilisations vol. LV, no 1-2 – Confrontations et alliances dans les Amériques p.127-141, 2005.

¹³ Pierre Verger est cité par C. Plaideau, *op. cit.* p.136

¹⁴ Stefania Capone est une anthropologue spécialisée dans l'études des religions afro-brésiliennes et directrice de recherche au CNRS (Centre National de Recherche Scientifique), *La quête de l'Afrique dans le Candomblé: pouvoir et tradition au Brésil, Karthala*, Paris, 1999, p. 24.

¹⁵ Arnaud Halloy est un anthropologue spécialiste des religions afro-brésiliennes et en particulier du Candomblé Xangó, *Divinités incarnées, L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Editions Petra, Paris, mars 2015.

¹⁶ Praticants du Candomblé.

¹⁷ *Divins thérapeutes – La santé au Brésil revue et corrigée par les orixas*, Sylvie Chioussse, thèse EHESS, Paris, 1995.

« [...] des forces de la nature, fixées, assagies, domestiquées, rendues protectrices par un système d'alliances et de pactes très complexes qui les ont liés autrefois avec des êtres humains. Ceux-ci, divinisés, deviennent des orixás ou des vodoun. Et ce sont eux qui se manifestent au cours des cérémonies, dans les corps en transe de leurs descendants, que ceux-ci soient restés en Afrique ou aient été transportés ailleurs¹⁸.»

L'auteur présente la légende selon laquelle *Olorun*, l'Être Suprême associé à Dieu, chargea son fils *Oxala*, de distribuer les différents éléments aux *orixás* : ce dernier est donc à l'origine du monde humain, et marié à *Yemanjá*, « la mère de tous » et l'entité des eaux salées. *Xangô* reçut le tonnerre, le feu et la foudre ; *Oxum*, l'eau des rivières et des cascades ; *Nanã*, l'eau des pluies ; *Ogun*, le fer ; *Omulu* eut la maladie, la peste, la variole ; le pouvoir de divination revint à *Ifa* et *Ossãe* obtint les semences. De nouvelles divinités furent ensuite ajoutées : *Iansã*, qui dirige les tempêtes et *Oxossi*, qui contrôle les forêts. D'autres *orixás* apparurent plus tard et partagèrent leurs pouvoirs : « *Ossãe n'est plus le seul à dominer les plantes. De même, Omulu ne dirige pas toutes les maladies*¹⁹.»

A. Halloy cite Luizínho, un chef de culte qui explique que les mythes, transmis oralement, disparurent partiellement et furent modifiés en grande partie, depuis le départ d'Afrique de leurs ancêtres. Les pratiquants aujourd'hui doutent des relations ou situations contées entre les *orixás*, ne sachant plus différencier mythes, légendes et histoires pour enfants. L'histoire des *orixás*, transmise à travers les chants fut, elle-aussi, altérée à travers le temps, répétée aux initiés qui la modifièrent à leur tour puisque rares sont ceux qui en comprennent réellement les paroles (en yoruba). L'anthropologue met en évidence la « création individuelle dans l'élaboration mythologique²⁰ ». En effet, les initiés présentent des hypothèses qui leur paraissent pertinentes, à partir des connaissances partagées, à l'exemple du jeu du téléphone arabe.

Selon S. Chioussé, chaque individu se dédie à un *orixá* donné, souvent déterminé par le lieu d'origine ou l'hérédité. Avant d'être initiés, les novices du candomblé, nommés *abiã* ou *abian*, doivent participer aux *obrigações*, des rituels tels que le lavage des colliers sacrés. Le fidèle deviendra *filho-de-santo*²¹ une fois que le *pai-de-santo*²² lui a reconnu un *orixá*, qui restera en état de latence dans le corps du fidèle jusqu'à ce qu'il s'exprime par une crise de

¹⁸ Pierre Verger, (*Dieux d'Afrique* p.435); cité dans *Au fil de la plume: l'épistolaire dans le monde lusophone*, Anne-Marie Quint, Presse Sorbonne Nouvelle, Paris, 2003.

¹⁹ S. Chioussé, *op. cit.* p. 226.

²⁰ *Ibid.* p. 87.

²¹ Praticant confirmé (après initiation) des religions de matrice africaine mais nous en parlerons dans ce mémoire comme les pratiquants du Candomblé.

²² Chef de culte du Candomblé, et responsable du *terreiro*, lieu de culte. Il est aussi appelé *babalorixá* (*ialorixá* pour les femmes, *mãe-de-santo*) ou *babalawo*.

possession. S. Capone et M. Guillot soulignent que l'individu devra ensuite être confronté à la cérémonie du *borí* qui prépare l'élève aux possessions et au rituel de l'*assentamento*²³. Celui-ci permet de canaliser les énergies offertes par la divinité, et est souvent suivi d'une période d'initiation appelée *feitura do santo* afin d'être officiellement un initié, un *iyaô*. Au bout de sept ans de pratique, l'initié devient un *ebomi* et peut donc ouvrir son propre *terreiro*.

S. Chioussse présente l'organisation du *terreiro* : il s'agit d'un lieu de culte, dirigé par le *pai* ou *mãe-de-santo*, qui est « réafricanisé » avec des espaces verts pour cultiver des plantes thérapeutiques. L'*axé*, symbole de la force mystique et concentration d'énergie apportée par les *orixás*, est représenté dans le *terreiro* par un dessin sur le sol ou un poteau allant jusqu'au plafond, ce qui évoque les connexions entre le ciel et la terre. Il est « l'axe central » du lieu de culte grâce au sang d'animaux sacrifiés et à l'herbe dédiés à chaque divinité qui y est enterrée, sacralisant l'espace. D'après elle, le *terreiro* fonctionne comme une famille. Dans la communauté, chacun remplit son devoir envers son *orixá* (un jour par semaine) et attend que les autres *filhos de santo* en fassent de même afin d'en tirer les bénéfices. Chaque semaine, les *cauris* (coquillages) sont lancés par le *pai-de-santo* pour déterminer qui aura le devoir de retirer la nourriture de l'autel de l'*orixá* (restée pendant une semaine). De nouveaux aliments seront cuisinés et déposés au même endroit pour la divinité. Une fois par mois, un sacrifice est fait pour l'*orixá*. Le *babalorixa* a donc des fonctions clés au sein de la communauté du candomblé telles que la formation des *filhos-de-santo* et la divination avec le lancer de *buzios* (les seize coquillages dit *cauris*) qui permettent d'entrer en contact avec les *Orixás* afin d'en connaître les exigences ou les conseils.

Une des principales particularités du candomblé est le traitement par les plantes. D'ailleurs, S. Chioussse met en avant la théorie de P. Fry²⁴ sur les choix religieux selon des études menées en 1986. D'après lui, le fidèle choisit sa religion selon l'offre qu'elle présente, ainsi est-il préférable de se tourner vers le protestantisme pour résoudre les problèmes financiers, vers les cultes afro-brésiliens pour les problèmes de santé et vers le christianisme lorsque l'on a besoin de rien. Si l'idée de « pouvoirs curatifs » peut paraître exagérée pour un judéo-chrétien, le sociologue Roger Bastide présentait le candomblé comme une véritable science :

²³ S. Capone et son élève Maïa Guillot, *Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalization*, article, [en ligne], site internet Relitrans. Ce site est le résultat de la collaboration de chercheurs, français et étrangers, qui étudient la transnationalisation religieuse entre l'Europe, l'Afrique et les Amériques.

²⁴ P. Fry est un anthropologue américain et le directeur du département d'anthropologie de l'Université d'Alabama de Birmingham.

« [...] ces cultes ne sont pas des tissus de superstitions ; ils sous-tendent au contraire une cosmologie, une psychologie et une théodicée²⁵. »

Selon S. Chioussé, ses bienfaits ont d'ailleurs permis de modifier la population du culte. Auparavant principalement composé de noirs de classe sociale basse, elle compte aujourd'hui une catégorie grandissante de blancs de conditions plus aisées. L'auteur démontre ceci avec le candomblé Ketu Bangbose de São Paulo, étudié par Giroto en 1980, qui dénombre 43,5 % de pratiquants blancs.

2. La place du candomblé sur le « marché religieux »

a. Comment ont évolué les religions au Brésil?

Depuis la séparation de l'État et de l'Église en 1891, une multiplicité de religions se développe. Plus tard, elles furent encouragées par la nouvelle Constitution de 1988 :

“é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias²⁶”.

Charlotte Plaideau présente la modification du panorama religieux du XX^e siècle : le catholicisme a subi au cours des 30 dernières années du siècle, une perte de 30 % de pratiquants, principalement en faveur des religions protestantes, des religions afro-brésiliennes et de la laïcité.

S. Péchiné²⁷ souligne que le pluralisme religieux entraîne une modification des croyances, et peut être désormais considéré comme une activité commerciale ayant pour but de fidéliser ses clients et de s'assurer de leur apport financier nécessaire aux opérations religieuses. Mais, selon lui, malgré la multiplication des religions, les croyances chrétiennes prédominent (90 % de la population brésilienne). Il note en effet une forte foi en Dieu (97 % des Brésiliens) et au Diable (75 %)²⁸. De plus, 49 % d'entre eux déclarent se dévouer à un Saint en particulier.

L'auteur énumère ensuite les trois vagues qui caractérisent l'apparition de l'Évangélisme pentecôtiste au Brésil : la première de 1910 à 1950, la seconde dans les années 50 et la troisième, qui a progressé entre 1970 et 1990. L'auteur développe uniquement cette

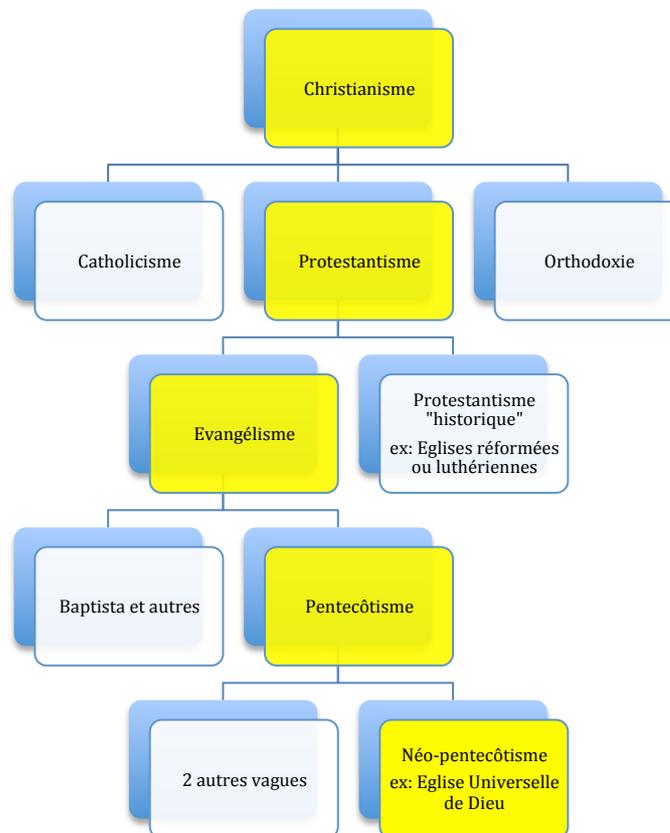
²⁵ Roger Bastide fut l'un des pionniers de l'étude du Candomblé et l'auteur de *Le Candomblé de Bahia*, p.10 cité in : S. Chioussé *op.cit.* p.144.

²⁶ Constitution du Brésil de 1988, art.5 §6.

²⁷ Serge Péchiné, *Intolérance et reconnaissance religieuse à Salvador de Bahia : Le face à face des Églises Néopentecôtistes et des religions de matrice africaine en ce début de XXI^e siècle*, Thèse de l'école des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, soutenue le 16 décembre 2013.

²⁸ Selon une étude publiée sur le *DataFolha* en 2007.

dernière, celle des néo-pentecôtistes. Le schéma ci dessous permettra de rappeler les différents groupes religieux évoqués.



On remarque, d'après le recensement de l'IBGE²⁹, que la montée des évangélistes se poursuit avec 22,16 % de la population brésilienne en 2010, soit une augmentation de 6,52 % depuis 2000. L'anthropologue présente aussi la base commune des Églises évangéliques : la théologie de la prospérité, selon laquelle la vie saine et la prospérité sont des droits pour tous les croyants. Selon les chiffres de 2010 de l'IBGE, seuls 32,6 % des néo-pentecôtistes ont un salaire égal ou supérieur au salaire minimum contre 52,1 % des pratiquants des religions afro-brésiliennes. Cela permet de comprendre le « client-type » des Églises néo-pentecôtistes : pauvre, il recherche dans la religion un moyen d'atteindre ses objectifs financiers.

D'après l'anthropologue culturel A. Hofbauer, la promotion de la prospérité à travers la religion apparaît au cours du XX^e siècle, c'est pourquoi le capitalisme s'impose aux organisations religieuses :

²⁹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

« [...] agora competem entre si pela adesão de "clientes". Nessa situação, os adeptos assumiriam, cada vez mais, um comportamento consumista em relação às suas experiências religiosas³⁰. »

Cependant, s'il est facile de mesurer l'évolution des évangéliques au Brésil, il n'en est pas de même pour les pratiquants du candomblé. R. Prandi³¹ met en évidence que, à la suite des stéréotypes précédemment cités, de nombreux *candomblecistas* continuent à se déclarer catholiques. Il remarque que le recensement indique un nombre supérieur de pratiquants des religions afro-brésiliennes au Sud et Sud-Est du Brésil en 2000, alors que le berceau du candomblé est au Nord-Est. L'umbanda³², religion afro-brésilienne, qui n'est recensée par l'IBGE qu'à partir de 2010, dévoile une majorité de *adeptes* au Sud et Sud-Est. Cela pourrait expliquer que le nombre total de pratiquants de religions de matrice africaine soit important dans ces régions. En effet, d'après S. Péchiné, ces croyances sont indissociables des idées préconçues des couleurs de peau. Ainsi l'umbanda est-elle représentative de la population blanche et est cachée sous la rubrique de religion spirite tandis que le candomblé, associé à la macumba, est perçu comme une religion de noirs, de sorcellerie et magie noire.

Même s'il est difficile pour les *candomblecistas* de se déclarer comme tels depuis la colonisation, il est étonnant de voir que les chiffres du recensement annoncent une chute d'adeptes. R. Prandi note que si 0,6 % de la population brésilienne se déclarait pratiquants de religions afro-brésiliennes en 1980, les recensements suivants font apparaître une perte de pratiquants déclarés : ils ne sont plus que 0,4 % en 1991 et 0,3 % en 2000 soit une perte de 71 000 pratiquants de religions de matrice africaine en l'espace de 20 ans. D'après J. L. Almeida Carneiro et M. E. Rivas³³, le déclin des pratiquants de religions afro-brésiliennes provient du développement du marché religieux et donc de l'évolution de la demande de la clientèle, réclamant de nouveaux services. En outre, pour maintenir une religion active sur le marché actuel, il est nécessaire de créer de nouveaux besoins comme le font les néo-pentecôtistes. Les religions traditionnelles ont donc des difficultés à maintenir leur clientèle.

³⁰ Andreas Hofbauer, *Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado*, Revista Brasileira de Ciência Política, 2011, p. 37-79.

³¹ R. Prandi est un sociologue et professeur à l'Université de São Paulo spécialisé dans l'étude des religions afro-brésiliennes, *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*, Estudos avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, dec. 2004.

³² Religion afro-brésilienne issue, d'après R. Bastide, d'un mélange de candomblé et de spiritisme. Cf. R. Bastide cité dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], AMÉRIQUE LATINE - Les religions afro-américaines,

³³ *Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras e sua interação na sociedade*, João Luiz Almeida Carneiro, Maria Elise Rivas, Anais dos Simpósios da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), Vol. 13 (2012).

Nonobstant, R. Prandi souligne une hausse de la pratique du candomblé parmi les religions d'origine africaine, passant de 16,5 % à 24,4 % entre 1991 et 2000, soit de 107 000 adeptes à 140 000. Entre ces deux dates, on note donc une hausse de *candomblecistas* de 31,3 % tandis que la population brésilienne n'augmentait que de 15,7 %. Donc même si les pratiquants des religions africaines ont diminué au cours du XX^e siècle, le candomblé, quant à lui, est en expansion depuis 1991. S. Péchiné met aussi en lumière le développement du candomblé, avec un nombre croissant de *terreiros* depuis 30 ans.

A. Halloy présente les atouts du candomblé sur le marché religieux qui permet l'adhésion de nouveaux fidèles. Si la majorité des *candomblecistas* le sont par mimétisme familial, d'après lui, certains opèrent une transition religieuse en faveur du culte de matrice africaine par conviction religieuse ou sentiment de reconnaissance de leur identité propre :

« [...] au moins trois catégories d'individus, figurent parmi les principales motivations à franchir le pas de l'initiation : celle qui, par "conviction ethnoculturelle", voit dans le candomblé une religion "authentique" à laquelle s'identifier ; celle qui, essentiellement issue de "l'avant-garde artistique", trouve dans le candomblé une voie d'expression alternative ; celle qui, pour des raisons d'orientation sexuelle, rencontre dans le candomblé un réseau social gay très développé ainsi qu'un univers de sens et un mode d'expression proche de leurs convictions³⁴. »

Il complète sa pensée, affirmant que l'identité du candomblé peut parfois être « une source de prestige social³⁵ » pour les militants de la cause des noirs, des gays et des artistes.

S. Chiousse a une toute autre théorie : selon elle, la conversion religieuse en faveur du candomblé se fait, parfois, à la suite d'une transe lors d'un évènement du *terreiro*, ou le plus souvent dans un moment de désespoir, lorsqu'un problème de santé survient.

J. Puff³⁶ souligne que le candomblé est valorisé « sur le marché des services magiques³⁷ » et possède une large clientèle malgré une concurrence variée, qui n'hésite pas à s'approprier ses techniques mais aussi ses entités. Il ajoute que cela encourage ses « ennemis [...] à les expulser de la scène religieuse³⁸ ».

³⁴ Arnaud Halloy, *Divinités incarnées, L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Editions Petra, Paris, mars 2015, p. 57.

³⁵ *Ibid.*, p. 58.

³⁶ Jefferson Puff, *Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil?*, article, BBC Brasil, 21 janvier 2016, Rio de Janeiro.

³⁷ *ibid.*, texte original : « no mercado de serviços mágicos ».

³⁸ *ibid.*, texte original : "inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso".

b. Quelle est la perception du candomblé au XX^e siècle ?

Jean Pierre Mpiana Tshitenge Wa Masengu³⁹ reprend, dans son étude, la notion de perception sociale, définie comme une vision d'objets ou d'individus modelée par la société. La vision d'un individu ou d'un groupe d'individus portée sur lui-même ou sur les autres provient d'une "double structuration sociale" scindée en deux aspects : objectif et subjectif. Le premier dépend du positionnement des différents groupes sociaux qui propagent alors des « vérités » dans la société. Lorsque ces dernières tendent à être admises par d'autres groupes, cela renforce la réalité de cette perception. L'aspect subjectif, quant à lui, est le « produit des luttes symboliques antérieures ». Il laisse également transparaître les rapports de forces de la société, d'ailleurs souvent intégrés dans les luttes politiques.

L'auteur conclut que la perception dépend des acteurs agissant dans la société :

« Somme toute, la perception sociale consiste en la connaissance de la distribution des positions dans un espace social, distribution qui se réalise en fonction du volume du capital agissant dans cet espace. Suivant la nature et le volume de capital agissant, les agents sociaux s'identifient et se différencient des autres, s'apprécient et se classent sur l'échelle sociale. Le capital agissant sert ainsi de catégorie de perception, mieux de critère d'humanité. La catégorie ou le critère de perception légitime, c'est-à-dire reconnu en tant que tel, est celui qui légitime les couches sociales dominantes et leur permet d'assurer leur domination⁴⁰. »

Afin de corroborer leurs positionnements, les acteurs « dominants » s'appuient donc sur des stéréotypes déjà présents dans la société.

Selon les auteurs de *Stéréotypes, préjugés et discrimination*⁴¹, les stéréotypes sont définis comme des croyances entretenues à l'égard d'une ou plusieurs caractéristiques d'un groupe social, qui entraînent sa catégorisation et sa simplification. Par exemple : les Français sont romantiques.

On différencie les préjugés des stéréotypes par leurs jugements influencés par un aspect affectif, qu'il soit positif ou négatif.

J-B. Légal et S. Delouée, tous deux maîtres de conférences de psychologie sociale, présentent les provenances possibles des stéréotypes sociaux. L'origine peut être l'histoire nationale ou personnelle, mais aussi l'apprentissage lié à divers modèles dits « de référence⁴² », et l'influence des médias, aussi appelé « processus de modelage », qui sont une

³⁹ Jean Pierre Mpiana Tshitenge wa Masengu, *Discriminations et conflits, Contribution à l'étude de la « conscience de condition » de la population de Ngaba*, mémoire de Sociologie, Université de Kinshasa, 2004.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Jean-Baptiste Légal, et Sylvain Delouée, *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Dunod, Paris, 2008.

⁴² Groupes qui entrent dans la définition de notre identité.

importante source de renforcement et de maintien des stéréotypes. Au niveau social, les stéréotypes sont créés et maintenus par des groupes dits « de référence » qui renforcent la cohésion, les sentiments de lien et les valeurs entre les personnes.

Le candomblé est marqué, au XX^e siècle, par la persécution, en particulier à l'époque du président Getúlio Vargas (1930 – 1945 / 1951 – 1954), avec des attaques policières qui interrompaient les cultes, humiliaient et discriminaient les pratiquants. Or les autorités policières sont synonymes de défenseurs de la loi, et leurs actions sont donc considérées comme éthiques, associant dès lors les religions africaines à la notion de délinquance et de crime.

Mis en avant et déprécié par le médecin psychiatre et socio-anthropologue Raimundo Nina Rodrigues dès la fin de l'esclavage, le culte, maintenu jusqu'alors secret par ses pratiquants, encourage les sociologues et anthropologues à l'étudier dans les années 30-40.

Patricia de Aquino⁴³ rassemble, dans un article, les diverses publications traitant du candomblé au cours du XX^e siècle au Brésil. Jusqu'aux années 1950, la presse écrite véhiculait une image négative « [...] en dénigrant le "primitivisme" des pratiques, les actes barbares (sacrifices) ou obscènes (danses de possession) ⁴⁴. » A partir des années 50, le candomblé est étudié et exposé dans les journaux avec des photos présentant les rites qui choquent le public. D'ailleurs, J-B. Martin⁴⁵ explique que depuis le début du XX^e siècle, les religions de matrice africaine et ses pratiquants sont désignés négativement par les termes génériques de *macumba*⁴⁶ et *macumbeiro*.

La journaliste évoque la seconde Conférence mondiale traitant de la tradition et la culture des *orixás* de 1983 à Salvador. Les dénigrements sur les murs publics et dans les médias sont contestés et les termes jusqu'alors associés au candomblé, tels que « secte », « primitives » et « moyen de propagande touristique » sont réfutés. La lettre qui fut alors rédigée et signée par nombre d'influents *babalorixas*⁴⁷ marque le début de la revendication

⁴³ La journaliste Patricia de Aquino est l'auteur de *Quand le candomblé, religion afro-brésilienne, se saisit des médias*, Le Temps des Médias n° 17: Communiqué le sacré, Paris, Automne 2011, p. 100-110.

⁴⁴ *Ibid*, p. 101.

⁴⁵ Jean-Baptiste Martin, sociologue, anthropologue et ethnologue, auteur de *Le Défi magique, Volume I, Esotérisme, Occultisme, Spiritisme*, Presse Universitaires de Lyon, Lyon, 1994.

⁴⁶ Dans un vocabulaire populaire, le mot macumba désigne un acte de magie -le feitiço- fait par quelqu'un pour atteindre un autre, représenté par divers matériaux (des animaux, des offrandes de nourritures, boissons, bougies, etc...) et visible un peu partout dans la ville: sur les plages, places, supermarchés, jardins, etc. (Définition de l'oeuvre *Le défi magique op.cit.*).

⁴⁷ La lettre est aujourd'hui déposée dans le musée du *terreiro Ilê Axé Opô Afonjá*.

politique de la reconnaissance identitaire des *candomblecistas*. D'ailleurs, dans cette lettre, le candomblé fut, pour la première fois, déclaré comme « religion ».

Selon P. De Aquino, la revendication de l'identité culturelle du candomblé est exprimée en grande partie grâce aux supports de communication. En effet, les *pais* et *mães-de-santo* s'impliquent pour faire connaître et comprendre leur culte, par exemple avec la série télévisée *Mãe de Santo*, en 1990, sur *TV Manchete* ou l'ouvrage *Meu tempo é agora* de Mãe Stella, en 1993.

Cependant, S. Péchiné démontre à son tour la difficulté pour les religions afro-brésiliennes de reconnaître leur propre identité publiquement lors des recensements. Par exemple, selon l'IBGE, 10 576 personnes se déclaraient pratiquer le candomblé à Salvador en 2000, alors que le président de la FENACAB⁴⁸ annonçait en avoir enregistré 150 000 auprès des services de l'INSS⁴⁹ la même année.

D'après S. Selka, le candomblé est toujours perçu comme une religion de noirs par la société brésilienne, bien que la moitié des pratiquants soient blancs. L'auteur contredit donc ces idées préconçues et présente le culte comme un symbole de démocratie raciale, grâce au métissage culturel et au syncrétisme religieux. Selon lui, la religion est un élément hybride, parfait exemple de l'identité nationale.

J. L. Almeida Carneiro et M. E. Rivas⁵⁰ soulignent que la tradition orale de la transmission des croyances entraîne une évolution du culte depuis son apparition au Brésil, ce qui encourage la méfiance des non croyants et est parfois utilisée pour discréditer la religion.

Ces idées selon lesquelles le candomblé est une religion de noirs et d'occultisme sont encouragées par les néo-pentecôtistes et, en particulier, par l'Église Universelle du Royaume de Dieu (EURD). Cela confirme la théorie de la dominance sociale exposée par J. B. Légal et S. Delouée, selon laquelle une société hiérarchisée inclut des groupes dominants qui « *développeraient leurs idéologies afin de légitimer les inégalités et maintenir leur statut*⁵¹ ». Ces idéologies appelées « mythes légitimateurs » reprennent les valeurs et croyances répandues, créant et maintenant des stéréotypes positifs et négatifs qui accentuent les hiérarchies sociales.

⁴⁸ Fédération Nationale du Culte Afro-Brésilien.

⁴⁹ *Instituto Nacional de Seguridade Social*.

⁵⁰ *Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras e sua interação na sociedade*, João Luiz Almeida Carneiro, Maria Elise Rivas, Anais dos Simpósios da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), Vol. 13, 2012.

⁵¹ J. B. Légal et S. Delouée, *op.cit.* p.55

3. L'intolérance religieuse

a. Comment s'exprime l'intolérance religieuse au Brésil ?

J. Puff présente les résultats de la commission *Combate à Intolerância Religiosa* de Rio de Janeiro : 1 014 plaintes pour offenses ou actes violents dans l'État, entre juin 2012 et août 2015. Il démontre que 71 % de ces actes discriminatoires se trouvent être contre les pratiquants de religions afro-brésiliennes. Diverses organisations reçoivent les dénonciations d'attaques. Parmi elles, le *Disque 100*, créé par le *Secretaria Nacional de Direitos Humanos*, qui dénombre le plus grand nombre de plaintes dans les États de São Paulo, Rio de Janeiro et Minas Gerais.

La presse relate de nombreuses agressions verbales, comme le refus d'accès aux transports en commun à un « *macumbeiro* », surnommé « *filho do demônio* » à plusieurs occasions dans les lieux publics. Elle met en évidence des actes violents, dont le plus marquant, ces dernières années est l'attaque, en juin 2015, de Kaylane Campos, une petite fille de 11 ans, qui fut lapidée et atteinte à la tête alors qu'elle revenait d'un *terreiro* dans le quartier de Penha, dans la zone nord de Rio de Janeiro. La BBC a d'ailleurs révélé que de nombreux *pais-de-santo* augmentèrent la sécurité des *terreiros*, à la suite des incessantes invasions. Ce fut le cas du *pai* Costa, 63 ans et chef de culte depuis 45 ans, qui a déjà subi trois invasions.

En novembre 2015, un lieu de culte de candomblé de Brasilia fut incendié, le treizième de l'année à être signalé dans l'État. S. Péchiné retrace dans son ouvrage différents témoignages d'attaques de *terreiros*, que ce soit pour effrayer et blesser les pratiquants ou le chef de culte, ou pour détruire les symboles des croyances, voire le *terreiro* lui-même.

Malheureusement, les dénonciations sont rares, comme le démontre l'enquête de PUC-Rio citée dans l'article de la BBC. En effet, parmi les responsables des 847 *terreiros* interrogés durant l'investigation, 430 lieux de culte furent attaqués mais seuls 160 furent à l'origine d'une plainte. De plus, parmi ces accusations, 58 seulement aboutirent en actions judiciaires. Cela s'explique par la peur qui règne lors de ces attaques, comme le souligne le journal *O Globo* lors du lancer de pierres sur la fillette.

Au-delà des attaques, un malaise général intègre le quotidien des pratiquants des religions afro-brésiliennes comme l'affirme l'*umbandista* Luiz Fernando Barros dans l'article de la BBC :

« Já coloquei minha roupa branca religiosa no trabalho e vi que as pessoas queriam caçoar, fazer pouco dos meus valores espirituais. Temos filhos que frequentam escola pública e não podem usar as contas (colares religiosos). Já tive estátuas quebradas no meu templo, tentativas de invasão. Uma irmã nossa foi demitida de um hotel na Zona Sul do Rio quando a gerente descobriu que ela era de umbanda. Não foi o argumento oficial, mas ficou nítido para ela⁵² ».

Probablement est-ce dû à la méfiance, voir même à la peur. Toujours est-il que cela a un fort impact sur la vie quotidienne des pratiquants et ceux-ci se sentent mis au banc de la société. Márcio de Jangun, *pai-de-santo* depuis 15 ans, insiste sur ce point :

« Já me recusaram vender flores quando perceberam que seriam usadas em terreiro de candomblé. No transporte público, a pessoa se levanta por não querer ficar sentada do seu lado, se benze. É algo que infelizmente faz parte do cotidiano e que os praticantes de religiões africanas lidam todos os dias no Brasil⁵³ ».

J. Puff, qui a noté la forte hausse de l'intolérance religieuse, présente deux explications possibles apportées par des spécialistes : la première est que la discrimination est ancrée au Brésil depuis l'esclavage durant lequel l'homme noir était déshumanisé. Les religions afro-brésiliennes sont, depuis cette époque, associées à la macumba et aux rituels sataniques. La deuxième explication est que les mouvements néo-pentecôtistes encouragent la persécution en diabolisant les religions afro-brésiliennes. C'est cette seconde théorie que défend l'historienne Denise Pini Fonseca, citée dans l'article de la BBC :

"É claro que o racismo tem influência, mas acredito que é muito mais forte o discurso de alguns movimentos neopentecostais que são na realidade um projeto teopolítico que se apropria de símbolos muito poderosos para atingir seus interesses, e que elegeram as religiões de matrizes africanas como alvo"⁵⁴.

b. Qui sont les acteurs de cette « guerre sainte » ?

Les néo-pentecôtistes, précédemment mentionnés, ont créé de nombreuses églises comme celles citées par S. Péchiné, l'*Igreja Universal do Reino de Deus* et l'*Igreja Internacional da Graça de Deus*, descendantes de l'*Igreja Pentecostal de Nova Vida*⁵⁵ qui est

⁵² J. Puff, *op. cit.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Église créée par Robert McAlister en 1960 au Brésil. Ce dernier est un fils de Pasteur d'une église Pentecostale du Canada, développa le pentecotisme au Brésil, financé par trois églises américaines, grâce à un programme de radio. Il est un leader quant à l'intolérance envers les religions afro-brésilienne avec son oeuvre "Mãe-de-Santo: História e testemunho de Georgina Aragão dos Santos Franco – a verdade sobre o candomblé e a umbanda", publiée en 1968.

à l'origine du combat contre les cultes afro-brésiliens. L'auteur différencie les Églises néo-pentecôtistes des autres évangélistes par leur « théologie de la guerre spirituelle⁵⁶ », intégrant à celle-ci la diabolisation qui s'applique à tous les aspects négatifs de la vie quotidienne. L'avant propos de A. Corten, J. P. Dozon et A. P. Oro⁵⁷ complète cette idée, affirmant que la formation du mouvement néo-pentecôtiste transnational s'appuie sur une campagne de résistance au paupérisme.

Les Églises néo-pentecôtistes se développent rapidement grâce, en partie, à leur implantation dans des lieux adaptés à leurs besoins socio-culturels. Le sociologue Ricardo Mariano⁵⁸ présente le « client type » : il habite essentiellement dans les villes de Rio de Janeiro, São Paulo et Bahia, où les religions afro-brésiliennes sont très présentes. Ces zones géographiques sont ouvertes à l'apostasie et à la reconversion religieuse. Les fidèles proviennent principalement de classes sociales pauvres, peu scolarisées avec une majorité de noirs et métis, et pensent que leur origine est la cause de leurs difficultés sociales. L'entreprise religieuse offre une accessibilité à différents horaires (3 à 4 séances par jour), en zones urbaines, afin d'atteindre la cible clientèle la plus large possible.

D'après S. Péchiné, ce n'est que récemment que les néo-pentecôtistes accentuent la peur vis-à-vis du candomblé, qu'ils simplifient, associant les *orixás* aux démons. Il faut donc exorciser ces derniers lors des rites de *descargo*⁵⁹ sur toutes les personnes considérées possédées. Et bien que les religions afro-brésiliennes soient le cœur de cible de la « guerre sainte » des néo-pentecôtistes, le catholicisme est également attaqué, comme l'affirme l'auteur, qui se réfère à une étude de l'ISER⁶⁰ de 1996 selon laquelle 30 % de la communauté évangéliste considère que le catholicisme est démoniaque. Face à un tel dénigrement de l'identité, les groupes attaqués, et plus précisément les religions afro-brésiliennes, luttent pour leur reconnaissance avec un message « *émancipateur, lorsqu'elles s'élèvent contre un monde injuste* »⁶¹ afin d'atteindre non seulement la tolérance mais aussi le respect.

Dans sa thèse, l'anthropologue traite essentiellement de la diabolisation, mais il est d'abord question de prosélytisme :

⁵⁶ S. Pechiné, *op. cit.* p. 40-41.

⁵⁷ André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro, dirigeant de *Les nouveaux conquérants de la foi, L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Editions Karthala, Paris, 2003.

⁵⁸ Auteur du chapitre traitant du Brésil dans *Les nouveaux conquérants de la foi, L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*.

⁵⁹ Appelés aussi « rites de délivrance », il s'agit d'une cérémonie, dans les Églises néo-pentecôtistes, pour exorciser les fidèles.

⁶⁰ *Instituto de Estudos da Religião*, il s'agit d'une étude non publiée, conservée dans les archives de l'ISER.

⁶¹ Serge Péchiné, *op. cit.* p.137.

« Pour Carlos Brandão, l'attaque pentecôtiste visant les religions afro-brésiliennes est l'expression d'une concurrence religieuse. De son point de vue, la description de Leonido Silveiro Campos⁶² [...] révèle combien l'Église Universelle développe un prosélytisme de masse réfléchi et organisé sur le mode entrepreneurial⁶³ ».

La théorie de Muzafer Sherif, spécialiste de psychologie sociale, présentée dans *Stéréotypes, préjugés et discriminations* confirme cette idée : « [...] c'est la compétition pour l'acquisition ou le contrôle de ressources naturelles et/ou économiques rares qui serait à l'origine des conflits intergroupes⁶⁴ ».

Les néo-pentecôtistes sont présentés par S. Péchiné, comme étant particulièrement intolérants envers les pratiquants des religions afro-brésiliennes, n'hésitant pas à envahir les *terreiros*, voire à attaquer les personnes. Cela est dû au fait, selon lui, que les deux confessions offrent des outils aux problèmes quotidiens et des méthodes curatives à leurs adhérents. Mais les Églises néo-pentecôtistes se considèrent différentes car elles affirment que leur Église tient ses pouvoirs de Dieu tandis que le candomblé les tiendrait du Diable. Selon elles, affirme-t-il, le monde est simplifié aux notions du « bien » et du « mal », mais en outre elles prêchent la nécessité d'une bataille comme le « réclame » St Paul dans l'Épître aux Ephésiens :

« Revêtez l'équipement de combat donné par Dieu, afin de pouvoir tenir contre les manœuvres du diable. Car nous ne luttons pas contre des êtres de sang et de chair, mais contre les Dominateurs de ce monde de ténèbres, les Principautés, les Souverainetés, les esprits du mal qui sont dans les régions célestes. Pour cela, prenez l'équipement de combat donné par Dieu ; ainsi, vous pourrez résister quand viendra le jour du malheur, et tout mettre en œuvre pour tenir bon. Oui, tenez bon, ayant autour des reins le ceinturon de la vérité, portant la cuirasse de la justice, les pieds chaussés de l'ardeur à annoncer l'Évangile de la paix, et ne quittant jamais le bouclier de la foi, qui vous permettra d'éteindre toutes les flèches enflammées du Mauvais. Prenez le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu⁶⁵ ».

S. Péchiné explique comment les Églises néo-pentecôtistes encouragent une « chasse au diable » pour laquelle elles auraient la solution miracle : les rites de *descargo*. Ronaldo De Almeida fait référence à la diabolisation des *candomblecistas* grâce à l'œuvre de E. Macedo⁶⁶ *Orixás, caboclos et guides : dieux ou démons?* Il montre, en outre, comment les

⁶² Dans son oeuvre *Théâtre, temple et marché : organisation et marketing d'une entreprise néo-pentecôtiste*.

⁶³ Serge Péchiné, *op. cit.* p.187.

⁶⁴ Jean-Baptiste Légal et Sylvain Delouée, auteurs de *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Dunod, Paris, 2008, p.50.

⁶⁵ Serge Péchiné, *op. cit.* p.193.

⁶⁶ L'évêque Edir Macedo est le dirigeant de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Église néo-pentecotiste).

rites de *descargo* nourrissent la peur des religions de matrice africaine chez les évangélistes. En effet, le pasteur demande d'abord son nom au « possédé » qui, au lieu de décliner son identité, désigne toujours un *orixá*. Ensuite, le pasteur l'interroge sur la provenance du « démon », qui l'habite après avoir fréquenté un *terreiro* ou de consommer des aliments africains ou après un ensorcellement.

Cela correspond parfaitement à la théorie de la justification du système et à la croyance en un monde juste, présentée par J. B. Légal et S. Delouée : la religion auto-justifie ses actes en affirmant que le concurrent est maléfique. Or, d'après les auteurs, pour consolider ces croyances, nous créons, souvent inconsciemment, des souvenirs correspondant aux stéréotypes entretenus :

« [...] nous faisons en sorte (pas nécessairement consciemment) de sélectionner et de rechercher activement les informations qui vont dans le sens de nos attentes et de nos croyances [...] lorsque de faux souvenirs apparaissent ([comme] la fausse reconnaissance d'un prénom et l'attribution d'un métier à celui-ci), ces derniers sont largement constitués avec les stéréotypes⁶⁷. »

L'exposition médiatique des rites de *descargo* et autres émissions des églises néo-pentecôtistes ont un fort impact sur la population brésilienne et permettent l'augmentation du nombre de leurs adeptes. On observe, à travers les données de l'IBGE, repris par W. Altmann⁶⁸, une forte hausse d'évangéliques en ce début de XXI^e siècle, passant de 15,4 % (26,2 millions de personnes) en 2000 à 22,2 % (42,3 millions de personnes) en 2010.

Parmi les Églises pentecôtistes, représentant 67,28 % des évangélistes en 2000, l'Église Universelle du Reine de Dieu (l'EURD) se différencie par son rapide développement. Créée en 1977, elle a atteint en 2000 un total de 2 102 millions de pratiquants d'après H. de Andrade⁶⁹.

S. Péchiné explique la réussite de l'EURD à Salvador de Bahia par une diabolisation des religions de matrice africaine depuis l'esclavage. Il reprend l'idée de Ruth Marshall, anthropologue et spécialiste des religions évangéliques, qui affirme que ces derniers souhaitent « coloniser » l'espace.

Cela renvoie à la théorie de M. Weber⁷⁰ selon laquelle les religions s'appuient, afin de se développer, sur la théodicée définie comme étant « la façon dont une religion explique la présence du mal dans le monde et dont elle élabore un chemin pour le dépasser⁷¹ ».

⁶⁷ Jean-Baptiste Légal, et Sylvain Delouée, *op. cit.* p.65-67.

⁶⁸ Censur IBGE 2010 and Religion, Walter Altmann, article de Horizonte- PUC Minais (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião), Belo Horizonte, v. 10, n. 28, oct./dec. 2012, p. 1122-1129.

⁶⁹ L'article de Hanrikson de Andrade, intitulé *Censo 2010 aponta migração de fiéis da Universal do Reino de Deus para outras igrejas evangélicas*.

A. Corten, J. P. Dozon et A. P. Oro soulignent que l'EURD, en «*combinant le traditionnel et l'hypermoderne*⁷²», accuse le diable d'être à l'origine des inégalités et défis actuels. Ils présentent l'*Igreja Universal*⁷³, fondée par Edir Macedo, ex-umbandiste converti à l'âge de 18 ans à l'évangélisme. Celle-ci se fonde sur deux piliers pour garantir son expansion: la propagande moderne au travers des médias tels que la télévision, la radio et le journal, mais aussi des croyances post-modernes comme les exorcismes et les promesses de miracles.

D'après C. Plaideau, la pluralité religieuse engendre une rivalité dans les médias entre l'EURD et le candomblé. Et bien que l'Église Universelle rejette officiellement la violence, en instaurant le manichéisme elle l'encourage sans le dire :

« [...] la veille des élections de 1994, Edir Macedo déclara lors d'une concentration à Rio réunissant 400 000 personnes : "cette élection sera la bataille entre les candidats de Dieu et du diable"⁷⁴ ».

S. Péchiné illustre comment l'Église Universelle encourage les peurs des fidèles, créant un environnement de conflit, pour justifier une « guerre sainte » à Salvador :

« [...] on croise souvent des néo-pentecôtistes qui portent des maillots aux couleurs de l'armée où est inscrit "Guerriers, allons vaincre cette guerre", "engagez vous", "armée de Jésus-Christ". Ces pratiquants, pensent donc opposer une force bénéfique supérieure à des "forces du mal"⁷⁵. »

L'intolérance des néo-pentecôtistes vis-à-vis des religions afro-brésiliennes, explique S. Péchiné, provient du fait que les rites de ces derniers dépendent d'un état de transe et possession par les *orixás*, tandis que les évangélistes considèrent ces divinités comme des démons qu'il faut « exorciser ». D'après l'auteur, l'idée selon laquelle les *filhos de santo* sont « possédés » s'élargit à la totalité de la race noire pour l'EURD, qui affirme que pour sauver leur âme, les noirs doivent s'éloigner de leur origine ethnique démoniaque.

On observe que l'intolérance est proportionnelle à la volonté de gagner des parts sur le marché religieux. Le sociologue R. Mariano⁷⁶ explique l'agressivité contre les autres religions

⁷⁰ Marc Weber, sociologue et auteur de nombreux ouvrages traitant, entre autre, de la religion, cité dans *Sociologie des Religions, Problèmes et perspectives* ; Sabino ACQUAVIVA et Enzo PACE, Editions de Cerf, Paris, 1994.

⁷¹ *Ibid.* p.58.

⁷² A. Corten, J. P. Dozon et A. P. Oro, *op. cit.* p. 15.

⁷³ Église Universelle du Royaume de Dieu.

⁷⁴ C. Plaideau, *op. cit.* p. 128.

⁷⁵ S. Péchiné, *op. cit.* p.40-41.

⁷⁶ Ricardo Mariano, sociologue spécialiste des religions brésiliennes, auteur du premier chapitre de *Les nouveaux conquérants de la foi, L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)* », dirigé par André CORTEN, Jean-Pierre DOZON et Ari Pedro ORO, Editions Karthala, Paris, 2003.

de la part des Églises néo-pentecôtistes, et en particulier de l'EURD, par l'appât du gain. Il fait référence à différentes méthodes utilisées par l'Église Universelle comme, par exemple, la vidéo au cours de laquelle Edir Macedo encourage les pasteurs à se montrer plus offensifs, afin de récolter des fonds. Il rappelle également l'agression physique et verbale de Sergio Von Helde⁷⁷ d'une représentation de *Nossa Senhora de Aparecida*⁷⁸. L'intérêt pécuniaire de l'évêque provoque des accusations de charlatanisme et d'exercice illégal de la médecine. De plus, R. Mariano met en évidence une « guerre des médias » entre *TV Record*, achetée par l'EURD en 1990, et *Globo* qui, en 1995, ridiculisait les néo-pentecôtistes et en particulier E. Macedo avec la mini série « *decadência* ».

Les dirigeants de l'Église Universelle exigent des résultats, et considèrent les lieux de culte comme des entreprises : les églises seront alors déclarées « prospères » (comme la cathédrale de Botafogo) ou « en déficit »⁷⁹ (comme l'église d'Ipanema).

R. Mariano présente l'*Igreja Universal* comme un royaume de la prospérité. Il illustre cette idée avec la banderole du bloc carnavalesque *Mudança do Garcia* du carnaval de Bahia de 1996 clamant "*Le Christ est le chemin, Edir Macedo est le péage*"⁸⁰. Effectivement, les pasteurs font preuve d'une grande pression psychologique sur les fidèles pour obtenir des dons. Selon l'auteur, l'EURD justifie ses besoins financiers par de nombreux investissements, principalement engagés dans la communication comme *TV Record*⁸¹, *Rede Mulher*⁸², soixante-deux stations de radio, le journal hebdomadaire *Folha Universal* et la maison d'édition publiant *Hoje em Dia*⁸³. S'il est vrai que les fonds récoltés sont en partie réinvestis dans les médias, ils sont loin de l'être dans leur totalité selon lui :

⁷⁷ L'épisode avec Sergio Von Helde est considéré par les médias comme une preuve de la « guerre sainte ». En effet, le 12 octobre 1995, le pasteur de l'EURD Sergio Von Helde frappa et insulta la statue de Notre-Dame de l'Apparition, dont c'était la fête ce jour là, pour exprimer son sentiment d'inutilité des représentations utilisées dans le Catholicisme.

⁷⁸ Icône catholique et patronne du Brésil.

⁷⁹ Cf. « *Les nouveaux conquérants de la foi, L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)* », dirigé par André CORTEN, Jean-Pierre DOZON et Ari Pedro ORO, Editions Karthala, Paris, 2003 ; p. 61.

⁸⁰ Ricardo Mariano, *op. cit.* p. 197.

⁸¹ Chaîne télévisée de 63 stations donc 21 appartiennent à l'EURD, 3^e groupe audiovisuel au Brésil.

⁸² Chaîne télévisée diffusée dans 85% des capitales brésiliennes.

⁸³ Journal à tendance laïque de Belo Horizonte.

« [...] des chercheurs affirment que la direction de l'EURD gère une organisation religieuse à des fins lucratives et qu'elle profite de son pouvoir ecclésiastique pour s'enrichir en exploitant financièrement ses fidèles »⁸⁴.

L'entreprise appliquerait alors la « commercialisation du sacré ». L'auteur justifie la motivation des dons des fidèles : ces derniers, adhérant à la théologie de la prospérité, estiment que le paiement de la dîme⁸⁵ revient à contracter un partenariat avec Dieu. Payer c'est alors la promesse du Seigneur d'éloigner le diable et de réaliser leurs vœux. Refuser de payer son dû est, d'après l'EURD, l'influence du démon. En conséquence, le possédé devra être soumis au rite de délivrance. R. Mariano expose alors la stratégie de différenciation de l'Église Universelle : tandis que les autres Églises néo-pentecôtistes encouragent l'exorcisme et la fuite des pouvoirs magiques, l'EURD s'en rapproche en promettant à ses fidèles des miracles magico-religieux durant leur vie terrestre.

S. Selka⁸⁶ décrit, lui aussi, une image peu avantageuse de l'EURD : une Église qui encourage ses fidèles à partager leurs problèmes quotidiens et recommande vivement des remèdes miracles tels que exorcismes et cures, sans prendre garde aux conséquences. Cela peut d'ailleurs parfois se révéler mortel comme ce fut le cas de Victoria Climbé, à qui l'Église Universelle déconseilla les soins professionnels afin de vendre ses propres produits. Comme l'explique l'auteur, l'EURD ne recule devant rien quand il s'agit d'augmenter ses bénéfices, par exemple en vendant des kilos de sel béni à des prix exorbitants, afin de repousser « l'ennemi⁸⁷ ».

H. de Andrade⁸⁸ souligne que si le nombre d'évangélistes est en hausse entre 2000 et 2010, en revanche l'EURD subit une baisse en faveur d'autres religions néo-pentecôtistes tel que *Mundial do Poder de Deus* et *l'Assembleia de Deus*. L'auteur note une baisse de 10,8 % des fidèles de l'EURD en 10 ans, soit près de 230 000 pratiquants.

L'*Igreja Mundial do Poder de Deus* fut créée par Valdemiro Santiago, ancien pasteur de l'*Igreja Universal*, en 1997. Les deux Églises, qui se reconnaissent en un même modèle identitaire, s'accusent mutuellement d'être possédées par le démon. V. Santiago, cité dans l'article de M. Kachani, présente la dîme comme un contrat avec Dieu :

⁸⁴ André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro, dirigeant de l'œuvre « *Les nouveaux conquérants de la foi, L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)* », Editions Karthala, Paris, 2003, p. 199.

⁸⁵ Don correspondant à environ 10% du salaire de chaque adepte.

⁸⁶ S.Selka, anthropologue, spécialiste de politique et identité religieuse, et professeur à l'Université d'Indiana (Albany). Il est l'auteur de *Religion and the politics of ethnic identity in Bahia, Brasil*, University Press of Florida, USA, 2007.

⁸⁷ Est désigné ici le diable.

⁸⁸ Hanrikson de Andrade, *Censo 2010 aponta migração de fiéis da Universal do Reino de Deus para outras igrejas evangélicas*, article, UOL, cotidiano [en ligne], Rio de Janeiro, 29 juin 2012.

« Neste mês, nossa meta é reunir 100 mil pessoas que pagarão o dízimo de R\$ 200. Pagar o dízimo faz parte da aliança entre você e Deus⁸⁹. »

Pourtant, l'EURD ne s'avoua pas vaincue et créa, selon le journaliste G. Sabóia⁹⁰, en janvier 2015, le mouvement des « Gladiadores do Altar », composé de 4 300 jeunes de moins de 26 ans. L'auteur souligne l'aspect militaire des participants qui, selon lui, participent à l'action afin de rendre à Dieu l'aide reçue antérieurement. Très présent sur les réseaux sociaux avec des vidéos représentatives du mouvement, celui-ci s'est rapidement développé et suscita l'indignation du député fédéral Jean Wyllys. L'enquête de ce dernier révéla, d'après le journaliste, que l'objectif de l'association est de former les nouveaux pasteurs de l'EURD.

4. La crise identitaire

a. Comment se construit une identité collective ?

S. Péchiné explique la notion d'identité, en tenant compte de deux processus : l'individu se façonne dans sa relation avec l'autre ; en particulier à partir de la reconnaissance d'une origine ou d'un groupe partageant les mêmes caractéristiques comme, par exemple, l'appartenance à un *terreiro*. Cette idée est confirmée par la journaliste C. Halpern, spécialiste en sciences humaines : « [...] la conscience de soi est indissociable du miroir présenté par l'étranger⁹¹. »

Elle présente la religion comme une affirmation identitaire :

« [...] l'identité passe nécessairement par de multiples identifications. On a en effet parfois besoin, à travers des prises de position et l'adhésion à des croyances, d'affirmer que l'on fait partie de tel groupe, qui devient alors un moyen de valorisation de soi, de promotion⁹². »

Ces identifications se construisent à partir de groupes ou personnes de référence, qui sont considérés comme étant des modèles sociaux. Dans les cas de conflits entre communautés, celle qui est dominée ressent « le besoin de ressembler aux autres, de fusionner, de se référer au groupe⁹³ », dans sa recherche de sécurité pour construire son identité personnelle. En effet, dans un groupe dominé, les individus se définissent par leur

⁸⁹ M. Kachani, *Universal perde fiéis para rival 'milagreira'*, article, BOL Notícias [en ligne], São Paulo, 15 avril 2012.

⁹⁰ Gabriel Sabóia, *Polêmico 'exército' da Igreja Universal, Gladiadores do Altar chega ao Rio, Grupos de jovens se vestem como militares em cultos da Igreja Universal, em Del Castilho, no Recreio e na Tijuca*, O dia, [en ligne], Rio de Janeiro, 5 mars 2015.

⁹¹ C. Halpern, *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, p. 232.

⁹² *Ibid.* p. 48.

⁹³ *Ibid.* p. 48.

communauté tandis que dans les groupes dominants, les individus développent une identité personnelle, afin de se différencier et de ne pas se définir, uniquement, par leur groupe.

La différenciation entre groupes a pour but de valoriser l'estime des membres, souvent au détriment des autres groupes. Selon J. B. Légal et S. Delouée, la dévalorisation d'un groupe social, tel que les pratiquants du candomblé, peut conduire certains à la mobilité et d'autres au changement ou à la passivité sociale.

La mobilité, c'est-à-dire le transit religieux, traduit chez les pratiquants du candomblé un besoin de reconnaissance :

« Selon la théorie de l'identité sociale, la catégorisation sociale permet à l'individu de se définir comme membre de groupes particuliers (auto catégorisation) et entraîne un besoin de maintenir ou d'atteindre une identité sociale positive [...]. Lorsque l'identité sociale est insatisfaisante, les individus essaieront de quitter leur groupe actuel et de rejoindre un groupe positivement évalué (stratégie individuelle) et/ou de rendre leur groupe actuel favorablement distinct (stratégie collective)⁹⁴. »

En effet, C. Halpern souligne que les groupes dominants possèdent souvent les ressources économiques et politiques. Cela pousse les pratiquants des groupes dominés à s'identifier et à rejoindre le groupe dominant par pure ambition sociale :

« [ils rejoignent les groupes dominants] moins par conviction d'une ascendance commune que par un faisceau d'intérêts partagés⁹⁵. »

S. Selka note, lui aussi, que l'identité collective se construit autour du pouvoir détenu par les autres groupes :

« La construction d'une identité n'est pas seulement une affaire personnelle ; il s'agit le plus souvent d'une entreprise collective. Surtout pour les membres des groupes marginalisés, les questions d'identité sont étroitement liées aux questions de pouvoir⁹⁶. »

L'auteur complète cette idée en présentant la pluralité religieuse au Brésil comme une arène regroupant trois principaux adversaires, les catholiques, les évangélistes et les *candomblecistas*, qui s'affrontent pour légitimer leur identité et démontrer leur supériorité :

⁹⁴ *Ibid.* p.53.

⁹⁵ C. Halpern *op. cit.* p. 230.

⁹⁶ texte original : *« The construction of one's identity is not just a personal matter ; it is most often a collective undertaking. Especially for members of marginalized groups, questions of identity are closely intertwined with questions of power. »* p. 126.

« Dans le discours évangélique, les orixás sont des démons et les catholiques sont des idolâtres; dans le discours catholique, le candomblé est un culte et les évangéliques sont des hérétiques fanatiques ; dans le discours du candomblé, les catholiques sont des élites et les évangélistes intolérants⁹⁷. »

b. En quoi la confrontation entre les croyances engendre-t-elle une crise identitaire dans le candomblé?

S. Péchiné confirme cette diabolisation du candomblé et ajoute que lors des prêches, les Églises néo-pentecôtistes encouragent l'abandon de l'identité africaine. Plus encore, ils créent de la peur chez les *candomblecistas* grâce à divers actes discriminatoires. Le témoignage de Maria Céline, ancienne fidèle de l'église *Deus é Amor* est significatif :

« Qu'est-ce qu'on apprend depuis tout petit à l'église ? Que le candomblé est le diable, que tout ce qui vient de l'Afrique est le diable. C'est passé de père en fils. En Afrique, il y a une légion de démons, tout le monde sait cela à l'Église. C'est là que le diable règne. Quand il vient un acarajé, une vatapa, un caruru qui est de culture africaine, c'est encore le diable. Les jeunes, qui sont considérés comme des rebelles, en mangent, mais les plus vieux, non. Ils sont imprégnés de l'idée que l'Afrique est le lieu du diable⁹⁸. »

Selon S. Péchiné, la stratégie néo-pentecôtiste, entre diabolisation et « vente » du produit « contre-fétiche » (rite de délivrance), est propagée grâce aux moyens de communication détenus principalement par l'EURD. Le sociologue Alexandre Brasil Fonseca présente, dans le second chapitre de *Les nouveaux conquérants de la foi*, le plan média international de l'EURD. D'après lui, au Brésil, la législation « se caractérise par un accès limité et un contrôle diffus⁹⁹ », c'est-à-dire par une programmation libre quant aux choix du programme et de la tranche horaire, mais qui nécessite un permis d'exploitation afin d'installer des centres émetteurs. Ce dernier point, fort contraignant, requiert des moyens financiers importants, mais également des influences politiques pour obtenir les accords nécessaires.

⁹⁷ Texte original: “ In evangelical discourse Candomblé santos are demons and Catholics are idolaters; in Catholic discourse Candomblé is a cult and evangelicals are fanatical heretics; in Candomblé discourse Catholics are self-serving elites and evangelicals intolerant zealots.” p. 130.

⁹⁸ Serge Péchiné, *Intolérance et reconnaissance religieuse à Salvador de Bahia, Le face-à-face des Églises néo-pentecôtistes et des religions de matrice africaine en ce début de XXIe siècle*, Thèse à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, sous la cotutelle de Erwan Dianteill et Ordep José Trinidad Serra, 2013, p.118.

⁹⁹ S. Péchiné, *ibid.* p. 216.

L'auteur mentionne de fréquentes proclamations de pasteurs et des témoignages¹⁰⁰ de convertis sur les chaînes nationales comme *Rede Record* (2^e en audience) et *Rede Mulher*, dans le journal *Folha Universal*, tiré à plus de 2,3 millions d'exemplaires par semaine, et dans les espaces radiophoniques. Les moyens de communication, très variés, incluent la publication de livres comme *Espiritismo, a magia do engenho*, une œuvre de l'évêque R. R. Soares (le beau-frère de Macedo), mais aussi l'acquisition de maisons d'édition et de maisons de disques.

Cependant, ces médisances contre les religions afro-brésiliennes via les médias sont parfois sanctionnées : ce fut le cas de *TV Record* et *Rede Mulher* (12 mai 2005, São Paulo) condamnées à donner la parole à leurs victimes qui ont pu exercer un droit de réponse lors d'un programme quotidien d'une heure.

Ces attaques contre l'identité du candomblé ont un impact. B. Fonseca présente les programmes télévisés de l'EURD qui font les meilleures audiences : *Ponto de Luz*, apparu en 2001, et *Fala Eu Te Escuto*¹⁰¹. La particularité de l'EURD est qu'elle base 75 % de son audience¹⁰² sur le parcours de personnes en détresse, qui finissent par atteindre leurs objectifs de vie grâce à l'Église. L'auteur décrit les émissions qui traitent de diverses difficultés de la vie quotidienne permettant à un large public de s'identifier. Ces médias sont financés par les adeptes qui, à travers leur participation, renforcent leur sentiment d'appartenance à un groupe. D'après S. Péchiné, cette identité collective est alors enviée par les *filhos-de-santo*, ce qui encourage leur conversion au néo-pentecôtisme.

D'après le questionnaire réalisé par B. Fonseca¹⁰³, l'important transit religieux est principalement le résultat des prêches (56 %). Les moyens de communication ont très peu d'influence comme facteur unique (0.9 %) mais participe malgré tout à la conversion des évangélistes (25,8 % pour la radio et 14,7 % pour la TV).

S. Péchiné observe, lui aussi, un important transit religieux des *candomblecistas* vers les évangélistes, dans le but de trouver une identité qui leur permettrait d'être acceptés dans la société. Toutefois, les religions afro-brésiliennes attirent, elles aussi, une nouvelle clientèle. En effet, il est mentionné qu'une étude du CEAO (Centre d'Etudes Afro-Orientales), de 2005 à 2007, révèle un fort transit religieux dans les *terreiros* de Salvador : 30 % des adeptes

¹⁰⁰ Par exemple avec la lecture de lettres dans les émissions *Ponto de Luz*, transmis par la *Rede Record* et *Rede TV*, et *Ponto de Fé*, une émission radiophonique.

¹⁰¹ Programme présenté par Clodimir Santos ou Marcello Crivella, deux évêques renommés, depuis 1998.

¹⁰² Tandis que d'autres, tel que l'Igreja Apostólica Renascer em Cristo, n'y consacre que 20% de leur temps d'audience.

¹⁰³ Selon FONSECA, d'après une enquête faite à Rio de Janeiro en 1996, cité dans l'œuvre du même auteur, *Evangelicos e Midia no Brasil*, 2002.

fréquentent un *terreiro* depuis moins d'un an et 23 % ont quitté leur *terreiro* en l'espace d'un an.

Revenant sur l'idée de l'identité, S. Péchiné présente divers exemples d'attaques des néo-pentecôtistes, comme le cas de l'invasion du *terreiro* Ilê Jij Omin Toloyà, à Carnaçari, le 31 décembre 2010, dans le but de détruire les objets religieux et sauver les pratiquants « de l'ennemi¹⁰⁴ ». L'auteur intègre ces actes dans la stratégie appliquée par les Églises comme le démontre l'entretien de Celina, anciennement chargée de l'ouverture d'une nouvelle église néo-pentecôtiste à Salvador et aujourd'hui apologiste de la liberté religieuse :

« En réalité, l'objectif de toutes ces églises, quand elles vont dans les quartiers périphériques, est de fermer les terreiros. Elles ont aussi pour objectif de fermer les centres spirites, des Églises catholiques [...] Tu peux observer que, où il y a un terreiro, ils mettent à côté une église, c'est la stratégie. Retirer les membres du terreiro. Là dans ma rue, ce fut comme cela, le terreiro a fermé car tous les membres sont venus à l'église¹⁰⁵. »

5. L'interdépendance de l'EURD et du candomblé

a. Comment la confrontation religieuse valorise-t-elle l'identité des néo-pentecôtistes ?

Comme nous l'avons montré précédemment, les néo-pentecôtistes et principalement l'EURD ont un fort impact sur l'influence publique à travers la sphère médiatique grâce à leurs organisation et agressivité. Les co-auteurs de *Les nouveaux conquérants de la foi* soulignent que l'identité collective des fidèles de l'Église Universelle se construit par le biais de la « guerre sainte », en donnant un sens éthique à chacune de leurs actions. En d'autres termes, l'EURD construit son identité en détruisant celle des autres groupes religieux, comme le ferait une entreprise qui souhaiterait anéantir la concurrence.

J. B. Légal et S. Delouée expliquent que les conflits entre les groupes sociaux permettent curieusement leur l'intégration dans la société :

¹⁰⁴ S. Péchiné, *op. cit.* p.280.

¹⁰⁵ *Ibid.* p.281.

« *Le conflit intergroupe conduit à une augmentation de la cohésion intragroupe (...) et de la différenciation intergroupe*¹⁰⁶ ».

Ainsi chaque groupe se valorise en se considérant supérieur à l'autre dans le but d'obtenir de nouvelles places de marché :

« *La concurrence entre les groupes pour l'obtention des ressources serait à la base des stéréotypes, des préjugés et de la discrimination*¹⁰⁷. »

H. Tajfel, spécialiste des facteurs symboliques et co-auteur de *Stéréotypes, préjugés et discrimination*¹⁰⁸, complète cette théorie en affirmant que la concurrence encourage le développement et le maintien de l'identité du groupe :

« *L'identité sociale est définie comme "cette partie du concept de soi qui provient de la conscience qu'a l'individu d'appartenir à un groupe social (ou à des groupes sociaux), ainsi que la valeur et la signification émotionnelle qu'il attache à cette appartenance"*¹⁰⁹. »

Quant à C. Plaideau, elle explique que la construction de l'identité des néo-pentecôtistes, comme nous l'avons mentionné, tend à présenter une vision simpliste du monde :

« [...] à défaut de pouvoir rassembler ses fidèles autour d'une culture ancrée dans la tradition, [l'identité] se construit dans la négation et l'opposition à une tradition déjà existante, ouvrant ainsi la porte à une lecture binaire du monde ou "Je = le bien", "l'Autre = le mal". Autrement dit, pour pallier à l'absence d'un véritable dogme, elle mobilise des imaginaires disponibles et les réinterprète négativement¹¹⁰. »

C'est pourquoi, selon elle, l'EURD s'adapte au langage familier et aux croyances traditionnelles des classes les plus pauvres. Or, cette bataille contre le candomblé, principal ennemi de l'Église Universelle, au contraire, encourage la tolérance religieuse, voire mêmes les ripostes contre l'EURD, accusée de profit financier, et crée une « identité contrastive » :

« *Ce renouveau identitaire [...] est selon nous ravivé par le mécanisme de résistance aux attaques néo-pentecôtistes*¹¹¹. »

Cependant, l'anthropologue explique que cette stigmatisation de la part des médias contre l'EURD est contrebalancée par les moyens de communication à disposition de l'Église d'Edir Macedo. Ce dernier s'y présente comme une victime d'harcèlement médiatique, ce qui

¹⁰⁶ Jean-Baptiste Légal, et Sylvain Delouée, *op. cit.* p.51.

¹⁰⁷ *Ibid.* p.51.

¹⁰⁸ *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Jean-Baptiste Légal et Sylvain Delouée, Dunod, Paris, 2008.

¹⁰⁹ *Ibid.* p.53.

¹¹⁰ C. plaideau *op. cit.* p. 131.

¹¹¹ *Ibid.* p. 133.

lui permet de réhabiliter son image, de mobiliser ses fidèles et de fonder le CNPB (Conseil National des Pasteurs du Brésil).

b. Comment les attaques permanentes des néo-pentecôtistes permettent-elles la reconnaissance du candomblé ?

R. de Almeida met en avant un paradoxe : le « syncrétisme inversé¹¹² » de l'EURD vis-à-vis des religions afro-brésiliennes. D'après lui, les trases de ces derniers sont appropriées par les néo-pentecôtistes afin de créer les rites de délivrance. Il note également une dépendance de l'Église Universelle aux religions de matrice africaine qui sont « *l'aliment constitutif de son discours religieux*¹¹³ ».

Ce « syncrétisme inversé » est également évoqué par T. A. Bianchetti¹¹⁴, qui remarque que *Exu*, messenger des *orixás*, prend les traits du diable dans le néo-pentecôtisme, inversant les valeurs attribuées à la divinité. Dans le candomblé, *Exu* est une entité, au plus proche des humains, qui exauce les souhaits de ces derniers, quels qu'ils soient, quitte à jouer de mauvais tours aux autres. Pour cela, il fut longtemps, et est parfois encore aujourd'hui, associé au diable par les *candomblecistas* qui lui attribuent un caractère malicieux, mais non pas « mauvais » comme dans les religions judéo-chrétiennes. Dans l'umbanda, *Exu* a l'apparence du diable lors du Carnaval. La notion éthique, omniprésente dans les religions chrétiennes, est accentuée par les néo-pentecôtistes qui associent, à leur tour, l'entité des religions afro-brésiliennes à un diable de religion chrétienne.

Il est intéressant de noter, d'après C. Plaideau, que en diabolisant les *orixás* du candomblé, l'Église Universelle admet leur existence et les valorisent : « [...] *plus l'attaque sera virulente, plus le monde entier sera au courant de la puissance de nos dieux*¹¹⁵. »

Les dénigrements serviraient alors à reconnaître et à « intégrer » par la différence. D'autant plus que l'EURD incorpore un imaginaire religieux commun à celui du candomblé. L'auteur précise alors que cela permet aux *candomblecistas* de sortir de leur « syncrétisme de masque », utilisé jusqu'alors pour éviter les persécutions.

Le candomblé, qui était jusque là ignoré par la société, prend une place de plus en plus importante au fil des attaques dans l'univers des croyances des néo-pentecôtistes :

¹¹² R. de Almeida *op. cit.* p. 270.

¹¹³ *ibid.* p. 270.

¹¹⁴ *Os Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus*, Thiago Angelin Bianchetti, article

¹¹⁵ C. Plaideau *op. cit.* p. 134.

« "Je t'inclus en t'excluant" où prédominera une logique relationnelle et combinatoire où les entités opposées devront systématiquement se trouver conjuguées¹¹⁶. »

C. Plaideau explique ce combat par une recherche incessante de reconnaissance et de légitimation de l'identité religieuse du candomblé, mais également des néo-pentecôtistes. L'EURD, pourtant « exclusiviste », reprend le langage et les croyances afro-brésiliennes pour engager un dialogue avec le candomblé et, ainsi, affirmer sa propre identité.

La « guerre sainte » de l'EURD est donc, d'après l'auteur, un moyen pour cette dernière, tout comme pour le candomblé, de faire reconnaître son identité et sa puissance sur un marché religieux où le pluralisme encourage une forte concurrence.

Mais n'oublions pas que, comme le montre l'étude du CEPLIR¹¹⁷ de Rio de Janeiro faite entre juillet 2012 et août 2015 : 7,7 % des actes d'intolérance religieuse enregistrés concernent les évangélistes.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 138.

¹¹⁷ Site du CEPLIR.

II. La reconstruction identitaire du candomblé

1. La liberté religieuse au Brésil

a. Quelle est la position législative sur la liberté religieuse ?

L'intolérance religieuse est illégale au Brésil depuis le 15 mai 1997¹¹⁸, soit plus d'un siècle après la séparation de l'État avec l'Église en 1891. La loi ajoute que la pratique et l'incitation à la discrimination et aux préjugés religieux seront punies d'un emprisonnement de un à trois ans et d'une amende. De plus, dans le cas où la presse ou les médias seraient responsables de l'intolérance, ils risqueraient de deux à cinq ans de prison et également d'une amende (art. 20 §2¹¹⁹). Dans ce cas, un juge sera alors désigné pour décider de la sentence adaptée : saisie et destruction de matériel ou cessation de l'entreprise médiatique responsable. La législation complète le Code Pénal¹²⁰ (art.140 §3¹²¹) et condamne, entre autres, les insultes se référant à la religion de un à trois ans de réclusion en plus d'une amende.¹²²

Cette loi dénote une prise de conscience de l'État et ne cesse d'être améliorée, par exemple en complétant l'article 20 avec le § 3 de la loi n° 12735 de 2012 qui condamne toute intolérance, médiatique, électronique ou autre. Ce même article punit la publication d'intolérance religieuse par l'interdiction de l'utilisation d'internet par la loi n° 12.288. Cependant, un manque de précision de la loi permet l'abus de opinion religieuse.

Et même si l'intolérance sur la toile est désormais condamnée, le prosélytisme y est encore présent. Pour contrer ce phénomène, le projet de « *Lei de Iniciativa Popular da Mídia Democrática*¹²³ », voulue depuis 2013 par la CUT (*Central Única dos Trabalhadores*¹²⁴), est en cours. Ce projet, d'après I. Moraes Filho¹²⁵, souhaite réglementer les « communications sociales électroniques » autant que les chaînes de télévision et stations de radio afin d'assurer la promotion de la diversité au sein du Brésil. Il veut limiter les propagandes politiques et religieuses. Bien que le projet ne soit pas encore approuvé, la loi Marco Civil n°12.963 du 23

¹¹⁸ Loi n° 9.459 du 15 mai 1997 (art 1), Constitution Brésilienne [en ligne]. La loi n° 7.716, de la Constitution de 1989, ne punissait jusqu'alors les crimes d'intolérance envers la race ou la couleur.

¹¹⁹ *Ibid.* Art. 20 §2.

¹²⁰ Le Code Pénal brésilien fut créé par le décret n°2.949 du 7 décembre 1940.

¹²¹ Article 140 du Code Pénal.

¹²² Loi n° 9.459 du 15 mai 1997.

¹²³ Article publié sur le site *Sindicato único dos Trabalhadores em Educação de Minas Gerais*, affilié à la CUT (*Central Única dos Trabalhadores*).

¹²⁴ Syndical brésilien.

¹²⁵ Ivan Moraes Filho, journaliste au *Centro Cultural Luiz Freire* et auteur de l'article *Iniciativa Popular: Todos pela aprovação da Lei da Mídia Democrática*.

avril 2014¹²⁶, selon laquelle toute publication internet doit répondre à une entière neutralité et ne diffamer aucun groupe social, encourage la mise en valeur de la diversité dans les médias.

Mais le journaliste F. Brisolla¹²⁷ souligne que, lors d'une décision judiciaire à Rio de Janeiro, en avril 2014, la discrimination religieuse publiée sur le média-social *YouTube* envers les religions afro-brésiliennes ne fut pas condamnée. En effet, d'après lui, le juge Eugênio Rosa de Araújo, un ex-pasteur néo-pentecôtiste, déclara que le candomblé, qui n'est ni monothéiste, ni basé sur un livre sacré, ne peut être reconnu comme religion :

« *Em decisão de 28 de abril de 2014, o juiz Eugênio Rosa de Araújo, titular da 17a Vara Federal, afirmou que as crenças afro-brasileiras "não contêm os traços necessários de uma religião". De acordo com o magistrado, as características essenciais a uma religião seriam a existência de um texto base (como a Bíblia ou o Alcorão), de uma estrutura hierárquica e de um Deus a ser venerado*¹²⁸. »

On observe donc que les lois, incomplètes, permettent diverses interprétations et que les condamnations contre l'intolérance restent rares.

b. Comment dénoncer un acte d'intolérance ?

Divers organismes furent créés pour pouvoir recueillir les plaintes pour intolérance religieuse, s'adaptant aux différentes échelles géographiques (*estatual, national et local*).

A l'échelle nationale la *Secretaria de Direitos Humanos* (SDH) met à disposition, d'après les auteurs de *Intolerância Religiosa no Brasil*¹²⁹, le *Disque 100* qui a pour mission de recueillir les dénonciations avant de les analyser et de les transmettre à leur Secrétariat. Selon eux, une enquête, menée par le *Disque 100* entre avril 2012 et août 2015 met en évidence une intolérance majoritairement engagée contre les religions afro-brésiliennes (71%) parmi les 697 cas de dénonciation.

Durant le seul premier semestre de 2016, d'après les chiffres du SDH¹³⁰, les intolérances religieuses contre les religions afro-brésiliennes représentaient 50,6 % du total des dénonciations, contre 32,94 % d'intolérances envers ces mêmes religions en 2015. Cette

¹²⁶ Loi n°12.965, Presidência da República.

¹²⁷ *Umbanda e candomblé não são religiões, diz juiz federal*, F. Brisolla, Folha de S. Paulo, São Paulo, 16 mai 2014.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Intolerância Religiosa no Brasil, Relatório e Balanço*, auteurs : Babalawô Ivanir dos Santos, Maria das Graças O. Nascimento, Juliana B. Cavalcanti M. T., Mariana Gino et Vítor Almeida, éditeur : CEAP (Centro de Articulação de populações marginalizadas) et Kliné Editora, Rio de Janeiro, 2016.

¹³⁰ Base de données du *Disque 100* de la SDH, *Dados de Intolerância Religiosa 2015 -2016 (por religião)*.

forte augmentation est-elle la conséquence d'une hausse de l'intolérance ou le symptôme d'une valorisation des identités religieuses minoritaires ?

Informations recueillies à partir de la base de données, concernant les dénonciations entre 2014 et 2016¹³¹ :

Dénonciations d'intolérance religieuse au « <i>Disque 100</i> » entre 2014 et 2016		
Année	Nombres d'actes d'intolérances religieuses dénoncées au « <i>Disque 100</i> »	% des victimes dénonçant elles-mêmes les actes d'intolérance
2014	180	7,78%
2015	280	2,14%
2016 (1 ^{er} semestre)	249	0,80%

D'après le *Disque 100*, si le nombre d'intolérances est en hausse, les victimes dénonçant elles-mêmes sont rares. Les chiffres de 2016 montrent que plus que 57,60 % des auteurs des dénonciations sont inconnus des victimes. Il semble que si, en tant que victime, la dénonciation reste un acte difficile à accomplir, il est plus assumé pour le citoyen.

J. Puff fait d'ailleurs référence au rôle de la CCIR (*Comissão de Combate à Intolerância Religiosa*), organe de la *Secretaria dos Direitos humanos*, qui a pour rôle de recevoir mais surtout de mettre en lumière les actes d'intolérance afin de développer la conscience nationale et d'encourager le gouvernement à rendre les politiques publiques plus efficaces. Les experts du CCIR, d'après l'auteur, réclament la création d'une délégation pour les crimes raciaux et les délits d'intolérance comme le détermine la loi n° 5931 de 2011. Ce bureau est nécessaire pour faire respecter la loi contre l'intolérance, d'après le professeur André Chevarese, cité dans l'article de la BBC, car la police relègue souvent les crimes d'intolérance à des disputes de voisinages. Ivanir Costa, de la CCIR, témoigne, lui aussi, du manque d'implication politique quant au respect des lois, malgré les promesses des présidents Lula et D. Rousseff :

¹³¹ *Ibid.*, *Denúncias 2011 a 2016 - Intolerância Religiosa*.

"Não temos órgãos que acolham denúncias e orientem vítimas em todos os Estados. Não temos uma base de dados nacional, os números são muito discrepantes ao redor do país. Há pouquíssimas delegacias. Delegados, policiais e juízes descumprem a lei. É um cenário muito incipiente ainda¹³²."

J. Puff présente ensuite le CEPLIR (*Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos*) créé en 2012 à Rio de Janeiro. I. dos Santos et ses collaborateurs exposent dans leur rapport¹³³ les appuis juridiques, psychologiques et sociaux adaptés aux besoins des victimes qu'offre le centre de dénonciation. Ils soulignent également que 71,15 % des victimes d'intolérance religieuse durant la période étudiée (juillet 2012 - septembre 2015) sont des pratiquants de religions afro-brésiliennes.

2. La lutte pour la légitimité

a. Quelle est la position du gouvernement brésilien face à l'intolérance ?

Afin de valoriser la diversité, le gouvernement brésilien institua en 2003 une *Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial* (PNPIR¹³⁴) incluant la création d'un Secrétariat spécial, lié à la Présidence de la République, en faveur des politiques de promotion de l'égalité raciale : *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial* (SEPPIR), créée par la loi n°10.678 du 23 mai 2003.

Ce nouveau Secrétariat a également pour mission de protéger les droits individuels. Il reçoit donc les plaintes d'intolérance raciale mais aussi religieuse qui, depuis la création de ce dispositif, ne cesse d'augmenter.

La structure organisationnelle du SEPPIR, approuvée par le décret 7261 du 12 août 2010, inclut différents organes : les politiques d'action positive du Secrétariat, le Secrétariat des politiques pour les communautés traditionnelles ; le Département de la planification et de promotion de la formulation des politiques de l'égalité raciale ainsi que le Conseil national pour la promotion de l'égalité raciale (CNPIR) qui a un rôle consultatif.

Le SEPPIR, en 2013, lança le plan national de développement durable des peuples et des communautés traditionnels de matrice africaine reprenant trois axes stratégiques qui sont : la garantie de leur droit, la protection de leur territoire et de leur culture ainsi que leur inclusion dans la société brésilienne. Le but de ce plan est de valoriser l'ancestralité africaine

¹³²Article de Jefferson Puff, *op. cit.*

¹³³*Intolerância Religiosa no Brasil, Relatório e Balanço*, Babalawô Ivanir dos Santos, Maria das Graças O. Nascimento, Juliana B. Cavalcanti M. T., Mariana Gino et Vítor Almeida, *op. cit.*

¹³⁴Politique nationale de promotion de l'égalité raciale selon le Décret 4.886.

et de renforcer les politiques publiques en faveur de leur égalité au sein de la communauté brésilienne.

L'État brésilien prend enfin conscience de la forte inégalité et intolérance présentes dans le pays et permet aux différentes ethnies, mais également aux pratiquants de religion de matrice africaine, de valoriser leur identité bafouée durant plusieurs siècles. Les organismes et conseils du SEPPIR sont présents dans chaque état, mais bien plus nombreux dans le *Nordeste* (40 % des agences dont 31 agences à Bahia) et dans le Sud-Est (32 %) ¹³⁵.

Le SEPPIR de Bahia, par exemple, appelé SEPROMI (*Secretaria da Promoção de Igualdade Estado da Bahia*) traite les dénonciations d'intolérance raciale ou religieuse, garantit l'appui juridique, social ou psychologique nécessaire aux victimes et crée des événements afin de sensibiliser la population à l'importance de la garantie des droits. Il inclut le « *Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa Nelson Mandela* ».

S. Péchiné présente une convention, conjointement signée par le SEPPIR ¹³⁶ et le SEPROMI ¹³⁷ le 8 août 2011, nommée « *Rede de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa* », qui a pour but de créer des instruments de lutte contre les discriminations. Sa principale mission est d'informer, grâce à différents supports, la population de ses droits et de les garantir en agissant face aux actes de racisme ¹³⁸.

Afin de promouvoir la liberté religieuse, le *Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa* est institué par la loi n° 11.635 ¹³⁹ du 27 décembre 2007. Cette loi fut créée, d'après S. Péchiné, à la suite du décès de *Mãe Gilda*, le 21 janvier 2000, provoquée par un infarctus dû aux pressions des néo-pentecôtistes (l'EURD dans ce cas).

En 2016, le Ministre de la Culture (MinC) et la *Fundação Cultural Palmares (FCP)* ont lancé la campagne *Filho do Brasil* ¹⁴⁰ par diverses publicités véhiculées sur internet et à la télévision afin de sensibiliser la population aux intolérances. A. Nitahara ¹⁴¹ évoque la diffusion de cette campagne auprès des structures d'éducation de Rio de Janeiro, ce qui a permis des débats dans les écoles afin de combattre les stéréotypes.

¹³⁵ Site Internet *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Ministério da Justiça e Cidadania*.

¹³⁶ Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da Republica.

¹³⁷ Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia.

¹³⁸ Site du Sepromi.

¹³⁹ Loi signée par le président Lula da Silva.

¹⁴⁰ Site du Ministère de la Culture.

¹⁴¹ A. Nitahara, *Campanha contra a discriminação religiosa é apresentada no Rio de Janeiro*.

b. Quelle est la responsabilité de l'éducation dans l'intolérance religieuse ?

Le professeur de l'Institut d'histoire André Chevarese, de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ), cité dans l'article de J. Puff, présente le système scolaire comme étant un des principaux coupables des intolérances religieuses pour son manque d'implication dans les attaques aux droits de l'homme :

« [...] juízes tendem a ser condescendentes, não punem da forma adequada. O Estado falha ainda ao não educar melhor, não incluir mais o ensino sobre África, sobre religiões de matrizes africanas, sobre a importância das culturas africanas para a construção do país¹⁴² ».

Le gouvernement brésilien en a bien conscience et tente donc de favoriser, non seulement la liberté religieuse mais aussi la reconnaissance des minorités, comme les religions afro-brésiliennes, à travers l'éducation. Pour ce faire, selon les professeurs M. Santiago Mylène et A. Canen¹⁴³, spécialistes de l'éducation, la loi fut modifiée¹⁴⁴, en 2003, et elle rend obligatoire l'enseignement de l'histoire et de la culture afro-brésilienne. Les auteurs soulignent qu'avant cette loi, l'histoire et la culture afro-brésilienne étaient négligées et leurs rôles dans la formation de la République du Brésil étaient ignorés. L'instruction brésilienne reconnaît aujourd'hui donc l'histoire et la culture afro-brésilienne avec ses religions, comme étant un des éléments fondateurs de la nation et de la culture du pays. D'après les auteurs, elle permet la prise de conscience des préjugés contre les Afro-brésiliens. Avec ce nouvel enseignement, les professeurs sont invités à un « devoir » de tolérance et de respect envers les ethnies afro-brésiliennes ou indigènes.

Cette même loi¹⁴⁵, ajoute le *Dia da Consciência Negra* le 20 novembre dans le calendrier scolaire¹⁴⁶. Ce jour de mémoire s'étendit à toute la population en 2011¹⁴⁷, sous la présidence de D. Rouseff ; il officialise le *Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra*, commémorant la mort de Zumbi dos Palmares¹⁴⁸ et la lutte contre l'esclavage.

Pourtant, en dépit de cette loi, de nombreux articles de presse de l'*Universo OnLine* (UOL) et Globo relatent des cas de persécutions religieuses en milieu scolaire, dit

¹⁴² J. Puff *op. cit.*

¹⁴³ Mylene Santiago et Ana Canen, auteur de *Les approches interculturelles dans l'éducation au Brésil*, Revue internationale d'éducation de Sèvres, n°63, 2013, p.43-54.

¹⁴⁴ Le loi n° 9.394 fut modifiée en 2003 en faveur de la loi n°10.639 et adoptée par le Conseil National de l'Education le 17 juin 2004 dans le but de réformer les programmes scolaires.

¹⁴⁵ Lei N°10.639, de 9 de Janeiro de 2003, Luiz Inácio Lula da Silva.

¹⁴⁶ Site du calendrier national.

¹⁴⁷ Lei n° 12.519, de 10 novembro de 2011, Dilma Rouseff.

¹⁴⁸ Zumbi Dos Palmares est un des chefs du quilombo dos Palmares au XVIIIe siècle. Il est devenu le héros afro-brésilien de la résistance à l'esclavage.

« *bullying* », dont les professeurs sont souvent à l'origine. Le sociologue C. Camargo¹⁴⁹ souligne que la persécution appliquée aux enfants est souvent indirecte, accompagnée d'un isolement social, mais qu'elle peut aller jusqu'à des menaces et des attaques physiques. Ces actions entraînent, d'après l'auteur, des sentiments de peur et d'anxiété et encouragent une baisse de l'estime. Il cite une enquête réalisée en 2010, dans laquelle persécution est surtout présente chez les élèves de 6^e et 5^e, et en particulier dans les villes de Brasilia, Belo Horizonte e Curitiba.

D'après la base de données du *Disque 100* de la SDH¹⁵⁰ précédemment citée, les actes d'intolérance religieuse en milieu scolaire représentaient 12,50 % du total des dénonciations en 2011. Moins nombreux aujourd'hui (4,85 % en 2016), ils continuent d'exister.

Depuis 2003, l'Etat reconnaît la diversité religieuse comme une valeur à développer¹⁵¹. En 2004, fut créée la FTU, *Faculdade de Teologia Umbandista*, à São Paulo par le *pai-de-santo* Francisco Rivas Neto¹⁵². Il s'agit du premier établissement d'enseignement supérieur qui inclus un cours de théologie qui met l'accent sur l'étude des religions afro-brésiliennes. Cette université est la seule dont les formations sont reconnues par le Ministère de l'Education. Cette avancée sociale permet l'égalité des religions dans le milieu académique puisque des études dédiées au catholicisme et au protestantisme sont déjà en cours. De plus, cela tend à valoriser la religion grâce à la volonté de la comprendre, reconnaître sa complexité et encourage la liberté de croyances¹⁵³.

c. Comment les *candomblecistas* luttent-ils pour leur légitimité ?

S. Péchiné évoque la lutte des *candomblecistas* pour la légitimité en citant Leonel Monteiro, *Ogan* dans un *terreiro* et président de *l'Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-Amerindia* :

¹⁴⁹ *Bullying*, Orson Camargo, Site de Brasil Escola.

¹⁵⁰ Base de données du disque 100 de la SDH, Denúncias 2011 a 2016 - Intolerância Religiosa.

¹⁵¹ Par l'ordonnance n°3864, du 18 décembre 2003, du Ministère de l'Education et de la Culture.

¹⁵² Site internet du Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino Subsede Distrito Federal.

¹⁵³ *Teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras e sua interação na sociedade*, João Luiz Carneiro e Maria Elise Rivas, 2011.

« A partir de 2000, il y a eu une réaction des adeptes, des terreiros, des spirites, voire des catholiques qui ont réagi à l'intolérance religieuse dont ils étaient la cible. Aujourd'hui, on trouve beaucoup plus de reportages à la télévision ou dans les journaux, des articles ou des programmes qui parlent du candomblé, des religions de matrice africaine, de l'intolérance religieuse. Tout cela finit par inhiber les personnes qui auraient tendance à discriminer les religions de matrice africaine. C'est quelque chose qu'il faut continuer à travailler, surtout dans les écoles, dans les universités pour enseigner les différences et le respect. Apprendre à avoir de la sensibilité et non seulement la technique de ce qu'on apprend. Former des professeurs qui arborent la pluralité religieuse existante au Brésil. Nous sommes dans un État laïc¹⁵⁴. »

Pour la défense de cette identité et de la tolérance religieuse en général, S. Péchiné présente des actions mises en place. Il mentionne de nombreuses coopératives existantes telles que la FENACAB (*Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro*), la *Cultura e Promoção Social* qui soutiennent les religions afro-brésiliennes du point de vue juridique mais également médiatique : par exemple la réalisation en mars 2004, en partenariat avec le terreiro de Casa Branca, d'un documentaire vidéo *Intolerância Religiosa : ameaça à paz*, dans le but d'encourager une prise de conscience dans les écoles. Certains médias, comme *TV Globo*, prirent également parti pour la liberté religieuse. Cependant, ainsi que le fait remarquer l'auteur, l'intolérance provient principalement des modes de vie et d'éducation. S. Péchiné complète alors cette remise en question de l'identité du candomblé en citant *Mãe Sinha* de la Casa Branca :

« Toute la diabolisation, toute la persécution à la télévision, toute la distorsion dont notre image souffre de la part des évangéliques fait que l'on doit repenser où nous sommes ? Qui sommes-nous ? Pourquoi y a-t-il des gens qui croient en l'image qu'ils donnent de nous, et d'autres qui sortent des terreiros ? Après nous être posé cette question, nous verrons que notre différence peut nous mener à une série d'actions, peut se transformer en une alternative, mais pour cela, nous devons montrer à la société ce que l'on est en vérité¹⁵⁵ ! »

Pour dévoiler leur identité véritable, il faut tout d'abord que les pratiquants du candomblé assument celle-ci. S. Péchiné présente la campagne « *Quem é de Axé diz que é !* » lancée par le *Coletivo de Entidades Negras* (CEN), le 20 novembre 2009, qui a pour objectif d'encourager les adeptes à assumer leurs croyances, en particulier lors du recensement IBGE de 2010 :

¹⁵⁴ S. Péchiné, *op. cit.* p.315-316.

¹⁵⁵ *Ibid.* p.341.

« *Nesto censo, declare seu amor ao seu Orixá / Diga que é do Santo, diga que é do Gunzu, diga que é do Axé / Pois quem é de Umbanda, quem é de Candomblé/ Não pode ter vergonha, tem que dizer que é !*¹⁵⁶ »

On observe, d'après les chiffres du recensement de l'IBGE, que la campagne fut productive dans l'État de Bahia, avec une augmentation des pratiquants du candomblé : de 0,36 % en 2000 à 0,84 % en 2010. En revanche dans l'État de Rio de Janeiro, le nombre de personnes se déclarant pratiquer le candomblé diminue, passant de 0,49 % à 0,40 % entre 2000 et 2010.

S. Péchiné souligne la difficulté pour les pratiquants tout comme pour les *babalorixás*¹⁵⁷ d'avouer leur identité au monde, risquant alors des attaques des Églises néo-pentecôtistes. Les résultats d'une étude du CEAO de 2006-2007 renforcent cette idée : seulement 20 % des *terreiros* de Bahia se déclarent comme étant des associations religieuses. L'auteur présente le mouvement « *chega de intolerância - Não toquem em nossos terreiros* », créé le 20 novembre 2010 par le CEN, qui a pour but de mobiliser les communautés des religions de matrice africaine afin de défendre leurs droits et leur identité.

Si l'intolérance religieuse affecte ses victimes, ceux qui sont accusés injustement de ces actes tentent, eux aussi, de la combattre. Ed René Kivitz, pasteur d'une église baptiste, met en avant les conséquences de la « guerre sainte » sur la communauté évangélique dans un article de la BBC :

« *Acho que é algo isolado, mas preocupante também para a imagem da Igreja Evangélica, que está sofrendo muito por conta de lideranças radicais que estão construindo no imaginário da sociedade brasileira uma ideia do ser evangélico que não corresponde à grande parcela da nossa população que se identifica como tal*¹⁵⁸. »

En 1990, le Mouvement des Évangélistes Progressistes est créé. D'après S. Selka, ce mouvement encourage l'unité de la société brésilienne en participant à des manifestations tels que le « *Dia da Consciência negra* » chaque 20 novembre. L'anthropologue évoque également l'ITEBA (*Instituto de Educação Teológico da Bahia*), un établissement universitaire géré par des leaders évangéliques qui prônent la liberté religieuse. De plus, il fait remarquer que différents éléments démontrent une volonté de tolérance de la part des évangélistes. Il est à noter une augmentation de l'identité noire dans la communauté évangélique depuis le début

¹⁵⁶ *Ibid.* p.341-342.

¹⁵⁷ Aussi appelés *pai-de-santo* tandis que les *Ialorixás* aussi nommées *mãe-de-santo*, sont les chefs des terreiros ayant pour devoir de transmettre la connaissance du Candomblé.

¹⁵⁸ J. Puff *op. cit.*

des années 2000. Par ailleurs, si les évangélistes représentaient 29 % du PFL¹⁵⁹ en 2007, ils étaient aussi environ 10 % du PT¹⁶⁰, soit environ trois millions de la communauté, a voter pour le parti progressiste.

3. Processus d'historicisation

La revendication identitaire du candomblé, présente au Brésil depuis la seconde Conférence mondiale de la tradition et la culture des *orixás* inclut, selon P. de Aquino, un « mouvement d'historicisation de la mémoire, symptomatique des classifications au patrimoine historique »¹⁶¹. Celui-ci a permis l'obtention de subventions pour la remise en état des *terreiros*.

Qu'est ce que l'historicisation ? D'après l'économiste L. Von Mises¹⁶², il s'agit d'un mouvement, apparu à la fin du XVIII^e siècle, qui s'oppose à l'évolution des institutions, prône la préservation de celles-ci et le retour aux institutions disparues. Le processus d'historicisation défait les modifications opérées par l'histoire, sur le culte, sur les aspects vestimentaires, voire même sur la langue. On observe la multiplication des cours de yoruba parmi les communautés de candomblé. L'importance de la redécouverte des langues africaines est évidente, elle permet la connaissance approfondie du culte, grâce à la compréhension des mythes et des chants déclamés durant les rites.

Nous étudierons donc dans un premier temps la préservation du patrimoine du candomblé avant d'observer les mouvements mis en place en faveur du retour à la tradition dans la religion.

a. Comment la préservation du Candomblé est-elle assurée?

En 1937, le Brésil créa l'*Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (IPHAN), organisation fédérale du Ministère de la Culture, qui a pour but la préservation du patrimoine culturel brésilien. En accord avec la convention de l'UNESCO de 2003, celui-ci assure la protection du patrimoine immatériel et valorise la diversité culturelle¹⁶³. Cette

¹⁵⁹ *Partido da Frente Liberal*, parti conservateur du Brésil dissous en 2007 pour intégrer le parti des Démocrates.

¹⁶⁰ Parti des travailleurs, parti progressiste.

¹⁶¹ P. de Aquino *op. cit.* p. 108.

¹⁶² *Théorie et Histoire: une interprétation de l'évolution économique et sociale*, Ludwig von Mises, Yale University Press, 1957.

¹⁶³ Site internet de l'IPHAN.

convention a pour but de préserver les minorités et d'encourager une prise de conscience des nouvelles générations.

D'après M. Halbwachs¹⁶⁴, sociologue reconnu pour son concept de la mémoire collective, l'identité d'un groupe religieux se fonde sur ses symboles et son lieu de culte qui, en cas de destruction, aurait un impact sur la mémoire de la religion. Protéger les lieux de culte équivaut donc à maintenir la tradition du Candomblé.

S. Capone et M. Ramos de Morais¹⁶⁵ évoquent la patrimonialisation des *terreiros* par l'IPHAN depuis 1999. Cette année-là, la *Casa Branca* fut le premier lieu de culte du candomblé à être reconnu patrimoine culturel, et si les négociations furent difficiles, le pragmatisme l'emporta. En effet, la Casa Branca subit diverses modifications au fil du temps comme la transformation de la fontaine consacrée à *Oxum*¹⁶⁶ en station service par le propriétaire du terrain. Le classement du lieu permet donc de le protéger contre de futures modifications. Après ce premier pas, sept autres *terreiros* furent, eux aussi, déclarés patrimoines culturels les années suivantes sans aucune difficulté : deux *terreiros* en 2002, un en 2003, un en 2004, un en 2013 et un autre en 2014 donc un total de huit *terreiros* certifiés comme patrimoine culturel dont sept à Bahia et un au Maranhão. La protection de ces espaces est une garantie de la continuité du culte d'après G. Velho, pionnier de l'anthropologie urbain :

« [...] le classement doit être une garantie pour la continuité de l'expression culturelle au sein de laquelle la Casa Branca constitue un espace sacré¹⁶⁷. »

La muséologue M. Netto¹⁶⁸ expose le projet "*Mapeamento dos terreiros de Candomblé do estado do Rio de Janeiro*", mis en place par l'IPHAN entre 2006 et 2010, qui dénombre trente deux *terreiros* afin d'examiner la possibilité de les classer. Elle met en évidence l'héritage culturel transmis par ces lieux et présente les éléments du patrimoine immatériel comme étant les « *referências das identidades sociais* ». La classification de la transmission orale des croyances et connaissances du candomblé en tant que patrimoine sont donc nécessaires pour assurer sa préservation. M. Netto met également en lumière l'apparition du *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial*¹⁶⁹ en 2000 qui liste les différents savoirs,

¹⁶⁴ G. Santos Mariosa, *Memórias sociais e a construção da identidade em territórios negros*; Article; Psicologia em Revista, v.22, n.1, p.143-161 ; Belo Horizonte, abr. 2016, p.148.

¹⁶⁵ *Afro-patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*, S. Capone et M. Ramos de Morais, Les carnets du Lahic, 2015.

¹⁶⁶ *Orixá* de l'eau des rivières.

¹⁶⁷ G. Velho, cité par S. Capone et M. Ramos de Morais *op. cit.* p. 102.

¹⁶⁸ *Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira*, M. Netto, Anais do XV encontro regional de história da ANPUH-Rio, 2012.

¹⁶⁹ Par le décret n°3.551.

formes d'expressions, célébrations et lieux en attente d'être reconnu comme patrimoine national.

S. Capone et M. Ramos de Moraes mettent en évidence que le métier des *Baianas de acarajé*¹⁷⁰ a été ajouté, en 2004, au registre du patrimoine national immatériel, donnant ainsi une valeur inestimable à la très célèbre offrande destinée à *Iansã*¹⁷¹.

R. Pereira¹⁷² expose la mise en application de la loi n° 5506, du 15 juillet 2009, qui déclare le candomblé comme étant un patrimoine immatériel dans l'État de Rio de Janeiro. Cette loi permet la préservation du culte et donc la publication de nouvelles lois sur le sujet. Mais que ce soit dans la patrimonialisation des lieux de culte ou du candomblé en soi, la question de la pureté de la tradition culturelle transmise est au cœur des préoccupations des *pais-de-santo*.

b. Comment les communautés du Candomblé affirment-elles leur identité à travers la recherche des traditions perdues?

A. Hofbauer évoque le développement de mouvements en faveur de la tradition et de la pureté culturelle partir des années 2000. Il explique que les manifestations actuelles n'affirment plus des "*estratégias de inversão*" mais revendiquent leurs identités propres par la différenciation. C'est, par exemple, le cas du mouvement antisyncrétiste qui, selon S. Selka, se développe depuis 1980 dans le candomblé, dans le but d'extraire toute influence catholique et de retrouver les origines africaines. S. Péchiné ajoute que ce mouvement, mené par *mãe Stella*, qui dirige le *terreiro Ilê Axé Opô Afonjá* à Salvador, met en valeur la culture africaine pour maintenir la tradition et ses valeurs ancestrales.

Le syncrétisme est fortement ancré dans le candomblé aujourd'hui encore. D'après le professeur J-B. Martin, il s'agit de la conséquence d'un « traumatisme passé » et de l'intégration des symboles chrétiens dans le culte. La croix par exemple, symbole du Christ et de « *l'imposition de la seule vision religieuse légitimée*¹⁷³ », est utilisée pour marquer le corps des *candomblecistas* lors de leurs initiations. D'après ces derniers, « *la croix protège et empêche l'action des êtres diaboliques et des esprits mauvais*¹⁷⁴ », alors que, rappelons-le, les

¹⁷⁰ Femmes qui cuisinent une nourriture frite commercialisée dans les rues de Bahia mais également sacrée pour les *orixás*.

¹⁷¹ Divinité des vents et des tempêtes, aussi appelée *Oya*.

¹⁷² *O Candomblé no Rio de Janeiro: Patrimônio Cultural imaterial*, R. Pereira, Cultura histórica & patrimônio, volume 3, número 1, 2015.

¹⁷³ J.B. Martin, *op. cit.* p. 194.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 195.

notions de bien et de mal n'existent pas dans le candomblé. Le crucifix est, lui aussi, incorporé dans la religion de matrice africaine et est devenu un symbole de la totalité du cosmos, représentant les carrefours entre la vie et la mort.

R. Prandi évoque l'évolution du candomblé qui, touché par le mouvement de ré-africanisation, fait des réformes afin de retrouver ses origines et maintenir les traditions. Nombre d'actions sont engagées en ce sens, comme par exemple l'apprentissage des langues africaines oubliées, la restauration des mythes et des cérémonies africaines. L'un des principaux points du processus de « désyncrétisation » est d'extraire les croyances et symboles du christianisme, ancrés dans la religion depuis son arrivée sur le sol brésilien. D'après l'auteur, cela permet au candomblé d'affirmer son identité propre, en se différenciant du catholicisme.

S. Selka met en évidence la nécessité d'un retour à la tradition, en particulier avec la formation, aujourd'hui accélérée des *filhos-de-santo* dits « à moitié formés », et une « modernisation de la tradition¹⁷⁵ ». Sônia Uchôa¹⁷⁶, *mãe-de-santo*, souligne que dans le *terreiro Seja Undê*, l'eau est apportée depuis le fleuve, afin de maintenir les traditions d'antan qui favorisent le mythe du candomblé.

R. Prandi explique que ce mouvement a pour but de montrer à la communauté du candomblé son droit d'exister sans se cacher derrière l'image catholique, mais il n'empêche en rien les *candomblecistas* de fréquenter également les églises s'ils le souhaitent. L'auteur souligne également un transit de l'umbanda vers le candomblé afin d'atteindre une connaissance plus profonde des *orixás* et des rites qui leur sont dédiés. En effet, d'après lui, le candomblé est, parmi les religions afro-brésiliennes, la « source du plus grand pouvoir magique¹⁷⁷ » et attire ainsi les pratiquants du même segment religieux. L. Duccini¹⁷⁸, dont l'œuvre est composée de témoignages de *babalorixás*, souligne que ceux-ci valorisent la pureté de leur *terreiro* en comparant leurs différentes traditions.

On observe alors un renforcement identitaire nourri et un sentiment de supériorité des pratiques culturelles dans les différents *terreiros*. Mais la cela entraîne la division des *candomblecistas* en sous-groupes qui se dévalorisent les uns les autres.

¹⁷⁵ *Ibid.* p. 74.

¹⁷⁶ *Le Candomblé : « un rituel qui répète le mythe », Entretien avec Sônia Uchôa, mère de Saint, Africultures n°34, l'Harmattan, Janvier 2001, p.18-24.*

¹⁷⁷ *Ibid.* texte original : « [...] fonte de maior poder mágico ».

¹⁷⁸ *No lugar de Exu: os guias de turismo no Candomblé de Salvador, Bahia, Luciana Duccini, article, Universidade Federal de Bahia, 2013.*

4. Une identité en mutation

a. Peut-on considérer que le candomblé se mercantilise, lui aussi, dans ce marché religieux ?

S. Chiousse remarque que, durant le XX^e siècle, nombre de Brésiliens, n'ayant pas accès à l'assistance médicale, se sont tournés vers les thérapies du candomblé. En effet, d'après elle, les guérisseurs sont rémunérés en fonction de la volonté et de la capacité de ceux qui les consultaient, que ce soit en numéraire, en dons matériels ou en aidant, par exemple pour la préparation des plats dédiés aux *orixás*. Elle cite le sociologue J. Ziegler, pour compléter son propos :

« La ialorixá représente généralement la seule personne à disposer d'un revenu financier régulier. Elle guérit les pauvres et les riches ; mais les riches doivent payer [...]. Ceux qui arrivent en limousine (les hommes politiques, les joueurs célèbres du football brésilien, les officiers supérieurs et parfois des Monseigneurs catholiques) paient pour ceux qui viennent pieds nus. Cependant, elle fuit le contact avec les oligarchies blanches. Son activité de consultation ne s'insère dans aucun circuit économique global¹⁷⁹. »

La socio-anthropologue ajoute qu'à partir des années 90, des contributions financières sont parfois exigées par les *pais-de-santo*, mais que les tarifs restent dérisoires. D'après elle, la participation du candomblé au système de santé brésilien s'applique par « solidarité humaine ».

Cette participation financière aux travaux des chefs de culte semble pourtant s'être largement développée depuis, car la *mãe-de-santo* Sônia Uchôa¹⁸⁰ précise :

« La question d'argent complique les choses dans le système dans lequel nous sommes. [...] Les deux parties ne seront jamais en accord : tu penses qu'en me donnant de l'argent, tu dois recevoir quelque chose, et moi je pense que ton argent ne vaudra jamais le prix du travail que tu effectues grâce à moi. L'argent fausse les rapports¹⁸¹. »

L'aspect économique est souvent dénoncé dans l'œuvre de A. Halloy, tel que l'important engagement financier que représentent les différents rituels nécessaires à l'initiation, dû au profit éhonté de quelques *pais-de-santo* : « l'appât du gain peut rendre certains chefs de culte moins scrupuleux¹⁸² ».

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 327.

¹⁸⁰ *Le Candomblé : « un rituel qui répète le mythe », Entretien avec Sônia Uchôa, mère de Saint, op. cit.*

¹⁸¹ *Ibid.* p. 24.

¹⁸² *Ibid.* p. 57.

Il cite d'ailleurs l'anthropologue Marion Aubrée qui explique la multiplication des *terreiros* ces trente dernières années par la « mercantilisation du produit religieux¹⁸³ », qui offre un « moyen de subsistance » aux familles religieuses.

S. Péchiné met alors en évidence l'apparition de 677 *terreiros* entre 1990 et 2010 à Salvador de Bahia. Et bien qu'il note une augmentation du nombre de pratiquants du candomblé¹⁸⁴, cela n'explique pas une hausse de 150 % des *terreiros* en 20 ans.

L'auteur cite Mãe Sinhá, de la *Casa Branca*, qui affirme que cette augmentation de fréquentation n'est pas significative du développement du candomblé mais plutôt d'un nouveau marché commercial :

« Comme il y a de faux prophètes, il y a des charlatans dans le candomblé qui se servent des gens pour gagner de l'argent et faire des choses qui ne fortifient pas le prochain¹⁸⁵. »

Mais José Renato de Carvalho Baptista s'inscrit en faux, il soutient que l'argent des initiés n'est pas un paiement, mais une contribution à la bonne marche familiale et aux coûts dédiés aux *orixás*¹⁸⁶.

Cependant, la commercialisation du candomblé tend à mettre en doute la légitimité de certains *terreiros*. Et si aucune source ne corrobore véritablement la mercantilisation dans le culte, de nombreuses images et films sous-entendent ce phénomène. On remarque dans le film « Ó pai, ó¹⁸⁷ », une image d'une femme vêtue de *roupa branca* du candomblé, à la fenêtre de son appartement. Il y est accroché une pancarte indiquant « *Joga-se búzios. We play búzios* ». Cela montre que, si les écrits sur le sujet sont rares, les séances de voyance pour les locaux, tout comme pour les touristes, sont la preuve que le candomblé est commercialisé.

b. Comment le tourisme tend-t-il à transformer la religion en folklore ?

S. Selka évoque la commercialisation du candomblé à Salvador, pour les Brésiliens et les étrangers, ce qui accentue le manque d'authenticité de cette religion et la transforme en folklore local. Il prend pour exemple les visites guidées organisées au *Dique de Tororó*¹⁸⁸ et au musée afro-brésilien, premiers espaces touristiques de la ville.

¹⁸³ *Ibid.* p. 57, expression empruntée à M. Aubrée, empruntée à d'autres avant elle.

¹⁸⁴ Cf. I. 4. b. p. 28-29.

¹⁸⁵ Serge Péchiné *op. cit.* p.271.

¹⁸⁶ José Renato de Carvalho Baptista, *Os deuses vendem quando dão : os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*, Museu Nacional, avril 2007, p. 7- 40.

¹⁸⁷ Cf. Annexe 1, extrait du film « Ó pai, ó », Monique Gardenberg, 2007.

¹⁸⁸ Parc public dans le centre de Salvador de Bahia, qui possède de grandes statues représentatives des *Orixás*.

L. Duccini étudie le rôle des guides touristiques dans les *terreiros* de Salvador. D'après elle, ils ont pour mission de situer les *terreiros* pour y amener les touristes. Tâche ardue, car même si les *pai-de-santo* rendent public leur calendrier religieux, de nombreux lieux de culte font du "*Candomblé de mentira*"¹⁸⁹. Si les touristes sont peu appréciés par les pratiquants, les chefs de culte savent valoriser leur présence par le prestige qu'ils apportent aux *terreiros* mais également par les dons et les dépenses faites en *jeu de búzios* ou autres activités.

Pour ajouter à cette réputation de « faux *terreiros* » qui profitent du pécule des touristes, L. Duccini évoque "*o espetáculo de Candomblé*", un show dans le Pelourinho¹⁹⁰ qui reprend les chants et danses des *orixás*, et transforme la religion en un simple produit commercial.

¹⁸⁹ L. Duccini, *op. cit.* p. 496.

¹⁹⁰ Centre historique de la ville de Salvador.

III. Analyse du questionnaire

Jusqu'ici, nous avons étudié les acteurs d'influence présents au Brésil qui encouragent tantôt l'intolérance tantôt la reconnaissance du candomblé.

Pour la troisième partie du mémoire, un questionnaire a été créé et divulgué afin de connaître la perception des Brésiliens sur ce sujet (cf. Annexe 2). Le document est composé de questions ouvertes, fermées et à choix multiples. Les réponses sont parfois inattendues ou représentatives d'une catégorie sociale. Nous avons donc privilégié l'aspect qualitatif dans l'analyse.

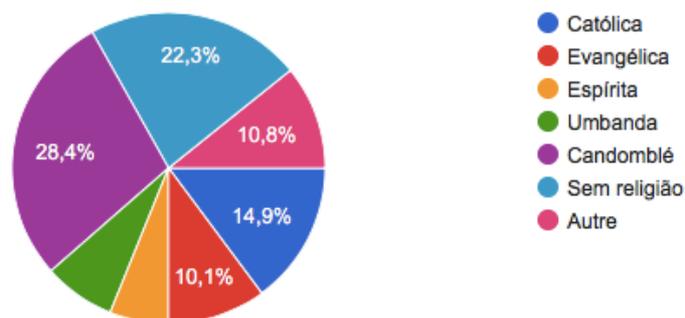
1. Compte rendu de la passation du questionnaire

a. Comment le questionnaire a-t-il été diffusé ?

Un total de 147 personnes a répondu au questionnaire. Pour ce faire, il a été transmis à quelques contacts brésiliens de différentes religions (candomblecistas, évangélistes dont une personne néo-pentecôtiste, catholiques et sans religion), qui à leur tour, l'ont transmis à leurs contacts. Cela ne permettant pas un nombre de réponses suffisantes, le questionnaire a alors été « posté » sur différents sites de groupes religieux du réseau social Facebook. Les groupes interrogés sont athées, chrétiens (catholiques, y compris évangéliques et néo-pentecôtistes), ou de religions minoritaires, cultes afro-brésiliens inclus.

Il est apparu évident que les pratiquants du candomblé et d'autres minorités religieuses se sont sentis plus concernés, car, non content de répondre, ils ont partagé ce questionnaire avec leurs contacts et ont encouragé ce travail. En revanche, il fut souvent ignoré, voire supprimé chez les groupes évangélistes.

Qual é sua religião? (148 réponses)



Voyons à présent les chiffres : on observe une majorité de *candomblecistas* parmi les répondants (28,4 %), dont une *mãe-de-santo*. Le second groupe qui comprend le plus grand nombre de personnes est le « *Sem religião* » ; il regroupe les athées mais aussi les personnes croyant en un Dieu ou à des divinités, mais refusent de se ranger dans un groupe défini. Le nombre d'évangélistes ou de catholiques ayant répondu est faible, surtout quand on sait qu'ils sont majoritaires au Brésil.

b. Quelles sont les caractéristiques des personnes interrogées ?

Parmi les répondants au questionnaire, nous prendrons en compte les différences de sexe, d'âge, de classe sociale, de région et d'orientation sexuelle.

L'échantillon de personnes interrogées est composé d'une population de 59,2 % de femmes, et d'un grand nombre de jeunes (41,2 % ont entre 25 et 34 ans). La majorité de la population répondant au questionnaire (78,4 %) appartient à la classe moyenne et très peu (3,4 %) à la classe haute. Environ la moitié des personnes ayant répondu au questionnaire sont blancs (50,7 %), 26,4 % sont métis, 20,9 % sont noirs et les faibles pourcentages restants sont répartis entre les individus se déclarant *amarelas* et indigènes. La plupart des interrogés sont hétérosexuels (69,2 %), tandis que les homosexuels représentent 20,5 % et les bisexuels 10,3%. Une majorité de l'échantillon interrogé est localisée dans le *Sudeste* du Brésil (61,5%) et dans le *Nordeste* (25,2 %). En revanche, 76 % des pratiquants du candomblé sont localisés dans le *Sudeste* et seulement 16 % dans le *Nordeste*. Sachant qu'un questionnaire a été publié sur Facebook à l'attention d'un groupe de recherche sur le candomblé, on peut envisager que le développement économique du *Sudeste* (comparé au Nord et Nord-Est) encourage les études sur le thème religieux et pourrait expliquer donc qu'une majorité des participants soient du *Sudeste*.

Le questionnaire proposé à cet échantillon a été défini selon trois catégories : les opinions sur la liberté religieuse au Brésil, la perception de l'identité du candomblé par les pratiquants et non pratiquants de ce culte, et les méthodes de valorisation de cette religion.

2. Vérification des hypothèses avancées

a. Les religions correspondent-elles aux stéréotypes qu'on leur attribue ?

Selon l'étude menée, une moyenne de 87,2 % de l'échantillon croit en Dieu et 33,1 % au Diable. En revanche, 90 % des *candomblecistas* croient en Dieu et 23,8 % admettent l'existence du diable. En revanche, on remarque que 100 % des évangélistes croient en Dieu et 93,33 % au diable, alors que les catholiques ne sont que 91,90 % à croire en Dieu et 51 % au diable.

On observe que les évangélistes sont plus impliqués dans leur foi que les catholiques et en particulier vis à vis des croyances démoniaques. L'aspect étrange est que les néo-pentecôtistes sont, parmi les évangélistes, ceux qui croient le moins au diable (80 %). Cela remet en question les théories préalablement évoquées concernant la diabolisation présente chez les néo-pentecôtistes. Il est évident que les petits nombres ne permettent pas de généraliser. Mais ne peut-on pas se demander si ce n'est pas la très grande majorité des évangélistes qui croient au diable et de ce fait diabolisent le monde ?

Les stéréotypes précédemment évoqués présentent le candomblé comme une religion de noirs. Or, dans le questionnaire, 44,74 % des personnes sont blanches (31,59 % noires et 23,68 % métis), ce qui confirme la présence de blancs dans le candomblé, comme l'évoque *Mãe Sônia Uchôa*. Et si, parmi les évangélistes, près des 3/4 des personnes sont blanches et une infime partie est noire, les noirs sont majoritaires chez les néo-pentecôtistes. Cela renforce l'idée avancée dans notre première partie selon laquelle la démonialisation des cultes africains encourage les noirs à renier leur identité religieuse pour les croyances des néo-pentecôtistes.

La valorisation de l'identité personnelle des gays et bisexuels par la religion, qui a été évoquée lors de la première partie, est confirmé par les chiffres du questionnaire. En effet, 40,54 % des *candomblecistas* sont homosexuels et 8,11 % sont bisexuels alors que la moyenne des gays dans l'échantillon est bien moindre. En revanche, tous les évangélistes sont hétérosexuels. On en déduit, d'après les chiffres obtenus, qu'il est vrai que l'adhésion au candomblé permet la valorisation de l'identité personnelle des gays et bisexuels tandis que les évangélistes sont peu laxistes face aux choix d'orientation sexuelle non traditionnels.

b. Quelle est l'opinion des différents groupes religieux vis à vis de la tolérance religieuse ?

La liberté religieuse est « importante » ou « très importante » pour tous les groupes étudiés. On observe que la quasi totalité des *candomblecistas* la considère comme « très importante », tandis que chez les évangéliques et catholiques, cette nécessité de liberté, bien que présente, est sensiblement moins importante. Le respect des autres religions est « très important » ou du moins « important » pour tous sauf pour un des néo-pentecôtistes, qui estime que le sujet est « sans intérêt ».

Le prosélytisme est le plus souvent considéré comme « sans intérêt » ou « absurde », chacune de ces options incluant 35 % de l'échantillon, tandis qu'environ 25 % le juge « important », et le faible pourcentage restant l'estime « très important ».

Pour la majorité des catholiques le prosélytisme est « absurde », probablement parce qu'il s'agit de la religion la plus pratiquée (bien qu'elle souffre de l'extension du marché religieux) et que le prosélytisme est aujourd'hui condamné par le Pape.

Pour les pratiquants du candomblé, encourager l'adhésion à leur croyance est jugé, de manière égale parmi les interrogés, « absurde », « sans intérêt », et « important ».

En revanche, pour les évangéliques, 46,66 % considèrent le prosélytisme comme « important » et 13,33 % comme « très important ». Mais seuls 20 % des néo-pentecôtistes le considèrent comme « important », ce qui peut paraître surprenant quand on sait que la très grande majorité des évangélistes baptistes, elle, le considèrent comme « important » voire « très important », tout comme l'unique presbytérien ayant répondu.

Le prosélytisme est donc « absurde » ou « sans intérêt » pour la majorité des personnes interrogées, mais « important » principalement pour les évangélistes, sauf pour les néo-pentecôtistes.

Cette constatation fait peser un doute sur les affirmations avancées dans les œuvres étudiées, qui désignent les néo-pentecôtistes comme les principaux coupables de la « guerre sainte ». La promotion des religions est principalement considérée par l'échantillon comme étant « absurde », alors que pour les *candomblecistas* elle est surtout « importante » (60 %), probablement car il leur est nécessaire de faire connaître et de valoriser leur religion, qui fut cachée aux yeux du monde pendant si longtemps.

Les néo-pentecôtistes sont 40 % à estimer que la promotion des religions est « très important ». Rappelons que de nombreux médias appartiennent à cette catégorie religieuse.

La majorité de chaque groupe religieux estime que l'engagement du gouvernement à l'égard de la liberté religieuse est « important » ou « très important ». En revanche, parmi les sept évangélistes baptistes ayant répondu, un d'entre eux pense qu'il est « absurde » et un autre qu'il est « sans intérêt ». Quant à la politique dirigée par des chefs religieux, une majorité de *candomblecistas* et de catholiques la croient « absurde » alors que ce n'est le cas que de quelques évangélistes (13,33 %). D'ailleurs, plus du quart de ceux-ci considèrent que la présence de référence religieuse dans la politique est « importante », et c'est le cas pour 40% des néo-pentecôtistes. Ces interprétations sont en accord avec les études présentées précédemment concernant les pouvoirs politiques des évangélistes et en particulier des néo-pentecôtistes.

3. Perception de l'intolérance religieuse

a. Comment évolue l'intolérance religieuse ?

Parmi les personnes interrogées, une majorité (53 %) pense qu'il y a plus d'intolérance aujourd'hui qu'il y a 10 ans comme l'indiquent les témoignages suivants :

« Em parte sim [tem mais intolerância hoje em dia], pois os neo-pentecostais ocuparam parte do poder político e nos vemos com uma forte ideologia sectária, que tenta homogeneizar as crenças em princípios cristãos. » dit une *mãe-de-santo* du Nordeste.

« Sim, devido à promoção em massa dos evangélicos nas TV e às bancadas evangélicas demonizando outras religiões incitam ao ódio » complète un *candomblecista* du Sudeste.

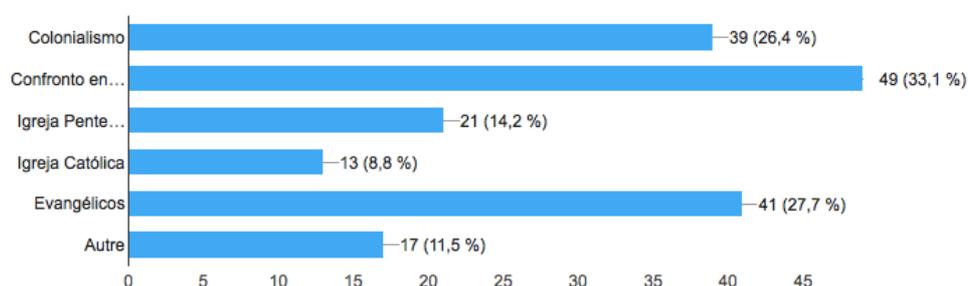
28 % des personnes interrogées pensent que si l'intolérance religieuse n'évolue pas, elle est néanmoins fortement médiatisée ce qui encourage une prise de conscience de la population :

« Não, percebemos hoje um movimento de maior conscientização, principalmente porque a mídia é mais vigiada e cobrada. », affirme un homme de religion spirite du Nordeste.

« Sempre existiu [a intolerância], o problema é a visibilidade, hoje os meios de comunicação tornam mais rápido disseminar certas ideias intolerantes » ajoute un pratiquant du candomblé du Sudeste.

Quant à l'origine de l'intolérance religieuse actuelle au Brésil, les avis sont partagés comme on peut l'observer sur le graphique ci-après (plusieurs réponses étaient autorisées) :

Origem da intolerância religiosa atualmente no Brasil : (148 respostas)



On remarque que « o *confronto entre os grupos religiosos* » est en tête, suivi des « *evangélicos* » et du « *colonialismo* ».

La ligne « Autre » correspond à un pourcentage significatif. Parmi ces personnes interrogées, un grand nombre accuse les pouvoirs politiques de se livrer un combat à des fins électoralistes. Cependant, certains d'entre eux choisirent cette option pour donner leur point de vue, c'est le cas d'une femme du *Nordeste* se déclarant sans religion :

« É um conjunto de fatores. Eu diria que a igreja evangélica (o que inclui pentecostais), são os maiores responsáveis pela intolerância. Contudo, eles não são os únicos praticantes da intolerância. Muitos católicos brasileiros, localizados no interior de estados brasileiros (cidades pequenas), podem ser tão intolerantes quanto evangélicos em capitais brasileiras. Porém, há uma tendência crescente do movimento evangélico em aceitar a liberdade de escolha religiosa do outro, mas no fundo há muitos preconceitos e intolerância. Eu diria que essa é uma máscara para atrair pessoas, mas no fim as mesmas intolerâncias permanecem. »

Les victimes de l'intolérance religieuse, quant à elles¹⁹¹, pratiquent majoritairement les religions afro-brésiliennes. Mais nous avons déjà souligné que les actes d'intolérance ne sont pas toujours dénoncés. Alors, en considérant notre échantillon, qui sont les principales victimes ?

La perception générale ici observée est qu'une majorité pense, en effet, que les actes d'intolérance religieuse sont dirigés contre les religions afro-brésiliennes (58,9 %). Cependant, une grande partie observe une intolérance envers tous (38,4 %) et en particulier contre les groupes religieux minoritaires.

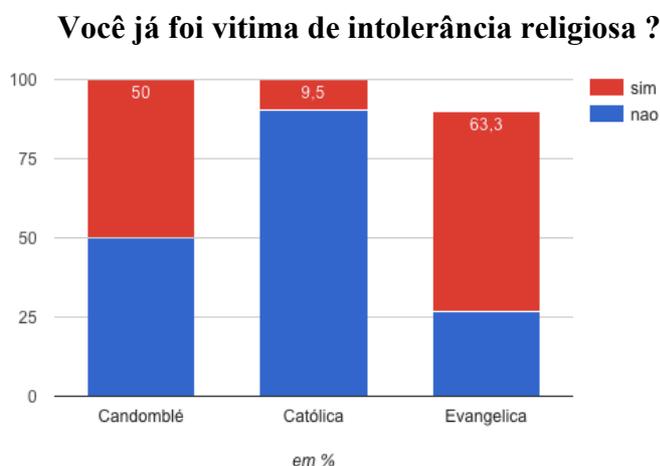
Les catholiques sont considérés ici comme « patient zéro » puisqu'ils ne sont ni à l'origine des actes d'intolérance ni touchés par ces agissements. Les pratiquants de religions afro-brésiliennes s'estiment être les principales victimes (78,6 %). Mais ils ne sont que 33 %

¹⁹¹ Cf. II. 1. b. p.34.

chez les évangéliques et 41 % chez les catholiques à avoir le même point de vue. Pour ces deux catégories, toutes les religions sont concernées par l'intolérance religieuse.

b. Quelle est la perception des victimes d'intolérance religieuse ?

Nous avons évoqué, lors de la deuxième partie du mémoire, l'apparition et le développement de systèmes de dénonciation. Mais est-il plus facile de dénoncer aujourd'hui qu'il y a dix ans ? L'échantillon interrogé pense à 50,7 % que oui, mais cela reste une faible majorité. Quant aux pratiquants du candomblé, ils pensent au contraire (52,63 %) qu'il n'est pas plus facile de dénoncer aujourd'hui qu'autrefois.



50 % des *candomblecistas* de l'échantillon, 9,5 % des catholiques et 63,3 % des évangéliques ont subi des actes d'intolérance. Parmi les néo-pentecôtistes ayant répondu, 40% ont été victimes d'agressions (physiques ou verbales).

De plus, bien que la majorité de l'échantillon soit du *Sudeste* (61,5 %), 72,72 % des actes d'intolérance relatés proviennent de cette même région (contre 20 % du *Nordeste*).

On observe également que si un total de 61,5 % des personnes ont été victimes d'un acte d'intolérance, 94,7 % d'entre elles n'ont jamais dénoncé qui que ce soit. Les rares qui dénoncèrent, dans l'échantillon étudié, appartiennent au candomblé et les deux tiers sont localisés dans le *Nordeste*. Peut-on en déduire que la prise en considération des plaintes est supérieure dans le *Nordeste* que dans le *Sudeste* ? A moins que notre échantillon ne soit pas suffisamment représentatif.

Pourquoi les victimes ne dénoncent-elles pas ? Les évangélistes disent qu'il s'agit d'un conflit interne (en famille ou avec des collègues de travail) et qu'ils ont préféré régler

le problème personnellement. Les catholiques pensent, eux aussi, que la discussion résout les différends et ils n'envisagent pas le dépôt de plainte. Pour les pratiquants de candomblé, certains disent aussi ne pas avoir dénoncé car il s'agissait d'un problème d'ordre personnel, mais la plupart soulignent l'inutilité et l'inefficacité des dénonciations, ou encore la difficulté d'avoir des preuves suffisantes pour porter plainte, comme le confirme un homme du *Sudeste* pratiquant le candomblé :

« *A intolerância não se percebe só com um ato direto, muitas vezes vem de forma sutil e nem sempre testemunhas estão dispostas a ajudar.* »

On observe que la plupart ne dénoncent pas, non seulement à cause de la lourde procédure, mais aussi parce qu'ils ont tendance à minimiser l'importance et l'impact qu'a un acte d'intolérance. Une femme du *Sudeste* ayant répondu pratiquer une religion minoritaire (« *outra* ») en est le parfait exemple :

« *Não considere algo grave o suficiente para me submeter ao longo processo da denúncia (que muitas vezes não dá em nada), então resolvi só ignorar.* »

Quelques personnes, certes rares, ont dénoncé les actes d'intolérance. Elles racontent les faits mais jamais les peines encourues par les coupables à la suite de cette dénonciation. Les difficultés administratives sont soulignées comme dans le cas de la *mãe-de-santo* déjà citée :

« *Quando afirmo eu fui, me refiro a minha casa, visto que entendo que minha casa sou eu. Foram denunciados para vários órgãos, mas pouco foi realizado. O trabalho teve que ser feito em várias frentes para obter resultados.* »

Une seule victime cite un organisme de dénonciation vers lequel elle s'est tournée pour déposer plainte : le *disque 100*. Une femme dit avoir dénoncé en interne dans l'entreprise. Un jeune de moins de 25 ans confie avoir souffert de *bullying*¹⁹² au collège et avoir relaté les faits à son professeur qui décida alors de créer un projet sur le combat contre l'intolérance religieuse au sein de l'établissement, ce qui permit d'améliorer la situation de l'élève.

Ces derniers cas démontrent que les victimes d'intolérance, plutôt que de déposer plainte lorsque les interactions ont lieu dans des milieux professionnels ou scolaires, préfèrent s'orienter vers des solutions internes.

D'ailleurs, à peine la moitié de l'échantillon interrogé (49,39 %) pense que les dénonciations pour intolérance religieuse sont réellement prises en considération. La difficulté de déposer plainte est soulignée par un homme du *Nordeste*, pratiquant le candomblé :

¹⁹² Rappelons le sens : harcèlement scolaire.

“*Sim. Porém, apesar de termos assegurado o direito de culto, nem sempre essas denúncias vão as vias de fato. Existe ainda o medo e a omissão.* »

Ceux qui ne croient pas en l’efficacité des programmes permettant les dénonciations confient leur sentiment de manque d’implication des agents du gouvernement, en particulier à l’égard des groupes religieux minoritaires. Une *candomblecista* du *Sudeste* les accuse de bien souvent dévier leurs plaintes :

« [...] *Muitos policiais (evangélicos, em geral) recusam-se a registrar agressões como casos de intolerância religiosa, resumindo-se a registrá-los como "desentendimento entre vizinhos" ou outras distorções similares.* »

D’autres évoquent le manque de réelle justice et de lois rigoureuses comme une *candomblecista* du *Sudeste* : « *Infelizmente denunciar não significa que o ato terá punição, levando em conta que o Estado Laico não se faz válido no país.* »

En conclusion, la majorité de l’échantillon étudié doute de la capacité et de la volonté de l’état pour mettre en place des mécanismes permettant d’augmenter la tolérance religieuse et de punir le manquement à celle-ci.

A la question finale du questionnaire, « *Como você acha que a paz na convivência religiosa pode ser garantida?* », la plupart estime qu’il s’agit d’une valeur de tolérance à développer personnellement, mais certains réclament une meilleure éducation, une communication plus efficace qui permettrait de sensibiliser la population sur les différences et l’importance du respect de celles-ci. Étonnamment, à cette question, beaucoup pensent que l’État est le seul à détenir ce pouvoir, à l’exemple de cette femme du Sud, sans religion :

« *Garantindo que o Estado seja laico, que as crenças religiosas não tenham influência sobre decisões sobre questões públicas e que o Estado garanta que não sejam toleradas manifestações de intolerância e violência decorrentes de intolerância religiosa.* »

4. Crise identitaire des *candomblecistas*

a. Entre transit religieux et identité individuelle

Examinons maintenant la valorisation de l’identité du candomblé. Tout d’abord, nous savons que le recensement de l’IBGE révèle que les *candomblecistas* ne se déclarent pas toujours en tant que tels. Selon l’échantillon étudié, seuls 72,7 % se déclarent pratiquants du candomblé. Cela s’explique en partie par le fait que l’adhésion ou le transit religieux en faveur du candomblé n’est pas toujours accepté, et parce que les nouveaux initiés continuent de déclarer officiellement la religion pratiquée auparavant.

Mais quelle est l'opinion des proches des convertis au candomblé ? Si les personnes issues de familles de pratiquant une religion de matrice africaine sont valorisées dans leur pratique du culte, en revanche les spirites sont divisés ; le choix religieux peut parfois être difficilement accepté. Il en va de même pour les chrétiens. L'aspect intéressant ici est que des proches des individus issus de milieux catholiques et évangéliques affirment que ces derniers montrent de la curiosité vis-à-vis du candomblé, et accompagnent parfois certains aux cérémonies, aux fêtes ou autres rituels.

Cet intérêt est une preuve de tolérance et contredit les accusations d'intolérance exprimées par les spécialistes de la question dont nous avons vu les positions dans les deux premières parties du mémoire. Il semble en effet que si les principaux acteurs influencent négativement la perception du candomblé, les adeptes ne se laissent pas nécessairement convaincre.

Ce qui nous amène à nous poser une autre question : comment, selon les *candomblecistas*, leur culte est-il perçu dans la société ? Tout d'abord, quand les pratiquants doivent définir leurs croyances, les mots clés cités sont : « amour », « foi », « ancestralité », « respect », « énergie » et « nature ». En revanche, lorsqu'ils doivent énumérer des mots représentatifs du candomblé pour ceux qui ne le pratiquent pas, ils disent : « diable et démon », « *macumba* », « faire le mal », « sacrifice », « ignorance », « pécheurs ». Nous étudierons plus tard la perception du candomblé par les non pratiquants, mais il semble évident que les *candomblecistas* considèrent que leur identité collective est dévalorisée dans la société.

Le culte a un impact sur la vie socio-professionnelle de 21 % des personnes interrogées. On observe d'ailleurs que ces dernières sont principalement localisés au Nord-Est et Centre-Ouest et qu'ils concernent (Sud et Sud-Est inclus) principalement les personnes métis, plus encore que les noirs.

b. Quelle est la perception de l'identité collective au sein du candomblé?

Nous avons montré que l'opinion exposée dans la société à travers divers acteurs publics diffère parfois de celle de l'échantillon étudié. Comment sont perçues ces influences par les *candomblecistas* ? Selon 79 % d'entre eux, les médias dévalorisent l'identité du candomblé, quelle que soit la région des personnes interrogées.

Le rôle que joueraient des proches sur l'identité collective de la religion est principalement considéré comme négatif au Nord et *Nordeste*, et valorisant au Sud et *Sudeste*.

Les attaques religieuses et la confrontation entre les groupes religieux, quant à elles, sont considérées comme dévalorisantes pour tous sauf quelques personnes du Sud et Sud-Est.

Les éléments mis en place ou encouragés afin valorisé le candomblé ne sont pas toujours appréciés par la communauté. C'est par exemple le cas du tourisme, dont les avis sur l'effet valorisant sont partagés en deux groupes égaux. Les individus du Nord-Est, principaux concernés par le tourisme dans les *terreiros*, en particulier dans la ville de Salvador, pensent en majorité (62,5 %) que celui-ci dévalorise l'identité collective. La commercialisation du candomblé est considérée comme dévalorisante pour la majorité des personnes de toutes les régions (moyenne de 69,23 %).

Le mouvement antisyncrétiste, pourtant mis en place pour faire reconnaître l'identité du candomblé, est considéré comme dévalorisant, lui aussi, par la majorité (59,61 %). Ce dernier point est surprenant car les différents *terreiros* sont fiers de mettre en évidence la pureté de leurs rituels.

Enfin, d'après les chiffres obtenus, on note que la confiance de la communauté du candomblé à l'égard de la capacité du gouvernement à faire reconnaître et respecter l'identité de la religion varie grandement selon les régions. En effet, au *Nordeste*, 75 % des *candomblecistas* croient que les acteurs publics ont les moyens nécessaires pour faire reconnaître l'identité du candomblé. Une majorité l'emporte également chez les personnes interrogées provenant du Sud et Centre-Ouest. En revanche, au *Sudeste*, seuls 44 % pensent que le gouvernement pourrait valoriser l'identité, et ceux-ci dénoncent souvent un manque flagrant de volonté. Au Sud, toutes les personnes interrogées croient en leur gouvernement.

On remarque également que, dans l'ensemble de l'échantillon, 10 % affirment qu'il n'incombe pas à l'État de faire respecter le candomblé, comme en témoigne une femme du *Sudeste* à la question « *Você acha que o Governo dispõe dos meios necessários para fazer a sociedade reconhecer e respeitar a identidade do Candomblé?* » :

« *Sim, mas é preciso saber se isso seria mesmo desejável para nós. Afinal, só os seguidores de religiões negras conhecem sua própria identidade, então o governo não pode simplesmente falar por nós. Considerando isso e sem ferir a laicidade do Estado, seria possível conquistar avanços nesta grande questão.* »

Il est vrai que le principal acteur de la reconnaissance de son identité ne peut être que le candomblé lui-même. D'ailleurs à la question sur les éventuelles modifications du candomblé durant les dix ou quinze dernières années, nombre d'interrogés citent la valorisation du culte mise en place à la suite de leur conflit avec les évangélistes. Ils évoquent aussi la prise de

conscience de leur pouvoir, médiatique en particulier, et leur rôle dans la société afin d'améliorer la tolérance religieuse. Cependant, à cette même question, une tendance commerciale du candomblé est également mise en avant par certains, comme cet homme du *Sudeste* :

« Sim [mudo]. Cada vez mais comerciantes da fé e cada vez menos fiéis. O termo "cliente" utilizado cada vez mais para designar alguém que busca auxílio em uma casa de axé exemplifica bem a comercialização de práticas religiosas do Candomblé. Babalorixás/Ialorixás viraram prestadores de serviços, em um negócio cada vez mais rentável. ».

5. Perception externe du candomblé

Qui parmi les non pratiquants du candomblé connaît ce culte ? 73,1 % du total de l'échantillon ; 53 % chez les évangélistes et 80 % chez les néo-pentecôtistes. On observe donc que les néo-pentecôtistes sont très nombreux à connaître ce culte, comparés à la moyenne totale et surtout par rapport aux autres groupes évangéliques.

La quasi totalité des interrogés (92,5 %) estiment que le candomblé est une religion. Mais ils sont seulement 60 % chez les évangélistes : 26,6 % la perçoivent comme une secte démoniaque, 6,66 % comme une secte lucrative, et 6,66 % estiment qu'il s'agit d'une croyance et pas d'une religion.

Ce qui signifie que la majorité de l'échantillon, y compris des évangélistes, perçoit le candomblé comme une religion. Cependant, en étudiant plus particulièrement ce groupe religieux, il est étonnant de voir que 80 % des néo-pentecôtistes considèrent le culte afro-brésilien comme une religion et que seuls 20 % le voient comme démoniaque. En revanche, parmi les sept évangélistes baptistes¹⁹³ interrogés, un nombre égal considère le candomblé comme une religion ou comme une secte démoniaque (43 % chacun, les 14 % restant considèrent qu'il s'agit d'une secte lucrative). Ce point est étonnant car si les néo-pentecôtistes sont considérés dans l'étude comme étant un des principaux agents de la diabolisation du candomblé, la majorité montre un respect à l'égard de celui-ci, en lui accordant le statut de religion, à la différence des évangélistes baptistes.

Les rapports sociaux influencent-ils les opinions vis-à-vis de la religion ? En moyenne 74 % des personnes interrogées ont des contacts avec des pratiquants de la religion. Les catholiques ont majoritairement un de leurs amis qui pratique le candomblé mais aucun n'a

¹⁹³ Les évangéliques dit baptistes sont une sous-catégorie traditionnelle de la religion.

jamais participé ou assisté à une fête, cérémonie ou rituel. Les évangéliques ont, en moyenne, moins de contact que les catholiques mais, pour ceux qui ont de la famille ou des amis *candomblecistas*, certains (17 %) ont déjà accompagné ou pratiqué le candomblé. Parmi les néo-pentecôtistes, trois personnes ont des contacts avec le candomblé et un d'entre eux a accompagné, dans le passé, un ami lors d'une séance. Les personnes n'ayant aucun lien social avec un *candomblecista*, indifféremment de leur religion, n'ont jamais pratiqué ou participé à une cérémonie, fête ou rituel. Ceux qui ont eu des contacts avec le candomblé sont généralement motivés par la curiosité, d'après les commentaires faits dans le questionnaire.

A la question de l'éventuelle pratique du candomblé dans le passé, un commentaire attira notre attention. Un homme du *Nordeste* affirme :

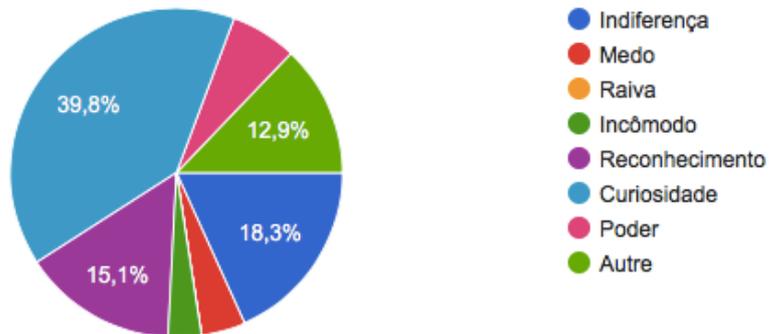
“Já pratiquei com pessoas que não conhecia de fato o que era o candomblé e passei muito tempo para superar esse convívio danoso. Hoje conheço melhor, respeito e sempre que posso corrijo pensamentos distorcidos sobre. ».

On peut, pour ce cas, envisager qu'il fait allusion aux « faux *terreiros* » déjà présentés précédemment. Cela renvoie alors à la question : quels est l'impact de ces faux *terreiros* sur la perception du candomblé dans la société ? Malheureusement, nous ne pouvons pas répondre à cette question, n'ayant aucune source permettant de développer le sujet.

Qu'ils aient pratiqué ou pas, 59,45 % de la population totale ayant répondu croit au pouvoir des *orixás*. Et si les évangélistes ne sont qu'un tiers à leur accorder quelques pouvoirs, en revanche parmi les néo-pentecôtistes, 60 % croient aux capacités magiques des *orixás* ce qui valorise ces derniers. De plus, la grande majorité des individus interrogés désignent les *orixás* comme étant des entités religieuses d'origine africaine, mais parmi les trois évangélistes baptistes ayant répondu à la question, deux les définissent comme étant « *espíritos do mau* » et « *demônios* ». Aucun terme négatif n'est utilisé par les évangélistes néo-pentecôtistes interrogés.

Observons à présent les sentiments qu'inspire le candomblé aux non pratiquants :

Que tipo de sentimento lhes inspira o candomblé ?



Une majorité de l'échantillon dit ressentir de la curiosité pour le culte, mais aussi de l'indifférence et de la reconnaissance. Les personnes ressentant de la peur pour la religion sont au nombre de quatre : deux évangéliques (réformés et néo-pentecôtistes), un catholique et un *umbandista*. Quant à ceux qui avouent leur inconfort, ils sont trois : un évangéliste baptiste, un spirite et une personne sans religion. Cependant, même pour ceux qui expriment des sentiments positifs ou neutres à l'égard du candomblé, les commentaires laissent transparaître des stéréotypes et une peur ancrée dans la société :

« *Hoje curiosidade, mas eu já tive medo, e as pessoas ao meu redor falavam muito mal, por conta da parte que pratica o que eles chamam de magia negra e que usam pra fazer mau às pessoas.* » dit une femme sans religion.

« *[Com o Candomblé, me sinto incomodo porque] sou contra o sacrificio animal para fins religiosos e entretenimento. - Além disso o Candomblé se mostrou para mim como algo que utiliza muito da magia negra e deixando de lado o livre arbitrio alheio, sendo injusto.* » commente une femme spirite.

« *Apesar de hoje eu ser indiferente ao candomblé, o fato de eu ser ex-evangélica implantou um grande medo a essa religião. Hoje esse medo tem ido embora à medida que acredito menos e menos na verdade das religiões.* » ajoute un femme sans religion.

D'autres sont reconnaissants à l'égard du candomblé comme le dit un homme catholique : « *Faz parte da cultura e da formação da identidade brasileira* ».

Parfois, la découverte de la religion encourage l'adhésion à celle-ci, aussi certains non pratiquants ont tenté d'intégrer un *terreiro* mais sans succès car il y a trop peu de *terreiros* dans la région où ils vivent (Sud-Est) ou il n'ont pas les moyens financiers nécessaires pour intégrer la communauté, comme en témoigne une femme du *Sudeste* :

« Sim [gostaria integrar um terreiro], mas não há muitos terreiros em minha cidade. E também soube que há necessidade de investimento pra fazer parte [de um terreiro] como leitura de búzios pra saber a família e o orixá regente. Entendo os custos mas não tenho renda. Então não posso participar ainda. »

Cela renvoie à la mercantilisation des croyances, déjà évoqué. Pourtant une femme pratiquant le candomblé affirme que la religion est très répandue dans les classes basses des zones rurales du *Nordeste*. De plus, j'ai personnellement eu l'occasion d'interroger une pratiquante sur ce sujet qui me confia que l'initiation est certes payante, mais que son prix varie selon les zones et les possibilités financières des personnes. Les individus qui dénoncent les tarifs trop élevés pour accéder au culte dans le questionnaire sont, tous deux, du *Sudeste*. On peut donc penser que les maisons de candomblé étant plus rares dans cette région, les chefs de culte exigent un tarif équivalent à la rareté du produit proposé (initiation au candomblé).

Enfin, le candomblé est reconnu, non seulement comme religion, mais également comme moyen thérapeutique au Brésil. Pourtant, parmi les individus ayant répondu au questionnaire, seuls 7,5 % préfèrent se soigner avec un guérisseur qu'avec un médecin et 6,5% ont déjà eu recours à ce type de médecine. Une femme du *Nordeste* en explique la raison :

« Na época, quando tive acesso, na infância era mais comum encontrar curandeiros, eles faziam de graça, hoje não encontramos mais. »

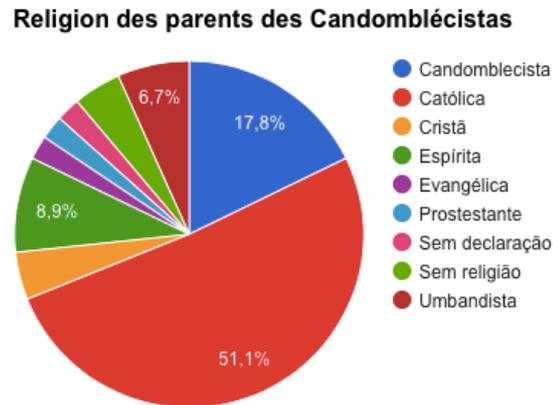
Cela étant, au moins une personne de chaque groupe, hors évangélistes et spirites, dit avoir déjà eu recours aux pratiques du candomblé : le catholique en dernier recours et les autres par préférence personnelle.

6. Crise spirituelle au Brésil

a. Un fort transit religieux

D'après A. Halloy, déjà cité, la conviction religieuse des adeptes provient grandement, rappelons-le, du mimétisme religieux. Mais il observe également un fort transit dont les causes sont au nombre de trois : la « conviction ethnoculturelle », c'est-à-dire la reconnaissance de l'authenticité de la religion ; le mode d'expression artistique qu'offre la religion ; ou encore une valorisation de l'identité propre et le prestige social, comme pour le cas des noirs et des gays. Afin de savoir si les pratiquants du candomblé le sont par

mimétisme ou par choix, le questionnaire intègre la question « Qual é a religião dos seus pais? ». Le graphique ci-dessous résume les résultats¹⁹⁴ :



Plus de la moitié des *candomblecistas* ayant répondu au questionnaire sont, à l'origine, catholiques. Et seuls 17,8 % pratiquent le candomblé par mimétisme de leurs parents. Un impressionnant transit religieux est donc présent au Brésil. Le témoignage d'un actuel pratiquant du candomblé est significatif :

« Por eu ter frequentado igrejas evangélicas já tinha ouvido da tal "macumba", mas tinha alguma coisa nessa história de "coisas do mal, entidades malignas e etc." que não fazia sentido e me atraía, então comecei a pesquisar sobre e vi que não era aquilo que as pessoas falavam, então chamei uma tia e fomos visitar uma casa de Candomblé. »

On peut donc penser que la confrontation entre les religions entraîne cette tendance au transit. Il est vrai que ce dernier est extrêmement présent au Brésil ; 53,3 % des personnes interrogées affirment connaître des personnes ayant changé de religion. Cela ne représente qu'un peu plus d'un quart chez les évangélistes et 20 % chez les néo-pentecôtistes. Mais 65,8% des *candomblecistas* disent connaître une personne ayant changé sa religion.

Comment change-t-on de religion ? Les pratiquants du candomblé affirment y être parvenus principalement à travers une recherche personnelle, ils ont découvert le culte grâce à des proches ou encore à la suite d'une maladie. Les causes, quant à elles, sont la recherche de davantage de connaissance spirituelle, permettant de se rapprocher de Dieu, ou encore la valorisation identitaire, déjà évoquée par A. Halloy, comme en témoigne un jeune homme, auparavant chrétien :

¹⁹⁴ Sur 46 personnes.

« Não me sentia à vontade em uma religião que não me aceitava como eu sou. Por ser homossexual e as religiões cristãs abolirem a prática, a partir de um dado momento me sentia muito desconfortável em pregar algo que não fazia parte de minha realidade. »

La religion est donc avant tout une question d'identification, que ce soit à notre personnalité ou à nos valeurs.

b. Une nouvelle ère des croyances

Un autre point a attiré notre attention : parmi les personnes disant pratiquer le candomblé, certains semblaient être dans un perpétuel transit religieux. D'ailleurs, à l'interrogation sur une éventuelle modification du candomblé ces dernières années, une femme du *Sudeste* dénonce le « *Tratamento do candomblé como esoterismo pelos hipsters*¹⁹⁵ ».

Une femme du Nord du Brésil, entre 45 et 54 ans, sans religion, et pratiquant le candomblé confirme ces propos :

« Como não sou convertida efetivamente em nenhuma religião, estando eu no contexto da Nova Consciência Religiosa, busco experiências religiosas variadas nas que me identifico, assim, nessa "Cultura Religiosa da errância", descobri o candomblé através de amigos ligados ao movimento negro do Brasil. »

On observe que cette pratique de divers cultes religieux en même temps est un véritable mode de vie. Car si de nombreux travaux démontrent la recherche au Brésil de l'identité juvénile à travers la religion, l'âge de la femme interrogée sous-entend une certaine maturité et démontre donc un choix de vie.

Après vérification, nous avons observé que quelques pratiquants du candomblé n'indiquaient pas cette religion au début du questionnaire. Le tiers d'entre eux sont umbandistes et veulent donc approfondir leurs connaissances mais l'umbanda reste leur première religion. Il en est de même pour les spirites. Les catholiques combinent parfois les deux religions. Et parmi les « sans religion », certains avouent participer au candomblé sans réel engagement.

En conclusion, si la religion est une valorisation de l'identité personnelle, on remarque également que le marché religieux (qui offre une large gamme de choix quant aux croyances

¹⁹⁵ Depuis le début des années 2000, « hipster » désigne un individu qui n'adopte pas certaines habitudes consuméristes et socio-culturelles.

et pratiques) est tel qu'il devient difficile de choisir et de s'engager dans une croyance ; beaucoup préfèrent donc pratiquer un « grignotage » religieux.

A Nova Consciência Religiosa, citée dans le témoignage ci-dessus, appelée aussi la « *nebulosa mística esotérica* », est définie par l'anthropologue Silas Guerreiro, comme le « *sintoma clássico do revival religioso* ¹⁹⁶ ». Selon lui, la sécularisation encourage le transit religieux mais aussi le pluralisme, permettant aux individus de constituer leur propre croyance en associant différents éléments (doctrines, symboles et rites) des croyances présentes sur le marché religieux. Ces religions sont appelées par l'auteur des « *religiões self-service* ¹⁹⁷ .»

Cette liberté est en pleine expansion au Brésil, et le nombre de personnes se déclarant sans religion est en forte croissance (8% lors du recensement de 2010). Denise Rodrigues, professeure de Sciences Politiques de l'université de Rio de Janeiro, témoigne dans le journal *Le Figaro* ¹⁹⁸ :

«Cela ne veut pas dire qu'ils sont athées, la majorité croit en Dieu ou dans une force supérieure, mais revendique la liberté d'exprimer une religiosité sans lien avec les institutions ¹⁹⁹ .»

Les nouveaux mouvements religieux seraient donc une forme d'affirmation citoyenne, bien plus que spirituelle.

¹⁹⁶ Silas Guerreiro, *A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era*, p. 132.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 136.

¹⁹⁸ *Le plus grand pays catholique perd des fidèles*, Lamia Oualalou, article, *Le Figaro* [en ligne], 21 juillet 2013.

¹⁹⁹ *Ibid.*

Conclusion

Le candomblé a subi des actes d'intolérance depuis son implantation sur le territoire brésilien : tout d'abord illégal pendant l'esclavage, la religion souffrit ensuite de la répression des forces de l'ordre avant d'être victime de stéréotypes ancrés dans la société. La pluralité religieuse, en plein développement au Brésil, entraîne une « guerre sainte », principalement menée par les églises néo-pentecôtistes contre les religions afro-brésiliennes. Le but de ce conflit religieux est de valoriser les groupes religieux majoritaires pour renforcer leur identité collective. Les évangélistes néo-pentecôtistes, et en particulier l'EURD, promeuvent leur religion en diabolisant le candomblé et en offrant le « remède » au mal dont ce dernier est soit disant à l'origine. Cela provoque une crise identitaire chez ceux qui pratiquent le culte de matrice africaine, en conséquence de quoi, soit ils renient leurs croyances pour être acceptés par la société, soit ils tentent de valoriser l'identité collective du groupe. D'ailleurs la confrontation, en elle-même, est un premier pas vers la reconnaissance du culte, car accuser les *orixás* de pouvoirs démoniaques, c'est déjà admettre leur existence et leur puissance.

L'intolérance religieuse n'est illégale que depuis 1997 mais les lois destinées à punir cette faute sont encore incomplètes. Cela permet, entre autres, au prosélytisme de se développer dans les médias. Durant ce début de XXI^e siècle, des structures apparaissent pour pouvoir dénoncer les actes d'intolérance mais aussi et surtout, pour promouvoir la tolérance religieuse dans la conscience nationale. Dans les établissements scolaires, où l'intolérance est très présente, une nouvelle loi encourage la compréhension et le respect envers les afro-brésiliens. Mais la politique est fortement influencée par l'opinion religieuse et le positionnement des gouvernements face à l'intolérance varie selon les états. C'est pourquoi les pratiquants du candomblé tentent de valoriser eux-mêmes leur identité, par exemple à travers divers projets médiatiques. Ce besoin de reconnaissance implique également la protection du patrimoine du candomblé, tant matériel qu'immatériel. Cependant on remarque que, si l'État de Bahia est fortement engagé dans ce processus, et l'État de Rio de Janeiro commence à en comprendre la nécessité ; les autres états du Brésil ne s'impliquent pas dans ce projet de patrimonialisation du candomblé. Certains *terreiros* s'orientent, quant à eux, vers un mouvement puriste, l'anti-syncretisme, pour affirmer leur identité propre, en écartant le catholicisme de leurs rituels. Mais cette évolution tend à créer un sentiment de supériorité de certains *terreiros*, et donc à diviser la communauté du candomblé. De plus, la valorisation du

culte encourage sa mercantilisation, tant chez les touristes qui le considèrent comme un folklore local, qu'auprès de son nouveau public.

Le questionnaire n'avait pas pour ambition d'établir une vérité générale mais plutôt une perception d'un échantillon de la société étudiée. D'après la population considérée, les médias lui permettent de prendre conscience de l'intolérance présente, principalement dirigée contre les religions afro-brésiliennes. Les évangélistes sont considérés comme l'un des principaux acteurs de cette intolérance bien que, parmi les interrogés, ils en sont surtout victimes. On remarque que les dénonciations sont rares, pour deux raisons : la minimisation des faits par les victimes, trop habitués à ces actes, et le sentiment de manque d'implication de l'État tout au long de la procédure de dénonciation.

Dans le questionnaire, les pratiquants du candomblé montrent une sensation d'exclusion de la société et les différents éléments qui composent leur microcosme (les proches, les médias, le tourisme) dévalorisent souvent leurs croyances. Les tentatives de mise en valeur du culte, comme l'antisyncretisme, sont principalement considérées, elles-aussi, comme dévalorisantes. Quant au rôle de la politique dans la reconnaissance du candomblé, les opinions sont divisées selon les régions.

D'un point de vue externe, le candomblé est reconnu comme une religion par tous sauf pour quelques évangélistes. Le point surprenant est que les baptistes semblent bien plus intolérants que les néo-pentecôtistes. D'ailleurs, ces derniers sont, parmi les évangélistes, les plus curieux de connaître le culte. La curiosité, c'est aussi le principal sentiment des non-pratiquants, bien que certains dénoncent la peur encouragée par les stéréotypes et les évangélistes. D'après nos observations, la « guerre sainte » a pour principal effet d'attiser la curiosité de ceux qui ne pratiquent pas le candomblé et ainsi encourager le transit religieux, très présent dans le candomblé.

La recherche spirituelle des Brésiliens, encouragée par la pluralité religieuse et la « guerre sainte », tend à banaliser le transit religieux. Le nombre de personnes qui se déclarent sans religion est en hausse, et de nouveaux mouvements se développent comme la « *Nova Consciência Religiosa* », qui permet de ne plus choisir une religion mais de pratiquer le « grignotage » religieux. Mais comment les adeptes de la *Nova Consciência Religiosa* se lient-ils à Dieu à travers ce syncrétisme en perpétuelle évolution ? Et comment sont-ils perçus dans la société brésilienne ? Cela pourrait être le sujet d'une prochaine étude.

L'identité du candomblé, selon nos résultats, est en voie de reconnaissance grâce, en particulier, à la prise de conscience de la nécessité d'une tolérance religieuse par la majorité

de la société brésilienne. Dénigrée jusqu'ici, la religion est aujourd'hui valorisée par des acteurs politiques et médiatiques. Cependant, ce processus encourage l'évolution de la religion vers de nouveaux mouvements qui, d'après les résultats du questionnaire, ne sont pas appréciés par la majorité de sa communauté.

Bibliographie

- Dictionnaires

BECKER H., LE GIGOL C. et COHEN A. (dir.), *Dictionnaire de sociologie - Encyclopædia Universalis*, Volume 6 de *Les Dictionnaires d'Universalis*, Edition Albin Michel, Paris, 2007.

BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio (dir.), *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Editora Nova Fronteira, 1^a edição, 12^a impressão.

- Ouvrages

ACQUAVIVA, Sabino et PACE, Enzo, *La Sociologie des Religions, Problèmes et perspectives*, Paris, Editions du Cerf, 1994, 202 p.

CAPONE, Stefania, *La quête de l'Afrique dans le Candomblé : pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Editions Karthala, 1999, 345 p.

CAPONE, Stefania et RAMOS DE MORAIS, Mariana (dir.), *Afro-patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*, Les carnets du Lahic, 2015, 303 p.

CHIOUSSE, Sylvie, *Divins thérapeutes – La santé au Brésil revue et corrigée par les orixas*, thèse EHESS, Paris, 1995, 437 p.

CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre et ORO, Ari Pedro (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi - L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Editions Karthala, 2003, 304 p.

DOS SANTOS, Ivanir (Babalawô), DAS GRACAS, O. N. Maria, CAVALCANTI, Juliana B., GINO, Mariana, ALMEIDA, Vítor (org.), *Intolerância Religiosa no Brasil, Relatório e Balanço*, CEAP (Centro de Articulação de populações marginalizadas) et Kliné Editora, Rio de Janeiro, 2016.

HALLOY, Arnaud, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Paris, Editions Petra, mars 2015, 397 p.

HALPERN, Catherine (dir.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences humaines Editions, 2016, 351 p.

HELLERN, Victor, NOTAKER, Henry GAARDER, Jostein, *O Livro das Religiões*, 7^e édition, São Paulo, Editora Schwarcz LTDA, 2001, 320 p.

- KILEUY, Odé et DE OXAGUIÃ, Vera, *O candomblé bem explicado : nações Bantu, Iorubá e Fon*, Rio de Janeiro, Pallas, 2011, 367 p.
- LEGAL, Jean-Baptiste et DELOUVEE, Sylvain, *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Paris, Dunod, 2008, 127 p.
- LIQUORI, Fabien, *La réafricanisation de la culture bahianaise par le candomblé*, sous la direction de Angelina Peralva, mémoire de Sociologie, Toulouse, Université Jean Jaurès, 2002, 80 p.
- MARTIN, Jean-Baptiste, *Le Défi magique - Esotérisme, Occultisme, Spiritisme*, Volume 1, *Presse Universitaires de Lyon*, 1994, 337 p.
- MPIANA TSHITENGE WA MASENGU, Jean Pierre, *Discriminations et conflits, Contribution à l'étude de la « conscience de condition » de la population de Ngaba*, mémoire de Sociologie, Congo, Université de Kinshasa, 2004.
- PRISCO, Carmen S., *As religiões de matriz africana e a escola. Guardiãs da Herança cultural, memória e tradição africana*, São Paulo, Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012, 48p.
- QUINT, Anne-Marie (dir.), *Au fil de la plume - L'épistolaire dans le monde lusophone, Cahier n°10*, Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, CREPAL, 2003, 210 p.
- SELKA, Stephen, *Religion and the politics of ethnic identity in Bahia, Brazil*, Floride, *University Press of Florida*, 2007, 192 p.

- Articles

- ALMEIDA CARNEIRO, João Luiz et RIVAS, Maria Elise, « Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras e sua interação na sociedade », *Anais dos Simpósios*, volume 13, *Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)*, Universidade Estadual de Maringá, 2012.
- BAPTISA, José Renato de Carvalho, « Os deuses vendem quando dão : os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé », Rio de Janeiro, Museu Nacional, avril 2007, p. 7- 40.
- BRISOLLA, F., « Umbanda e candomblé não são religiões, diz juiz federal », *Folha de S. Paulo*, 16 mai 2014.
- DE ANDRADE, Hanrikson, « Censo 2010 aponta migração de fiéis da Universal do Reino de Deus para outras igrejas evangélicas », Rio de Janeiro, *UOL Cotidiano*, 29 juin 2012.

- DE AQUINO, Patricia, « Quand le candomblé, religion afro-brésilienne, se saisit des médias », Paris, *Le Temps des médias n° 17: Communiqué le sacré*, automne 2011, p. 100-110.
- DUCCINI, Luciana, « No lugar de Exu: os guias de turismo no Candomblé de Salvador, Bahia », Universidade de São Paulo, *Revista de antropologia*, 2013.
- GUERRIERO, Silas, « A Diversidade Religiosa no Brasil : A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era », São Paulo, *Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da UMESP Correlatio*, 2010, p. 128-140.
- HOFBAUER, Andreas, « Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado », Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, *Revista Brasileira de Ciência Política*, 2011, p. 37-79.
- KACHINI, Morris, « Universal perde fiéis para rival 'milagreira' », São Paulo, *BOL Notícias*, 15 avril 2012.
- NITAHARA, Akemi, « Campanha contra a discriminação religiosa é apresentada no Rio de Janeiro », Rio de Janeiro, *EBC Agência Brasil*, 26 août 2016.
- OUALALOU, Lamia, « Le plus grand pays catholique perd des fidèles », Paris, *Le Figaro*, 21 juillet 2013.
- PEREIRA, Rodrigo, « O Candomblé no Rio de Janeiro : Patrimônio Cultural imaterial », Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG), *Cultura histórica & patrimônio*, volume 3, número 1, 2015.
- PLAIDEAU, Charlotte, « La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien, Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce », Paris, *Civilisations vol. LV, no 1-2 – Confrontations et alliances dans les Amériques*, 2005, p.127-141.
- PRANDI, Reginaldo, « O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso », São Paulo, *Estudos avançados*, volume 18, número 52, décembre 2004, p. 223-238.
- PUFF, Jefferson, « Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil? », Rio de Janeiro, *BBC Brasil*, 21 janvier 2016.
- SABÓIA, Gabriel, « Polêmico "exército" da Igreja Universal, Gladiadores do Altar chega ao Rio. Grupos de jovens se vestem como militares em cultos da Igreja Universal, em Del Castilho, no Recreio e na Tijuca », Rio de Janeiro, *O dia*, 5 mars 2015.
- SANTIAGO, Mylene et CANEN, Ana, « Les approches interculturelles dans l'éducation au Brésil », *Revue internationale d'éducation de Sèvres n°63*, 2013, p.43-54.

- SANTOS MARIOSIA, G., « Memórias sociais e a construção da identidade em territórios negros », Belo Horizonte, *Psicologia em Revista*, volume 22, número 1, avril 2016, p.143-161.
- SMOSINSKI, Suellen, « Praticante do candomblé, aluno de SP diz sofrer bullying após aula com leitura da Bíblia », São Paulo, *UOL*, 29 mars 2012.
- UCHÔA, Sônia, « Le Candomblé : « un rituel qui répète le mythe », Entretien avec Sônia Uchôa, mère de Saint », Paris, *Africultures n°34, l'Harmattan*, janvier 2001, p.18-24.
- VON MISES, Ludwig, « Théorie et Histoire: une interprétation de l'évolution économique et sociale », *Yale University Press*, 1957.

Webographie

- BIANCHETTI, Thiago Angelin, « Os Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus », 2008, <http://ideario.org.br/wp/wp-content/uploads/2013/10/kule4-thiago-angelin.pdf>
- Brasil Escola: <http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/bullying.html>
- Calendrier national : <https://www.calendarr.com/brasil/dia-nacional-da-consciencia-negra/>
- CAPONE, Stefania et GUILLOT, Maïa, « Transnationalisation religieuse des Suds : entre ethnicisation et universalisation », site Relitrans, in <http://archive.is/OaEYx>
- Constitution brésilienne : http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.html
- Code pénal : <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10622653/artigo-140-do-decreto-lei-n-2848-de-07-de-dezembro-de-1940>
- Dictionario Dicio : <https://www.dicio.com.br/religiao/>
- Encyclopædia Universalis* : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/amerique-latine-les-religions-afro-americaines/>
- IBGE : <http://www.ibge.gov.br/home/>
- IPHAN, <http://portal.iphan.gov.br>
- Ministère de la Culture : <http://www.cultura.gov.br/filhosdobrasil>
- MORAES FILHO Ivan, *Iniciativa Popular: Todos pela aprovação da Lei da Mídia Democrática*, Centro Cultural Luiz Freire. Site internet de la Deputada Federal et Présidente du Parti Communiste (PCtoB) Luciana Barbosa de Oliveira Santos, <http://deputadaluciana.com.br/iniciativa-popular-todos-pela-aprovacao-da-lei-da-midia-democratica/>
- NETTO M., *Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira*, Anais do XV encontro regional de história da ANPUH-Rio, 2012. Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino Subsede Distrito Federal, http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1337721861_ARQUIVO_ArtigoParaANPUH.pdf
- SDH : <http://www.sdh.gov.br>
- SEPPIR : <http://www.seppir.gov.br>
- SEPROMI : <http://www.sepromi.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=21>
- « Sindicato único dos Trabalhadores em Educação de Minas Gerais » (filiano à CUT) : <http://www.sindutemg.org.br/novosite/conteudo.php?MENU=1&LISTA=detalhe&ID=5552>

Annexes

Annexe 1 : Image extraite du film « O pai o », Monique Gardenberg, 2007.



Annexe 2

Questionnaire via *Googleforms* construit en trois parties : une commune à tous, une pour les pratiquants du candomblé et une dernière pour les non-pratiquants du candomblé.

A percepção social do Candomblé no Brasil

Bom dia gente !

Sou estudante e estou fazendo minha monografia sobre o Candomblé, então por favor, responde a minhas perguntas com o máximo de sinceridade, não existe resposta errada.

Muito obrigada !

Sexo: masculino feminino

Idade:

Classe social: alta média baixa

Região : Nord Nordeste Centro-Oeste Sudeste Sud

Etnia: Parda Branca Negra Indígena Amarela

Orientação sexual : heterossexual homossexual bissexual

Você acredita em Deus ? Sim Não

Você acredita no Diabo? Sim Não

Qual é a sua religião ?

Católica

Evangélica (especificar: de Missão Pentecostal Batista

outro (especificar)

Espírita Umbanda Candomblé Sem religião outro (especificar)

.....

Em sua opinião, qual é a necessidade de : *

	Muito Importante	Importante	Irrelevante	Absurda
Liberdade religiosa	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Respeito para com outras religiões	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Proselitismo	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Promoção das religiões na mídia	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Práticas políticas a favor da liberdade religiosa	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Religiosos como autoridades políticas	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Origem da intolerância religiosa atualmente no Brasil ? (*question à choix multiples*)

- Colonialismo
- Confronto entre grupos religiosos
- Igreja Pentecostal
- Igreja Católica
- Evangélicos
- Outro :

Acha que tem mais intolerância religiosa hoje do que há 10 anos ?

.....
.....

Acha que a intolerância religiosa é dirigida contra: (*question à choix multiples*)

- Todos os grupos religiosos? As religiões de matriz africana? O Evangelismo?

Comentários adicionais (opcional):

.....
.....

Acha que é possível denunciar efetivamente um ato de intolerância religiosa?

.....

.....

Você acha que hoje em dia é mais fácil de denunciar do que há 10 anos ?

.....

.....

Você já foi vítima de intolerância? Sim Não

Se sim, você denunciou ? Por qual meio? (SEPPIR, Disque 100...). Descreva a sua experiência :

.....

Se não, por quê?

Você conhece muita gente que muda de religião? Sim Não

Você pratica o Candomblé ? Sim Não

(la personne interrogée est automatiquement dirigée vers la page correspondante selon la réponse à cette dernière question)

Si la personne interrogée pratique le candomblé

No censo do IBGE de 2010, você se declarou:

candomblecista católico sem religião outro (especificar)

Qual é a religião dos seus pais?

.....

.....

O Candomblé é sua primeira religião ? Sim Não

Se não :

- Que religião você praticou antes ?

.....

- Detalhe sua experiência anterior :

.....

.....
- Como você descobriu o Candomblé ?.....
.....

Qual é a opinião dos seus familiares e amigos sobre sua opção religiosa?

.....

Liste 3 palavras representativas do Candomblé para você :

.....

Liste 3 palavras representativas do Candomblé pelos não praticantes, em sua opinião :

.....

Suas crenças têm impacto na sua vida sócio-profissional ? Se sim, especificar :

.....

Em sua opinião, a identidade do Candomblé está valorizada ou desvalorizada com:

*

	Valorização da identidade	Desvalorização da identidade	Não sei
a Mídia	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
os ataques	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
os Familiares / amigos	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
confronto entre os grupos religiosos	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
turismo	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
comercialização dos trabalhos	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
movimento anti-sincretista	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Comentários adicionais:

Em sua opinião, qual a necessidade da valorização do Candomblé *
com :

	Muito importante	Importante	Irrelevante	Absurda
Reconhecimento do patrimônio	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Comunicação na mídia	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Comentários adicionais:

Você acha que o Candomblé mudou nos últimos 10 a 15 anos ? (por exemplo : com a guerra santa com a Igreja Pentecostal ou o turismo e a curiosidade dos outros)

.....
.....

Você acha que o Governo dispõe dos meios necessários para fazer a sociedade reconhecer e respeitar a identidade do Candomblé ?

.....
.....

Si la personne interrogée ne pratique pas le candomblé

Você conhece o Candomblé ? Sim Não

O que é o Candomblé na sua opinião ? Religião seita lucrativa seita demoníaca
 Outro (especificar)

Você conhece alguém que pratica o Candomblé ? Família Amigos Não

Você já praticou? Se sim, detalhar sua experiência e porquê você deixou o Candomblé?

.....

Você acredita no poder dos Orixás? Sim Não O que é isso?

Como você vê os Orixás?

Que tipo de sentimentos lhe inspira o Candomblé ? Indiferença Medo Raiva
Incômodo Reconhecimento Curiosidade Poder Outro (especificar)

Comentários adicionais:

Enumere 3 palavras que representam o Candomblé para você :

.....

Você já participou de algum encontro do Candomblé ? Sim Não Se
tivesse oportunidade gostaria

*Si la personne interrogée répond « Sim » ou « Se tivesse oportunidade
gostaria »*

Você participou, em que ocasião ?

Não participei Festa Cerimônia Rituais Outro:

Liste 3 palavras para explicar sua experiência com o Candomblé ?

.....

Você gostaria de se integrar a um terreiro ? Se sim, por quê ainda não integrou ?

Não

Sim, mais não integrou ainda pela discriminação das pessoas próximas

Sim, mais não integrou ainda pelo custo da iniciação

Outro :

.....

Regroupement des interrogés, pratiquant du candomblé, ou non

Que tipo de medicina você prefere? Médico Curandeiro

Por quê ?

Você já pagou por serviços de cura do Candomblé o de médium ? Se sim, por quê ?

Não Sim, por preferência pessoal Sim, por último recurso
possível Outro:

Comentários adicionais:

Como você acha que a paz na convivência religiosa pode ser garantida?

.....
.....

Muita obrigada pelas respostas !!

Table des matières

Remerciements.....	2
Introduction.....	3
Sommaire.....	4
I. La crise identitaire du candomblé.....	5
1. Culte du candomblé	5
<i>a. Qu'est ce que le candomblé ?.....</i>	<i>5</i>
<i>b. En quoi consiste le culte du Candomblé ?.....</i>	<i>7</i>
2. La place du candomblé sur le « marché religieux ».....	10
<i>a. Comment ont évolué les religions au Brésil?.....</i>	<i>10</i>
<i>b. Quelle est la perception du candomblé au XX^e siècle ?.....</i>	<i>14</i>
3. L'intolérance religieuse	17
<i>a. Comment s'exprime l'intolérance religieuse au Brésil ?.....</i>	<i>17</i>
<i>b. Qui sont les acteurs de cette « guerre sainte » ?.....</i>	<i>18</i>
4. La crise identitaire.....	25
<i>a. Comment se construit une identité collective ?.....</i>	<i>25</i>
<i>b. En quoi la confrontation entre les croyances engendre-t-elle une crise identitaire dans le candomblé?.....</i>	<i>27</i>
5. L'interdépendance de l'EURD et du candomblé	29
<i>a. Comment la confrontation religieuse valorise-t-elle l'identité des néo-pentecôtistes ?</i>	<i>29</i>
<i>b. Comment les attaques permanentes des néo-pentecôtistes permettent-elles la reconnaissance du candomblé ?.....</i>	<i>31</i>
II. La reconstruction identitaire du candomblé.....	33
1. La liberté religieuse au Brésil	33
<i>a. Quelle est la position législative sur la liberté religieuse ?.....</i>	<i>33</i>
<i>b. Comment dénoncer un acte d'intolérance ?.....</i>	<i>34</i>
2. La lutte pour la légitimité.....	36
<i>a. Quelle est la position du gouvernement brésilien face à l'intolérance ?.....</i>	<i>36</i>
<i>b. Quelle est la responsabilité de l'éducation dans l'intolérance religieuse ?.....</i>	<i>38</i>
<i>c. Comment les candomblecistas luttent-ils pour leur légitimité ?.....</i>	<i>39</i>
3. Processus d'historicisation.....	42

<i>a. Comment la préservation du Candomblé est-elle assurée?</i>	42
<i>b. Comment les communautés du Candomblé affirment-elles leur identité à travers la recherche des traditions perdues?</i>	44
4. Une identité en mutation	46
<i>a. Peut-on considérer que le candomblé se mercantilise, lui aussi, dans ce marché religieux ?</i>	46
<i>b. Comment le tourisme tend-t-il à transformer la religion en folklore ?</i>	47
III. Analyse du questionnaire	49
1. Compte rendu de la passation du questionnaire.....	49
<i>a. Comment le questionnaire a-t-il été diffusé ?</i>	49
<i>b. Quelles sont les caractéristiques des personnes interrogées ?</i>	50
2. Vérification des hypothèses avancées.....	51
<i>a. Les religions correspondent-elles aux stéréotypes qu'on leur attribue ?</i>	51
<i>b. Quelle est l'opinion des différents groupes religieux vis à vis de la tolérance religieuse ?</i>	52
3. Perception de l'intolérance religieuse	53
<i>a. Comment évolue l'intolérance religieuse ?</i>	53
<i>b. Quelle est la perception des victimes d'intolérance religieuse ?</i>	55
4. Crise identitaire des <i>candomblecistas</i>	57
<i>a. Entre transit religieux et identité individuelle</i>	57
<i>b. Quelle est la perception de l'identité collective au sein du candomblé?</i>	58
5. Perception externe du candomblé	60
6. Crise spirituelle au Brésil	63
<i>a. Un fort transit religieux</i>	63
<i>b. Une nouvelle ère des croyances</i>	65
Conclusion	67
Table des matières	83
Déclaration sur l'honneur de non-plagiat	85

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussignée TREBY Aurélia,

Régulièrement inscrit à l'Université de Toulouse Jean-Jaurès Campus du Mirail

N° étudiant: 21605955

Année universitaire 2016-2017

Certifie que le document joint à la présente déclaration est un travail original, que je n'ai ni recopié ni utilisé des idées ou des formulations tirées d'un ouvrage, article ou mémoire, en version imprimée ou électronique, sans mentionner précisément leur origine et que les citations intégrales sont signalées entre guillemets.

Conformément à la charte des examens de l'Université de Toulouse Jean-Jaurès Campus du Mirail, le non-respect de ces dispositions me rend passible de poursuites devant la commission disciplinaire.

Fait à Toulouse

Le 25 août 2017

TREBY Aurélia