



HAL
open science

De la campagne à la ville: la migration du "caboclo" (From Country to City: Caboclo's Migration)

Véronique Boyer-Araújo

► **To cite this version:**

Véronique Boyer-Araújo. De la campagne à la ville: la migration du "caboclo" (From Country to City: Caboclo's Migration). Cahiers d'études africaines, 1992, pp.109 - 127. hal-01415868

HAL Id: hal-01415868

<https://hal.science/hal-01415868>

Submitted on 13 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EHESS

De la campagne à la ville: la migration du "caboclo" (From Country to City: Caboclo's Migration)

Author(s): Véronique Boyer-Araújo

Source: *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 32, Cahier 125, Politique de l'identité Les Noirs au Brésil (1992), pp. 109-127

Published by: EHESS

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4392365>

Accessed: 28/05/2010 07:17

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=ehe>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Cahiers d'Études Africaines*.

<http://www.jstor.org>

Véronique Boyer-Araújo

De la campagne à la ville : la migration du *caboclo*

Dans la plupart des cultes de possession habituellement qualifiés d'afro-brésiliens, un personnage familier incarné par les médiums retient l'attention du public : le *caboclo*. Pendant les cérémonies, le possédé qui le représente est à l'écoute des doléances, que celles-ci concernent leur santé chancelante, leur situation familiale instable ou leur emploi précaire. À tous, il prodigue conseils et encouragements, parfois avec compassion, parfois avec ironie. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'il interpelle vivement certains fidèles trop souvent absents, ou d'autres un peu étonnés par les attitudes du possédé dans lesquelles ils ne reconnaissent pas « leur *caboclo* », celui qu'ils ont l'habitude de consulter.

En effet, chaque médium, ou fils de saint, construit, tel un comédien, sa propre interprétation du rôle du *caboclo*, interprétation qui ne se confond avec aucune autre. Ce personnage lui est si proche qu'il devient son compagnon de route tout en restant, d'un autre point de vue, bien distinct puisqu'il se constitue comme un double différent de sa personnalité à l'état « conscient ». L'efficacité du *caboclo*, preuve de la compétence du médium, est fonction d'une identité affirmée dans la différence¹.

Dans la première moitié de ce siècle, l'apparition et l'élaboration culturelle de ce personnage en tant que catégorie du monde surnaturel semblent suivre un processus analogue à celui que l'on peut observer dans l'interprétation du *caboclo* donnée par les possédés, à savoir son inclusion simultanée dans le registre de l'intimité et dans celui de l'étrangeté. En son temps, Edison Carneiro s'interrogeait en ces termes sur la présence du *caboclo*, qui est parfois pris comme un synonyme d'Indien, dans des cultes de possession dont l'origine est tenue pour africaine : « Comment expliquer la nécessité de dieux " indigènes " dans les religions du nègre brésilien ? » (1964 : 109). Bien que la formulation paraisse quelque peu désuète, sinon maladroite, elle souligne avantagement la perception

1. Ce thème de la singularisation des prestations a été développé dans une thèse de doctorat, soutenue en octobre 1991 à l'École des Hautes Études en Sciences sociales, et intitulée *Les compagnons invisibles*.

par E. Carneiro d'une convergence de traditions culturelles régionales autour d'un personnage occupant aujourd'hui une position centrale dans le rituel. Cette importance du *caboclo*, comme nous le verrons dans un premier temps, est d'ailleurs notable dès le début de ce siècle.

Cependant, le terme *caboclo* accepte d'autres définitions que E. Carneiro et de nombreux auteurs n'ont malheureusement pas retenues. *Caboclo* est certes le synonyme officiel d'Indien, mais cela jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (Cascudo 1962). Il désigne aussi, tout comme le mot *mameluco*, le métis de Blanc et d'Indien et, dans ce sens, se distingue d'une part du mûlatre, métis de Blanc et de Noir, et, d'autre part, du *cafuso* ou *curiboca*, métis d'Indien et de Noir (Ramos 1952 : 55). Néanmoins, Cascudo, dans son *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1962), à l'article *caboclo*, affirme que ces définitions appartiennent à la « synonymie traditionnelle » du *caboclo* et « qu'aujourd'hui [le terme] indique le métis et même l'homme du peuple, un *caboclo* de la terre », c'est-à-dire l'homme de la campagne². Selon la définition retenue, le *caboclo* est décrit dans la littérature comme un noble et fier sauvage ou comme un imbécile crédule. Enfin, un dernier sens de *caboclo* comme « personne qui nous est chère », que l'on affectionne, est mentionné par Bernardino José de Souza dans son dictionnaire datant de 1939.

Couvrant un large champ sémantique du lointain au proche, le *caboclo* est attaché tour à tour, ou simultanément, à une origine ethnique ou « raciale », à un groupe sociologiquement défini, à des traits de caractères ou à un type de relation. Ces diverses acceptions pourraient sembler apparemment difficilement conciliables pour les citadins adeptes des cultes de possession qui ont fait des *caboclos* leurs compagnons. En effet, penser la diversité des significations du terme aurait pu conduire à sa dilution dans cette abondance de sens. Or, l'affirmation de la présence des *caboclos* dans les cultes de possession s'est justement appuyée sur les multiples extrapolations qu'autorisent les définitions du *caboclo*-humain. Ce principe de « greffage » de nouvelles significations sur la définition originale a été à la base de la construction d'un être générique dans lequel chacun peut se retrouver.

Les premières mentions des cultes de *caboclos*

Les premières mentions des cultes de *caboclos* remontent au début de ce siècle. Pour la ville de Salvador de Bahia, le précurseur de l'étude des

2. Plus récemment, Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ confirmait ce point de vue. L'auteur écrit que le « terme *caboclo* prend de plus en plus la signification " d'homme attaché à la terre ". [...] Le terme devient donc de plus en plus synonyme de paysan, dans le sens habituellement utilisé par la sociologie rurale européenne : un travailleur indépendant qui cultive la terre de façon traditionnelle, et dont l'univers socio-culturel ne peut se définir que par rapport à un autre univers socio-culturel différent et plus moderne, celui de la ville, en général » (1968 : 179).

cultes de possession, le médecin Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), utilise dans son ouvrage *Os Africanos no Brasil* (1977 : 221) l'expression « candomblé³ de caboclo ». La formule semble d'un usage déjà bien établi et l'auteur ne se donne pas la peine de décrire ces cultes de possession⁴.

À la même époque et dans la même ville, Manuel Querino (1851-1923), soucieux de recenser les contributions de l'Africain à la culture brésilienne, publie en 1919 dans la revue *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia* un article intitulé « Candomblé de caboclo »⁵. L'auteur relève, dans ces cultes « assez enracinés dans les classes inférieures de la capitale » (1955 : 117), la désignation de Jésus-Christ comme « nom de *caboclo* bon ». Il donne en outre une description très intéressante du comportement des *caboclos* habitant les possédés, appelés également « *santos* » (saints), qui n'est pas sans évoquer les possessions actuelles :

Le possédé « courtise les personnes présentes, en leur tenant les mains, il fait deux sauts perpendiculaires, les étreint d'un côté et de l'autre, leur fait quelques recommandations, leur donne des conseils et se retire » (1955 : 118).

On notera en dehors des consultations du *caboclo* par les membres de l'assistance, l'une des activités religieuses proposées par les cultes contemporains, le caractère de sociabilité que la possession revêt et qui persiste encore.

Plus tard, Arthur Ramos, qui a réalisé une vaste enquête sur le Noir au Brésil (c'est d'ailleurs le titre de l'un de ses ouvrages), cite un extrait d'un journal de Bahia, *A Tarde*, daté de 1929, où il est indiqué que des « *caboclos* descendent [se manifestent] dans les candomblés » (1940 : 141).

Enfin, Edison Carneiro est l'un des rares chercheurs à fournir une description détaillée de ces cultes en montrant les principales différences entre le candomblé dit « traditionnel » et le candomblé de *caboclo*. Il remarque (sd : 101-104), en plus de la présence des nouveaux personnages aux côtés des *orixás*, les divinités venues d'Afrique, que le temps de l'initiation a considérablement diminué dans le candomblé de *caboclo* (quand elle n'a pas tout simplement disparu), que les tambours sont joués à mains nues et que la danse des possédés est plus « animée, vive et décorative » que dans les premiers où elle est « lourde, disgracieuse et monotone »

3. Candomblé est le nom donné à Bahia aux cultes de possession afro-brésiliens. Dans d'autres régions, comme nous le verrons, ils prennent des noms différents : Xangô dans l'État du Pernambuco, Batuque dans l'État du Paraná, Macumba à Rio de Janeiro.
4. On peut aussi penser que cette lacune dans l'œuvre de R. Nina Rodrigues s'explique par la spécificité de l'objet d'étude qu'il s'était fixé, à savoir les Africains au Brésil. Les Candomblés de *caboclo*, en raison des traits syncrétiques qu'ils présentent, auraient alors été exclus de son étude. Ceci ne signifie toutefois pas qu'ils étaient absents, ni même que leur apparition était toute récente.
5. Cet article fera l'objet d'une réédition en 1955 dans un livre intitulé *A raça africana e seus costumes* réunissant diverses publications.

(sd : 101)⁶. En outre, il observe que les possédés ne se retirent pas pour changer de vêtements, qu'ils parlent, boivent et fument, se présentent eux-mêmes à l'assistance par un chant, et qu'un membre du public peut entrer à son tour en transe.

Mais ces différences, qui s'organisent autour de la simplification de l'appareil rituel et initiatique, ne constituent pas des critères absolus permettant une classification rigide des lieux de culte. En effet, E. Carneiro écrit qu'il a « pu voir danser et chanter en l'honneur des enchantés⁷ *caboclos* » dans les candomblés de « l'Engenho Velho et du Gantois, deux maisons où la tradition kêto [yoruba, donc africaine] exerce [pourtant] une véritable tyrannie » (sd : 62).

Pour la ville de Recife, toujours dans la région du Nordeste brésilien, nous ne disposons, à ma connaissance, que des travaux de René Ribeiro publiés pour la première fois en 1952. Cet auteur affirme que même dans les centres les plus orthodoxes on pense que les *orixás* coexistent avec des esprits de *caboclos*. Il rapporte que les fidèles des cultes croient les *caboclos* « plus susceptibles de manipulations magiques que les dieux africains » et qu'ils attribuent certaines de leurs « complications de vie [...], maladies et autres infortunes », non à la punition des *orixás*, mais à « l'interférence de ces êtres mineurs » (1978 : 131). Ainsi, les médiums des cultes pensent qu'ils partagent le cours de leur existence en « une partie avec les *orixás* et une partie avec les *caboclos* » (1978 : 131).

Les informations sont encore plus limitées pour Porto Alegre dans le sud du pays. M. Herskovits (1966 : 201) assure que les cultes de *caboclos* y sont inexistantes. Cependant, comme le souligne E. Carneiro, les cultes de possession de la ville, que les chercheurs nomment batuque, sont désignés du terme *pará* par les adeptes. Or, « *pará*⁸ semble [un terme d'origine] tupi et non africaine » (Carneiro 1964 : 128). Si cette étymologie était confirmée, on pourrait se demander si l'influence indigène se bornait effectivement au seul emprunt d'un terme pour désigner les pratiques rituelles qu'il rassemblait. Même en ce cas, les cultes de cette ville se montreraient davantage ouverts qu'il n'est généralement supposé et il ne serait guère étonnant d'y trouver sous un autre nom un personnage fami-

6. L'appréciation de la beauté des danses dépend bien évidemment d'un jugement subjectif et d'autres auteurs ont assurément sur ce point une opinion inverse. Il n'en reste pas moins que l'utilisation de termes distincts par E. Carneiro pour dépendre les danses témoigne de la nécessité qu'il éprouvait de faire sentir les différences au lecteur.
7. Les enchantés (*encantados*) sont bien connus dans la Pajelança amazonienne. Même s'ils se manifestent parfois sous une forme animale, ils sont censés participer de la nature humaine (si l'on se réfère aux travaux actuels sur le milieu rural, voir Heraldo MAUES, 1987). Choisis par d'autres enchantés, ces humains auraient subi une transformation particulière, un « enchantement », sans décomposition du corps.
8. C'est aussi le nom d'un État de l'Union situé en Amazonie.

lier analogue au *caboclo*, plus proche des hommes que les divinités venues d'Afrique.

Enfin, Arthur Ramos (1940 : 129) décrit une possession par des *caboclos* à Rio de Janeiro, à l'époque capitale du Brésil, ressemblant au signalement donné par M. Querino pour Salvador, même si le caractère désinvolte des esprits en est absent :

Les esprits prononcent des « mots indistincts, [ils prodiguent] étreintes et salutations à l'assistance, conseils et admonestations, [et sont] écoutés avec respect et dévotion. »

Mais avant cela, on peut établir que les *caboclos* existaient déjà dans cette ville grâce à la remarquable étude de Yvonne Maggie dans laquelle elle montre comment l'institution juridique a contribué à la constitution du champ religieux des cultes de possession. L'auteur s'est en effet livré à un précieux travail de dépouillement des actes des procès de 1890 à 1940, travail qui rend accessible de nombreux témoignages. Si, comme l'observe Y. Maggie (1988 : 165), le terme *caboclo*, souvent associé à celui de « protecteur », apparaît avec une plus forte récurrence à partir des années 1930, il est mentionné dès 1927 par un expert juridique cherchant à définir les cultes de possession macumba et candomblé :

Dans la macumba et le candomblé ont lieu des « manifestations spirituelles ou de *caboclos*, ou d'Africains, ou de saints [qui] sont faites spectaculairement sous la directions du père-de-saint qui est le chef de la macumba ou du candomblé » (*ibid.* : 139).

Y. Maggie (1988 : 149) cite un autre expert rapportant en 1929 que les « esprits manifestés [sont] pour la plupart [des esprits] de *caboclos* [*sic* : d'Indiens] et d'Africains qui boivent, fument, dansent la samba [et] chantent ».

Le portrait du *caboclo* qui ressort de ces diverses études est celui d'une figure tout à fait spécifique tant dans les attitudes que les possédés sont censés adopter que dans la place qu'il occupe dans le système. Contrairement aux *orixás*, ce personnage affiche des comportements humains (il boit et fume), se passe de la médiation de la hiérarchie sacerdotale (il se présente lui-même au public et possède les non-initiés) et établit avec les humains un rapport d'intimité notable (il les « courtise » et leur donne des conseils). « Êtres mineurs » ou « esprits », les *caboclos* sont tenus pour « plus facilement manipulables » que les *orixás* et sont, peut-être pour cela, de meilleurs protecteurs pour les hommes. Aux côtés des saints catholiques et des puissantes divinités africaines, émergent ainsi de nouveaux intercesseurs qui ne bénéficient pas d'un statut aussi prestigieux que leurs aînés et viennent s'immiscer dans les zones d'ombre où les autres ne pénètrent guère, sans donc les concurrencer directement.

En Amazonie et dans la région du Nordeste : du *tapuio* au *sertanejo*

Pour comprendre la formation du personnage du *caboclo* dans les cultes de possession contemporains, il nous faut revenir presque au début de l'histoire coloniale. Une première étape de ce processus semble évoquée, en Amazonie, par ce que Carlos de Araújo Moreira Neto appelle la « transformation d'*Indiens spécifiques* [avec ses institutions sociales et sa culture particulières] en *Indiens génériques* »⁹ dont on ne peut « déterminer la matrice culturelle d'origine » : les *tapuios*. L'auteur souligne le rôle des Missions jésuites, rassemblant dans une même enceinte des groupes indigènes d'origines diverses, dans la construction de cet Indien générique. Les jésuites, en voulant « donner à la masse désorganisée et confuse des Indiens des Missions [...] une langue et un ensemble de normes et de valeurs communes, par lesquels ils devraient communiquer et comprendre », ont contribué à leur homogénéisation par la « déculturation, c'est-à-dire par l'abandon de chaque tradition tribale qui y était représentée » ((Moreira Neto 1988 : 81-92).

La stabilité des regroupements missionnaires avait cependant permis aux *tapuios* de conserver une « organisation communautaire et, par conséquent, une capacité d'agir comme membres d'un groupe social et solidaire » (*id.* : 93) même après l'expulsion des jésuites à la moitié du XVIII^e siècle. En revanche, la mise en place de la politique du marquis de Pombal, qui transfère le contrôle des regroupements villageois aux autorités civiles, sonnera le glas de la relative indépendance des *tapuios* minés par le déplacement des populations et le recrutement forcé de main-d'œuvre.

Dans le même temps que se constituait cet Indien générique dans les missions, s'organisait l'introduction d'esclaves en provenance d'Afrique. Les jésuites, en effet, s'opposèrent aux visées des colons sur les Indiens, et la métropole fut contrainte de fonder en 1682 la Compagnie de Commerce maritime en lui confiant la tâche d'introduire des esclaves africains (Salles 1971 : 5). Toujours en 1682 apparut à Belém, capitale de l'État du Grao-Pará, la confrérie du Rosaire au sein de laquelle les Noirs se réunissaient, fait qui montre leur présence avant même la systématisation du trafic d'esclaves.

On sait, grâce au livre de Laura de Mello e Souza, qu'Indiens, Africains et Européens se côtoyaient dès le début de la colonisation et avaient recours aux pratiques religieuses et techniques thérapeutiques des uns et des autres. Selon l'auteur, les cultes syncrétiques ne se constitueront véritablement qu'au cours des XVII^e et XVIII^e siècles : au XVI^e siècle, écrit-elle, les descriptions de la sorcellerie en appelaient plutôt à une conception européenne de la magie (Mello e Souza 1987 : 17).

9. L'auteur emprunte l'expression à Darcy RIBEIRO, *Os Índios e a civilização*, Petrópolis, Vozes, 1982.

Toutefois, les rapports de l'Inquisition, établis en 1591-1593, montrent qu'il existait déjà dans l'État de Bahia des cultes syncrétiques appelés Santidades (*id.* : 94-96). L'une des Santidades les plus fameuses s'était implantée sur les terres d'un grand propriétaire de la région qui encourageait son développement afin, dit un dénonciateur, « d'acquérir des Nègres » (Primeira Visitação... 1925 : 251). En effet, le succès de la Santidade était tel que des Indiens et des Noirs marrons rejoignaient sans cesse le mouvement et fournissaient ainsi une main-d'œuvre facile à contrôler.

Le culte, voué à des « idoles de pierre », était dirigé par une Indienne nommée « Sainte Marie » ou « mère de Dieu » et par un homme qui apparaît dans les déclarations comme « Petit Saint » (*Santinho*) ou « Fils de Sainte Marie » (Mello e Souza 1987 : 95). Il va sans dire que les témoignages sont contradictoires et si certains des dénonciateurs affirment que l'homme était Indien, d'autres assurent qu'il était Noir. En dépit de maintes incertitudes, il semble, si l'on en croit R. Bastide (1960 : 241), que les fidèles marquaient leur adhésion en suivant une « espèce d'initiation ». Associant des éléments chrétiens et indigènes, la Santidade combinait des processions et le port de chapelets avec des chants et des danses d'origine indienne, et l'usage du tabac jusqu'à l'obtention d'un état de transe par lequel était atteint « l'esprit de sainteté » (*id.* : 242).

Les Santidades, poursuivies par l'Inquisition, disparaîtront, mais certains éléments se perpétueront dans les cultes des Indiens christianisés, dont on a une sommaire description pour le xviii^e siècle. La consommation rituelle d'une boisson faite à partir de la racine de la *jurema*¹⁰ (Casculo 1951 : 19-20), qui permettait aux présents « d'entrer en contact avec les âmes des morts, les esprits protecteurs... », s'effectuait lors des *adjuntos*, les réunions d'Indiens¹¹.

Des contacts entre Indiens et Noirs eurent également lieu en dehors de tout contrôle religieux ou seigneurial. Toujours pour le Nord-Est, Euclides Da Cunha, dont le livre *Os sertões* fut édité pour la première fois en 1902, mentionne, comme un exemple représentatif de tels contacts dans l'État de Bahia, le cas du village « Geremoabo [qui] apparaît, déjà en 1698 [où] l'élément indien s'est mélangé légèrement avec l'africain, le *canhembora* au *quilombado* » (1968 : 91), respectivement l'Indien et le Noir marrons. La formation de ce village, né de la rébellion des esclaves, est de quatre ans antérieure à la première mission des franciscains qui « disciplinent » le lieu et ces habitants.

Une différence non négligeable entre l'histoire amazonienne et celle du Nord-Est doit cependant être relevée dans la présence, dans le second cas, d'une politique d'élimination physique des Indiens : « En 1806, on fai-

10. Plante du littoral brésilien.

11. Estevão de Oliveira, « O ossuário da Gruta do Padre », *Revista do Instituto de Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, 38, 1943, 157-159, in *BASTIDE* 1960 : 243-244.

sait déjà une guerre d'extermination contre les Indiens de Bahia » (Moreira Neto 1988 : 32). L'importance de l'Indien générique, en tant que catégorie sociale — mais non symbolique comme nous le verrons plus avant — se trouva donc, faute de représentants, moindre qu'en Amazonie. En outre la région, relativement bien occupée par les colons, ne permettait pas aux groupes indigènes de reculer comme dans le nord du pays.

À ce point de l'analyse, l'essai de Moreira Neto nous est encore une fois précieux. En effet, l'auteur, comparant le *tapuio* au *sertanejo* (habitant de l'intérieur), établit que leurs différences sont moins culturelles que sociales et économiques (*id.* 1988 : 90). En effet, quand bien même « le pourcentage d'éléments indigènes [est] tant ou plus élevé [dans la culture du *sertanejo*] que la fréquence de ces traits [...] dans la vie culturelle du *tapuio* » (*id.* 1988 : 82), le premier est un membre de la société nationale, qui trouve des formes d'ajustement aux nouvelles conditions et s'intègre individuellement au marché du travail, alors que le second, ne pouvant vivre hors de son groupe d'origine, a son sort lié au devenir de sa communauté. Ce qui était la force des *tapuios* jusque vers 1870 — le degré de cohésion du groupe — les conduira paradoxalement à la marginalisation et à leur disparition en tant que catégorie sociale pertinente et économiquement identifiable. L'Indien générique disparu, il reste le *sertanejo* « porteur d'une culture générique » (*id.* : 84).

La tendance généralisatrice et sélective, construisant de morceaux épars un corpus éclectique qui acquiert une cohérence, semble ainsi se maintenir. Dans cette perspective, savoir que le *tapuio* était appelé aussi *caboclo* (et que les deux expressions renvoyaient à « la condition de sujétion par rapport à la domination des Blancs, statut colonial commun à tous » (*id.* : 54) prend une nouvelle dimension. Car, aujourd'hui, le terme *sertanejo* est également un synonyme de *caboclo*. Nous nous trouvons là devant un premier glissement de sens, et certainement le principal, où le *caboclo* est associé à un ensemble culturel qui se trouve, avec le *sertanejo*, dégagé des structures sociales locales et peut donc se répandre indépendamment des groupes où il a été élaboré.

Au nord la Pajelança, dans le nord-est le Catimbó

En raison du thème de l'article — la construction du personnage du *caboclo* dans les cultes de possession urbains — nous nous cantonnerons à une description de cette culture générique dans sa dimension religieuse. Bien que le lien étroit entre la région du Nord-Est et l'Amazonie s'imposera encore une fois, il ne s'agira plus d'une comparaison (au demeurant grossière, il faut l'avouer) entre des destins et des histoires particulières, mais de la constitution d'un ensemble, en dépit de variations régionales et de références communes.

Le folkloriste Luis da Câmara Cascudo, qui a étudié le catimbó dans

l'État du Rio Grande do Norte depuis 1928, a brillamment décrit ce culte qui prédominait encore à son époque dans toute la région du Nord-Est. Les cérémonies du catimbó sont centrées sur l'incarnation (la possession) dans le corps des « Maîtres » d'aujourd'hui, les guérisseurs vivants, les anciens « Maîtres » décédés dont le nom est conservé par la mémoire des hommes.

Selon L. da Câmara Cascudo (1951 : 81), c'est à la suite de l'expulsion des jésuites au XVIII^e siècle que nombre de guérisseurs, alors des Indiens christianisés, sont partis des regroupements villageois. Ces guérisseurs parfois indigènes, parfois métis, donneront la figure du Maître du catimbó, soit comme « *caboclo velho* » (vieux *caboclo*) (rappelons que ce n'est pas encore le *caboclo* des cultes de possession mais l'esprit d'un ancien Maître), soit comme « *negro velho* » (vieux nègre) (*id.*, *ibid.*). La présence de Maîtres tenus pour d'anciens esclaves décédés est le signe, pour L. da Câmara Cascudo, d'une contribution des Noirs au catimbó (*id.* : 11)¹².

Mais c'est à la pajelança amazonienne que l'auteur réserve l'idée d'un « équilibre » quasiment réel « entre Noirs et indigènes » avec l'apparition du terme « *orixá* », du nom des divinités africaines, et la vénération de puissances se manifestant sous la forme d'hommes ou d'animaux, les « enchantés » (*encantados*).

Pour R. Bastide (1960 : 303-305), la Pajelança noire en Amazonie, connue aussi comme Babassuê, serait née d'une « tentative missionnaire des tambours [d'un État voisin, le] Maranhao ». On peut pourtant douter que les chefs de culte venus du Maranhao aient réellement été mus par l'idée de mission supposant le devoir de convertir les populations locales comme c'était le fait des religieux catholiques. La notion de salut, à la base du prosélytisme catholique, est en effet étrangère aux préoccupations des fidèles des cultes de possession. Ces déplacements de chefs de culte étaient plus sûrement le résultat d'itinéraires de personnes isolées, au fil des migrations d'individus déplacés de force du temps de l'esclavage, puis à la recherche de travail dans des régions alors plus prospères que leur lieu d'origine, et qui trouvèrent là une clientèle pour leurs services.

D'ailleurs, dans son *Dictionario do Folclore Brasileiro* datant de 1962, L. da Câmara Cascudo reconnaît que la pajelança est dans ses grands traits sensiblement analogue au Catimbó au point de se fondre en un seul système religieux en se rapprochant du Nordeste brésilien. La superposition ou l'apparition de nouvelles pratiques au fur et à mesure du

12. Mais pour R. BASTIDE (1960 : 251) l'entrée des Noirs dans le Catimbó n'est due qu'à la possibilité qu'ils y trouvent de « prendre leur revanche » en devenant chef de culte. Il prétend que les anciens esclaves situés au plus bas de la hiérarchie sociale parvenaient par ce biais à commander les *caboclos*, les habitants métis du milieu rural.

déplacement géographique témoigne de l'impossibilité d'établir des limites définitives entre les mouvements religieux. C'est pourquoi, faisant l'économie d'une description de la pajelança, nous nous contenterons de donner un rapide aperçu du Catimbó.

Le monde de l'Au-delà, nous dit Cascudo (1951 : 46), est divisé en *reinos* ou *reinos* (royaumes) conçus à l'image de cette terre avec des villages (unité de base de l'organisation des Maîtres défunts), des montagnes, des forêts... Au moment de la possession, chaque Maître a son propre chant d'appel, dit *linha*, qui lui permet de se présenter nominale-ment au public : le chant et le nom sont les deux éléments qui constituent la marque distinctive de chacun des personnages incarnés (*id.* : 163-164). Lors des séances rituelles intitulées « table » (*mesa*), le Maître-vivant, possédé par l'esprit d'un Maître disparu et assisté par un « secrétaire » nommé *curupiro* (on disait aussi *curupira*) (*id.* : 55), soigne et conseille les consultants.

La description évoque de façon surprenante le dispositif rituel de double médiation à l'œuvre dans les cérémonies des actuels cultes de *caboclos* : médiation entre l'« esprit » et l'assistance opérée par le possédé ; médiation entre ce dernier et les consultants par un tiers qui souvent « traduit » ses propos et lui sert d'assistant. En plus de ces analogies frappantes, la conception du monde surnaturel à l'image de celui des humains, mais surtout l'auto-nomination des possédés, il est intéressant de remarquer que les Maîtres du Catimbó se racontent (*id.* : 155) tout comme les « caboclos » d'aujourd'hui narrent parfois leurs aventures et qu'ils se font tous reconnaître par les attitudes qu'adoptent les médiums lors de la possession. R. Bastide (1960 : 245-246) brosse le portrait de certains types d'esprits qui possèdent les Maîtres du Catimbó :

C'est « le *caboclo* vieux, voûté, tremblotant, parlant d'une voix chevrotante, ou c'est une femme, avec la voix aiguë, ou c'est le sauvage indigène, orgueilleux, aux yeux flambloyants, ou le nègre enfin, gai, bavard, qui ne peut s'arrêter de parler. On assiste ainsi à un magnifique défilé de personnages, des métamorphoses incessantes de personnalités ».

Le Maître-humain est ainsi possédé par des Maîtres-anciens humains appartenant à cette galerie de personnages, pittoresques et caricaturaux, que viennent consulter une population de métis d'Indiens, de Noirs et de Blancs originaires du milieu rural.

Migrations des hommes, apports de nouveaux éléments culturels

La spécialisation du terme *caboclo* pour désigner une catégorie particulière d'êtres du panthéon semble s'être constituée dans les cultes de possession de la région du Nord-Est et non en Amazonie dans les syncré-

tismes indigènes. C'est donc dans une aire géographique située autour de Bahia que se serait produite cette modification significative. Pour M. Querino (1955 : 117), le Candomblé de Caboclo connu aussi comme le « candomblé indigène » est issu de la « coexistence intime [de l'Indien] avec l'Africain, dans les villages, ou dans les plantations de canne à sucre [qui] a donné lieu à [...] la célébration d'un culte intermédiaire ».

On peut accorder à l'auteur que le processus syncrétique ait pu commencer à s'ébaucher dans le milieu rural. Cependant, le *caboclo*, en tant que personnage central des rituels, apparaîtra dans les villes. R. Bastide lui-même, dans son ouvrage *Les religions africaines au Brésil*, reconnaissait les effets des migrations internes sur les cultes « mélangés » (1960 : 300), c'est-à-dire tous ceux où le *caboclo* est présent. Avant de se pencher plus avant sur les *caboclos* des cultes, il convient néanmoins de revenir aux hommes.

Peut-on en effet ne pas prendre en compte la longue suite de migrations entre la région du Nord-Est et l'Amazonie ? Car, comme le rappelle fort justement Moreira Neto, à partir de 1870 le gouvernement encouragea l'exode d'habitants de la région du nord-est vers l'Amazonie, attirés par les « promesses de l'économie du caoutchouc » (1988 : 102). Or, ce nouvel apport de population a contribué à la marginalisation des *tapuios* qui se sont vus concurrencés sur le terrain de la production d'aliments par cette main-d'œuvre.

Passé le moment d'euphorie, au demeurant assez bref puisque l'Angleterre se mit également à produire du caoutchouc, les immigrants du Nord-Est s'en retournèrent chez eux ou poursuivirent leurs pérégrinations vers le sud du pays. Ils avaient amené en Amazonie l'arbuste *jurema* avec la racine duquel est fabriquée une boisson consommée par les *pajés* lors des cérémonies religieuses. Ils repartirent, écrit Cascudo, en emportant quelques éléments de la culture locale : des mythes amazoniens, le *tauari* (le cigare utilisé par les *pajés*), des essences méconnues comme la *piripirioca* (l'un des parfums traditionnels de l'Amazonie), et nous ajouterons une certaine idée de l'habitant amazonien, quel que soit le nom qu'on lui donne, *tapuio* ou *caboclo*.

À partir de cette période les occasions de rencontre entre spécialistes religieux du milieu rural, les *pajés* ou Maîtres du Catimbó, et les spécialistes religieux des villes, les Pères et Mères de saint des cultes de possession « africains », se sont régulièrement présentés. Dès avant les années 1920, ces contacts sont déjà signalés. R. Nina Rodrigues insère dans son livre un extrait de journal datant de 1905 dans lequel il est indiqué que le *pajé* Manuel Maneta s'enfuit d'un candomblé de l'Estrada das Boiadas devant une incursion policière (Rodrigues 1977 : 248). Or, à la page 244, on avait pu lire que le *terreiro*, un « candomblé, dénommé de *caboclo* », est la propriété de cet homme. Divers exemples montrent ainsi que les migrants apportaient avec eux un ensemble de savoirs religieux, n'hésitant pas à les ajouter aux pratiques locales, voire à les combiner dans un

nouveau système. Le phénomène ira en s'amplifiant. Ainsi, L. da Camara Cascudo indique que les Maîtres de la Pajelança, originaires de l'État du Pará, étaient parfois invités à son époque dans des villes du Nord-Est (1951 : 79).

Réciproquement, d'autres exemples indiquent que les spécialistes locaux avaient recours aux nouvelles connaissances importées. Plus tôt encore, au siècle dernier, Carneiro (sd : 160) relate une anecdote à propos d'une femme dirigeant le candomblé do Viva Deus à Peri-Peri (Bahia) qui aurait accepté d'éliminer par des « moyens magiques » le conseiller Rui Barbosa pour le compte d'hommes politiques concurrents. Or Cascudo, en se rapportant à cet épisode, donne à cette guérisseuse, du nom de Silvana, le titre de Maîtresse, et Carneiro écrit que l'esprit alors interrogé était un enchanté (*encantado*). Que dans un Candomblé, exerce une Maîtresse du Catimbó qui sert de support à la manifestation d'un enchanté de la Pajelança indique assez bien que l'accumulation de compétence devait être un facteur de succès.

D'ailleurs, pour la même époque, Nina Rodrigues, dans son ouvrage *L'animisme fétichiste des Nègres de Bahia*, rapporte le cas d'une femme, « métisse presque blanche et qui se dit *cabocla* (métisse d'indien) » (1900 : 154), organisait chez elle aussi bien des séances spiritiques que des cérémonies de candomblé. La multiplicité des cérémonies censées appartenir à des ensembles culturels distincts dans un même lieu de culte semble donc avoir été une pratique courante.

Des échanges de qualifications sont également attestés pour d'autres États du pays. Pour l'État du Pernambuco, Cascudo (1951 : 34) cite le cas d'un père-de-saint, un chef de culte du Xangô, équivalent local du candomblé bahianais, qui, en 1935, déclare connaître les *encantados*, les esprits de la Pajelança. Dans un contexte différent qui témoigne cependant d'un processus analogue, puisqu'il s'agit là de contacts entre des fidèles d'un culte de l'eau européen et des spécialistes des cultes de possession, le journaliste Joao do Rio (1976 : 151) rapporte, au début du siècle, qu'une « prêtresse » portugaise « commanditaire de la dévotion, a envoyé chercher les Nègres sorciers pour préparer les offrandes et faire les sacrifices d'animaux »¹³.

Enfin, de la circulation des hommes et de leurs systèmes religieux, L. da Câmara Cascudo donne un exemple dont il aurait été témoin. Dans le commentaire d'une photographie prise à Natal (capitale du Rio Grande do Norte) en 1939, lors d'une descente policière, l'auteur nous informe de la présence de deux éléments inhabituels parmi les objets religieux saisis : une statue de la *cabocla* Iracema, représentant cette fois un esprit, et un tissu décoratif portant le dessin de trois figures féminines (une blonde et

13. « *Dona da devoção, manda buscar os negros feiticeiros para preparar os ebós e fazer a matança dos animais* ».

deux brunes), les Maîtresses Anabar, Faustina et Balbina¹⁴, tous deux achetés dans la ville de Belém au Pará (1951 : 45). Et l'auteur affirme plus loin (p. 155) que cette statue de la *cabocla* Iracema semble être la première du genre dans cette ville : elle serait, selon lui, l'une des premières représentations anthropomorphiques d'un Maître dans le Catimbó. Dans l'univers religieux, le « Maître » ancien humain amorçait ainsi sa métamorphose et s'approchait du *caboclo* des cultes contemporains.

Ces contacts entre spécialistes religieux de divers horizons, conjugués aux nombreuses migrations du nord-est en Amazonie, ont favorisé la construction symbolique, sur la base du *caboclo*-homme, *tapuio* ou *sertanejo*, du *caboclo*-esprit. Car il est indubitable qu'une représentation de l'Indien, celle de l'Indien générique amazonien ou *tapuio*, a été intégrée par les migrants venus du nord-est à la culture *sertaneja*. Et la figure du *pajé*, s'inspirant des spécialistes religieux *tapuios* qui avaient conquis dès le xviii^e siècle un important niveau « de crédibilité et d'ascendance » (Moreira Neto 1988 : 59) dans la société du nord, devait dominer largement les autres facettes du personnage.

Cependant, cette représentation de l'Indien ne sera qu'imparfaitement transmise et partagée par les citadins, du fait de l'absence ou de la disparition des *tapuios* en tant que catégorie sociale au début de ce siècle. Dans la réélaboration de l'Indien opérée dans les villes, le modèle et la référence principale seront avant tout « ceux qui sont venus de là où il y avait des Indiens » : les *sertanejos* métis porteurs d'une culture générique. Ceci ne sera pas sans conséquence sur les traits assumés par le *caboclo* dans les cultes de possession, comme nous le verrons à présent.

Saints, *orixas*, *caboclos* noirs, *caboclos* indiens

L'apparition des nouveaux personnages de *caboclos* amène, pour les désigner, un surenchérissement de termes que relève E. Carneiro. Ils sont, écrit cet auteur (1964 : 129), « appelés *orixás* ou *vôduns*, enchantés [*encantados*], *caboclos*, saints, guides ou anges-de-garde ». Leur statut d'intercesseur leur vaut d'être souvent étroitement associés aux saints catholiques. Ainsi, parmi les témoignages mis à disposition par Y. Maggie, est consignée la déposition, en 1929, d'une vieille femme affirmant que l'une de ses connaissances reçoit « des esprits de *caboclo* » dont l'un s'appelle saint Antoine, l'un des saints de dévotion les plus populaires.

On observe un processus analogue vis-à-vis des *orixás* des panthéons africains. E. Carneiro mentionne (1981 : 65-67) que, lors des rituels aux-

14. Il est intéressant de noter qu'aujourd'hui à Belém on trouve au sein du panthéon trois figures de *caboclas* semblables et très populaires, comprenant également deux brunes et une blonde mais dont les noms sont différents : Jarina, Erundina et Mariana.

quels il a assisté dans les années 1930, tant Ogum (divinité de la guerre), Oxalá¹⁵ que Xangô et Oxosse (la chasse) étaient qualifiés de *caboclos*, ce qui provoquait selon l'auteur maintes confusions avec les divinités africaines préalablement installées dans les cultes de possession.

Pourtant ce premier mouvement, où les *caboclos* semblent être tirés vers le « haut » auprès des *orixás* et des saints, s'accompagne d'un second où ils vont s'en dissocier, progressivement mais non sans difficulté, en assumant une position plus proche des humains. Généralement, la différence entre, d'une part, les saints et les *orixás* et, d'autre part, les *caboclos* est indiquée par l'attribution du terme « entité » aux premiers et celui d'« esprit » aux seconds. Cependant, dans les faits, la formulation n'est pas toujours respectée et seul le contexte permet de décider du sens. En outre, si aujourd'hui saints et *orixás* semblent bien distincts des *caboclos*, quelques confusions subsistent encore dans certaines expressions désignant l'entrée en possession : c'est le cas de la formule « prendre un saint » (*pegar um santo*) utilisée pour marquer la venue d'un *caboclo* sur un médium.

Ce phénomène de distanciation des saints et *orixás* est observable très tôt. Toujours dans le rapport cité précédemment d'après les sources de Y. Maggie (1988 : 108), la vieille femme d'origine bahianaise mentionnait également le nom d'un autre *caboclo* connu comme « père Joaquim » et soulignait que les tambours utilisés lors des cérémonies appartenaient à une certaine Josefa partie depuis longtemps à Bahia. On a ici, une fois de plus, l'indication que les migrations entre le nord-est et le sud du pays étaient courantes, mais aussi que des *caboclos* portaient des noms communément donnés aux humains.

Autre point intéressant, certains noms de *caboclos* évoquent une origine africaine et de hautes fonctions : dans une déposition datant de 1930, une femme originaire de l'État du Minas Gerais dit que son protecteur est le « *caboclo* Rei Congo » (1988 : 110), c'est-à-dire le *caboclo* Roi du Congo.

Une curieuse association est ainsi faite entre l'Indien ou le métis d'Indien, et l'Africain, comme si le personnage des cultes fusionnait en son sein les destins de ces deux composantes de la population. Et il faut reconnaître à E. Carneiro d'avoir été le seul jusqu'à présent, alors qu'il ne disposait pas de ces sources, à souligner ce phénomène. Dans un article publié pour la première fois en 1959 et repris dans un ouvrage paru en 1964, l'auteur fait preuve d'une grande perspicacité et développe l'idée que la catégorie *caboclo* dans les cultes peut être scindée en deux sous-groupes. Carneiro (1964 : 145), relevant un chant rituel où la division semble implicitement acceptée, s'autorise dès lors à dissocier les *caboclos* qui ont des *mirongas*, des secrets, dans lesquels il voit une représentation

15. Quand on sait que Oxalá est mis en correspondance avec le Christ, on comprend mieux la présence du *Caboclo* Jésus-Christ cité précédemment.

de ce qu'il appelle l'« Indien de roman » (en reprenant l'expression de Théo Brandão), de ceux qui ont du *dendê*, de l'huile extraite d'un palmier, et qui seraient selon lui des « Nègres sous l'habit de l'Indien conventionnel ». On peut bien sûr objecter que, les termes *mironga* et *dendê* provenant tous deux d'un fonds linguistique africain, la division opérée n'a que peu de valeur heuristique. Mais cette constatation renforce en fait l'association inéluctable entre Indiens et Noirs dans la catégorie des *caboclos*.

À propos des *caboclos de dendê*, connus également comme *caboclos de Aruanda*, du nom d'un port de l'Angola devenu dans les cultes une cité mythique, Carneiro signale dans un texte écrit en 1960 que :

« Les caboclos de Aruanda doivent beaucoup de leur nom et de leurs vertus à l'indianisme, contrepartie dans les lettres de la révolution de l'Indépendance, mais leur conception date de bien avant Alencar¹⁶, comme un aspect d'une tendance plus générale qui, s'orientant vers la valorisation des modèles culturels africains, a donné lieu à de nouveaux modes et manières d'intégration du Nègre à la nationalité brésilienne » (1964 : 151).

E. Carneiro (*id.* : 115) envisage donc l'apparition de ces *caboclos* noirs dans un processus d'intégration du Noir, cet ancien Africain qui, depuis, est devenu « un vieux citoyen brésilien ». La présence de *caboclos* noirs traduirait moins une désintégration des coutumes africaines et une domestication du Noir qu'elle ne révélerait une tentative de lui attribuer — voire de se donner à soi-même en tant que sujet Noir — un espace dans l'univers symbolique en formation, analogue à celui qu'occupent d'autres composantes de la population.

Cependant, comme le remarque E. Carneiro, en aucun cas les adeptes des cultes de possession ne distinguent entre les *caboclos* indigènes et les *caboclos* noirs. Cette catégorie d'esprits (terme utilisé par les médiums eux-mêmes) forme une totalité que l'on ne peut découper en fonction de phénotypes ou d'origines « ethniques » supposées¹⁷. Ces personnages puisent résolument leurs caractéristiques dans de multiples sources tout en brouillant les pistes au point de les rendre inextricables. Les adeptes des cultes de possession classent plutôt les *caboclos* selon leur appartenance aux domaines de la forêt ou de la mer et, à l'intérieur de chacun de ces derniers, par leur rattachement à des groupes (bouviers, archers, marins, Turcs...). Les innombrables possibilités de spéculations qu'offre

16. Célèbre écrivain de la période romantique.

17. Dans l'Umbanda du sud du Brésil, l'une des variantes des cultes de possession, les Noirs ont été regroupés au sein d'une catégorie : les Vieux-Noirs (*pretos-velhos*). Les *caboclos*, quant à eux, seraient d'origine indienne. Cependant, une étude plus approfondie des représentations des *pretos-velhos* et des *caboclos* pourrait peut-être révéler la présence de *caboclos* noirs. Dans ce cas, la différence entre les deux groupes ne reposerait pas simplement sur un classement des phénotypes mais elle exprimerait une certaine conception de l'histoire où, entre autres, le *preto-velho* rappellerait la marque indélébile de l'esclavage et le *caboclo* la condition d'homme libre.

l'organisation du monde des *caboclos* ne doivent pas surprendre : elles reflètent les divers itinéraires, conditions et origines d'une population dont une grande constante est la migration toujours plus loin en quête de stabilité.

*

A. Ramos (1940 : 163) avait certes raison quand il affirmait que « plus on va vers le nord, plus les Catimbós se peuplent de “ *caboclos* ” et autres entités amérindiennes [et que dans l'État du] Pará, les Catimbós deviennent franchement des Pajelanças avec leurs Maîtres et leurs *pajés* ». Mais il reste à préciser la signification et le statut du terme *caboclo* dans le Catimbó — ce que nous pouvons faire grâce à la minutieuse description de L. da Câmara Cascudo — afin d'en comprendre la spécificité et, du même coup, être à même de saisir les modifications subies dans les villes.

Dans la Pajelança et le Catimbó, si certains des Maîtres ex-humains qui possèdent les spécialistes religieux étaient censés être de leur vivant des *caboclos* au sens de métis d'Indiens et de Blancs, d'autres auraient été aussi bien des Noirs. Tout comme le sexe, l'âge ou les compétences (certains sont spécialisés dans les soins de maladies particulières) qui leur sont assignés, il s'agit là d'un de leurs attributs. En aucun cas *caboclo* n'est alors utilisé comme un terme générique.

Dans les villes, le *pajé*, ou le Maître vivant, s'est confondu avec le *pajé* décédé (plus précisément avec son « esprit ») dont il détenait, à travers la possession, une partie de la compétence dans l'action thérapeutique. Mais c'est leur caractéristique commune de *caboclo*, au sens de personne issue du milieu rural, qui, affirmant leur analogie de condition, s'imposera dans les cultes de possession urbain. La généralisation faite par A. Ramos de tous les Maîtres comme *caboclos*, en transformant un attribut singulier en marque de groupe, paraît donc représentative d'un processus global où le regard des citadins sur les migrants venus du monde rural a été déterminant. On peut évidemment se demander pourquoi le terme *pajé* — qui, en tant que guérisseur puissant, est valorisé — s'est effacé devant celui de *caboclo* à connotations péjoratives. Car il est pratiquement sûr que l'importance de l'offre de services religieux dans un marché florissant faisait des *pajés* les migrants les mieux armés pour s'intégrer dans l'univers de la ville, même si c'était au bas de l'échelle sociale. Mais il est également presque certain que les populations rurales venaient en ville en suivant des réseaux de parenté ou de voisinage qui devaient compter quelques *pajés*. En outre, on peut supposer que les nouveaux arrivants confrontés à un univers méconnu devaient, lors de difficultés, se tourner de préférence, du moins au début de leur séjour, vers des spécialistes religieux dont les pratiques leur étaient familières : ces mêmes *pajés*. Cette clientèle parti-

culière des lieux de culte tenus par des personnes venues du milieu rural consolidait ainsi, aux yeux des citadins, l'association entre *pajés* et *caboclos* et confirmait l'inclusion des premiers dans le groupe des seconds, sans pour autant faire disparaître la connotation prestigieuse qui leur était attachée.

On ajoutera qu'aujourd'hui quasiment toute la population urbaine vient du milieu rural ou a des proches parents qui y vivent encore. De là, au moins dans les couches populaires, provient le sentiment d'une proximité avec les *caboclos*-hommes, sentiment qui s'est perpétué envers les *caboclos*-esprits. Déjà dans le Catimbó, ce processus d'identification était perceptible comme en témoigne cette oraison destinée aux Sept *caboclos* recueillie par L. Câmara Cascudo et que ne doit pas cacher l'inspiration chrétienne de la formule :

« Il n'y a personne plus puissant que Dieu [...] O âmes saintes bénies des caboclos et des caboclas, vous fûtes comme moi et je serai comme vous »¹⁸ (1951 : 144).

Et les cultes **des** *caboclos*, devenus les cultes **de** *caboclos*, connaissent aujourd'hui un immense succès comme s'ils avaient réussi à cerner et à exprimer quelque chose d'essentiel de la société brésilienne : la construction dans les villes d'une altérité, une représentation particulière du monde rural.

Paris, 1992.

BIBLIOGRAPHIE

BASTIDE, R.

1960 *Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, P.U.F.

BOYER, V.

1991 *Les compagnons invisibles : femmes et cultes de possession umbanda et mina (Belém-Brésil)*, Paris, doctorat de l'EHESS.

CASCUDO DA CAMARA, L.

1951 *Meleagro : depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria AGIR.

1962 *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

18. « *Nao há quem possa mais do que Deus. [...] O almas santas benditas dos caboclos et das caboclas, vós fostes como eu e eu serei como vós.* »

CARNEIRO, E.

sd (1^{re} édition 1948) *Candomblés da Bahia*, sl, Ed. de Ouro.

1950 *Antologia do Negro Brasileiro*, Porto Alegre, Livraria de Globo.

1964 *Ladinos e crioulos*, Rio de Janeiro, Éd. Civilização Brasileira (1^{re} édition 1953).

1981 *Religiões Negras e Negros Bantous*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira.

CUNHA, E. DA

1968 *Os sertões*, Rio de Janeiro, Ed. de Ouro.

DANTAS, B. G.

1982 *Vovô Nagô e papai branco*, Campinas, Dissertação de mestrado, UNICAMP.

GALVAO, E.

1976 *Santos e visagens : um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

HERSKOVITS, M.

1966 *The Negro and the New World*, Bloomington, Indiana University Press.

MAGGIE, Y.

1988 *O medo do feitiço : relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Thèse de doctorat, Museu Nacional.

MAUES, R. H.

1977 *A ilha encantada : medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Brasília, Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

1987 *A tensão constitutiva do catolicismo : catolicismo popular e controle eclesial*, Rio de Janeiro, Thèse de doctorat, Museu Nacional.

MELLO E SOUZA, L. DE

1987 *O Diabo e a Terra de Santa Cruz : Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.

MOREIRA NETO, C. A.

1988 *Índios da Amazônia : De maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes.

NUÑES PEREIRA, M.

1979 *A casa das Minas*, Petrópolis, Vozes.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I.

1968 « Petit lexique de la vie rurale brésilienne », *Cahiers des Amériques latines*, 1 : 175-187.

PRIMEIRA VISITAÇÃO...

1925 *Primeira Visitação Do Santo Ofício As Partes Do Brasil Pelo Licenciado Heitor Furtado De Mendonça — Denúncias Da Bahia — 1591-1593*, São Paulo, Paulo Prado ed., 1^{er} livre.

QUERINO, M.

1955 *A raça africana e seus costumes*, Salvador, Livraria Progresso Editora.

RAMOS, A.

1940 *O negro brasileiro*, São Paulo, Companhia Ed. Nacional, 1^{re} édition 1934.

1952 *Le métissage au Brésil*, Paris, Hermann.

RIBEIRO, R.

1978 *Cultos afro-brasileiros do Recife*, Recife, MEC-Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas sociais.

RIO, J. DO

1976 *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar.

RODRIGUES, R. N.

1900 *L'animisme fétichiste des Nègres de Bahia*, Bahia, se.

1977 *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Ed. Nacional (1^{re} édition 1932).

SALLES, V.

1971 *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

SANTOS, J. E. DOS, SANTOS, D. M. DOS

1984 « Religion et culture noire », *L'Afrique en Amérique latine*, Paris, UNESCO : 83-103.

SOUZA, B. J. DE

1939 *Dicionário da Terra e da Gente do Brasil*, São Paulo, Companhia Ed. Nacional.